

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Образ общества. Макс Вебер

Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область индийской религиозной жизни, в которую мы намерены вступить и которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю. Самого высокого развития достигла здесь и соответствующая «техника». Монашеский образ жизни и типические манипуляции аскетизма и созерцания не только возникли в Индии раньше, чем где бы то ни было, но и были здесь весьма последовательно выражены; возможно, что исторически эта рационализация именно отсюда стала распространяться по всему миру. Прежде чем обратиться к названной религиозности, мы считаем целесообразным уяснить себе в схематической и теоретической конструкции, какие мотивы вообще лежали в основе возникновения религиозных этик неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами, каков мог быть их «смысл». Конструируемая здесь схема предназначена, конечно, только для того, чтобы служить идеально-типическим средством ориентации, а отнюдь не для того, чтобы предлагать собственное философское учение. Мысленно конструируемые в этой схеме типы конфликтов между различными «структурами жизненных отношений» указывают лишь на то, что в данных пунктах эти внутренние конфликты возможны и «адекватны», но ни в коей мере не на отсутствие точек зрения, с которых они могут представляться «снятыми». При этом отдельные сферы ценностей даны, как легко заметить, в такой рациональной цельности, в какой они в действительности редко выступают, но выступать могут, и в исторически существенном проявлении выступали. В тех случаях, когда то или иное историческое явление некоторыми своими чертами или по общему своему характеру приближается к одному из этих построений, конструкция позволяет как бы установить его типологическое место путем определения близости его к теоретически конструированному типу или удаленности от него. 7

В этом смысле, следовательно, конструкция является лишь техническим средством для обозримости материала и удобства терминологии. Однако наряду с этим она может представлять собой и нечто большее. Ведь и рациональное в смысле логической или телеологической «последовательности» какой либо интеллектуально-теоретической или практически этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду – и в прошлом, и в настоящем – по сравнению с другими силами исторической жизни. Между тем именно созданные интеллектуалами рациональные по своему замыслу, религиозные объяснения мира и религиозные этики тяготеют к последовательности. Хотя в отдельных случаях они мало считались с необходимостью избегать «противоречий» и с легкостью включали в свои этические постулаты рационально не дедуцируемые положения, тем не менее во всех этих системах в той или иной степени – и часто очень сильно – ощущается воздействие «ratio»¹, в частности в телеологической дедукции практических постулатов. Следовательно, и эти соображения, связанные с природой самого предмета, позволяют надеяться на то, что нам удастся облегчить изображение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно конструируемых рациональных типов, другими словами, посредством вычленения внутренне наиболее «последовательных» форм практического поведения, дедуцируемого из прочно установленных данных предпосылок. Наконец и прежде всего такого рода опыт по социологии религий должен стремиться быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из самых рациональных форм, которые способна принимать действительность, и пытается установить, в какой мере теоретически конструируемые рациональные выводы были сделаны в реальной действительности; а если не были сделаны, то почему. Мы уже касались большего значения для религиозной этики концепции надмирного Бога-творца, особенно для активно аскетического направления (в противоположность направлению созерцательно-мистическому), с его путем к спасению, внутренне связанным представлением о безличности и имманентности божественной мощи. Но что эта взаимосвязь² не обязательна, и что концепция надмирного Бога сама по себе еще не определяла направления западного аскетизма, легко усмотреть из следующего соображения: христианская Троица с ее Богочеловеком спасителем и святыми в сущности является концепцией, скорее более далекой от представления о надмирном Боге, чем об иудейском Боге, особенно Боге позднего иудейства, или чем об Аллахе ислама. 8

И все-таки в иудейской религии существовала мистика, но почти не развился

аскетизм западного типа, а древний ислам прямо отвергал аскетизм. Что же касается своеобразного религиозного мироощущения дервишей, то оно проистекает из совсем иных (мистически-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному Богу-творцу, и по своей внутренней сущности также далеко от западного аскетизма. Как ни важна была концепция надмирного Бога, она, несмотря на свою родственность пророческому движению мессианского типа и аскетизму действия, все-таки влияла не сама по себе, а только в зависимости от наличия других факторов, прежде всего от особенностей религиозных обетов и определяемых ими путей спасения. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться. Здесь же нам для уяснения терминологии прежде всего необходимо несколько подробнее исследовать понятия «аскетизм» и «мистика», которыми нам уже не раз приходилось оперировать как полярными понятиями. Так, уже во вводных замечаниях мы указали на противоположность в самом неприятии мира между активным аскетизмом, т. е. угодной Богу деятельностью в качестве орудия Божьего, с одной стороны, и созерцательным обладанием спасением, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы иметь, и где человек является не орудием, а сосудом божественной воли, и поэтому деятельность в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда аскеза действия находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, с целью подавить рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской «профессии» (мирская аскеза), а мистика, в свою очередь, находит радикальное завершение в окончательном уходе от мира (отказывающемся от мира созерцанием). Острота этой противоположности смягчается, если аскеза действия ограничивается сдерживанием и преодолением всего тварно оскверненного в самом себе и поэтому сосредоточивается на активных средствах спасения определенным образом установленных и угодных Богу, вплоть до отказа от всякой деятельности в миру (отказывающийся от мира аскетизм), и сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием. Противоположность смягчается в том случае, если созерцающий мистик не делает окончательного вывода о необходимости покинуть мир и остается в миру, подобно мирскому аскету (мирская мистика). В обоих случаях данная противоположность может на практике совсем исчезнуть и уступить место какой-либо комбинации обоих путей к спасению. Но может она и сохраниться под оболочкой внешнего 9

сходства. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик «живет» в миру и внешне «подчиняется» мирским порядкам, но лишь для того, чтобы противостоять искушению признавать за ними какое-либо значение и таким образом утверждаться в своей избранности для спасения. Как мы видели на примере Лао-цзы, типичное поведение мистика выражается в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, подтверждает это своей деятельностью. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика представляется ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета – не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в собственной правоте. С той «счастливой ограниченностью», которую обычно приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного. Им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Формы ухода от мира, свойственные этим двум типам поведения, столь же противоположны друг другу. Их характеристика будет дана в ходе специального исследования отдельных типов религиозности. Обратимся теперь к детальному анализу отношения между миром и религией и будем при этом исходить из посылок, заявленных нами во вводных замечаниях, повернув их в несколько иную сторону. Мы утверждали, что те типы поведения, которые, сложившись в методический образ жизни, образовывали зародыш как аскезы, так и мистики, выросли из магических представлений. Они использовались либо для пробуждения харизматических свойств, либо для предотвращения злых чар. Первое было, конечно, исторически более важно. Ибо здесь – еще на пороге своего рождения – аскетизм выступает в своем двойственном облике: отречение от мира, с одной стороны, и – господство над миром с помощью обретенных таким образом магических сил – с другой. Колдун был историческим предтечей пророка: как пророка, действующего личным примером, так и мессии, и спасителя. Пророк и спаситель утверждают свою миссию через обладание магической харизмой. Однако у них это было только средство обрести

жизненное поведение на стремление обрести спасение, следовательно, по крайней мере, относительно рационально систематизировать жизненное поведение – либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Последнее было правилом во всех подлинных религиях «спасения», т.е. во всех тех, которые обещали своим сторонникам освобождение от страдания и чем сублимированное, углубленнее, принципиальнее понималась природа страдания, тем прочнее было это обещание. Ибо тогда имелось в виду, что последователь этой религии обретал на длительный период времени такое состояние, которое делало бы его внутренне неуязвимым для страдания. Вместо острого и внеповседневного, следовательно, преходящего состояния святости, достигаемого оргией, аскезой или созерцанием, требовалось длительное и поэтому обеспечивающее спасение состояние, это и было в абстрактном выражении рациональной целью религии спасения. Если в результате пророчества или пропаганды спасения возникала религиозная община, то наблюдение за регламентацией жизни переходило к харизматически квалифицированному преемнику, ученику либо последователю пророка или спасителя. Затем эти функции в определенных, постоянно повторяющихся условиях, которыми мы здесь заниматься не будем, переходили к наследственной или должностной группе священнослужителей, тогда как сам пророк или спаситель, как правило, противостоял власти этих колдунов или священников, традиционным правам которых он противопоставлял свою личную харизму, стремясь сломить или подчинить себе их власть. Как явствует из всего сказанного, религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев не только остро (что очевидно из самой принятой терминологии), но и длительно враждовали с миром и его порядками. И тем больше они находились в этих конфликтных отношениях к миру, чем в большей степени они были подлинными религиями спасения. Это следовало из самого содержания обещанного спасения и сущности пророческой религии, по мере того как она принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее было ее содержание. Или, если выразить данную мысль в принятом словоупотреблении, чем больше она, сублимируясь, переходила от ритуализма к «религии, основанной на внутренней убежденности». И эта напряженность становилась тем сильнее, чем больше в свою очередь росли рационализация и сублимирование внешнего и внутреннего владения «мирскими» (в самом широком смысле) благами. Ибо рационализация и сознательное сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими 11

благами толкали к осознанию внутренней закономерности отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым к противостоянию таких сфер, которые были скрыты от первоначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это – общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внешнего) отношения к владению благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано знанием. Попробуем на примере ряда подобных благ уяснить типические явления, в той или иной форме встречающиеся в самых различных религиозных этиках. Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, то первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца или матери, тот не может быть учеником Христа: «Не мир пришел я принести, но меч», – сказано в этой (причем только в этой) связи³. Нет сомнения в том, что подавляющее большинство всех религий регламентировало также и внутримирские связи. Однако то, что спаситель, пророк, священник, духовник и брат по вере должен стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые, считалось тем в большей степени само собой разумеющимся, и тем больше, чем серьезнее и глубже воспринималась цель спасения. Посредством хотя бы относительного обесценения этих отношений и разрыва магических связей и замкнутости родственных союзов пророчество создало, особенно там, где оно превратилось в сотериологическую⁴ религиозность общин, новую социальную общность. Внутри нее оно разработало этику религиозного братства. Сначала просто перенимались исконные принципы социально-этического поведения внутри «союза соседей» – в сообществе деревенских жителей, членов рода, цеха, участников военного похода, мореплавателей, охотников. Однако здесь действовали два элементарных принципа – 1) двойственность внутренней и внешней морали и 2) для внутренней морали – простое соотношение: «Как ты

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
мне, так я тебе». Экономическое же следствие этих принципов гласило: братская помощь в беде в пределах морали действует внутри сообщества, т. е. бесплатная передача в пользование, беспроцентная ссуда, гостеприимство и поддержка неимущего имущим и знатным членом сообщества; безвозмездная работа на земле соседа или господина за содержание. Все это, конечно, в соответствии не с рационально продуманным, но скорее с эмоционально окрашенным принципом: того, чего сегодня не хватает тебе, может завтра не хватить мне. Отсюда и запрет торговаться с членом сообщества (при обмене или ссуде) и длительно его 12

поработать (например, вследствие неуплаты долга), что допустимо лишь в сфере внешней морали, в отношениях с чужими. Общинная религиозность восприняла эту древнюю экономическую этику соседских отношений и перенесла ее на отношение к собрату по общине. Помощь, оказываемая знатными и богатыми вдовам и сиротам, больным и неимущим братьям по вере, в частности подаяние богатым и знатным, от которого экономически зависели святые певцы и колдуны, а также аскеты, стала основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В частности, конститутивным принципом взаимоотношений верующих было в пророчествах спасения общее всем его последователям действительно или постоянно грозящее им внешнее или внутреннее страдание. Чем рациональнее и этически сублимированное воспринималась идея спасения, тем большую внутреннюю и внешнюю действенность обретали эти выросшие из этики соседских союзов заповеди. Во внешних отношениях они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, внутренне – до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу. Узлы веры, ограничивающие проявление чувств пределами общины, а вслед за тем и самый факт ненависти как таковой, предстали в свете концепции мира как юдоли незаслуженного страдания в виде следствий того же несовершенства и испорченности всего эмпирического, порождающего и само страдание. Чисто психологически в одном и том же направлении здесь действовала своеобразная эйфория, свойственная всем видам сублимированного религиозного экстаза. Все они, от благоговейного умиления до чувства непосредственной общности с Богом, склонны к излучению безобъектного аскетизма любви. Поэтому глубина и спокойствие блаженного состояния всех героев акосмической доброты во всех религиях спасения всегда соединялись с полным сострадания знанием о природном несовершенстве, как собственном, так и человеческой сущности вообще. При этом психологическая окраска, а также рационально-этическое толкование внутреннего состояния могли быть, конечно, в остальном самыми различными. Однако всегда его этическое требование шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных объединений, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства – чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее – всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь, в свою очередь, рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями, тем непримиримее – что здесь важнее всего – становилось это расхождение. Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики. Всякое самобытное магическое или мистагогическое⁵ влияние

13
духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире, к богатству как само собой разумеющейся цели, все это мы встречаем в элевсинских мистериях⁶, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддийским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство – с другой, все более противостояли друг другу. Рациональное хозяйство является деловым предприятием. Оно ориентируется на выраженные в деньгах цены, которые складываются в ходе столкновения интересов людей на рынке. Без денежной оценки, следовательно, без такой борьбы невозможна никакая калькуляция. Деньги – самое абстрактное и «безличное» из всего того, что существует в жизни людей. Поэтому чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал своим имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства. Ибо если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и неизвестными им, также меняющимися должниками ипотечного банка⁷, между которыми нет никакой личной связи,

регулировать было уже невозможно – во всяком случае в таком же смысле и с теми же результатами. Если все-таки попытки такого рода делались, то последствия их были подобны тем, которые мы видим в Китае они служили препятствием развитию формальной рациональности. Здесь формальная и материальная рациональности конфликтовали. Поэтому именно религии спасения (хотя в них и существовала, как мы видели, тенденция к своеобразной безличной любви в виде неприятия мира) с глубоким недоверием следили за развитием экономических сил, также безличных, хотя и в ином смысле, но именно потому специфически враждебных отношениям религиозного братства. Их отношение к предпринимательской деятельности долгое время характеризовало католическое «*Deo placere non potest*», и при всей рациональности методики спасения приверженность деньгам и материальным благам вызвала у них опасение, доходящее до ужаса. Связь самих религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения с экономическими средствами, необходимость приспособляться к культурным потребностям масс заставляла их идти на компромиссы, одним примером которых 14

может служить история запрещения взимать проценты Однако само напряженное отношение к мирской жизни было неодолимым для подлинной этики спасения Virtuозная религиозная этика внешне наиболее радикально реагировала на это отношение отказом от владения экономическими благами, избегающей мира аскезой – запрещая монахам иметь личную собственность, требуя обеспечить свое существование собственным трудом и прежде всего ограничиваться абсолютным необходимым Парадокс всякой рациональной аскезы, то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, в равной мере затруднял монахов всех времен Храмы и монастыри повсюду становились средоточием рационального хозяйства. Избегающее мира созерцание принципиально могло требовать лишь одного чтобы монах, лишенный всякой собственности и относящийся к труду как к чему-то отвлекающему его от созерцания и сосредоточения на своем спасении, существовал только на то, что доставляла ему природа и добровольно жертвовали люди ягоды, коренья и подаяние. Но и здесь не обходилось без компромиссов (например, в Индии) Принципиально и внутренне разрешить это противоречие, сохраняя последовательность, можно было лишь двумя путями Одним был парадокс профессиональной этики пуритан, которая в своей религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую мирскую деятельность как служение положительной воле Бога, в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, и тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический космос, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный – в качестве угодного Богу материала для выполнения долга Произшел по существу принципиальный отказ от веры в спасение как цели, достижимой для людей вообще и для каждого человека в частности, и замена ее надеждой на милосердие Божье, даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу, уже не было подлинной «религией спасения» Та знала только превращение чувства братства в «благостность», полностью отражавшую внемирскую любовь мистика, вообще безразличного к человеку, которому и ради которого он приносит жертву, ни о чем не спрашивающего, в конечном счете несколько в этом человеке не заинтересованного, отдающего каждому случайному путнику и только потому, что он встретился ему на пути, рубашку, если он попросит одежду, – таков своеобразный уход от мира в форме жертвенности как таковой, равнодушной к объекту, или, словами Бодлера. «Ради святой проституции души» 15

Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к политическому устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание племенными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возникла лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсалистскими религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом «любви», – в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства. И здесь, так же, как в экономической сфере, непримиримость проявлялась тем сильнее, чем рациональнее было политическое устройство. Бюрократический аппарат государства и осуществляющий его функции рациональный homo politicus (как и homo oeconomicus)¹⁰ выполняют доверенные им дела и налагают наказания за нарушения законов, причем именно в том случае, когда

они следуют идеальному смыслу насильственно установленных государством рациональных правил, чисто деловым образом («не взирая на лица», «sine ira et studio»¹¹, без ненависти, а потому и без любви. В силу безличности своих функций он в важных моментах также менее подвержен этическим соображениям (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), чем те, кто следует правилам патриархального порядка, основанным на личных обязанностях и конкретном значении отдельного случая, т. е. именно «взирая на лица». Ибо весь процесс политического функционирования государственного аппарата в области права и управления в конечном счете всегда регулируется, несмотря на какую бы то ни было «социальную политику», прагматическими, объективными государственными соображениями: абсолютной (для универсальной религии спасения совершенно бессмысленной) самоцелью сохранить – или преобразовать – внутреннее и внешнее разделение власти. Это относится прежде всего к внешней политике. Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. Более того, именно это и делает его политическим в нашей терминологии. «Государство» является таким союзом, который обладает монополией на легитимное насилие – иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди «Не противься злу» оно противопоставляет: «Ты должен содействовать осуществлению права даже силой и сам 16 ответишь за не правовые действия»¹². Там, где нет этого, нет и «государства», существует лишь пацифистский «анархизм». Насилие и угроза насилием ввиду неизбежной прагматичности всякого действия порождает новое насилие. При этом государственные соображения действуют как в пределах собственной закономерности, так и вне их. Совершенно очевидно, что успех насилия или угрозы насилием зависит в конечном счете от соотношения сил, а не от этического «права», даже если можно было бы выявить его объективные критерии. Полная «убежденность в своей правоте» противостоящих групп или носителей власти, типичная именно для рационального государства (в отличие от непосредственного природного героизма), должна казаться в каждой последовательной религиозной рационализации жалким подражанием этике и привнесением. Имени Божьего в политическую насильственную борьбу, по сравнению с которым полное исключение требований этики из политической жизни представляется более чистым и честным. Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она «объективнее», расчетливее и свободнее от страстей, любви и гнева. Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. Война как религиозная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такую общность, готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии и сегодня, подобно временам вассальной верности, воспринимается как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность. От той кончины, которая является общей судьбой всех людей и не более того; уделом, которого не минует каждый и который не поддается объяснению, почему смерть настигает именно данного индивида и именно в данный момент, когда при постоянном развитии и сублимировании достижений культуры всегда представляется, что именно теперь следует ждать начала осмысленного существования, – от этой просто неизбежной смерти смерть на поле брани отличается тем, что здесь, и как массовое явление только здесь, человек может верить в то, что он знает, за что он

умирает. Почему и во имя чего он умирает, становится для него, как правило, настолько ясно (помимо него лишь тому, кто погибает, выполняя свое «призвание»), что проблема «смысла» смерти именно в том общем значении, которое придают ей религии спасения, не найдет здесь для себя никакой почвы. Такое отношение к смерти как полному смыслу священному действию лежит, собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии. Однако это понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней, братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишенным всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения – преобразенным братоубийством. Именно не повседневность военного братства и смерти на

войне, не повседневность, которая присуща также святости харизмы и переживанию близости Богу, доводит соперничество между этими двумя видами братства до крайней остроты. И здесь возможны только два последовательных решения: либо пуританская вера в дарование благодати избранным, которая следует твердым, данным в откровении заповедям в остальном совершенно непостижимого Бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть привнесены в рукотворный и, следовательно, подвластный насилию и этическому варварству мир его собственными средствами, т. е. насилием, – тогда это определяет границы братского долга в интересах «дела» Господнего; либо второй путь – радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее акосмической добротой и братством, которая своей максимой не противодействует злу и требованием «подставить другую щеку»¹³, вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия. Все остальные решения связаны с компромиссами или условиями, бесчестными и неприемлемыми с точки зрения подлинной братской этики. Тем не менее ряд таких решений представляет определенный типологический интерес. Каждая организация спасения внутри универсального учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед Богом за души всех или по крайней мере доверенных ей людей и поэтому считает себя вправе (и видит в этом свой долг) противодействовать – в случае необходимости, с помощью насильственных мер – тому, чтобы они не оказались на ложном пути в своей вере, и применять по отношению к ним спасительные средства. И аристократизм 18 избранных к спасению там, где они, как в кальвинизме (и по-своему в исламе), несут в душе заповедь Божью – обуздать грешный мир во славу Всевышнего, – создает активного «борца за веру». Однако при этом «священная» или «справедливая» война во исполнение заповедей Господних, война за веру, которая всегда в каком-то смысле является религиозной войной, резко отделяется от всех других, чисто мирских и поэтому не имеющих никакой ценности военных предприятий. Избранные не подчиняются требованию участвовать в войнах, которые они не признают священными, соответствующими воле Божьей, которые не находят отклика в их сердцах, – именно так поступила победоносная кромвелевская армия святых¹⁴, не повинувшись принуждению и отказываясь нести военную службу; принудительной военной службе они предпочтут наёмничество. В тех случаях, когда люди силою препятствуют исполнению воли Божьей, особенно в делах веры, кальвинисты приходят к выводу о необходимости активных действий и восстания верующих, памятуя, что послушание Богу важнее послушания людям. Прямо противоположную позицию занимает, например, лютеранская церковь. Отвергая религиозные войны и право активно сопротивляться мирскому насилию над верой, видя в них своевольное сближение спасения с прагматизмом силы, она довольствовалась в таких случаях лишь пассивным сопротивлением и полностью покорялась мирской власти, даже если требовалось участвовать в мирской войне, поскольку ответственность падает на эту власть, а не на отдельного человека и поскольку лютеранская церковь в отличие от внутренне универсалистского (католического) учреждения по спасению признает этическую самостоятельность порядков, установленных мирской властью. Оттенок мистической религиозности, присущей личному христианству Лютера, привел к тому, что были сделаны половинчатые выводы. Ибо подлинно мистическое или богодухновенное, харизматическое стремление к спасению, свойственное религиозным виртуозам, естественно, всегда оказывалось аполитичным или антиполитичным. На этом пути к спасению с готовностью признавалась самостоятельность земных порядков, но только для того, что- бы сделать радикальный вывод об их дьявольском характере или, по крайней мере, занять по отношению к ним ту совершенно индифферентную позицию, которая выражена в словах: «Отдавайте кесарево кесарю»¹⁵ (ибо какое значение имеет все это для спасения души?). Неизбежное переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой сил, неизбежное заключение компромиссов при самом остром противостоянии миру, использование религиозных организаций для политического

умиротворения масс, и особенно потребность власти в ее легитимизации религией – все это обусловило то различное отношение религий к политической жизни, которое мы обнаруживаем в истории. Почти во всех своих формах оно сводилось к релятивизации религиозных ценностей и их этически рациональных законов. Самым значительным в практическом отношении типом такой релятивизации была «органическая» социальная этика, распространенная в различных формах, чьи концепции профессионального призвания представляли принципиально наиболее существенную противоположность идее профессионального призвания, присущего мирской аскезе. Упомянутая этика также основана (в тех случаях, когда она религиозно окрашена) на

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
«братстве». Однако, в отличие от мистического акосмизма любви, ее призыв к братству носит мирской, рациональный характер. Отправным пунктом служит неравенство религиозной харизмы. Для данной этики непереносимо именно то, что спасение доступно не всем, а лишь немногим. Такая социальная этика направлена на то, чтобы свести это неравенство харизматической квалификации вместе с мирским сословным расчленением к космосу профессионально упорядоченных, угодных Богу свершений, в пределах которых каждому индивиду и каждой группе в зависимости от их личной харизмы и обусловленного судьбой социального и экономического положения предназначены определенные задачи. Как правило, такая социальная этика стремится к осуществлению некоего социально-утилитаристски и провиденциально интерпретированного состояния, которое, несмотря на свой компромиссный характер, все-таки будет угодно Богу и при всей греховности мира позволит хотя бы относительно ограничить область греха и страдания, сохранить и спасти для Царства Божьего по возможности больше душ, которым в противном случае угрожает гибель. Вскоре мы познакомимся со значительно более патетической теодицеей, которую индийское учение о карме вывело из органического учения об обществе, исходя из ориентированной на интересы индивида прагматики спасения. Без этого момента каждая органическая социальная этика неизбежно расценивается с точки зрения радикальной мистической этики братства как приспособление к интересам привилегированных в мире слоев, тогда как с позиций мирской аскезы она лишена внутреннего импульса к этической рационализации индивидуальной жизни. Ибо в ней отсутствует награда за рациональное методическое формирование отдельным человеком своей жизни в интересах собственного спасения. Органическая же прагматика спасения должна, в свою очередь, рассматривать аристократизм избранных, присущий мирской аскезе с ее рациональной конкретизацией образа жизни, как крайнее

20

проявление отсутствия любви и братства, а учение мистиков – как сублимированное, в действительности же небратское наслаждение собственной харизмой, в котором расплывчатый акосмизм любви служит только эгоистическим средством спасения. Ведь оба эти учения отвергают социальный мир, рассматривая его в конечном счете как абсолютную бессмыслицу или считая, во всяком случае, что помыслы Божий, устремленные к миру, совершенно непостижимы. Рационализм религиозного органического учения об обществе не может примириться с этой мыслью и пытается, в свою очередь, обнаружить в мире при всей его греховности следы божественного предназначения к спасению, следовательно, воспринять его как хотя бы относительно рациональный космос. Именно эта релятивизация, однако, является для виртуозной религиозности, с ее абсолютным обладанием харизмой, греховной и отдаляющей от спасения. Подобно тому как экономическая и рациональная политическая деятельность следуют собственным, присущим им законам, так и вообще рациональная деятельность в мире неизбежно остается связанной с чуждыми идеями братства мирскими условиями, которые должны служить ей средствами или целями, и поэтому так или иначе придет в столкновение с этикой братства. Однако этот разлад она несет уже в себе самой. Ибо нет, по-видимому, возможности найти ответ уже на первый вопрос: что должно в каждом отдельном случае определять этическую ценность действия: успех или этически определяемая ценность самого действия. Следовательно, возникает вопрос, снимают ли – и в какой степени – ответственность действующего лица за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность внутреннего убеждения, лежащего в основе его деятельности, дает ему право не нести ответственность за последствия и считать, что они обусловлены волей Бога или допускаемой Богом преступностью и безумием мира. Сублимированная религиозная этика убеждения склонна ко второй альтернативе: «Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога». Тем самым, однако, в реальной последовательности деятельность индивида становится иррациональной по отношению к автономным законам мира¹⁶ Поэтому последовательность сублимированного стремления к спасению может в своем усилении акосмизма дойти до полного отрицания рациональной по цели деятельности просто как таковой, т. е. всякой деятельности, связанной с категориями средства и цели как мирской и чуждой божественному промыслу, что и происходило, начиная с библейского уподобления лилиям в поле¹⁷ до более принципиальных формулировок буддизма. Органическая социальная этика повсюду выступает как в высшей степени консервативная, враждебная преобразованиям²¹

сила. В подлинно виртуозной религиозности, напротив, при известных обстоятельствах могут возникать иные, революционные следствия. Конечно,

лишь в том случае, если прагматизм насилия – то обстоятельство, что оно, в свою очередь, вызывает насилие, меняя только субъекты и методы насильственного господства, – не рассматривать как непереносимое свойство всего тварного. В зависимости от окраски виртуозной религиозности ее революционность может в принципе принимать две формы. Одна возникает в сфере мирской аскезы, повсюду, где она может противопоставить рукотворному и греховному эмпирическому устройству мира абсолютное божественное «естественное право», реализация которого согласно действующему в том или ином смысле во всех рациональных религиях закону – послушание Богу важнее послушания человеку – становится для нее религиозным долгом. Примером могут служить пуританские революции; близкие явления можно обнаружить и в других областях. Такая позиция вызывает необходимость религиозной войны. По-иному это происходит при психологически возможном переходе мистика от ощущения близости Бога к одержимости этой идеей. Возможно это тогда, когда вспыхивает эсхатологическое ожидание непосредственно приближающегося века акосмического братства и исчезает, следовательно, вера в вечное противоречие между миром и иррациональным потусторонним царством вечного спасения. Мистик становится спасителем и пророком. Однако заповеди его не носят рациональный характер. Будучи продуктом его харизмы, они являются откровениями конкретного типа, и радикальное неприятие мира легко переходит здесь в радикальную анодмию.¹⁸ Мирские заповеди не имеют никакого значения для того, кто уверен в своей близости Богу: «???? ??????i??». Все хилиастические¹⁹ учения вплоть до революции анабаптистов²⁰ так или иначе основаны на этом. Характер деятельности не имеет значения для избранного к спасению в силу самого факта его избранности. Подобное явление мы обнаруживаем и у индийских дживанмукти²¹. Если этика религиозного братства находится в противоречии с законами рациональной по цели деятельности в миру, то не менее сложны ее отношения с теми силами мирской жизни, сущность которых в основе своей нерациональна или антирациональна. Прежде всего с эстетической и эротической сферами. В тесной связи с первой находится магическая религиозная жизнь. Идолы, иконы и другие религиозные артефакты²², магическая стереотипизация их испытанных форм как первый этап преодоления натурализма с помощью фиксированного «стиля», музыка как средство экстаза или экзорцизма²³ апотропеической магии²⁴, колдуны в качестве священных певцов и танцоров, магически проверенные и поэтому

магически стереотипизированные отношения тонов в качестве подступа к тональностям, магическое и проверенное средство экстаза – движение в танце как один из источников ритмики, храмы и церкви, возвышающиеся над всеми другими зданиями, воздвигнутые по законам формирующей стиль стереотипизации архитектурной задачи посредством раз и навсегда установленных целей и магически проверенных архитектурных форм; церковная утварь разного рода как предметы прикладного искусства в сочетании с возникшим как следствие религиозного рвения богатством храмов и церквей – все это испокон веков делало религию неисчерпаемым источником возможностей для развития искусства, с одной стороны, источником стилизации на основе традиции – с другой. Для этики религиозного братства, так же как для априорного ригоризма, напротив, искусство в качестве носителя магических действий не только т.е. обладает ценностью, но вызывает прямое подозрение. Сублимирование религиозной этики и поиски путей к спасению, с одной стороны, и развитие собственных законов искусства – с другой, уже сами по себе создают все более обостряющееся напряжение. Всякая сублимированная религия спасения ищет только смысл и остается равнодушной к форме релевантных для спасения души вещей и поступков. Форма рассматривается как нечто случайное, рукотворное, отвлекающее от смысла. Непосредственность в отношении к искусству может, правда, сохраняться или все время восстанавливаться до тех пор, пока сознательный интерес реципиента наивно связывается с содержанием произведения, а не с формой как таковой и пока деятельность создающего ощущается им как харизма (первоначально магическая) «умения» или как свободная игра. Однако развитие интеллектуализма и рационализация жизни вносят изменения в эту сферу. Искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого мирского спасения – спасения от растущего гнета повседневности и, прежде всего, от усиливающегося давления теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения. Каждая рациональная религиозная этика должна отнестись к этому иррациональному спасению в миру как к сфере, – с ее точки зрения, – безответственного наслаждения и скрытого отсутствия любви к ближнему. И в самом деле, исчезновение чувства ответственности за этическое суждение, свойственное эпохам интеллектуализма, отчасти из субъективизма, отчасти из

страха прослыть сторонником традиционных взглядов и филистером, ведет к преобразованию этических суждений во вкусовые – речь уже идет о безвкусном, а не об 23

отвергаемом, – неопровержимость которых исключает всякую дискуссию. По сравнению с «обще значимостью» этических норм, которые во всяком случае постольку создают общность, поскольку индивид, этически противостоя каким-либо действиям, но по-человечески сочувствуя им, сам подчиняется данным нормам, зная о своей тварной ничтожности, этот отказ от необходимости рациональной этической позиции вполне может представляться религии спасения самой низкой ступенью убеждения, лишеного братского отношения к ближнему. В свою очередь, творцу в области искусства и тому, кто испытывает волнение от восприятия художественного произведения, этическая норма как таковая легко может представиться насильем над подлинным творчеством и личным переживанием. Самая иррациональная форма религиозного поведения – мистическое переживание – по самой своей сущности не только лишено формы, недоступно форме и невыразимо, но враждебно ей, поскольку именно посредством нарушения всех форм оно надеется войти во Всеединое по ту сторону всякой обусловленности и формы. Для мистика безусловное психологическое родство эстетического и религиозного потрясения может означать лишь симптом его дьявольского характера. Именно музыка, «самое глубокое» искусство, способна в своей наиболее чистой форме, в инструментальной музыке, показаться обманчивой в силу своих законов, возникающих не во внутреннем царстве духа, явиться как безответственный суррогат религиозного переживания. Известная позиция в этом вопросе Тридентского собора²⁵, вероятно, восходит также и к этому ощущению. Искусство становится «обожествлением рукотворного», конкурирующей силой, обманом и наваждением, а изображение и подобие того, что относится к религии, – просто богохульством. Впрочем, в исторической реальности это психологическое родство всегда приводило к важным для развития искусства союзам, которые так или иначе заключало с ним большинство религий, и тем систематичное, чем больше они стремились стать универсальными массовыми религиями и вынуждены были заботиться о воздействии на массы, прибегая к эмоционально окрашенной пропаганде. Непримириее всего к искусству оставалась, исходя из прагматичности внутреннего противоречия, собственно религиозная виртуозность, как в ее активном аскетическом, так и в ее мистическом варианте, и тем непримириее, чем больше она подчеркивала надмирный характер Царства Божьего или внемирское спасение. С такой же глубокой непримириемостью, как к эстетической сфере, этика религиозного братства религий спасения относится к величайшей иррациональной жизненной силе – к половой любви. И здесь также непримириемость тем глубже, 24

чем сублимированное отношение между полами, с одной стороны, и чем последовательнее проводится братская этика спасения – с другой. И здесь первоначальное отношение было очень сходно. Половой акт был в древности очень часто составной частью магических оргий²⁶; священная проституция (которая ничего общего не имела с мнимым «первобытным промискуитетом²⁷») обычно была рудиментом этого состояния, при котором любой экстаз считался «священным». Проституция, как гетеросексуальная, так и гомосексуальная, существовала с давних времен и часто в весьма рафинированных формах (у так называемых первобытных народов встречается трибадия). Переход к узаконенному браку шел через множество промежуточных форм. Брак как экономический союз, обеспечивающий положение женщины и наследственные права детей, а также важный для потусторонней жизни институт, гарантирующий посмертные жертвоприношения, существовал повсеместно еще до эпохи пророков и поэтому ничего общего с аскезой не имеет. Не случайно в высказываниях пророков и в контролируемом священниками образе жизни почти всегда половые отношения регламентировались посредством брака. В этом выражается неприятие рациональным регулированием жизни всех видов иррационального дурмана. Половая жизнь как таковая имела своих духов и богов, как и все другие функции. Известное противодействие она встречала лишь в довольно древнем культовом целомудрии священников, обусловленном, вероятно, тем, что с точки зрения строго стереотипизированного ритуала сексуальность представлялась как некое специфическое господство демона. Однако в дальнейшем не случайно пророчества, а также контролируемые священством сферы жизни почти без серьезных исключений регламентировали половые сношения в форме брака. В этом отражается противоположность всякого иррационального регулирования магической оргиастики и всем формам рационального дурмана. Дальнейшее усиление напряжения определялось моментами развития обеих сторон. В сексуальности это произошло посредством ее сублимирования в «эротическую» и в отличие от трезвого натурализма крестьян в сознательно создаваемую

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
внеповседневную сферу. Внеповседневную не только и не в смысле чуждой конвенциональности. Рыцарская конвенциональность ведь именно эротику превращает в предмет регулирования. Правда, характерным образом при сокрытии природной и органической основы сексуальности. Внеповседневность заключалась именно в этом развитии в сторону от непосредственного натурализма сексуальности. В своих основаниях и своем значении она была втянута в универсальные связи рационализации и интеллектуализации культуры.
25

Мы попытаемся представить себе в немногих чертах стадии этого развития и остановимся на примерах, относящихся к Западу. Выход всего существования человека из органического круговорота крестьянской жизни, растущее обогащение жизни, будь то интеллектуальным или другим надиндивидуальным по своим ценностям содержанием культуры, действовало и в направлении усиления особого значения эротики. Она была поднята до сферы сознательного (в самом высоком смысле) наслаждения. Однако эротика все-таки и именно благодаря этому явилась способом проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации. Степень и характер ценностного акцента, который падал на эротику, исторически во многом менялся. Целостному ощущению воинства владение женщинами и борьба за женщин были близки борьбе за военную добычу и завоевание власти. Для доклассического эллинизма во времена рыцарской романтики эротическое разочарование могло стать, как это было для Архилоха²⁸, переживанием с серьезными и длительными последствиями, а похищение женщины – поводом к героической войне. И еще в отзвуках мифов у трагиков любовь полов выступала как подлинная власть судьбы. Но в целом способность женщины к эротическому переживанию – примером может служить Сафо²⁹ – оставалась недостижимой для мужчин. В классической Элладе, в период войск гоплитов³⁰, люди мыслили – чему имеются свидетельства – в этой области вполне трезво, скорее даже более трезво, чем образованные китайцы. Нельзя, конечно, утверждать, что они не ведали больше смертельной серьезности половой любви. Но не это, а скорее обратное было характерно для них: вспомним – несмотря на Аспасию – речь Перикла³¹ и, наконец, известное изречение Демосфена³². Исключительно мужскому характеру этой эпохи «демократии» выраженное в нашем понимании эротическое переживание, в котором женщина выступает как «жизненная судьба», показалось бы едва ли не сентиментальностью школьников. «Товарищ», мальчик стоял в качестве сопровождаемого всем церемониалом любви объекта желания именно в центре эллинской культуры. Поэтому платоновский эрос при всем его великолепии является все-таки в значительной степени умеренным чувством; красота вакхической страсти как таковой официально не была включена в эти отношения. Возможность проблематичности и трагичности принципиального характера была введена в эротическую сферу прежде всего посредством определенных требований ответственности, которые на Западе связаны с христианством. Ценностный акцент чисто эротического чувства как такового ²⁶

впервые получил свое развитие в культурных условиях феодальных понятий чести, когда в эротически сублимированные сексуальные отношения была привнесена вассальная мистика рыцарей. И больше всего в тех случаях, когда возникали какие-либо комбинации с криптоэротической религиозностью или непосредственно с аскетизмом, как это происходило в средние века. Рыцарская любовь христианского средневековья была, как известно, эротической вассальной службой не девушкам, а исключительно состоящим в браке женщинам: она выражалась (теоретически) в платонической любви и казуистическом кодексе обязанностей. Данный кодекс начинался с того – и в этом его резкое отличие от мужского характера эллинской культуры, – чтобы утвердить себя не перед лицом других мужчин, а перед вызывающей эротический интерес «дамой», понятие которой конституируется именно такой функцией. Дальнейшее усиление чувственного характера эротики произошло при переходе от – при всем ее внутреннем различии – все-таки по существу культуры мужского соперничества, близкой в этом отношении античности, от сбрасывающей рыцарский аскетизм конвенциональности Возрождения, например, кортеджано³³ или шекспировского времени, к салонной культуре. Последняя покоилась на убеждении в ценности беседы, для которой открытое или латентное чувство и утверждение в соперничестве с другими мужчинами перед лицом дамы становилось обязательным средством возбуждения. Начиная с «Lettres portugaises»³⁴ реальная женская проблематика любви стала специфическим духовным объектом рынка, а женская любовная корреспонденция – «литературой». Наконец, последнее усиление акцента на эротическую сферу произошло на почве интеллектуальных культур там, где они столкнулись с непереносимой аскетической настроенностью профессионализма. В таких условиях

противостояние рациональной повседневности тому, что стало не повседневным, в частности, следовательно, внебрачной половой жизни, могло явиться единственной связью с природным источником жизни человека, полностью вышедшего из круговорота прежнего органического крестьянского существования. Возникшая таким образом сильная акцентировка чувства мирского освобождения от рационального, чувства блаженного триумфа, соответствовала в своем радикализме столь же неодолимо радикальному неприятию, свойственному всем видам внемирской и надмирской этики спасения, для которой триумф духа над телом коренился именно в этой сфере и для которой половая жизнь обретала едва ли не единственную неискоренимую связь с животностью. Однако при систематическом обособлении сексуальной сферы в высокое по своей ценности эротическое чувство, преобразующее и претворяющее все чисто 27

животное, это противостояние должно было достигнуть наибольшей резкости и непримиримости именно тогда, когда религия спасения приняла характер религии любви: братства и любви к ближнему; и именно потому, что в этих условиях эротические отношения достигают, по-видимому, самой вершины любви – непосредственного проникновения души одного человека в душу другого. Столь противоположная всему объективному, рациональному, всеобщему безграничность в готовности отделиться служит здесь особому смыслу, который одно единичное существо связывает в своей иррациональности с этим, и только с этим, единичным существом. Рассмотренный в аспекте эротики указанный особый смысл, и тем самым ценностное содержание такого отношения, заключается в возможности общности, которая ощущается как полное единение, как исчезновение «ты» и настолько овладевает человеком, что ее «символически» называют таинством. Именно в этом: в бездонной глубине и неисчерпаемости своего переживания, которое не может быть сообщено никакими средствами и близко этим мистическому «обладанию», причем не только по интенсивности переживания, но и по непосредственно ощущаемой реальности, любящий знает, что проник в недоступное никаким рациональным усилиям ядро истинно живого и ускользнул как от холодной мертвечины рациональных установлений, так и от тупой повседневности. В безобъектных (для него) переживаниях мистики он, познавший связь с «самым живым», видит бледное потустороннее царство. Как осознанная любовь зрелого человека к страстным мечтаниям юности относится смертельная серьезность эротики интеллектуализма к рыцарской любви, в отличие от которой она принимает именно природную сферу половой жизни, но принимает сознательно, как ставшую плотью творческую силу. Все этому радикально враждебно противостоит последовательно религиозная этика братства. Названное чувство наиболее резко – с точки зрения данной религиозности – не только соперничает с присутствующим в мире чувством спасения как таковым, с полным подчинением надмирному Богу, или этически рациональному божественному порядку, или единственно «подлинному» для нее мистическому прорыву индивидуации, но напряжение усиливается и психологической родственностью этих двух сфер. Высшая эротика находится с известными сублимированными формами героической набожности в отношении психологической и физиологической взаимозаменяемости. В отличие от отношения к рациональному активному аскетизму, отрицающему половую жизнь уже вследствие ее иррациональности, к аскетизму, который воспринимается эротикой как самая враждебная сила, в отношении эротики к мистическому единению с Богом существует некоторая взаимозаменяемость 28

при наличии грозящей ему смертельной рафинированной мести животного начала или непредвиденного падения из мистического царства Божия в царство слишком человеческого. Именно эта психологическая близость усиливает, конечно, внутреннее ощущение враждебности. С точки зрения каждой религиозной этики братства эротические отношения тем более связаны со специфически рафинированной грубостью, чем они сублимированное. Они представляются ей неизбежной борьбой, вызванной не только, и не главным образом, ревностью и желанием исключительного обладания, направленного против посягательства других, а в значительно большей степени глубоким, никогда не замечаемым участниками насилием над душой другого человека в виде рафинированного – ибо выступающего как готовность отделиться – собственного наслаждения в другом. Каждая полная эротическая общность ощущает себя как предназначение друг для друга, как судьбу в высшем смысле данного слова, «легитимированную» (в совершенно не этическом смысле) этим. Однако для религии спасения такая «судьба» не что иное, как вспышка случайной страсти. Созданная таким образом патологическая одержимость, идиосинкразия, нарушение меры и всякой объективной справедливости должны представляться ей самым полным отрицанием братской любви и покорности Богу. Поэтому

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
чувствующая себя «доброй» эйфория счастливой любви, ее дружелюбная потребность видеть весь мир радостным или наделить его в своем наивном стремлении радостью всегда наталкивается (сюда относятся, например, самые последовательные психологические размышления в ранних произведениях Толстого)³⁵ на холодную насмешку религиозной, в своей основе радикальной братской этики. Ибо для нее сублимированная эротика остается отношением, которое, будучи необходимым образом внутренне замкнутым и в высшем смысле субъективным, абсолютно некоммуникабельным, во всех отношениях противоположно религиозно ориентированному братству. Даже оставляя в стороне то обстоятельство, что уже самый ее страстный характер как таковой должен представляться религии спасения недостойной утратой самообладания и ориентации – будь то на рациональную разумность угодных Богу норм или на мистическое «обладание» божественным, – тогда как для эротики подлинная страстность как таковая есть разновидность красоты, а отказ от нее – хула. Эротическое возбуждение близко по психологическим основаниям и по своему смыслу оргиастической, внеповседневной, но в особом смысле находящейся внутри мира форме религиозности. Признание католической церковью заключения брака, «*sorula carnalis*»³⁶ «тайнством» – уступка этому чувству. Под действием внемирской и внеповседневной мистики 29

эротика при сильном внутреннем напряжении легко впадает в результате психологической заменяемости в отношения, служащие суррогатом слияния, за которым может последовать коллапс в сферу оргиастики. Мирской рациональный аскетизм (аскетизм профессионального призвания) признает только рационально регламентированный брак как одно из божественных установлений для безнадежно испорченной «вождедением» твари, в браке надлежит помнить о его рациональных целях – рождении детей, их воспитании и взаимной помощи в обретении благодати. Всякую рафинированность в виде эротики этот аскетизм отвергает как худший вид обожествления твари. Вместе с тем от относит исконно природные, не сублимированные половые отношения в крестьянской жизни к рациональным установлениям для тварного все проявления «страсти» рассматриваются как следы грехопадения, на которые, по выражению Лютера, Бог «смотрит сквозь пальцы», чтобы предотвратить худшее. Что касается внемирского рационального аскетизма (активный аскетизм монахов), то он отвергает как угрожающую спасению дьявольскую силу и брак, и вообще всю сферу половых отношений. Лучше всего, минуя достаточно грубое лютеровское понимание смысла брака, удалось дать подлинно человеческое толкование его глубокой религиозной ценности квакерской этике³⁷ (выраженной в письмах Уильяма Пенна³⁸ к жене). С чисто мирской точки зрения с этой мыслью о взаимной ответственности – гетерогенной, следовательно, чисто эротической сфере категории таких отношений – может быть связано следующее в сознающей свою ответственность любви, проходящей через все нюансы органической жизни «вплоть до пианиссимо глубокой старости»³⁹ во внимании друг к другу и ощущении вины друг перед другом (в гетевском смысле) может заключаться нечто неповторимое и высокое жизнь редко дает это полностью, пусть тот, кому дано, говорит о счастье и милости судьбы, но не о своей «заслуге». Отказ от всякого непосредственного переживания всего того, что дает нам существование в искусстве и эротике, – сам по себе лишь негативное отношение. Однако не вызывает сомнения и тот факт, что он мог усиливать интенсивность энергии людей, которые вступали на путь рациональных свершений, как этических, так и чисто интеллектуальных. Но сильнее и принципиальнее всего была осознанная противоположность религиозности познавательному мышлению. Не сломленное единство этого существует в области магии и магической картины мира, с которой мы познакомились в Китае Далеко идущее взаимное признание возможно и в метафизической спекуляции, хотя она легко переходит в скепсис. В религиозной мысли часто бытовало представление, что

30

чисто эмпирические, даже естественнонаучные исследования скорее, чем философия, могут соответствовать религиозным интересам. Это прежде всего относится к протестантизму. Однако в том случае, если рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противостояло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически осмысленно ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы «смысла». С ростом рационализации эмпирических наук религия все больше вытесняется из области рационального в область иррационального и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org становится теперь иррациональной или антирациональной надличностной силой. Мера осознанности или, во всяком случае, последовательности в ощущении этой противоположности, правда, очень различна. Можно допустить, что в борьбе против большинства эллинских философов Афанасий выставил с рациональной точки зрения совершенно абсурдный тезис, чтобы принудить интеллект к полному поражению и провести твердую границу в рациональном дискутировании⁴⁰. Однако вскоре объектом рационального обоснования и дискуссии стала даже Троица. И именно из-за кажущегося непримиримым противоречия религия, как пророческая, так и церковная, постоянно оказывается в тесной связи с рациональным интеллектуализмом. Чем дальше она от магии или чисто созерцательной мистики, чем в большей степени она становится «учением», тем больше нуждается в рациональной апологетике. От колдунов, которые повсюду были типичными хранителями мифов и легенд о героях – поскольку участвовали в воспитании и обучении молодых воинов и стремились в них пробудить героический экстаз и веру в возрождение героев, – священнослужители, единственно способные хранить традиции, заимствовали функцию обучения молодежи законам и технике управления, прежде всего письменности и счету. Чем больше религия становилась книжным учением, тем больше она пробуждала рациональное светское мышление, свободное от церковного учения. Светское же мышление способствовало появлению враждебных священнослужителям пророков, а также мистиков и сектантов, ищущих спасения вне церкви, и, наконец, скептиков и враждебных религиозному верованию философов, на что церковь вновь отвечала рационализацией религиозной апологетики. В принципе антирелигиозный скепсис был распространен в Китае, в Египте, в Ведах, в иудейской литературе после вавилонского пленения не менее чем в наши дни. Аргументы почти не изменились. 31

Поэтому монополизация воспитания молодежи стала для церкви центральной проблемой. С ростом рационализации политического управления ее власть увеличивалась. Подобно тому как в Египте и Вавилоне только церковь давала государству писцов, так в средние века с распространением письменности в управление пришли духовные лица. Из всех значительных педагогических систем только конфуцианство и средиземноморская античность не знали власти духовенства, первое благодаря господству государственной бюрократии, вторая, наоборот, благодаря полному отсутствию бюрократического управления. Во всех остальных свяществе постоянно осуществляло обучение. Однако обусловили всегда возобновляющуюся связь религии с интеллектуализмом не только специфические интересы церкви, но и внутренняя необходимость, возникающая из рационального характера религиозной этики и специфически интеллектуальной потребности в спасении. В результате каждая религия в своей психологической и мыслительной основе и в своих практических выводах по-разному относилась к интеллектуализму, при этом, однако, противоположность, связанная с неизбежным различием в понимании мира, никогда не исчезала. Нет ни одной, обладающей жизненной силой религии, которая в каком-либо своем проявлении не требовала бы принесения в «жертву интеллекта», следуя положению «Credo non quod, sed quia absurdum»⁴¹. Вряд ли необходимо, да это и невозможно, характеризовать здесь отдельные стадии этого противоречия между религией и интеллектуальным познанием. Религия спасения защищается от нападок интеллекта, наиболее принципиально, конечно, посредством следующего возражения: ее познание происходит в другой сфере и по своему характеру совершенно иного рода, чем познание, доступное интеллекту. Она дает не интеллектуальное знание о сущем или нормативно значимом, а наиболее глубинное восприятие мира путем непосредственного постижения его «смысла». И открывает она этот смысл не средствами рассудка, а благодаря харизме техники способен освободиться от ведущего на ложный путь суррогата знания, созданного восприятием чувственного мира, ненужных для спасения пустых абстракций рассудка, и подготовиться к единственно практически важному постижению смысла мира и собственного существования. Во всех попытках философии обнаружить этот последний смысл и постигающую его (практическую) позицию, а также в попытках интуитивного поиска, который, исходя из иных принципов, также касается, однако, «бытия» мира, религия спасения видит лишь стремление интеллекта преступить границы собственной закономерности, и прежде всего – специфический продукт того рационализма, 32

которого так старается избежать интеллектуализм. Однако религия спасения может быть обвинена в непоследовательности ее собственной позиции, как только отказывается от некоммуникабельности мистического переживания, которое, если оно последовательно, мыслимо только как событие и не допускает ни передачи его другим, ни демонстрации. А эта опасность грозит религии при попытке воздействовать на мир, когда она приобретает характер

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
пропаганды. Столь же опасны и попытки церкви истолковать смысл мира, которые тем не менее постоянно возобновляются. В общем «мир» может сталкиваться с религиозными постулатами различным образом, и каждая точка зрения всегда наиболее полно свидетельствует о характере стремления к спасению. Сознательно культивируемая в качестве содержания религиозности потребность в спасении всегда и повсюду возникала как следствие стремления к систематической практической рационализации реальной жизни, хотя соотношение это не во всех случаях было одинаково различимо. Другими словами, как следствие стремления (которое на этой стадии становится специфической предпосылкой любой религии) показать, что мировое устройство – во всяком случае постольку, поскольку оно затрагивает интересы людей, носит в той или иной мере осмысленный характер. Сначала это проистекало естественно, как следствие проблемы несправедливости страдания, как постулирование справедливого распределения индивидуального счастья в мире. В основе лежала тенденция постепенного усвоения мысли о бренности мира. Ибо чем интенсивнее рациональное мышление занималось проблемой справедливого распределения благ по заслугам, тем невозможнее представлялось ее мирское решение и тем вероятнее и осмысленнее – решение внемирское. Мир как он есть мало заботится, насколько можно заметить, об этом постулате. Ведь не только неравенство, этически не мотивированное в распределении счастья и горя, выравнивание чего представлялось возможным, но и самый факт существования страдания как такового иррационален в своей сущности. Ведь общее его распределение могло бы быть объяснено проблемой еще более иррациональной, – происхождением греха (который в учении пророков и церкви рассматривается как причина страдания, необходимого для наказания и воспитания человека). Однако мир, созданный для греха, представляется в этическом отношении еще не совершеннее, чем мир, обреченный на страдание. Для этического постулата было несомненно, во всяком случае, абсолютное несовершенство мира. Только этим несовершенством могла быть оправдана и его преходящность. Однако такое оправдание еще в большей 33

степени уничтожало ценность мира, ибо преходящим было не только не имеющее ценности и даже не преимущественно оно. С того момента, как утвердилось представление о вечности времени, вечном Боге и вечном порядке вещей вообще, то, что гибель и смерть уравнивали существование лучших и худших людей и вещей, могло быть воспринято как доказательство ничтожной ценности даже величайших мирских благ. Этическое неприятие эмпирического мира еще более усилилось, когда в отличие от мирских ценностей высшие ценности обрели значение «вневременных» и их реализация в рамках «культуры» стала независимой от реализации во времени. Теперь в религиозном учении могла утвердиться концепция, значительно более существенная, чем мысль о несовершенстве и бренности мирских благ вообще, так как она обесценивала именно те «культурные ценности», которым обычно придавалось наибольшее значение. Ведь на всех них лежала неустранимая печать смертного греха. Они связаны с харизмой духа или вкуса, и приверженность им неизбежно предполагает формы бытия, неприемлемые для требования братства; совместить их можно только с помощью самообмана. Границы образования и культуры вкуса – самые резкие и непреодолимые из всех сословных различий. Теперь грех стал не случайным явлением, а составной частью всей культуры в целом, всей деятельности культурного мира и, наконец, всей жизни вообще. Именно наивысшее, что может предложить земной мир, оказалось обременено наибольшей виной. Внешний порядок социального сообщества можно было сохранить лишь – и тем более, чем больше он приближался к государственному космосу, – посредством жестокой власти, только номинально и спорадически заинтересованной в справедливости, во всяком случае лишь постольку это допускалось собственным *ratio* в результате чего постоянно возникает все новое насилие и, сверх того, изыскиваются еще надуманные предлоги для него, что может означать только явное или, того хуже, фарисейски скрываемое отсутствие любви. Объективированный экономический космос, следовательно, высшая рациональная форма необходимого для каждой мирской культуры обеспечения материальными благами, в корне лишен любви. Все виды деятельности в упорядоченном мире обременены равной виной. Скрытая и сублимированная жестокость, враждебная братству идиосинкразия⁴² и иллюзии, препятствующие справедливой оценке, неизбежно связаны с половой любовью и тем теснее, чем сильнее ее власть, и тем больше они не замечаются или фарисейски скрываются. Рациональное знание, к которому этическая религиозность сама апеллировала, автономно создавало внутри мира, следуя собственным нормам, космос истин, который не только не 34

имел ничего общего с систематизированными постулатами религиозной этики, гласящими, что мир как космос удовлетворяет ее требованиям или позволяет

обнаружить какой-либо смысл, но принципиально отвергал их. Космос природной каузальности и постулированный космос этической каузальности уравнивания резко противоречили друг другу. И хотя наука, создавшая этот космос, не могла достоверно обосновать собственные конечные посылки, она выступила с притязанием быть во имя «интеллектуальной честности» единственно возможной формой постижения мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, создал независимую от личных этических качеств людей, следовательно, лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой. Однако с этим высшим для «мирского» человека обладанием культурой связано, помимо его этической обремененности виной, нечто еще более это обладание обесценивающее, а именно: бессмысленность, с очевидностью проступающая, если подходить к нему с его собственным мерилем. Бессмысленность чисто мирского самоусовершенствования человека, его стремления достигнуть вершин культуры, бессмысленность этой величайшей ценности, к которой может быть сведена «культура», следовала для религиозного мышления уже из очевидной бессмысленности – с самой мирской точки зрения – смерти, придающей именно в условиях «культуры» окончательный акцент бессмысленности жизни. Крестьянин мог умереть, чувствуя, что он «насыщен жизнью», как Авраам⁴³. Феодал и воин также. Ибо тот и другой совершили круговорот своей жизни, за пределы которой они не выходили. В известном смысле они выполнили свое земное предназначение, проистекающее из наивной однозначности содержания их жизни. Но «стремящийся» к самоусовершенствованию в смысле присвоения или создания «культурных ценностей» «образованный» человек этим не удовлетворяется. Конечно, он мог «устать от жизни», но не «насытиться жизнью», считая, что завершил ее цикл. Ибо его совершенствование в принципе столь же безгранично, как совершенствование культурных ценностей. И чем больше дифференцировались и множились культурные ценности и цели самоусовершенствования, тем ничтожнее становилась та доля культуры, которую в течение конечной жизни пассивно в качестве воспринимающего или активно в качестве творящего мог усвоить человек. Тем менее вероятно было, что действующий в рамках этого внешнего или внутреннего космоса человек мог воспринять всю культуру в ее совокупности или в каком-либо смысле «существенное» в ней, масштаб чего к тому же отсутствует, что, следовательно, «культура» и стремление к ней могут обрести для него какой-либо смысл в мирском понимании. 35

Безусловно, «культура» состояла для отдельного человека не в количестве воспринятых им «культурных ценностей», а в соответствующем отборе их. Однако нет никакой гарантии, что этот отбор получит свое осмысленное завершение именно в «случайный» момент смерти. А если человек высокомерно отказывается от жизни – «довольно, жизнь дала мне все (или отказала мне во всем), ради чего стоило жить», – то эта гордыня должна представляться религии спасения кощунственным отвержением предназначенного Богом пути и судьбы: ни одна религия спасения не оправдывает «самовольную смерть», прославляемую только философами. С этой точки зрения всякая «культура» представляется выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни, вследствие чего он с каждым шагом обречен все больше погружаться в гибельную бессмысленность; что же касается служения «культуре», то чем больше оно становится священной задачей, «призванием», тем более превращается в бессмысленное преследование целей, не имеющих никакой ценности и к тому же исполненных противоречий, антагонистических друг к другу. Мир как средоточие несовершенства, несправедливости, страдания, греха, преходящести, обремененный виной и становящейся все более бессмысленной в своем развитии и дифференциации культурой, этот мир с чисто этической точки зрения должен был казаться религии полностью лишенным в своем существовании божественного «смысла» и ценности. На эту утрату ценности – следствие конфликта между рациональным притязанием и действительностью, рациональной этикой и частью рациональными, частью иррациональными ценностями, конфликта, который с каждым выявлением специфического своеобразия каждой встречающейся в мире особой сферы казался все более резким и неразрешимым, – потребность в «спасении» реагировала следующим образом: чем систематичнее становилось размышление о «смысле» мира, чем рациональнее был самый этот мир в своей внешней организации, чем сублимированное было осознанное переживание его иррационального содержания, тем более удалялось от мира, от упорядоченности жизни специфическое содержание религиозности. И к этому вело не только теоретическое мышление, направленное на расколдование мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле. И, наконец, в свете этого конфликта к мирскому отсутствию братства стали относить и специфически интеллектуальные, мистические поиски спасения. С одной стороны, эта харизма была доступна отнюдь не всем, и поэтому она по своему

- аристократизм религиозного спасения. И внутри рационально организованной для профессиональной деятельности культуры вообще не оставалось места для акосмического братства (исключение составляли экономически независимые слои): попытка вести в технических и социальных условиях рациональной культуры жизнь Будды, Иисуса, Франциска заранее обречена на неудачу. Отдельные виды этики спасения в прошлом с их отрицанием мира могут быть отнесены к самым различным разделам чисто рационально конструируемой здесь шкалы. Помимо многочисленных конкретных обстоятельств, от которых это зависело и выявить которые в теоретическом построении невозможно, определенную роль играл также и рациональный элемент - структура той теодицеи, посредством которой метафизическая потребность найти в этих непреодолимых различиях, несмотря на все, некий общий смысл, воздействовала на само осознание этих противоречий. Из трех видов теодицеи удовлетворить эту потребность мог в достаточной степени дуализм. Испокон веку и во все времена сосуществование и противопоставление силы света, истины, чистоты и добра силе тьмы, лжи, нечисти и зла были в конечном итоге только систематизацией магического плюрализма духов и их разделения на добрых (полезных) и злых (вредных), предварительной ступенью к противопоставлению богов и демонов. В учении Заратустры - той пророческой религии, которая наиболее последовательно провела данную концепцию, дуализм непосредственно примыкал к магической противоположности «чистого» и «нечистого», включившей все добродетели и пороки. Это означало отсутствие веры во всемогущество Бога, пределом которому служила противостоящая ему сила. И действительно, теперешние последователи зороастризма (парсы) в самом деле отказались от дуализма, так как постоянно ощущать эту границу было невыносимо. Если в наиболее последовательной эсхатологии мир чистого и мир нечистого, из смешения которых произошел противоречивый эмпирический мир, навсегда разделены на два царства, то в наши дни надежда на спасение приводит к вере в победу Бога чистоты и добра, подобно тому как в христианстве Спаситель побеждает дьявола. Эта непоследовательная форма дуализма вошла в народное, по всему миру распространенное представление о рае и аде. Оно позволяет восстановить суверенную власть Бога над злым духом, которого он сам сотворил, считать, что тем самым спасено всемогущество Бога; однако, сохраняя веру в во всеведение Бога, приходится явно или скрыто жертвовать полнотой Его любви, которой невозможно приписать создание силы радикального зла, тем более допущение греха и вечных мук ада, уготованных сотворенному Богом конечному 37

созданию за его грехи во временной жизни. Последовательнее было бы отказаться от представления о все благодати Бога. Этот вывод и сделан в учении о предопределении. Признание невозможности определить божественные помыслы человеческими понятиями означало трезвый отказ от постижения человеком смысла мира, что положило конец всякой проблематике такого рода. Вне круга виртуозной религиозности это учение с последовательностью сохранялось недолго. Именно потому, что оно (в отличие от веры в иррациональное могущество «судьбы») требует признания провиденциального, следовательно, в той или иной мере рационального предопределения тех, кто не входит в число избранных, не только к гибели, но и к сфере зла, и вместе с тем требует их наказания, т. е. применения к ним этической категории. О значении веры в предопределение сказано в первой работе этого сборника⁴⁴. Дуализм зороастризма мы рассматриваем ниже⁴⁵, причем лишь кратко, ибо число его сторонников невелико. О нем можно было бы здесь вообще не говорить, если бы влияние персидских представлений о Страшном суде (Endgericht), учения об ангелах и демонах на поздний иудаизм не имело бы важного исторического значения. Третьей теодицеей, выдающейся как по своим следствиям, так и по чрезвычайно важному метафизическому пониманию, была религиозность индийских интеллектуалов, соединившая виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира - с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению - с мирской этикой призвания.

Примечания

WEBER M. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. Перевод выполнен по изданию: Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd.1. Tübingen, 1920, S. 536-573. Впервые опубликовано в сб.: «Работы М. Вебера по социологии и идеологии». ИНИОН, М., 1985, с. 7-39 (перевод М.И. Левиной).

1 Разум (лат) 2 На которую с полным правом неоднократно настойчиво указывал Э. Трёльч.- Прим. М. Вебера 3 Мф.10,34. 4 Т.е. построенную на идее «спасения» (от греч. оштеру – спасение, избавление). 5 Мистагогия – букв.означает «введение или посвящение в таинства». 6 Мистерии в честь Деметры и Персефоны, считавшиеся составной частью афинского государственного культа; проводились в г. Элевсин (в 22 км от Афин). Мистерии были посвящены возвращению Персефоны на землю (похищенной Аидом в подземное царство), что символизировало пробуждение природы. Подробнее см.: Новосадский Н. Элевсинские мистерии. СПб., 1887. 7 ипотека – залог недвижимости (главным образом земли) с целью получения ссуды (ипотечного кредита). 8 «Не может быть угодным Богу» (лат.). 9 О запрете получать проценты с денежного капитала, который католическая церковь в качестве канонического требования предъявляла к христианам вплоть до конца средневековья, подробно рассказывает В.Зомбарт в своем исследовании «Буржуа». «Церковные авторитеты, – пишет В. Зомбарт, – выражают теперь свое отношение к вопросу извлечения прибыли в следующей простой формуле. Простой ссудный процент во всяком случае запрещен; прибыль на капитал во всяком виде дозволена... Одно лишь ограничение ставится: капиталист должен непосредственно – в прибыли и убытке – участвовать в предпрятии... Если он не хочет рисковать своими деньгами, тогда он не должен и получать прибыли... Но в особенности ненавистным для позднейших схоластов является профессиональное ростовщичество, смертный враг всякого капиталистического предпринимательского духа» (Зомбарт В. Буржуа. М., 1994, с.191-192). См. также: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.с.119-122. 10 человек политический... человек экономический (лат.). Первое понятие восходит к знаменитой формуле Аристотеля: «Человек – по природе существо общественное (политическое)» (Никомахова этика, 1097Ь 11), «человек –общественное существо» (Там же, 1169Ь 18). См.: Аристотель. Соч. в4-хтт. М., 1984, т.4, с.63, 259). Понятие «homo oeconomicus» – общая предпосылка классической политической экономии; это, по словам С.Н. Булгакова, человек, «который не ест, не спит, а все считает интересы, стремясь к наибольшей выгоде с наименьшими издержками: это – счетная линейка, с математической правильностью реагирующая на внешний механизм распределения и производства, который управляется своими собственными железными законами» (Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт. М., 1993, т.2, с.343). 11 Без гнева и пристрастия (пат.). 12 Мф. 5, 39. 13 Мф. 5,39: «...Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». 14Армия, созданная О. Кромвелем (1599-1658) в ходе английской революции. Основным принципом комплектования армии Кромвель считал вербовку не наемников, а добровольцев из народа. Офицеров он стал назначать не по принципу дворянского происхождения, а из простых людей, отличившихся храбростью и военными дарованиями, проникнутых духом пуританского благочестия и самоотверженности. Кромвель сам водил свои войска в атаку с пением псалмов, с молитвенником в одной руке и мечом – в другой. В каждой его роте имелись пуританские проповедники, поднимавшие моральный и политический дух армии. Подробнее см.: Семенов В.Ф. Военная деятельность Кромвеля 1641-1651 гг. // Исторический журнал, 1944, кн.9. 15 Мф.22,21. 16 В Бхагаватгите, как видим, это проведено последовательно теоретически. – Прим. М.Вебера 17 «И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут...» (Мф. 6, 28). 18 Аномия (термин Э. Дюркгейма) – такое состояние общества, при котором значительная часть его членов, зная о существовании обязывающих их правовых и моральных норм, систематически нарушает их. 19 Хилиазм (от греч. χίλιος – тысяча) – учение о предстоящем тысячелетнем царстве Божьем на земле. Анализ илиастических учений и их значение для социологии см. в статье С.Н. Булгакова (опирающегося во многом на идеи М. Вебера) «Апокалиптика и социализм» (Булгаков С.Н. Соч.в 2-х тт. М., 1993, т.2, с.368-434, особ. 388-394, 417-427). 20 Анабаптизм – религиозное течение в Германии во времена Реформации, проповедовавшее близкое «второе пришествие» и «тысячелетнее царство Христа». Наиболее известные общины анабаптистов были в г. Цвиккау (ею руководил Николай Шторх, членом общины был Томас Мюнцер), г. Мюнстер (который анабаптисты во главе с Иоанном Лейденским, Яном Матисом и Иоанном Бокельзоном в 1533 г. захватили и устроили в нем «коммуну», уничтоженную после многомесячной осады). В Швейцарии к анабаптистам примкнули некоторые сторонники Цвингли, недовольные его оппортунизмом. Подробнее см.: Смирин М.М. Народная реформация Т. Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955. 21 Термин «дживанмукти» возводят к Шанкаре, ведущему представителю веданты, и его последователям, то есть к концу 1-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» ускользнул от механизма

этического воздаяния: «к нему не липнет никакой поступок». Это означало, что в индуистском смысле он был «безгрешен» (Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd.2. Tübingen, 1921, S.186). –Прим. А.Ф. Филиппова. См. также с, 287, прим.77 22 Артефакт (от лат. *artefactum* – искусственно сделанное) – здесь: явление или вещь несвойственные природе и вызванные к жизни специальным («магическим» или религиозным) воздействием. 23 Экзорцизм – изгнание нечистых духов. В древней христианской церкви была особая должность «экзорцистов» (заклинателей), которые с помощью молитв изгоняли нечистых духов. 24 Т. е. магия, оберегающая от опасности и враждебных сил. В Древней Греции соответствующие талисманы назывались «апотропеями». 25 Тридентский собор (1545–1563 гг., с перерывами) был созван в г. Тренто (в южной части Тироля) с целью поднять авторитет католицизма и выработать принципы борьбы против протестантизма. На XXIII заседании собора обсуждался вопрос об исключении из богослужения так называемой «фигуральной», то есть сложно многоголосой, музыки (Указано А. Ф. Филипповым). 26 Или непреднамеренным следствием оргиастического возбуждения. Основание в России секты скопцов (кастратов) было связано со стремлением избежать этого, рассматриваемого как греховное, следствия оргиастических плясок (радений) хлыстов. Прим. М. Вебера 27 Неупорядоченные половые связи. Замечание о мнимости первобытного промискуитета направлено, в частности, и против Ф. Энгельса, который в своем исследовании «Происхождение семьи, частной собственности и государства» вслед за И.Я. Бахофеном высказался в поддержку гипотезы о существовании такой «фазы» в развитии человечества. Правда, с существенной оговоркой: «Названная примитивная ступень, если она действительно существовала, относится к столь отдаленной эпохе, что едва ли можно рассчитывать найти среди социальных ископаемых, у отставших в своем развитии дикарей, прямые доказательства ее существования в прошлом» (Энгельс Ф. *Происхождение семьи, частной собственности и государства*. М., 1985, с. 67). 28 Архилох – древнегреческий поэт V в. до н.э., основоположник ямбической поэзии. Большое место в стихах Архилоха занимает его роман с Необулой, дочерью Ликомба, который сначала обещал выдать ее за Архилоха, но потом почему-то отказался. После разрыва с Необулой, о которой Архилох писал до этого с большой нежностью, он начал поносить в своих стихах и ее, и ее отца, и сестер. По преданию, Необула не вынесла такого позора и покончила с собой. 29 Сафо (или Сапфо) – греч. поэтесса VII в. до н.э. родившаяся на острове Лесбос. Главная тема Сафо – любовь, неодолимая, иногда мучительная страсть. По преданию, она кончила жизнь самоубийством из-за несчастной любви, бросившись в море с Левкадской скалы. 30 Гоплит – тяжеловооруженный пеший воин, сражавшийся в составе фаланги (ставшей в Спарте и Афинах с VII в. до н.э. основной системой организации вооруженных сил). 31 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, (им она 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» (II, 45,2) – прим. А.Ф. Филиппова. 32 Имеется в виду следующее высказывание Демосфена (точнее, Псевдо-Демосфена) в речи «Против Неэры»: «Гетер мы держим ради наслаждений, наложниц – для повседневного удовлетворения потребностей нашего тела, но жен – чтобы они приносили законных детей и были верными хранительницами дома» (122). –Прим. А.Ф. Филиппова. 33 Речь идет о «Придворном», трактате итальянского гуманиста Б. Кастильоне (*Castiglione B. Il cortigiano. Venezia, 1549*). «Теория знаменитой любовной интрига (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» (Буркхардт. *Культура Италии в эпоху Возрождения*. СПб., 1876, с. 314–315). –Прим. А.Ф. Филиппова. 34 Письма португальской монахини Марианны Алькофорато (1640–1723) к неверному возлюбленному. Напечатанные им в 1699 г., они получили широкую известность. Переведены Рильке и упоминаются в его творчестве. 35 В частности, в «Войне и мире». Впрочем, известные идеи Ницше о «воле к власти» на деле полностью совпадают с этим, несмотря и именно вследствие очевидного обратного ценностного знака. Позиция религии спасения вполне отчетливо определена у Ашвагхоши. – Прим. М. Вебера. 36 Плотской связи (лат.). 37 Квакеры – разновидность протестантизма, в которой отвергается всякое внешнее выражение религиозности, все религиозные обряды и отсутствует духовенство. Сущность религии квакеры усматривают в некоем

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
озарении Св.Духом, который нисходит на каждого верующего человека и направляет его к нравственному совершенству. 38 Уильям Пенн (1644–1718) –англ. политический и религиозный деятель, квакер, основатель колонии в Сев. Америке, названной в его честь «Пенсильванией». 39 Эти слова стоят в посвящении жене Макса Вебера Марианне Вебер его трехтомной работы «Статьи по социологии религии» 40 Афанасий Александрийский (ок. 295–373) – один из христианских «отцов церкви», решительный противник арианства; в противоположность арианской критике тезиса о «единосущности» Иисуса Христа Богу-отцу (ариане выдвинули свой тезис о «подобосущности») Афанасий развивал богословское учение об искуплении, несовместимое с теми элементами рационализма, которые ариане пытались внести в христианство. Подробнее см.: Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992.С.30–38. 41 «Верую, ибо это абсурдно» (приписывается Тертуллиану) (лат.). 42 Идиосинкразия – здесь повышенная индивидуальная чувствительность, неприятие другого. 43 См. Быт. 25, 8: «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный жизнью, и приложился к народу своему». 44 имеется ввиду «Протестантская этика и дух капитализма» // М.Вебер. Избранные произведения. М.,1990 45 См. М.Weber. *wirtschaft und Gesellschaft*. Kap.IV. *Religionssoziologie*. В настоящем издании: Социология религии (особенно с. 116, 137, 139, 140,147,194,234).

Хозяйственная этика мировых религий

Попытка сравнительного исследования в области социологии религии

Введение

Под «мировыми религиями» в данной работе понимаются совершенно свободно от оценочных суждений те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико: религиозная этика конфуцианства, индуизма, буддизма, христианства и ислама. К ним следует отнести в качестве шестой религии иудаизм, как потому, что в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, так и вследствие его отчасти действительного, отчасти мнимого значения в развитии современной хозяйственной этики Запада, о котором в последнее время часто шла речь. Остальные религии привлекались лишь в той мере, в какой это было необходимо для исторической последовательности. Разделы, посвященные христианству, связаны с помещенными в данном сборнике исследованиями, знакомство с которыми предполагается. Что понимается здесь под «хозяйственной этикой» религии, станет очевидным в ходе дальнейшего изложения. Автора интересуют не этические теории теологических компендиумов, которые служат лишь средством познания (при некоторых обстоятельствах, правда, важным), а коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях практические импульсы к действию. Хотя последующее изложение и являет собой в известной мере собрание отдельных очерков, из него тем не менее должно стать ясным, какое сложное образование представляет собой конкретная хозяйственная этика и сколь многосторонне она обусловлена. В дальнейшем будет также показано, что внешне сходные формы экономической организации могут быть связаны с весьма различной по своему характеру художественной этикой и в зависимости от ее своеобразия оказывать самое разнообразное историческое воздействие. Хозяйственная этика не является простой «функцией» форм хозяйственной организации, так же, как она не может сама по себе однозначно их создавать. 43

Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики – именно только одним – является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. Попытка показать эту зависимость во всех ее подробностях увела бы бесконечно далеко от поставленной темы. Поэтому в данной работе речь может идти лишь о попытке вычленить направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, т.е. черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Такое влияние должен

оказывать не обязательно один слой К тому же в процессе исторического развития решающие в этом смысле слои могут сменять друг друга И никогда подобное влияние не составляет исключительную прерогативу отдельного слоя Тем не менее для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было во всяком случае по преимуществу определяющим. Предвосхищая дальнейшее изложение, приведем несколько примеров. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Тот, кто не принадлежал к этому образованному слою, не принимался во внимание. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) сословная этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев. Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимающие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. Только обладавшие ведийской образованностью брахманы, будучи носителями традиции, были подлинным религиозным сословием. Лишь позже в качестве их соперников выступило сословие брахманов-аскетов, а еще позже, в период индийского средневековья, в индуизме зародилась страстная сакраментальная вера в спасителя, укоренившаяся среди низших слоев Буддизм распространялся странствующими нищенствующими монахами, 44

предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Лишь они принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном смысле мирянами объектами, а не субъектами религиозности. Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру, который отличался от созданных по их образцу христианских орденов времени крестовых походов только тем, что не требовал сексуального аскетизма. В средневековом исламе такого же, если не большего, значения достиг созерцательно-мистический суфизм¹, а из него вышли братства низших слоев горожан (близкие по своему типу христианским терциариям², но имевшие значительно большее распространение), во главе которых стояли плебейские руководители, обладавшие знанием оргиастической техники. Иудаизм стал после вавилонского пленения религией «народа пария» (подлинное значение этого выражения будет дано ниже), во главе его в средние века оказались получившие своеобразную литературно-ритуалистическую подготовку интеллектуалы, представители пролетароидной, рационалистической, бюргерской интеллигенции И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось таковой во все времена своего внешнего и внутреннего расцвета – в античности, в средние века, в пуританизме. Основной сферой действия христианства были западный город в его своеобразии, отличавшем его от всех прочих городов, и буржуазия в том смысле, который она обрела только там; это относится как к боговдохновенной общинной набожности античности, так и к нищенствующим орденам средневековья, к сектам периода Реформации и далее вплоть до пиетизма и методизма³ Мысль автора отнюдь не сводится к тому, что своеобразии религии является простой функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, как бы его «идеологией» или «отражением» его материальных или духовных интересов. Напротив, вряд ли возможно большее непонимание точки зрения, проводимой в данном исследовании, чем подобное толкование. Как ни глубоко в отдельных случаях экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам. И прежде всего к содержанию ее благоговения и обетования. Даже если они нередко уже в следующем поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствие с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствие прежде 45

всего с ее религиозными потребностями. Лишь вторичное значение, правда, часто очень существенное, а подчас и решающее, могут иметь интересы, связанные с другими сферами. Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев. Связь между религиозной этикой и интересами отдельных слоев иногда интерпретировалась таким образом, будто первая является только «функцией» последних, причем не только в понимании исторического материализма – этого мы здесь касаться не будем, – но и с чисто психологической точки зрения. Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы как будто после появления блестящего эссе Ф. Ницше вывести из его теории затаенной обиды

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
(Ressentiment)⁴, подхваченной и серьезными психологами. Если бы этическое просветление сострадания и братства было этическим «восстанием рабов», обделенных природой или судьбой, а этика «долга» соответственно – продуктом вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ и испытываемой теми, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение. Однако сколь ни удачно и плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью. В дальнейшем речь часто будет идти о мотивах, которые определяют различные типы этической «рационализации» жизненного поведения. Большей частью они не имеют никакого отношения к чувству обиды. Однако что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, без сомнения, претерпела характерное изменение, которое, будучи правильно интерпретировано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. Первоначальное отношение к страданию выражалось во время религиозных празднеств сообщества, прежде всего в отношении к тем, кого преследовали болезни или несчастья. Человек, длительно страдающий, скорбящий большой или подверженный иным несчастьям, считался в зависимости от характера страдания либо одержимым демонами, либо отмеченным гневом обиженного им Бога. Пребывание его среди членов культового сообщества могло повлечь за собой дурные последствия. Во всяком случае ему не следовало принимать участие в культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо его присутствие не ублажало богов и могло навлечь их гнев. 46

Культовые трапезы были местом радости – даже в Иерусалиме во время осады. Это религиозное отношение к страданию как к симптому оставленности Богом и скрытой вины психологически очень близко весьма распространенной потребности. Счастливый человек редко довольствуется самым фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, хочет быть убежден в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими, хочет верить, что менее удачливый, лишенный счастья, получил по заслугам. Счастье стремится быть «законным». Если в общее понятие «счастья» включать все блага – почести, власть, богатство и наслаждения, – то оно может служить общей формулой той легитимности, которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, т.е. служить теодицеей счастья. Эта теодицея счастья коренится в весьма прочных («фарисейских») потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя ее воздействию и не всегда уделяется достаточное внимание. Сложнее пути, которые ведут к противоположному пониманию – к религиозному просветлению страдания. Прежде всего здесь играл определенную роль опыт, согласно которому харизма экстатического, визионерского, истерического, в общем не повседневного состояния, признаваемого «священным» и возникающего под действием магической аскезы, пробуждалась или во всяком случае легче вызывалась благодаря различного рода самобичеванию и воздержанию от еды, сна и сексуальных отношений. Престиж подобным воздержаниям придавало представление о том, что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния ведут к обладанию сверхчеловеческой, магической силой. Древние предписания табу и воздержания, призванные обеспечить необходимую чистоту при отправлении культа, – следствие веры в демонов – действовали в том же направлении. К этому затем присоединилось в качестве самостоятельного и нового фактора развитие культов «спасения», в которых возникла принципиально иная позиция по отношению к индивидуальному страданию. Исконный культ сообщества, прежде всего политических союзов, игнорировал все индивидуальные интересы Бог племени, местности, города, империи заботился только о том, что касалось сообщества в целом, – о дожде, солнце, добыче на охоте, победе над врагами. К нему взывало, следовательно, в своем культе сообщество как таковое. Для предотвращения или устранения зла – прежде всего болезни – отдельный человек обращался не к культу сообщества, а к колдуну, старейшему «пастырю» индивидов. Престиж 47

отдельных магов и тех духов или богов, именем которых они творили свои чудеса, обеспечивал им клиентуру, независимо от ее принадлежности к определенной местности или племени, а это при благоприятных обстоятельствах вело к образованию независимой от этнических союзов «общины». Многие, хотя и не все «мистерии» вступали на этот путь. Их обетом было спасение именно отдельного индивида от болезни, бедности и всякого рода напастей и опасностей. Тем самым маг превращался в мистагога⁵ возникали наследственные династии мистагогов или организация с обученным персоналом, главы которых определялись по известным правилам и могли считаться воплощением сверхчеловеческого существа или пророками и выразителями воли своих богов.

Таким образом, появилось учреждение религиозного сообщества, связанное с собственно индивидуальным «страданием» и «избавлением» от него. Пророчество и обетования естественным образом были обращены к массе тех, кто нуждался в спасении. Они и их интересы оказались в центре профессиональной деятельности, направленной на «заботу о душе», которая возникла только теперь. Типичная деятельность магов и священнослужителей сводилась на данной стадии к установлению вины, вызвавшей страдание, к требованию покаяния в «грехах», т. е. , прежде всего, в нарушении ритуальных предписаний, и наставлений, как устранить страдание. Их материальные и духовные интересы во все большей степени исходили из плебейских мотивов. Дальнейшим продвижением по этому пути под воздействием типичных, постоянно повторяющихся бедствий было развитие религиозной веры в «спасителя». Она предполагала наличие мифа спасения, следовательно (хотя бы относительно), рациональное видение мира, важнейшим фактором которого вновь стало страдание. Основой этого часто служила примитивная мифологизация природы. Духи, ведавшие появлением и отмиранием растений и движением созвездий, важных для смены времен года, стали по преимуществу объектами мифов о страдающем, умирающем и воскресающем Боге, который вернет страдающему человеку счастье в этом мире или обеспечит ему счастье в мире ином. Культ спасителя мог сложиться и на основе воспринятого народом легендарного образа как, например, Кришны в Индии, в поклонении которому большую роль играют мифы о его детстве, любви и борьбе. У политически притесняемого народа, такого, как израильский, наименование спасителя (мошах) связывалось сначала с персонажами героических сказаний, победителями над врагами (Гедеоном и Иеффаем⁷), а отсюда были выведены мессианские обетования. Здесь, и в такой связи только здесь, вследствие совершенно особых обстоятельств религиозные надежды на спасение были вызваны общим страданием всего народа, а не отдельного человека. 48

Как правило, спаситель имел универсальный и индивидуальный характер одновременно и готов был предоставить спасение отдельному человеку, каждому отдельному человеку, который к нему обратится. Образ спасителя мог быть различным. В позднем зороастризме с его многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя выступала конструированная фигура. Но бывало и наоборот: историческая личность, получившая легитимность посредством чуда и воскресения, возвышалась до образа спасителя. В основе реализации различных возможностей лежали чисто исторические моменты. Однако надежды на спасение почти всегда порождали теодицею страдания. Обетования религий спасения были, правда, прежде всего связаны не с этическими, а с ритуальными условиями, так, например, земные и потусторонние преимущества, даруемые элевсинскими мистериями, – с ритуальной чистотой и слушанием элевсинской службы. Однако по мере того, как вместе с ростом значения права увеличивалась роль богов, в ведении которых находилось правосудие, к ним переходила защита существующего порядка, наказание несправедного и награждение праведного. И там, где пророчество оказывало определяющее влияние на религиозное развитие, основанием всякого несчастья стал естественным образом «грех» – уже не как нарушение магических предписаний, а прежде всего как неверие в пророка и его заветы. Пророк совсем не обязательно был выходцем из угнетенных классов или их представителем, мы скоро увидим, что правилом было едва ли не обратное. Содержание его учения также отнюдь не соответствовало по преимуществу кругу представлений этих классов. Но нуждались в спасителе и пророке, конечно, обычно не счастливые, имущие, господствующие, а угнетенные или во всяком случае те, которым грозила нужда. Поэтому религия спасения, которую возвещал пророк, находила сторонников преимущественно в менее привилегированных социальных слоях, которым она либо полностью заменяла магию, либо рационально ее дополняла. Там, где обетования пророка или спасителя недостаточно удовлетворяли чаяния социально менее привилегированных слоев, обычно внутри официального учения в массах возникала вторичная религия спасения. Рациональное видение мира, содержащееся эмбрионально в мифе о спасителе, как правило, вело к задаче создать рациональную теодицею несчастья. Одновременно оно нередко придавало страданию совершенно чуждый ему изначально оттенок положительной ценности. Добровольное принятие страдания посредством самоистязания с появлением этических, карающих и награждающих божеств изменило свой смысл. Если изначально самоистязание как источник харизматического состояния усиливало магическую власть над духами, то это сохранилось в виде молитв и культовых предписаний воздержания и после того как магическая формула, направленная на заклинание духов, превратилась в мольбу к Богу услышать зывающих к нему. К этому присоединилось покаянное умерщвление плоти как средство признанием вины смягчить гнев богов и наказанием себя самого отвести кару. Многочисленные виды воздержания во время траура, призванные (особенно в

Китае) отвести зависть и гнев умершего, легко перешли в отношение к соответствующим богам вообще. В результате самоистязание, а затем и отказ от земных благ стали считаться более угодными Богу, чем непосредственное наслаждение земными благами, делавшее наслаждающихся менее доступными влиянию пророка или священнослужителя. Роль этих отдельных моментов значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась и потребность в постижении этического «смысла» разделения благ и счастья между людьми. С ростом рационализации религиозно-этического отношения к миру и вытеснения примитивных магических представлений теодицея стала сталкиваться со все большими трудностями. Слишком часто встречалось лично «незаслуженное» страдание. Причем отнюдь не только по нормам «морали рабов», но и по меркам господствующего слоя в наилучшем-положении подчас оказывались не достойные, а «плохие» люди. Вина индивида в прежней жизни (переселение душ), вина предков, караемая вплоть до третьего и четвертого колена, испорченность (самый главный фактор) всего тварного как такового объясняли страдание и несправедливость, надежда на будущую лучшую жизнь в этом мире для отдельного человека (переселение душ) или для его потомков (царство Мессии) или в мире ином (рай) служила обетованием уравнивания судеб. Метафизическое представление о Боге и мире, порожденное неискоренимой потребностью в теодицее, реализовалось только в трех системах - лишь они дали удовлетворительный рациональный ответ на вопрос о причине несоответствия судеб людей их заслугам. Это - индийское учение о карме, дуализм зороастризма и доктрина предопределения сокрытым Богом (*Deus absconditus*) к спасению или гибели⁸. Эти рационально разработанные решения лишь как исключение выступают в чистом виде. Рациональная потребность в теодицее страдания - и смерти - проявлялась с огромной силой. Она определила важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, в известной мере учение апостола Павла и позднее христианство. Еще в 1906 г. лишь немногие из достаточно 50

большой группы пролетариев на вопрос о причине их неверия ответили ссылкой на естественнонаучные теории, большинство же указывали на несправедливость, господствующую в мире, впрочем, в сущности, это объяснялось тем, что они верили в равенство, которое принесет революция. Теодицея страдания может носить оттенок затаенной обиды. Однако потребность уравнивать земные судьбы принимала такую окраску в качестве своей основной решающей черты не только не всегда, но и не как правило. Вера в то, что неправедному в этой жизни хорошо именно потому, что его ждет ад, тогда как благочестивому человеку уготовано вечное блаженство и что именно поэтому ему надлежит в земной жизни искупить совершенные им грехи, конечно, очень близка потребности в мщении. Но нетрудно убедиться и в том, что даже это подчас появляющееся представление совсем не всегда обусловлено чувством обиды и уж во всяком случае не всегда является продуктом социально угнетенных слоев. Мы увидим, что существовало лишь несколько религий, а среди них лишь одна, которая действительно в полной мере обладала этой характерной чертой. Верно только то, что чувство обиды как один из элементов (в числе прочих) могло повсеместно иметь значение - и часто действительно имело его для религиозно окрашенного рационализма социально менее привилегированных слоев. Но верно и то, что имело оно знамение в зависимости от природы обетований в различных религиях в очень различной и подчас ничтожной степени. Совершенно неправильно было бы вообще выводить «аскезу» всегда из этого источника. Безусловно, существующее в подлинных религиях спасения недоверие к богатству и власти коренится прежде всего в том, что спасителям, пророкам и священнослужителям по опыту известно, насколько незначительна потребность благополучных и «сытых» в спасении любого рода и насколько незначительно их «благочестие» в рамках этих религий. Развитие рациональной религиозной этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях также объясняется прежде всего их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно основывают свою сословную легенду на якобы особом, присущем им свойстве - большей частью преимуществе по крови действительное или воображаемое его наличие питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои социально угнетенные, отрицательно (или во всяком случае не положительно) расцениваемые по их месту в обществе, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им «миссию». Их долг или их (функциональные) свершения гарантируют или конституируют собственную значимость, которая тем самым становится 51

«задачей», поставленной перед ними Богом. Уже эта ситуация предопределяла духовное воздействие этических пророчеств прежде всего на менее привилегированные слои и без обращения к чувству обиды как к необходимому

рычагу Вполне достаточно было рациональной заинтересованности в материальном и духовном равенстве. То, что пророки и священнослужители наряду с этим – преднамеренно или ненароком – использовали также чувство затаенной обиды масс, не подлежит сомнению, но это не было общим правилом. Прежде всего эта негативная по своей сути сила нигде, насколько нам известно, не служила источником тех метафизических по своей сущности концепций, которые придавали каждой религии спасения ее своеобразие. И прежде всего характер религиозных обетовании совсем не был обязательным или преимущественным отражением классовых интересов, внешних или внутренних по своей природе. Сами по себе массы оставались верны исконной магии, если только какое-либо пророчество не увлекало их своими обетованиями в религиозное движение этического характера. В остальном своеобразие великих религиозно-этических систем определялось значительно более разнообразными общественными условиями, нежели противоположность между господствующими и угнетенными слоями. Приведем во избежание повторений в дальнейшем еще ряд замечаний. Эмпирический исследователь должен иметь в виду, что различные обещаемые религиями блага отнюдь не следует понимать только (или даже преимущественно) как «потусторонние», не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия, и даже не каждая мировая религия, вообще видела в потустороннем мире обитель, где они осуществляются. Если исключить христианство и немногие другие специфически аскетические вероисповедания, блага, обещаемые религиями – как исконными, так и культивированными, пророческими или непророческими, – носят прежде всего вполне посясторонний характер они сводятся к здоровью, долголетию, богатству в китайской, ведийской религиях, зороастризме, раннем иудаизме, исламе, совершенно так же, как в финикийской, египетской, вавилонской религиях и в религии древних германцев, таковы же обещания благочестивым мирянам в индуизме и буддизме. Только виртуозы религиозной веры – аскет, монах, приверженец суфизма, дервиш – стремились достигнуть благ «внемирских», отличных от земных. Но эти внемирские блага отнюдь не были только «потусторонними», даже там, где они воспринимались в качестве таковых. Психологически для ищущих спасения важно было посястороннее состояние. Пуританская уверенность в спасении (certitudo salutis) – состояние избранности, «подтверждаемое» 52

внутренним чувством, было единственным психологически ощутимым благом этой аскетической религиозности. Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет погружение в нирвану⁹, бхакти (горячая любовь к Богу) или апатический экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов¹⁰ и танцующего дервиша¹¹, единение с Богом и владение Богом в любви к Марии и Христу, культ сердца Иисусова у иезуитов¹², квиетистское¹³ благочестие и пиетистская нежность к младенцу Иисусу и его ранам, сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, рафинированные культовые трапезы последователей Валлабхи, гностически онанистические культовые обряды, различные формы мистического единения с Богом (unio mystica) и созерцательного погружения во всеединое – во всех этих состояниях главное составляли, без сомнения, те эмоциональные ощущения, которые все они непосредственно доставляли верующим. В этом отношении они ничем не отличались от религиозного экстаза, опьянения, достигаемого с помощью алкоголя в культе Диониса¹⁴ или в культе сомы¹⁵, от тотемных оргий, каннибалистских трапез, от древнего религиозно освященного потребления гашиша, опия и никотина и вообще от всех видов магического опьянения. Все эти состояния считались специфически священными и божественными, будучи психически неординарными и потому особо ценными и хотя только рационализированные религии привнесли в эти специфически религиозные действия наряду с непосредственным даром спасения метафизическое значение и тем самым сублимировали оргию, возвысив ее до «таинства», но и в самой примитивной оргии в какой-то степени всегда присутствовало толкование ее смысла. Отличие заключалось в том, что она была чисто магическо-анимистической и не содержала или содержала только в дальних подступах свойственную всякому религиозному рационализму связь с универсальной космической прагматикой спасения. Однако и в дальнейшем благо, даруемое религией, продолжало быть для благочестивого человека прежде всего психологическим переживанием в настоящем. Это означало, что оно выражалось в первую очередь в состоянии, в чувстве как таковом, которое непосредственно вызывалось специфически религиозным актом, методической аскезой или созерцанием. Такое состояние могло быть и по своему смыслу необыденным и преходящим по характеру. Так оно первоначально повсюду и было. Различие между религиозным и «повседневным» состоянием состоит только в одном – в необыденности первого. Однако человек мог стремиться и к тому, чтобы сделать достигнутое средствами религии состояние постоянным, охватывающим полностью его самого и всю 53

его судьбу «ощущением спасенности». Переход здесь точно определить невозможно. Из обеих высших концепций сублимированного сотериологического религиозного учения – «нового рождения» и «спасения» – первое было древнейшим достоянием магии. Оно означало, что посредством оргиастического акта или планомерной аскезы может быть обретена новая душа. Ее обретали временно в экстазе, но можно было также стремиться к тому, чтобы такое состояние стало длительным и достичь этого средствами магической аскезы. Юноша, который намеревался героем вступить в сообщество воинов, принять участие в их магических танцах или оргиях или участвовать в культовой трапезе с богами, должен был обрести новую душу. Поэтому с древнейших времен известна аскеза героев и магов, инициация юношей и сакраментальные обряды нового перерождения на важных этапах частной и общественной жизни. Однако различными были помимо применяемых средств прежде всего цели этих действий, неоднозначен был ответ на вопрос, «во что» предстояло родиться. Различные религиозно (или магически) оцениваемые состояния, которые придавали религии психологический характер, можно систематизировать с самых различных точек зрения. Мы не станем здесь пытаться это сделать. Нам важно, продолжая сказанное выше, показать в самой общей форме, что вид (посюстороннего) блаженства или нового рождения, к которому стремятся в религии как к высшему благу, необходимым образом должен соответствовать характеру того слоя, который является носителем данной религиозности. Устремления класса воинственных рыцарей, крестьян, предпринимателей, литературно-образованных интеллектуалов не могли не быть различными, однако эти тенденции сами по себе были далеки от того, чтобы однозначно детерминировать психологический характер религии, хотя и оказывали на нее длительное воздействие. В частности, чрезвычайно важна противоположность между двумя первыми и двумя последними слоями. Ибо интеллектуалы всегда были носителями рационализма, а предприниматели (купцы, ремесленники) могли ими стать. В первом случае рационализм более теоретичен, во втором – более практичен. Но при всех различиях он обычно сильно влиял на религиозное поведение. Громадное значение имело прежде всего своеобразие слоев интеллектуалов. Насколько для религиозного развития наших дней безразлично, испытывают ли наши современные интеллектуалы потребность «пережить» наряду с другими сенсациями «сенсацию» религиозного состояния – в немалой степени руководствуясь желанием снабдить свой внутренний интерьер бесспорными подлинниками, как это подobaет хорошему вкусу (из такого источника еще нигде не возникала новая религия), 54

– настолько большое значение имело своеобразие слоев интеллектуалов для религии в прошлом. Их делом было сублимирование обладания благодатью до веры в «спасение». Идея спасения и связанная с ней концепция существовали с незапамятных времен, если под этим понимать освобождение от нужды, голода, засухи, болезни и, наконец, от страданий и смерти. Но свое специфическое значение спасение обрело лишь тогда, когда оно стало выражением систематически-рационализированной картины мира и отношения к нему. Ибо это представление о мире и отношении к нему определяли, что означало и могло означать по своему смыслу и психологическому качеству спасение. Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей, но и «образы мира», создаваемые «идеями», очень часто служили вехами, указывающими путь, по которому следовала динамика интересов. Картина мира определяла ведь, «от чего» и «в чем» искали спасения и – об этом надлежит помнить – могли его обрести. Искали ли в будущем посюстороннем царстве Мессии спасения от политического и социального гнета, от осквернения ритуально нечистым, от нечистого пребывания во плоти вообще – в чистоте прекрасного душевно-телесного или только духовного бытия, от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и желаний – в тихом покое чистого созерцания божественного, от радикального зла и подвластности греху – в лоне вечной благодати Бога-отца, от власти постигаемого астрологически расположения светил – в достоинстве свободы и единения с сущностью сокрытого божества, от страданий, бедствий и смерти в бренной жизни и грозящих мук ада – в вечном блаженстве будущей жизни на Земле или в раю, от круговорота перерождений с их неотвратимым возмездием за деяния в прежних жизнях – в вечном покое, от бессмысленности размышлений и поступков – в вечном сне. Возможностей такого рода еще очень много. За ними всегда скрывается отношение к тому, что в реальном мире воспринимается как специфически «бессмысленное», а отсюда – и требование, чтобы структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным «космосом» или могла и должна была им стать. Подобное желание, – как основное следствие собственно религиозного рационализма, – выражали именно интеллектуалы. Пути и результаты реализации этой метафизической потребности были весьма различны,

так же как степень ее воздействия. Тем не менее здесь можно выявить некоторые общие черты. Современная теоретическая и практическая, интеллектуальная и прагматическая рационализация картины мира и жизненного поведения привела к одному общему результату. Он заключается в следующем чем больше прогрессирует 55

этот особый вид рационализации, тем больше религия оттесняется в область иррационального – с точки зрения такого интеллектуального формирования картины мира. По определенным причинам последовательное проведение рационализма всегда наталкивалось на ряд трудностей. Подобно тому, как в музыке Пифагоров строй препятствовал полной рационализации тонов, вследствие чего музыкальные системы всех времен и народов отличались друг от друга прежде всего тем, как они преодолевали, обходили или, наоборот, исползовали для обогащения тональностей неизбежную иррациональность, обстояло дело и с различными видами теоретической картины мира, и прежде всего, с практической рационализацией жизни. Именно эти виды в значительной степени определялись чисто исторически и социально своеобразием (под которым понимаются как внешние, т.е. обусловленные социально, так и внутренние, т.е. обусловленные психологически, интересы) тех слоев, которые были носителями соответствующей жизненной методики в решающий период ее создания. Иррациональные элементы в рационализации действительности и стали тем прибежищем, куда была оттеснена неустранимая тяга интеллектуализма к обладанию за пределами ценностями, которая становилась тем сильнее, чем больше мир казался им лишенным этих ценностей. Единое примитивное представление о мире, присущее каждой конкретной магии, стало расчленяться на рациональное познание и рациональное господство над природой, с одной стороны, и «мистические» переживания – с другой, их не поддающееся определению содержание стало единственно возможным отражением потустороннего бытия в механизме мира, лишенном Бога. Эти не поддающиеся определению содержания открывали доступ к тому неосозаемому, потустороннему, преисполненному любви к Богу царству, которое даровало индивидуальное спасение. Там, где эта последовательность была полностью проведена, человек мог искать спасения только как единичное существо. Это явление, сопутствовавшее в той или иной форме прогрессу интеллектуалистического рационализма, возникло всюду, где люди предпринимали рационализацию своего представления о мире как подчиненном безличным законам космоса. Но больше всего, конечно, в таких религиях и в такой религиозной этике, которые были особенно тесно связаны со слоями интеллектуалов, отличавшихся аристократическим, чисто мыслительным постижением мира и его «смысла», например, в мировых религиях Азии, прежде всего в индуистской. Для них высшим и последним доступным людям религиозным благом было созерцание – возможность войти в сферу глубокого блаженного покоя и неподвижности единого начала, все остальные религиозные состояния представлялись 56

им в лучшем случае лишь суррогатом, имеющим относительную ценность. Для отношения религии к жизни, в том числе и к хозяйству, это имело далеко идущие последствия, проистекающие как из общего характера «мистических» по своему смыслу созерцательных переживаний, так и из психологических предпосылок стремления к ним. Совершенно иная картина складывалась там, где решающее влияние на развитие религии оказывали слои, занятые практической деятельностью, – героические воины-рыцари, действующие в политической сфере чиновники, классы, извлекающие доход из экономической деятельности, или, наконец, где религия была подчинена господству организованной иерократии. Рационализм иерократии¹⁶, выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения души, т. е. из отпущения грехов и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ему посредством ритуала форму «сакраментальной благодати,» или благодати, даруемой учреждением, а не достигаемой каждым в отдельности. Поиски спасения индивидом или свободным сообществом путем созерцания, оргиастических или аскетических средств казались этой иерократии в высшей степени подозрительными, она стремилась их регламентировать и, конечно, контролировать. Политическое чиновничество относилось с недоверием ко всем индивидуальным поискам спасения, так же, как к созданию свободных сообществ, видя в них попытку отказать от послушания государственным учреждениям, не доверяло оно и конкурирующему с ним учреждению священнослужителей, но прежде всего глубоко презирало стремление ко всем этим лишенным практического значения благам, находящимся вообще вне всяких утилитарных мирских целей. Религиозный долг сводился для чиновничества просто к служебным или социальным функциям государственных

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
подданных или представителей того или иного сословия, ритуал соответствовал правилам, поэтому там, где религия определялась чиновничеством, она принимала ритуализованный характер. Интересы рыцарского воинства также носили чисто мирской характер и были далеки от какой бы то ни было «мистики»¹⁷ Как правило, оно не испытывало потребности в рационалистическом осмыслении действительности и не было на это способно. В представлении воинов боги и демоны – это полные страстей, сильные герои, от которых можно ждать поддержки или козней, славы и добычи или смерти, а над ними стоит иррациональная «судьба», иногда неопределенно детерминированный «рок» («Мойра» у Гомера)¹⁸ 57

Крестьянам, тесно связанным с природой и во всем своем хозяйственном существовании зависящим от элементарных природных сил, была настолько близка магия – заклинание духов, пребывающих в силах природы или над ними, или простое обретение расположения божества, что вырвать их из этой исконной формы религиозности могло лишь глубокое преобразование всей жизненной ориентации, произведенное либо другими слоями общества, либо мощными пророками, легитимизированными в качестве колдунов благодаря совершенным ими чудесам. «Мистику» интеллектуалов заменяло им чуждое сословному достоинству рыцарства состояние «одержимости», вызываемое токсическими дурмящими средствами или танцем. Наконец, «бюргерские», в западном смысле слова, слои – ремесленники, торговцы, предприниматели в области домашней промышленности – отличались, по-видимому (что здесь важно), наибольшей многозначностью своей религиозной позиции. Сакраментальная благодать римской церкви в средневековых городах, являвшихся опорой папства, мистагогическая сакраментальная милость богов в античных городах и Индии, оргиастическая и созерцательная религиозность суфитов и дервишей в Передней Азии, даосская магия, буддийское созерцание и ритуалистическое обретение божественной милости под руководством спасающих души мистагогов в Азии, все формы любви к спасителю и веры в спасение – от культа Кришны до культа Христа – во всем мире, рациональный ритуализм закона и свободная от всякой магии служба в синагоге, боговдохновенные античные и аскетические средневековые секты, благодать предопределения и этическое перерождение пуритан и методистов, все виды индивидуальных поисков спасения – все это было наиболее сильно, сильнее, чем где бы то ни было, распространено именно в этих слоях. Конечно, и религиозность других слоев характеризовалась отнюдь не только теми чертами, которые были определены выше как наиболее существенные для них. Однако «бюргерство» значительно более разнообразно в этом отношении. И, все же здесь также очевидно избирательное сродство по отношению к определенным типам религиозности. Общим для бюргерского слоя была тенденция в сторону практической рационализации жизненного поведения, что вытекало из типа их жизнедеятельности, относительно далекой от воздействия сил природы. В основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми, пусть даже с помощью самых примитивных средств. Сложившийся образ жизни мог и здесь закоснеть в традиционности; что, действительно, подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранилась, хотя и в самой различной 58

степени, возможность для возникновения этически рациональной регламентации жизни – связанной с техническим и экономическим рационализмом. Не везде ей удавалось преодолеть магически стереотипизированную традицию. Однако там, где пророчество создавало для бюргеров религиозную основу, они часто следовали тому или иному из основных его видов: пророчеству, основанному на личном примере, которое указывает путь к спасению посредством созерцательной апатически-экстатической жизни, или пророчеству «миссионерства», которое именем Бога ставит перед миром требования, конечно, этического и часто активно аскетического характера. Последняя разновидность пророчества, вызывающая к активной деятельности в миру, обрела именно здесь особенно благоприятную почву и тем в большей степени, чем больший социальный вес обретали бюргерские слои, чем дальше они отходили от предписаний табу и деления на роды и касты. Не единение с Богом или созерцательная погруженность в божественную сущность, представлявшиеся высшим благом в религии, на которую оказывали влияние слои знатных интеллектуалов, но активная аскеза, деятельность, угодная Богу, связанная с ощущением себя его «орудием», стала здесь религиозным долгом; именно такой подход возобладал на Западе, оттесняя и там хорошо известные мистику и оргиастический или апатический экстаз. Понимание своего религиозного долга как угодной Богу деятельности не ограничивалось бюргерскими слоями. И здесь отнюдь не было однозначной социальной детерминированности. Обращенное к знати и крестьянству пророчество Заратустры, обращенное к воинам

пророчество ислама, так же, как пророчество и проповедь в иудаизме и раннем христианстве, обладали столь же активным характером, в отличие от буддийского, даосского, неопифагорейского, гностического, суфийского учения. Однако определенные рациональные выводы были сделаны именно в среде «бюргерства». Миссионерское пророчество, приверженцы которого ощущали себя не сосудом божества, а его орудием, было очень близко определенной концепции Бога: надмирного, личного, гневающегося, прощающего, любящего, требующего, карающего Бога-творца, в отличие от безличного высшего существа, доступного только состоянию созерцания, в пророчестве, основанном на личном примере. Первая концепция господствовала в иранской, переднеазиатской и вышедшей из нее западной религии, вторая – в индийской и китайской. Эти различия не были первичны. Напротив, они сложились лишь на стадии далеко зашедшей сублимации повсюду очень сходных примитивных представлений об анимистических духах и героических богах. И происходило это, 59

конечно, под сильным воздействием упомянутой связи с религиозным состоянием, рассматриваемым как средство спасения. Оно интерпретировалось в зависимости от концепции Бога различным образом высшим состоянием на пути к спасению могли быть созерцательное мистическое переживание, экстаз, оргиастическое обладание Богом, обретенное в визионерстве вдохновение или «здание». Если следовать распространенной в наши дни и, безусловно, в значительной мере обоснованной точке зрения, согласно которой первично только содержание чувств, мысли же вторичны и только придают чувствам форму, то можно было бы считать решающим именно такое каузальное отношение примат «психологических», а не рациональных связей, что заставляет рассматривать вторые только как толкование первых. Однако фактические данные говорят о том, что такой подход мог бы завести слишком далеко. Исключительно важное развитие концепции надмирного или имманентного Бога определялось целым рядом чисто исторических мотивов и, в свою очередь, оказало длительное воздействие на понимание спасения. Прежде всего представление о надмирном Боге оказало это воздействие. Мейстер Экхарт с полной убежденностью ставил «Марфу» выше «Марии»¹⁹, в первую очередь потому, что свойственное мистике пантеистическое переживание близости Бога представлялось ему невозможным без полного отказа от всех решающих компонентов западной веры в Бога и в сотворение мира. Рациональные элементы религии, ее «учение» – индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранское оправдание верой, католическое учение о таинствах – обладают внутренней закономерностью, и вытекающая из характера представлений о Боге и «картине мира» рациональная религиозная прагматика спасения ведет при определенных обстоятельствах к далеко идущим последствиям в формировании практического жизненного поведения. Если, как предполагалось в предшествующем изложении, на характер ожидаемого спасения в значительной степени влияли интересы и адекватное им жизненное поведение господствующих слоев, следовательно, социальное расслоение, то верно и обратное, а именно, что направленность всего жизненного поведения, в том случае, если оно планомерно рационализировалось, самым радикальным образом определялось последними ценностями, на которые ориентировалась эта рационализация. Такими ценностями были – правда, не всегда и, конечно, не только, но по мере того как возникала этическая рационализация, – как правило, также, а часто в решающей степени, религиозно обусловленные оценки и позиции для внешних и внутренних констелляций интересов очень важно было одно обстоятельство. Отмеченные нами 60

«высшие» блага спасения отнюдь не были всеобщим достоянием. Погружение в нирвану, единение с божеством в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому. Даже в упрощенной форме религиозного дурмана или религиозных грез, способной воплотиться в универсальный народный культ, это состояние не стало компонентом повседневности. Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное неравенство в религиозной квалификации людей, в дальнейшем получившее свое самое резкое рациональное выражение в кальвинистском учении о предопределении с его «партикуляризмом благодати». Наиболее высоко ценимые дары спасенности экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и разного рода боговдохновенных людей – были доступны не всем, обладание ими обуславливалось «харизмой», которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить. Из этого во всякой интенсивной религиозности возникла тенденция к своего рода сословному членению соответственно с различиями в харизматической квалификации «Героическая», или «виртуозная»²⁰, религиозность противостояла «массовой» религиозности – причем под массой следует, конечно, понимать не тех, кто занимает более

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
низкое положение в мирской сословной иерархии, а людей, не обладающих «религиозным слухом». Союзы колдунов и исполнителей священных танцев, религиозное сословие индийских шраманов, безусловно признанные общиной особым «сословием» раннехристианские «аскеты», «пневматики» у Павла и особенно у гностиков²¹, пиетистская «ecclesiola»²² все подлинны «секты», т. е. – в социологическом понимании – союзы, которые принимали только тех, кто обладал соответствующей религиозной квалификацией, наконец, монашеские общины на всем земном шаре были в этом смысле сословными носителями виртуозной религиозности. С виртуозной религиозностью в ее автономном развитии всегда борется каждая иерократическая власть «церкви», т. е. организованное в виде учреждения сообщество по дарованию благодати. Ибо церковь в качестве подобного учреждения стремится организовать религиозность масс и заменить религиозно-сословную квалификацию виртуозов собственными, монополизированными ею средствами спасения. По самой своей природе, т.е. в соответствии с интересами священнослужителей, церковь должна быть «демократичной» в смысле общедоступности спасения, другими словами, стремиться к универсализму благодати и признавать наличие достаточной этической ценности всех, кто повинует ее власти. В этом с социологической точки зрения можно видеть полную параллель происходящей в политической сфере борьбе бюрократии против политических б¹

прав сословной аристократии. Каждая развитая политическая бюрократия столь же необходима и в таком же смысле «демократична», поскольку она нивелирует сословные привилегии, видя в них опору своих конкурентов. Многочисленные компромиссы возникали в ходе этой не всегда официально признаваемой, но всегда подспудно идущей борьбы (улемов²³ против дервишей, раннехристианских епископов против пневтиков и сектантов, против власти аскетической харизмы, лютеранских проповедников и англиканских священников против аскезы вообще, русской государственной церкви против сект, конфуцианских служителей культа против буддистов, даосов и различных сектантов, стремящихся найти свой путь к спасению). Именно характер уступок, которые вынуждены были делать повседневной религиозности виртуозы религии, чтобы сохранить материальную и духовную поддержку масс играл решающую роль во влиянии религии на повседневную жизнь. Если они не нарушали магическую традицию, как это происходило почти во всех восточных религиях, то влияние религии было значительно слабее, чем в том случае, когда она, отказываясь от многих идеальных требований, тем не менее приступала к этической рационализации повседневности и проводила ее в общей форме, в том числе – или даже только – для масс. Наряду с отношением между виртуозной и массовой религиозностью, которое наконец определилось как результат упомянутой борьбы, большую роль для развития жизненного поведения «масс», а вместе с тем и для хозяйственной этики данной религии, играло и своеобразие конкретной виртуозной религиозности. Ибо дело не только в том, что она была практической религиозностью «примера», – от предписываемых ею требований зависели различные возможности создания рациональной повседневной этики вообще. Отношение религиозности виртуозов к повседневности, к сфере экономики, было различно прежде всего в зависимости от своеобразия ожидаемого спасения. Там, где благодать и средства спасения виртуозной религиозности носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, она не вела к практической повседневной деятельности в миру. Не только хозяйство, как и всякая мирская деятельность, представлялось тогда в религиозном отношении незначительным но и из рассматриваемого как высшее благо поведения невозможно было и косвенным образом извлечь какие-либо психологические мотивы для практической деятельности. Созерцательная и экстатическая религиозность была по самой своей сущности враждебна сфере экономики. Ведь мистическое оргиастическое экстатическое переживание является специфически необыденным, уводящим от повседневности и от всякой рациональной целенаправлен б²

ной деятельности, и именно поэтому мыслится «священным». В силу этого и в ориентированных таким образом религиях жизненное поведение «мирян» отделяла глубокая пропасть от жизненного уклада сообщества виртуозов. Господство сословия религиозных виртуозов внутри общины легко переходило в магическую антрополатрию²⁴: виртуозу поклонялись как святому или во всяком случае стремились обрести его благословение, использовать его магические силы в качестве средства преуспевания в мирских делах и гарантии религиозной благодати. Мирянин был для буддийского и джайнского бикшу²⁵ в конечном итоге источником дохода (примерно так, как крестьянин для землевладельца), позволявшим им, не занимаясь мирским трудом, который всегда препятствует спасению жить только для высших помыслов. Жизненный уклад мирян мог тем не менее обрести известную этическую регламентацию. Виртуоз религии был по

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
своей природе пастырем душ духовником и directeur de l'ame²⁶ мирян, следовательно, обладал очень большим влиянием. Однако на мирян, «не обладавших религиозным слухом», он либо не воздействовал вообще, либо воздействовал только посредством церемониальных, ритуальных и конвенциональных моментов его (виртуоза) религиозного жизненного уклада. Ведь деятельность в миру всегда оставалась в принципе не имеющей значения и уводила в сторону от религиозной цели Харизма чистого «мистика» служила только ему, а не другим, подобно харизме мага. Совсем иное положение создавалось там, где религиозные виртуозы объединялись в аскетическую секту, стремящуюся в соответствии с волей Бога преобразовать жизнь в миру. Для этого было необходимо следующее во-первых, высшее благо на пути к спасению не должно быть созерцательным, следовательно, не заключаться в единении с противостоящим миру вечным надмирным бытием или в unio mystica²⁷ с помощью оргиастических или экстатических средств. Ибо такой путь к спасению находится всегда вне повседневной деятельности и по ту сторону реального мира, уводит от него. Во-вторых, в религиозности должны быть полностью устранены средства благодати, магические или сакраментальные. Ибо и они относятся к деятельности в миру как к чему-то в лучшем случае лишь относительно значимому. и связывают спасение с не повседневно-рациональными действиями. Полностью достигнуто было то и другое – расколдование мира и перемещение пути к спасению из созерцательного «бегства от мира» в активное аскетическое его «преобразование» – на Западе только (если отвлечься от нескольких рационалистических сект имеющих повсюду) в церквях и сектах аскетического протестантизма. Значительную роль в этом играли определенные, чисто исторически обусловленные моменты 63

западного религиозного мышления. Отчасти – влияние социальной среды, прежде всего решающего для его развития слоя. Отчасти – и столь же сильно – исконный характер этой религии надмирный Бог и определенная впервые израильским пророчеством особенность средств и путей к спасению. Это отчасти изложено в предшествующих статьях, отчасти будет более подробно рассмотрено в дальнейшем. Если религиозный виртуоз живет в миру как «орудие» Бога и лишен всех магических средств спасения, если ему предъявляется требование «доказать» свою избранность к спасению перед лицом Бога, что по существу означало – перед самим собой, посредством этических качеств его деятельности в рамках мирского порядка, и только этим, то психологически мир становился ареной угодной Богу деятельности в пределах мирского «призвания», как бы с религиозной точки зрения он ни отвергался в качестве тварного и юдоли греха. Такая мирская аскеза, правда, отвергала мир в том смысле, что она презирала поклонение красоте и величию, прекрасные опьяняющие грезы, мирскую власть и мирской героизм, поскольку они противостояли царству Божьему. Однако именно поэтому аскеза не уходила от мира, как того требовало созерцание, но стремилась этически рационализировать мир в соответствии со словом Божьим и поэтому оставалась обращенной к миру в специфически более глубоком смысле, чем наивное «приятие мира» людьми античности или мирянами-католиками. Милость Божья и избранность человека подтверждались именно в повседневности. Правда, не в повседневности как таковой, а в методически рационализированной повседневной деятельности на службе Бога. Рационально поднятая до призвания, она стала подтверждением избранности к спасению. Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, вместо средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины предающихся созерцанию, апатии или оргиям верующих в Азии. Между этими двумя полюсами существовали самые разнообразные переходы и комбинации. Ибо религии, подобно людям, были не искусственными измышлениями, не чисто логическими или психологическими конструкциями, лишенными внутренних противоречий, а историческими образованиями. В них часто сочетались мотива каждый из которых при последовательном осуществлении вступил бы в противоречие с другими. «Последовательность» была здесь исключением, а не правилом. К тому же пути к спасению и даруемые ими блага также не были психологически однозначны. В обращении к Богу раннехристианского монаха или квакера был значительный 64

оттенок созерцательности, однако все содержание их религиозности в целом, прежде всего вера в надмирного Бога-творца и характер их уверенности в милости Божьей, побуждали их к деятельности. С другой стороны, деятельность была свойственна и буддийскому монаху, только она была лишена всякой связи с мирской рационализацией, будучи ориентирована на освобождение от «колеса» перерождений. Аналогом сектантов и других братств средневекового Запада, способствовавших проникновению религии в повседневную жизнь, может служить

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
ислам с его еще более универсальными братствами, и типичный для религии слой был в обоих случаях одинаков – низший слой горожан, в частности ремесленники, но дух этих религий был совершенно различным. По своим внешним признакам многочисленные религиозные индуистские общины могут казаться такими же «сектами», как секты Запада, однако характер спасения и средства его достижения радикально противоположны. Этими примерами мы здесь ограничимся, так как мы хотим рассматривать здесь самые важные из великих религий. Из них невозможно создать ряд типов, каждый из которых служил бы по отношению к предыдущему новой «ступенью». Все они – исторические индивидуумы²⁸, чрезвычайно сложные по своему характеру, и составляют в своей совокупности лишь часть возможных комбинаций, которые можно было бы мысленно создать из многочисленных присущих им свойств. Следовательно, речь здесь идет отнюдь не о систематической «типологии» религий, но и не о чисто историческом исследовании «типологична» данная работа постольку, поскольку в ней рассматривается то, что типически важно в исторической реальности этих различных видов религиозной этики для связи с противоположностями экономического этоса²⁹. Автор не предполагает дать законченную характеристику рассматриваемых религий, цель состоит в том, чтобы подчеркнуть те их черты, которые присущи одним религиям и противоположны другим и одновременно важны для устанавливаемых здесь взаимосвязей. В исследовании, где не уделялось бы преимущественное внимание этим особенно важным моментам, они, в отличие от нарисованной здесь картины, смягчились бы, подчас к ним добавлялись бы другие и более решительно, чем это было здесь возможно, указывалось бы на то, что – конечно – все качественные противоположности в реальности в конечном счете могут быть восприняты как чисто количественные различия в смешении факторов. Для нас же подчеркивать эту очевидность было бы здесь в высшей степени непродуктивно. Но и важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно

65

по их отношению к экономическому рационализму, причем, поскольку и это понятие не однозначно, к экономическому рационализму того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII вв в качестве компонента укоренившейся там буржуазной рационализации жизни. Ибо следует еще раз напомнить, что «рационализм» может быть очень различен по своему характеру в зависимости от того, имеется ли в виду все большее теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий или же рационализация в смысле методического достижения определенной практической цели путем все более точного исчисления адекватных для этого средств. Это совершенно разные вещи, несмотря на то что в конечном счете они связаны друг с другом. Даже в мысленном постижении действительности сходные типы разделяются к этому пытались свести отличие английской физики от континентальной. Рационализация жизненного поведения, с которой мы здесь имеем дело, может принимать самые различные формы. Конфуцианство по отсутствию всякой метафизики и обычных проявлений религиозности настолько рационально, что находится на границе того, что вообще может именоваться «религиозной этикой», и настолько трезво в смысле отказа от всех неутилитарных мерок, как ни одна другая этическая система, кроме разве что системы И. Бенгама³⁰. Вместе с тем оно резко отличается от всех видов практического рационализма Запада, несмотря на ряд действительных и мнимых аналогий «Рационален» в смысле веры в некий значимый «канон» был высший художественный идеал Возрождения, рационалистично по своему отказу от всех уз традиции и вере в силу *naturalis ratio*³¹ и мировоззрение этого периода, несмотря на ряд элементов платонизирующей мистики. В совершенно ином смысле «рациональными» по своей «плановности» были методы умерщвления плоти, магической аскезы или созерцания в их наиболее последовательных формах, таких, как йога и манипуляции позднего буддизма «Рациональны» – отчасти в том же смысле формальной методики, отчасти по своему отделению нормативно «значимого» от эмпирически данного – вообще все виды практической этики, ориентированные на незыблемую цель спасения. Именно такой тип процессов рационализации интересует нас здесь. Попытка предварить здесь изложение их казуистики не имеет смысла, так как данная работа ставит перед собой цель внести свой вклад именно в эту проблему. Для этого автор берет на себя смелость отказаться от «историчности», т. е. изобразить этику отдельных религий более единой в ее систематичности, чем она действительно могла когда-либо быть в процессе своего развития. Оставлены в стороне должны быть и противоположности внутри отдельных религий⁶⁶

с тем, чтобы дать важные с нашей точки зрения черты в большей логической

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
завершенности и статичности, чем они когда-либо существовали. Такое упрощение можно было бы считать исторически «неверным», в том случае если бы оно производилось произвольно. Однако этого автор стремился избежать. В каждой религии подчеркивались те свойства, которые были решающими для формирования практического жизненного поведения ее последователей и отличали ее от других. И, наконец, несколько замечаний для пояснения терминологических особенностей изложения³². Религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития относятся к союзам господства они являются «иерократическими» союзами, т. е. такими, власть которых основана на монополии дарования спасения или отказа в нем. Все господствующие власти, светские и религиозные, политические и неполитические, можно рассматривать как отклонения от нескольких чистых типов или приближение к ним, конструируемых соответственно той основе легитимности, на которую притязает власть. Союзы наших дней, прежде всего политические, относятся к типу «легального» господства. Это значит – легитимность приказов обладателя власти основана на рационально сформулированных, согласованных или октроированных правилах, а легитимность формулирования этих правил, в свою очередь, – на базе рационально сформулированной или интерпретированной «конституции». Приказ – следствие не личного авторитета, а безличной нормы, и самый акт приказа является, в свою очередь, следованием норме, а не свободой произвола, милостью или привилегией Чиновник – носитель власти, однако он никогда не осуществляет ее от своего лица, а всегда от имени безличного «учреждения» в интересах некоей подчиненной нормативно сформулированным правилам специфической совместной жизни людей, определенных или не определенных, но выявленных по признакам, соответствующим правилам «Компетенция», ограниченная область возможных объектов, на которые распространяются распоряжения, составляет сферу его законной власти. Иерархия «начальников», к которым он может в затруднительных случаях обращаться «по инстанциям», противостоит «гражданину» или «члену» союза. То же происходит в современном иерократическом союзе – в церкви Священник, или пастор, обладает определенной «компетенцией», установленной правилами. Это относится и к главе церкви в настоящее время «непогрешимость» – понятие компетенции, по своему смыслу отличное от того, что было прежде (еще в понтификат Иннокентия III)³³ Разделение «служебной» сферы, где действует непогрешимость «ex cathedra»³⁴, и сферы «частной» здесь такое же, как у любого чиновника. Юридическое 67

«отделение» чиновника от средств управления (в натуральной или денежной форме) в сфере политических и иерократических союзов проведено совершенно так же, как «отделение» рабочего от средств производства в капиталистическом хозяйстве: они совершенно параллельны. В своем полном развитии это явление специфически современно, хотя подступы к нему обнаруживаются и в более ранние времена. В прошлом источники легитимного господства были иными; остатки их, впрочем, постоянно встречаются и теперь. Мы кратко остановимся на их терминологическом значении. 1. Под «харизмой» в данном изложении понимаются внеповседневные качества человека (независимо от того, действительные ли они, мнимые или предположительные). Под харизматическим авторитетом, следовательно, – господство (внешнего или внутреннего характера) над людьми, которые подчиняются ему вследствие веры в наличие этих качеств у определенного лица. К подобному типу обладателей харизмы относятся: колдун, пророк, предводитель на охоте, в походах за военной добычей, вождь, так называемый властелин «цезаристского» типа, при известных обстоятельствах – глава партии. Легитимность их власти основана на вере в необычное, в свойства, превосходящие обычные, присущие людям качества, на ранней стадии воспринимаемые как сверхъестественные. Другими словами, на вере в магическую силу, в откровение или в героя, источником авторитета которого служит «подтверждение» его харизматических качеств чудесами, победами и другими удачами – благополучием тех, кто ему подчиняется; как только эта способность не подтверждается и обладатель харизмы оказывается лишенным своей магической силы или своего бога, вера в него и основанный на этой вере авторитет исчезают или колеблются. Господство осуществляется не на основе общих традиций или рациональных норм, но в соответствии с конкретным откровением или вдохновением, и в этом смысле оно «иррационально». Оно «революционно» в том смысле, что совершенно не связано с установлениями: «Написано – но я говорю вам..!»³⁵ 2. Традиционализмом в данной работе называется установка на повседневно привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения, а традиционалистским авторитетом – господство, основанное на том, что действительно, мнимо или предположительно существовало всегда. Наиболее значительным видом господства, основанным на традиционалистском авторитете,

опирающемся на легитимность и традицию, является патриархальная власть: отца семейства, мужа, старшего в семье или роде – над членами семьи или рода, господина или патрбна – над крепостными, зависимыми, вольноотпущенниками, хозяина – над слугами, 68

князя – над должностными лицами, министералами, клиентами, вассалами, властителя над «подданными». Патриархальному (и патримониальному³⁶ – как его разновидности) господству свойственно то, что наряду с системой непреложных, абсолютно священных норм, нарушение которых влечет за собой дурные магические или религиозные последствия, действуют свободный произвол и милость господина, основанные, в принципе, на чисто «личных», а не «объективных» отношениях, и поэтому «иррациональные». 3. Харизматическая власть, основанная на вере в святость или ценность не повседневности, и власть традиционалистская (патриархальная), основанная на вере в святость повседневности, охватывают в прошлом все наиболее существенные отношения господства-подчинения. «Новое» право может привести в сферу установленного традицией лишь обладатель харизмы; оно утверждается пророчествами пророков или предписаниями военных вождей. Откровение и меч, выходя за рамки повседневности, вводили новые отношения. Однако, совершив свое предназначение, они попадали под власть повседневности. После смерти пророка или военного предводителя возникал вопрос о преемнике. Решался ли этот вопрос посредством выбора (вначале это было не «выбором», а избранием по харизме), посредством сакраментального овеществления харизмы (назначение наследника рукопожатием: иерократическое и апостолическое «наследование») или в результате веры в харизматическое свойство рода (наследственная харизма: наследственная королевская или иерократическая власть), с этого момента всегда начиналось в том или ином виде господство правил. Князь или иерократ обладает теперь властью не в силу чисто личных, а в силу обретенных или унаследованных качеств или в силу легитимации актом избрания. Начинается процесс господства повседневности, т. е. традиционализма. И что, может быть, еще более важно – с организацией господства окружающие харизматического властителя люди также попадали во власть повседневности: его ученики, апостолы, последователи становятся священниками, вассалами, прежде всего – должностными лицами. Харизматическое сообщество, вначале чуждое хозяйственной деятельности и жившее раньше на коммунистических началах и существовавшее на дарения, подаяния, военную добычу, превратилось в слой помощников господина, которым предоставлялся источник доходов в виде пользования землей, натуральных и денежных вознаграждений; свою легитимную власть они выводили – на различных стадиях ее апроприации – из полученного ими лена, держания или должности. Как правило, это означало патримониализацию господской власти, к чему, впрочем, мог привести и распад некогда сильной 69

патриархальной власти господина. Получивший должность человек, как правило, обретал вместе с ней и право на нее Он владеет средствами управления, подобно тому как ремесленник владеет средствами производства. Из своих доходов он оплачивает издержки управления или отдает господину только часть доходов, оставляя остальное себе. В ряде пограничных случаев должность может стать наследственной и отчуждаемой, подобно любой другой собственности. Здесь речь пойдет о сословном патримониализме, развитие которого достигло этой стадии, отправляясь от харизматической или патриархальной власти посредством апроприации³⁷ прав господства. Однако на этом процесс останавливается редко. Повсюду идет борьба политических и иерократических властителей с владельцами или узурпаторами апроприированных сословных прав господства. Господин пытается экспроприировать их, они – его. В зависимости от того, обладает ли господин достаточным числом зависящих от него и связанных с ним общим интересом должностных лиц и – как следствие этого – прочным владением средствами управления (собственные финансы политических, а на Западе, начиная с Иннокентия III и, прогрессируя, до Иоанна XXII, иерократических властителей, собственные склады и арсеналы для снабжения армии и должностных лиц у светских господ), борьба решается в его пользу против постепенно экспроприруемых им обладателей сословных привилегий. Исторически характер слоя должностных лиц, на которых правитель опирался в своей борьбе с сословиями, был весьма различен, в Азии и на Западе в раннем средневековье это были клирики, в Передней Азии – рабы и клиенты, в Риме эпохи Принципата – отчасти вольноотпущенники, в Китае – гуманитарно образованные интеллектуалы и, наконец, на Западе в Новое время (как в церкви, так и в политических союзах) – юристы. Победа княжеской власти и экспроприация обладателей частных прав если не всегда обеспечивала действительное проведение рационализации управления, то во всяком случае предоставляла возможность

для этого. Однако происходило это в самой различной степени и в различном смысле. Прежде всего следует отличить материальную рационализацию управления и отправления правосудия патримониальным властителем, стремящимся осчастливить своих подданных в утилитарном и социально-этическом отношении, подобно тому как это делает глава семьи, от формальной рационализации, проводимой образованными юристами посредством установления общих для всех «государственных подданных» правовых норм. Как ни размыты границы между той и другой (например, в Вавилоне, в Византии, в Сицилии при Штауфенах³⁸, в Англии при Стюартах, во Франции в правление Бурбонов), такое отличие,

70

безусловно, существует. И возникновение современного западного «государства», как и западных церквей, было в значительной степени делом юристов. Вопросы, откуда они брали силы и идейное содержание, а также технические средства для этой работы, мы здесь касаться не будем. С победой формалистического юридического рационализма на Западе наряду с прежними видами господства появился тип легального господства, основной, хотя и не единственной разновидностью которого было и есть бюрократическое господство. К важнейшим представителям этой структуры господства относятся, как уже было указано, современные государственные и коммунальные чиновники, современные католические священники и капелланы, служащие современных банков и крупных капиталистических предприятий. Решающим для нашей терминологии признаком является то, что подчинение теперь основано не на вере и преданности харизматической личности, пророку, герою или освященной традицией личности властителя, или легитимированных в силу привилегий обладателей собственного права, земли или должности, но на лишенном личного характера объективном «служебном долге», который, как и право на власть, «компетенция», определен посредством рационально установленных норм (законов, предписаний, правил) таким образом, что легитимность господства выражается в легальности общих, целенаправленно продуманных, корректно сформулированных и обнародованных правил. Различия приведенных здесь типов проявляются во всех деталях их социальной структуры и экономического значения. Показать, в какой мере целесообразны принятые здесь типология и терминология, можно было бы лишь в систематическом изложении этого вопроса. Нам представляется здесь необходимым лишь подчеркнуть, что данная постановка вопроса отнюдь не претендует на то, чтобы быть единственно возможной, а тем более на то, чтобы все эмпирические формы господства «полностью» соответствовали тому или иному представленному здесь типу. Напротив, подавляющее большинство этих форм господства представляет собой комбинацию из нескольких типов или промежуточное состояние между ними. Мы будем все время вынуждены, пользуясь такими словообразованиями, как «патримониальная бюрократия», указывать на то, что данное явление некоторыми характерными для него признаками связано с рациональной, другими – с традиционалистской – в данном случае с сословной – формой господства. Следует также упомянуть о весьма важных формах, которые, – как, например, феодальная структура господства – имели универсальное распространение, но по ряду своих важных черт не могут быть отнесены ни к одной из

71

рассмотренных выше форм, они становятся понятны лишь при комбинации этих форм с другими понятиями (в данном случае с понятием «сословия» и «сословной чести»). Или такие виды господства, как власть функционеров чистой демократии (почетные должности и сходные с ними формы, с одной стороны, плебисцит – с другой), или некоторые виды почетного господства (особой формы традиционалистского господства), которое следует понимать частично исходя из иных принципов, частично из своеобразного изменения понятия харизмы, хотя именно они относятся к исторически важнейшему ферменту развития рационализма. Предложенная здесь терминология не направлена, следовательно, на то, чтобы насильственно вводить в схему бесконечное многообразие исторических явлений она лишь стремится дать приемлемые опорные точки для понятийной ориентации в достижении определенных целей. То же относится к последнему терминологическому различию. Под сословным положением мы понимаем, во-первых обусловленные образом жизни определенных групп людей (следовательно, большей частью их воспитанием) шансы на позитивное или негативное социальное значение. Во-вторых – и тем самым мы примыкаем к терминологии форм господства в понимающей социологии – это значение часто связывается с юридически гарантированной монополией соответствующего слоя либо на права господства,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
либо на шансы дохода и предпринимательства определенного рода. Следовательно, «сословие» при наличии всех этих признаков (которые, конечно, не всегда присутствуют) – это группа людей (не обязательно организованных в виде союза, но всегда так или иначе составляющих сообщество), объединенных образом жизни, специфическими конвенциональными понятиями чести и юридически монополизированными шансами экономического характера *Commercium* (в смысле сношений в обществе) и *connubium*³⁹ между представителями таких групп служат типичными признаками одинаковой оценки сословиями друг друга, отсутствие того и другого свидетельствует о сословном различии. Под «классовым положением» – в противоположность этому – мы понимаем прежде всего шансы на обеспечение и доходы, обусловленные экономически релевантным положением следовательно, имуществом или квалификацией, позволяющей выполнять требуемую работу, и вытекающие из этого общие типичные условия жизни (например, необходимость подчиняться дисциплине в капиталистическом предприятии). «Сословное положение» может быть как причиной так и следствием «классового положения», но то и другое не обязательно. «Классовое положение» может быть прежде 72

всего обусловлено рынком (рынком рабочей силы и продуктов) – и действительно оно обусловлено им в специфических, типичных для настоящего времени случаях. Но и это не надо считать абсолютно необходимым. Землевладельцы и мелкие крестьяне могут в некоторых случаях почти не зависеть от рынка, различные категории рантье (имеющие землю, зависимых людей, государственные акции или ценные бумаги) зависят от него в очень различной степени. Таким образом, необходимо различать «имущие классы» и классы «предпринимателей» (связанные с рынком). Современное общество разделено на классы, и особенно на классы, связанные с предприятиями. Однако весьма ощутимым остается сословный престиж образованных слоев (внешне наиболее отчетливо выраженный в экономической монополии и преимущественных шансах обладателей дипломов на успех в обществе). В прошлом сословное деление имело гораздо большее значение, прежде всего для экономической структуры общества. Ибо на нее оно оказывает особенно сильное воздействие, с одной стороны, установлением границ или регламентацией потребления и значением (с точки зрения экономической рациональности иррациональных) сословных монополий, с другой – распространением сословной конвенциональности, присущей соответствующим господствующим слоям. Эта конвенциональность может обрести характер ритуальной стереотипизации, что и произошло при сословном делении в азиатских обществах, к которым мы теперь и обратимся.

Примечания

Перевод выполнен по изданию. WEBER M. Die wirtschaftsethik der weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Verauche, Emteilung, // Weber M Gesammelte Aufeatze гиг Religionssoziologie – Tübingen, 1920–Bd 1 – S 237–275 Впервые опубликовано в сб.: «Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии» ИНИОН, М, 1985 (перевод М. И. Левиной). Эти очерки впервые были опубликованы в «Архиве социальной науки» (Архив Яффе, т 41–46, 1915–19) отдельными частями, первые части остались без изменения такими, как они были написаны два года тому назад и прочтены друзьям. Пребывание на службе помешало тогда привести, как предполагалось, научный «аппарат», вместо этого в начале каждого раздела даны краткие указания на литературу вопроса. Этим объясняется неодинаково подробное исследование отдельных областей. Если статьи были все-таки тогда напечатаны, то причиной послужило то, что после войны, которая составила эпоху в жизни каждого человека, казалось невозможным вернуться к ходу мыслей более раннего времени. К тому же эти статьи были предназначены для печати одновременно с публикацией работы «Хозяйство и общество» в Grundriss für Sozialökonomik и задуманы как интерпретация и дополнение к разделам по социологии религии в данной работе, впрочем, в ряде пунктов они должны были быть интерпретированы ею. Этой задаче, как нам представлялось, они могли служить и в их тогдашнем виде. То, чего им недостает вследствие их вынужденного характера очерков и неравномерной подробности в изложении будет сделано в работах других, несомненно значительно лучше, чем это мог сделать я. Ведь и в своем законченном виде эти очерки, в которых автор использует переводы источников, никогда не могли бы претендовать на то, чтобы быть в каком-либо смысле «завершением». Быть может, они смогут и в своей теперешней форме принести пользу в качестве некоторого дополнения к постановке вопросов в области социологии религии, а отчасти и социологии хозяйства. В данном издании я пытался наряду с устранением ряда незначительных ошибок улучшить и серьезные промахи, в частности в разделе о Китае, насколько это возможно

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
неспециалисту в доступном ему материале; несколько усовершенствовано также и цитирование источников. - Прим. М. Вебера

1 Суфизм - мистико-аскетическое направление в исламе, возникшее в VIII-IX вв. среди низших слоев мусульманского духовенства. Подробнее см.: Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Избр. труды. М., 1965. 2 Терциарии - члены светских католических братств, примыкающих к францисканцам, доминиканцам и др. орденам католической церкви. Одна из первых организаций терциариев была учреждена францисканцем в 1221 г., после основания мужского и женского нищенствующих орденов, т. е. явилась третьей по счету францисканской организацией (отсюда ее название: *tertius* (лат.), - третий). 3 Пиетизм (от лат. *pietas* - благочестие) - направление в религии, ставящее религиозное чувство выше религиозных учений. В более узком и специальном смысле слова, пиетизм - течение в лютеранстве, зародившееся в XVII в. Основателем этого течения был франкфуртский богослов Шпенер, начавший проповедовать свои идеи в 1670 г. Его сторонники, открывшие в 1694 г. в Галле свой университет, объявили греховными театр, танцы, игры, смех и т. д. Прусский король под влиянием пиетистов изгнал из Галле философа-лейбнианца Х. Вольфа: пиетисты считали, что отрицание Вольфом свободы воли оправдывает дезертирство прусских солдат. 4 Методизм - одно из направлений в протестантизме, отпочковавшееся от англиканской церкви. Первые методисты, возглавляемые Джоном Уэсли (1703-1791), появились в 1729 г. среди студентов Оксфордского университета; своей целью они считали последовательное - методическое - соблюдение предписаний христианской религии. Со своей проповедью смирения и терпения они «шли в народ», создавали религиозные миссии в рабочих районах, выступали в тюрьмах. 5 Обида, жажда мести (фр.) - понятие, которое Ф. Ницше использует в «Генеалогии морали» и др. сочинениях, см.: Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. М., 1990, т. 2, с. 424-525, 427, 703. Чувство «ressentiment» лежит, по Ницше, в основе «морали рабов» (там же, с. 381). 6 Мистагог - жрец, вводящий в таинства, посвящающий в мистерии; здесь уподобляется в значении «жрец-профессионал». 7 Кришна (буке.: темный, черный) - легендарный царь-герой Древней Индии, отождествленный в первых веках н. э. с Вишну; бог пастухов и скотоводов, один из героев «Махабхараты». Подробнее см.: Бонгард-Левин Г. М., -Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975, с. 173-179; А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Источник вечного наслаждения. Изд-во «Бхактиведанта Бук Траст», 1986. 8 Гедеон (библ.) - седьмой судья израильский, который вместе с 300 безоружными воинами наголову разбил мидианитян (см.: Суд. VI-VIII). Иеффай (библ.) - один из судей израильских, победитель аммонитян; дал обет Богу в случае победы принести ему в жертву то, что первое встретит его из дома при возвращении с войны: первой Иеффай встретилась его юная дочь, которую он и пожертвовал Богу (см.: Суд. IX). 9 Карма в индийской философии - совокупность всех добрых и дурных поступков, совершенных индивидом в предыдущих существованиях и определяющих его судьбу в последующих. Дуализм зороастризма проявляется в наличии двух богов: доброго бога Ахурамазды (греч. Ормузда) и злого бога Анхра-Майнью (зреч. Аримана), которые ведут непрерывную борьбу друг с другом. Учение об «абсолютном предопределении», согласно которому спасение человека не зависит от его воли, разрабатывал Ж. Кальвин. 10 Нирвана - в индийской философии и религиозных верованиях состояние отрешенности от жизни, при котором более не действует закон кармы; конечная цель и спасение человека. Погрузиться в Нирвану может только тот, кто достиг высшей святости путем благочестия во многих своих предсуществованиях. 11 Хлысты (искаж. «христы») - религиозная секта, возникшая в России в конце XVII в. - начале XVIII в. В основе вероучения хлыстов лежит признание ими возможности прямого общения со Св. Духом и воплощения его в наиболее праведных людей, которые становятся «христами». Собрания хлыстов проходят в форме «радений», т. е. молитв, сопровождаемых плясками, во время которых они доходят до исступления и начинают «пророчествовать». 12 Дервиш - мусульманский монах суфийского ордена, странствующий или живущий в обители под руководством наставников. Танцующий дервиш во время танца достигает экстаза и сливается с богом. Одним из таких «танцующих дервишей» был великий поэт и философ Джалаледдин Руми (1207-1273). 13 О культе сердца Иисусова (Засгё Соеур) см.: Б. П. Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4, с. 72-75. 14 Квиетизм - течение в католицизме, основанное богословом Мигелем де Молиносом, изложившим свои взгляды в книге «Духовный путеводитель» (1675). Согласно этому учению, верующий должен стремиться к мистическому созерцанию Бога, отказаться от каких-либо действий и желаний и принять любую судьбу как дар Божий. 15 О «дионисийском опьянении» писал Ф. Ницше в «Рождении трагедии». См.: Ницше Ф. Соч. в 2-х тт. М., 1990, т. 1, с. 63. 16 Соматизм - в древнеиндийской мифологии божественный

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
напиток, приводящий в экстатическое состояние. 16 Иерократия – букв.
«власть жрецов», священнослужителей. 17 Подробнее о рыцарстве см.
интересное исследование Ф. Кардини «Истоки средневекового рыцарства». М.,
1987 18 Мойры (миф.) – три богини судьбы: Клото пряла нить жизни, Лахесис
присуждала жребий человеку, Антропос перерезала нить жизни. 19 Марфа и
Мария (библ.) – сестры Лазаря из Вифании, в доме которого гостил Иисус
Христос (Лк. 10, 38-42). Мария сидела у ног Христа и внимала ему, Марфа
была занята исключительной заботой о нем. Сестры символизируют
соответственно заботу о земном и заботу о духовном. М. Вебер ссылается на
проповедь Мейстера Экхарта «Мария и Марфа». См.: Мейстер Экхарт. Духовные
проповеди и рассуждения. М., 1991. С.107-119. 20 Из понятия «виртуозность»
здесь следует полностью исключить связанный с ним в наши дни момент оценки.
Я даже предпочел бы, чтобы избежать этого, выражение «героическая
религиозность», если бы оно не было столь неадекватно многим относящимся к
данному понятию явлениям. – Прим. М. Вебера 21 Пневматики – буке.
«духовные». Согласно учению гностиков (в частности, Валентина, Василида,
Маркиона), все человечество распадается на три разновидности людей:
«плотских», «душевных» (психиков) и «духовных» (пневматиков). См.: Соколов
В. В. Средневековая философия. М., 1979, с.23-30. Рассуждения ап. Павла о
«живущих по плоти» и «живущих по духу» (пневматиках) см.: Рим. 8.1-12. 22
Церковка (лат.) 23 Улемы – высшее сословие мусульманского духовенства; в
феодалную эпоху в ведении улемов находились религиозные учреждения,
судебные органы, учебные заведения. 24 Букв.: обожествление человека. 25
Бикшу, бхикшу (букв.: «нищий») – название буддийских и джайнских монахов,
которые должны были жить только милостыней. См.: Бонгард-Левин Г. М., Ильин
Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969, с.443-446, 455-456. 26
Руководитель (наставник) души (фр.). 27 Мистическое единение (пат.) 28
Исторический индивидуум – понятие баденской школы неокантианства
(Виндельбанд, Риккерт), связанное с идиографическим (индивидуализирующим)
методом, применяемым в науках о культуре. Согласно этому методу,
исторические явления, «соотнесенные с ценностью», изучаются в их
индивидуальной особенности (в отличие от наук о природе, где с помощью
генерализирующего (номотетического) метода изучаются общие закономерности).
– Прим. переэ. 29 Этнос (греч.) – нрав, обычай, характер, образ мыслей. 30
Бентам Иеремия (1748-1832) – английский философ, один из главных
представителей утилитаризма; согласно И. Бентаму, высшая цель социального
развития состоит в наибольшем счастье («измеряемом» чувством удовольствия)
для наибольшего числа людей. 31 Естественный разум (лат.) 32 Замечу здесь,
что принятое географическое расположение материала, т. е. движение с
востока на запад, случайно. Решающими для этого (что, быть может, станет
ясно при ознакомлении с работой) были соображения целесообразности. – Прим.
М. Вебера 33 Иннокентий III (в миру Лотарио ди Сеньи, 1160/61-1216) – папа
римский с 1198 г., во время понтификата которого папство достигло
наивысшего могущества; фактически при нем установилось верховенство папской
власти над светской. Иннокентий III в 1202г. санкционировал основание
Ордена меченосцев, организовал четвертый крестовый поход, беспощадно
преследовал ереси, способствовал организации инквизиции. Католический
догмат о непогрешимости папы был принят в 1870 г. по настоянию папы Пия IX
и иезуитов. Догмат гласит, что римский папа, выступая по вопросам веры и
морали с амвона (ex cathedra) обладает непогрешимостью. 34 «С кафедры»
(пат.) – в силу обладания саном. 35 Точнее: «Вы слышали, что сказано... а Я
говорю вам...» – «формула» Нагорной проповеди Иисуса Христа – Мф. 5, 27-44.
36 Т. е. «по обычаям отцов». 37 Присвоение. 38 Штауфены – императоры
Священной Римской империи – начиная с Генриха VI (1090-1197) и кончая
Конрадином (ум. в 1268) с 1189 были королями Сицилии, где издали законы о
прикреплении крестьян к земле и о лишении вольности крупных феодалов и
городов. 39 Заключение браков (пат.).

Социология религии. Типы религиозных сообществ

§1. Возникновение религии

Определение того, что «есть» религия, не может быть дано в начале
исследования такого типа, каким является наше, – оно может только его
завершать. Однако нас здесь вообще интересует не «сущность» религии, а
условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, понимание
которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений,
целей отдельного человека – из «смысла» деятельности, так как внешний ее
характер чрезвычайно многообразен. Религиозные и магически мотивированные
действия на ранней ступени своего развития ориентированы на посясторонний
мир. Для того «чтобы хорошо было тебе... и чтобы ты много времени пробыл на

земле»¹, должны быть совершены требуемые религиозные, или магические действия. В приморских городах финикии приносились даже человеческие жертвы (что было необычно для городского населения), причем без каких-либо ожиданий награды в потустороннем мире. Религиозные или магически мотивированные действия в их первоначальном выражении носят относительно рациональный характер, если не в рамках средства-цели, то в соответствии с правилами, установленными опытом. Так же, как трением извлекают из дерева искру, «магические» приемы умелого человека вызывают дождь из облаков. Искра, созданная трением, – такой же продукт магии, как вызванный манипуляциями заклинателя дождь. Следовательно, религиозные и «магические» действия или мышление не выходят из сферы повседневной целенаправленной деятельности, тем более что и цели их преимущественно экономические. Только мы, с точки зрения нашего теперешнего понимания природы, могли бы разделить их на объективно «правильные» и «неправильные» в каузальном отношении и отнести последние к иррациональным, а соответствующую деятельность – к «колдовству». Тот же, кто эти действия совершает, разделяет их только по большей или меньшей повседневности. Так, например, не каждый камень может служить фетишем. Не каждый человек способен достичь состояния экстаза и вызвать те метеорологические, терапевтические, 78

пророческие и телепатические по своему характеру результаты, которые, как показывает опыт, достигаются только в этом состоянии. Именно эти, не всегда, но по преимуществу выходящие за пределы повседневности силы стали называться «мана», «оренда»² а у иранцев «мага» (отсюда магический), которые мы будем определять термином «харизма». Харизма может быть – и только в этом случае она в полном смысле заслуживает своего наименования – природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями. Она может быть и искусственно сообщена объекту или лицу какими-либо, конечно, необычными средствами. В последнем случае предполагается, что харизматические способности могут быть развиты только там, где они уже существуют, но остаются скрытыми, пока их не «пробуждают», например, «аскезой». Таким образом, уже на этой стадии в зародыше существуют все формы доктрины религиозного спасения, начиная от *gratia infusa*³ до строгого воздаяния за дела. Это натуралистическое представление (именуемое в последнее время доанимистическим) упорно сохраняется в народной религиозности. Несмотря на все решения соборов, предписывающие различать «поклонение» Богу и «почитание» образов святых, которые служат лишь средствами благочестия, и сегодня житель Южной Европы может обвинять изображение святого в своих неудачах, которые последовали, невзирая на совершение всех необходимых обрядов. Обычно уже здесь производится абстракция, лишь кажущаяся простой: возникает представление о силах, скрывающихся «за» харизматическими квалифицируемыми объектами, артефактами, животными, людьми и в какой-то мере определяющих их действия, иными словами, возникает вера в духов. Вначале дух не является ни душой, ни демоном, ни тем более Богом, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей; он придает конкретному существу некую специфическую силу воздействия, может войти в объект или человека, а также выйти из него, как из ставшего негодным орудия, выйти из колдуна, харизма которого перестает действовать, в ничто или перейти в другого человека или в другой объект. Показать, что предпосылкой для возникновения веры в духов служат определенные экономические условия, невозможно. Этому представлению, как и вообще возникновению всех абстракций в этой области, способствует то, что магическими свойствами харизмы обладают лишь особо квалифицированные для этого люди и что тем самым вера в духов становится основой древнейшего «призвания», призвания профессионального колдуна. В отличие от обычного человека, стоящего вне магического ритуала, колдун обладает постоянно действующей харизмой. 79

В частности, специфической его особенностью является состояние, служащее выражением или опосредствованием харизмы, – экстаз. Рядовому человеку состояние экстаза доступно лишь иногда. Социальная форма, в которой это происходит, – оргия, будучи первоначальной разновидностью религиозной общности, отличающейся от рационального колдовства, является случайным действием, а не постоянным «предприятием» колдуна, призванного руководить оргией. Для рядового человека экстаз – лишь дурман, время от времени нарушающий течение повседневной жизни, вызываемый алкогольными напитками, табаком и другими подобными наркотиками, которые первоначально служили целям оргии, и прежде всего музыкой. Способ применения этих средств составляет, наряду с рациональным воздействием на духов в интересах хозяйства, второй важный (хотя исторически второстепенный) момент искусства

колдуна, который, конечно, почти повсюду хранился в тайне. На основании опыта, связанного с оргиями и, конечно, в значительной степени под влиянием профессиональной практики колдуна с развитием мышления появляется представление о «душе» в качестве некоей сущности, отличной от предмета, так же присутствующей позади, вблизи или внутри природных объектов, как в человеческом теле присутствует нечто, покидающее его во сне, в беспмятстве, в экстазе и в смерти. Мы не будем здесь касаться различных возможностей отношения этих сущностей к вещам, за которыми они скрываются или с которыми они каким-либо образом связаны. Они могут пребывать более или менее длительно и обособленно вблизи или внутри конкретного объекта или события. Или, наоборот, могут «владеть» определенными событиями, вещами или категориями и решительно определять их поведение и воздействие, подобные и близкие им представления являются подлинно анимистическими. Могут они и временно «воплотиться» в вещи, растения, животных или людей – это уже дальнейшая, лишь постепенно достигаемая ступень абстракции, и, наконец, на высшей, очень редко достигаемой ступени абстракции они могут мыслиться лишь «символизированными» в конкретных объектах, но при этом живущими по своим законам в качестве невидимых сущностей. Между этими ступенями существует, конечно, множество переходов и различных комбинаций. Уже на первой, более простой стадии абстракции, в принципе, бытует представление о «сверхчувственных» силах, способных вмешиваться в судьбы людей, подобно тому как люди вмешиваются в события внешнего им мира. Однако «боги» и «демоны» еще не имеют ни личных качеств, ни длительного существования, часто они даже лишены определенного наименования. «Бог» может мыслиться как

80

сила, ведающая ходом определенных конкретных событий, о которой впоследствии никто больше не вспоминает или вспоминает, когда данное событие повторяется. Но Бог может быть и силой, которая каким-то образом исходит от великого героя даже после его смерти. Как персонафикация, так и деперсонафикация может в каждом отдельном случае быть актом более позднего развития. Встречаются боги без собственных имен, названные по событиям, над которыми они имеют власть, их определение становится собственным именем только постепенно, когда оно теряет свое семантическое значение, и, наоборот, имена могущественных вождей или пророков начинают обозначать божественные силы – процесс, на основании которого мифы обретают право превращать определения богов в личные имена обожествленных героев. Становится ли та или иная концепция «божества» постоянной, к которой с помощью магических или символических средств всегда обращаются в аналогичных случаях, зависит от самых различных обстоятельств, в первую очередь, однако, от того, в какой степени и в какой форме данное божество приемлемо для магической практики колдуна или соответствует опыту светского властителя, пользующегося его покровительством. Здесь мы просто отмечаем в качестве результата определенного процесса появление, с одной стороны, представления о «душе», с другой – о «богах» и «демонах», т. е. о «сверхъестественных» силах, упорядочение отношений которых к людям составляет теперь сферу «религиозной» деятельности. При этом «душа» не является сначала ни личностным, ни безличным существом. И не только потому, что она часто натуралистически отождествляется с тем, чего больше нет после смерти, – с дыханием или биением сердца, в котором она пребывает (съев которое, можно обрести, например, мужество врага) но прежде всего потому, что в большинстве случаев душа не воспринимается как нечто единое, покидающая человека во сне, не та, что устремляется из него в состоянии «экстаза», когда сердце бьется в груди и не хватает дыхания, и не та, что живет в его тени и после смерти находится в умершем или близ него, пока что-то от него еще остается, не та, что как-то продолжает действовать в месте его прежнего постоянного обитания, с завистью и гневом взирая на то, как наследники пользуются тем, что некогда принадлежало умершему, и которая является им во сне или в виде призрака наяву, грозя или увещевая, и может войти в живое или в человека, скорее всего в новорожденного ребенка, – и все это в зависимости от обстоятельств как на благо, так и во вред. Представление о «душе» как самостоятельной по отношению к «телу» единой субстанции 81

существует даже не во всех религиях спасения, не говоря уже о том, что некоторые из них (в частности, буддизм) полностью это отрицают. Специфическим для всего развития является не личностность, безличность или сверхличностность этих «сверхъестественных» сил, а то, что теперь в жизни играют роль не только вещи и события, которые существуют и происходят, но помимо них и такие, которые нечто «означают», и именно потому, что означают. Тем самым колдовство превращается из прямого воздействия силы в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
символику. Наряду с непосредственным физическим страхом перед трупом (присущим и животным), который часто определял характер захоронения, появляется представление о необходимости устранить вред, который может причинить душа умершего изгнать ее или поместить в гроб, создать там ей сносное существование, избежать ее зависти или, наконец, заручиться ее расположением, чтобы жить спокойно. Из многообразных видов магической практики, связанной с захоронениями, наиболее значительные последствия имело представление, что все личное имущество умершего должно быть погребено вместе с ним. Постепенно это представление сменялось требованием не касаться, по крайней мере некоторое время после смерти человека, его имущества, а иногда требованием по возможности сократить пользование и своим достоянием, чтобы не возбуждать зависти умершего. Траурные обряды китайцев еще полностью сохраняют эти предписания с их экономическим и политически иррациональными последствиями (так как и отправление должностных функций входит в понятие достояния, которым запрещено пользоваться во время траура). Как только появилось царство духов, демонов и богов, которому было присуще не осязаемое в обычном смысле, а доступное только посредством символов и скрытых значений, существование (поэтому оно представлялось призрачным, а время от времени и нереальным), это сразу оказало воздействие на смысл магического искусства. Если за реальными вещами и представлениями скрывается еще нечто иное, существенное, связанное с душой, чему вещи служат симптомами или даже только символами, то надо попытаться влиять не на симптомы и символы, а на силу, выраженную в них, и влиять средствами, понятными духу или душе, следовательно, такими, которые что-то «значат», т. е. символами. Теперь для того чтобы поток символических акций вытеснил первоначальный натурализм, важно только, какие выражения сумеют придать своей вере и ее мыслительному обоснованию профессиональные знатоки этой символики, как они используют свою власть в общине в зависимости от значения магии как таковой для особенностей хозяйства и для силы созданной ими организации. А это влечет за собой далеко идущие последствия. 82

Если связь с умершим возможна только посредством символических действий и Бог выражает себя только в символах, то можно удовлетвориться не реальными, а символическими дарами. Хлебы предложения, изображения жен и слуг заменяют теперь подлинными жертвы, древнейшие бумажные деньги служили средством платежа не для живых, а для мертвых. То же произошло в отношении к богам и демонам. Все большее число вещей и событий стало привлекать не только своими действительными или мнимыми свойствами, но также своей «значимостью», люди пытаются теперь получить реальные результаты посредством значимых действий. Даже чисто магическое поведение, в натуралистическом смысле доказавшее свою действительность, повторяется, конечно, в проверенной форме. Теперь это распространяется на всю область символических значимостей. Малейшее отклонение от проверенного способа может сделать всю процедуру недействительной. В сферу магического символизма втягиваются все виды человеческой деятельности. Поэтому даже внутри рационализованных религий величайшие противоречия чисто догматического характера переносятся легче, чем нововведения в символике, которые могут помешать магическому действию или (новое воззрение, появившееся вместе с символизмом) даже вызвать гнев Бога или души предка. Так, вопрос, следует ли креститься двумя или тремя перстами, был существенной причиной схизмы в русской церкви в XVII в., а невозможность оскорбить две дюжины святых устранением посвященных им дней года еще сегодня не позволяет принять в России грегорианский календарь. Искажение песнопений при ритуальных магических танцах в Индии влекло за собой мгновенную смерть виновного, чтобы отвести гнев Бога или отвратить злые чары. Стереотипизация религией продуктов изобразительного искусства, древнейшая форма стилизации, непосредственно обусловлена магическими представлениями, а косвенно – возникшей в связи с магической значимостью этих изделий профессионализацией, которая уже сама по себе предполагает работу по образцам, а не посредством воспроизведения объектов природы, о том, какую роль играла при этом религия, можно судить хотя бы на примере Египта, где разрыв с религиозными традициями и установление Аменхотепом IV (Эхнатон) 5 монотеизма сразу же повлекло за собой возникновение натурализма в искусстве. Магический характер символов в письменности, развитие разного рода мимики и танца в качестве, так сказать, гомеопатической, апотропеической или экзорцистской 6 магически-принудительной символики, стереотипизация допускаемой звуковой последовательности или во всяком случае основных тонов («рага» в Индии в отличие от колоратуры), замена часто довольно 83

развитых эмпирических методов лечения (которые, с точки зрения символизма и

крайнего анимистического учения, были лишь лечением симптомов) рациональным с этой точки зрения методом символистско – гомеопатической терапии, которая относилась к эмпирической медицине так же, как возникшая из того же корня астрология к эмпирическому календарному исчислению, – все это принадлежит к тому миру явлений, который имеет громадное значение для развития культуры, но здесь подробно рассмотрен быть не может. Таким образом, первое и основополагающее воздействие «религиозных» представлений на жизненное поведение и хозяйство осуществлялось посредством общей стереотипизации. Любое изменение обычая, который так или иначе находится под защитой сверхчувственных сил, может задеть интересы духов и богов. Тем самым к присущему человеку от природы страху перед всяким новшеством религия присоединяет дополнительные могущественные факторы: святое – всегда специфически неизменное. В каждом отдельном случае границы перехода от доанимистического натурализма к символизму расплывчаты. Когда у убитого врага вырывают из груди сердце, мозг из черепа или отрывают половые органы, когда его череп держат в собственном доме или чтят как драгоценный свадебный подарок, поедают органы убитого врага или особенно ловких и сильных животных, – во всех этих случаях действительно надеются этим чисто натуралистическим способом обрести определенные силы. Танец войны – прежде всего выражение гнева и страха – в возбуждении перед борьбой непосредственно создает героический экстаз; в этом смысле танец не символичен. Однако в той мере, в какой он (по типу наших «симпатических» приемов колдовства) мимически предвосхищает победу и тем самым магически ее гарантирует, в той мере, в какой упомянутое убийство животных и людей превращается в твердо установленный ритуал, а духи и боги племени приглашаются к участию в трапезе, в той мере, наконец, в какой ее участники ощущают, что они стали особенно родственны, поскольку во всех них перешла «душа» одного и того же животного, – переход к символизму налицо. Мышление, лежащее в основе развитого символизма, названо «мифологическим», и была предпринята попытка определить его своеобразие в каждом отдельном случае. Мы здесь этим заниматься не предполагаем, для нас важна лишь общая черта этого мышления, а именно, значение для него аналогии в ее наиболее действенной форме, в форме уподобления. Важно оно для нас потому, что оказало длительное воздействие не только на формы религиозного выражения, но и на юридическое мышление вплоть до вынесения приговоров на основании прецедентов в чисто эмпирических правовых 84

учениях и лишь постепенно вытеснялось силлогистическим формированием понятий посредством рационального подведения под определенный закон. Источник мифологического мышления – символически рационализированная магия, полностью основанная на применении этого метода. «Боги» отнюдь не всегда представлялись «в виде людей». Они обретают образ вечных существ только после преодоления натуралистических представлений (ощущаемых еще в Ведах, где, например, конкретный огонь является богом или во всяком случае телом конкретного бога) и заменой их представлениями иного рода, согласно которым всегда тождественный самому себе бог либо обладает всеми отдельными огнями, либо дает их, распоряжается ими или каждый раз воплощается в них. Однако действительно утверждается это абстрактное представление тогда, когда возникает постоянная, посвященная одному и тому же богу деятельность, «культ», связанный с постоянным объединением людей, сообществом, для которого этот бог имеет неизменное значение вечного Бога. К этому мы вскоре вернемся. После того как неизменность божественных образов твердо установлена, профессионально занятые этой деятельностью люди могут перейти к систематизации сфер таких представлений. «Боги» часто являют собой – и отнюдь не только при незначительной социальной дифференциации – бессистемное смешение творений, случайно возникших в культе. Даже ведийские боги отнюдь не образуют упорядоченного царства. Не всегда действует правило: как только религиозная практика и рационализация жизни вообще с их растущими типическим требованиями к свершениям богов достигают определенной (в отдельных случаях весьма различной) ступени, происходит «образование пантеона богов», наделение их определенными атрибутами и разграничение их «компетенции». Однако рост антропоморфизма и персонификации богов отнюдь не тождествен и не параллелен разграничению и прочному установлению их компетенции, скорее наоборот. Компетенции римских numina гораздо более определены и однозначно разграничены, чем компетенции эллинских богов, антропоморфизация же и пластическое изображение последних как «личностей» зашло намного дальше, чем в римской религии. Существенная социологическая основа этого явления заключается в данном случае в том, что исконное римское представление о сверхчувственном в своей общей структуре сохранило значительно больше черт крестьянской и патримониальной религии; эллинская же религия, напротив, развивалась в направлении межлокальной рыцарской

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
культуры, культуры эпохи Гомера с ее героическими богами. Частичное восприятие этой концепции и косвенное ее влияние на римскую религию по существу. 85

не изменило национальной религии, многие черты эллинской религии обрели здесь» чисто эстетический характер, тогда как римская традиция сохранилась неизменной в ритуальной практике и по ряду причин, которые будут рассмотрены ниже, постоянно отвергала также в отличие от эллинизма оргиастическо-экстатическую мистическую религиозность. Совершенно очевидно, что всякое отклонение от магических действий менее допустимо, чем изменение «компетенции» персонифицированного «бога». Римская религия оставалась *religio* (как бы ни выводить это слово этимологически из *religare*⁸ или *relegere*⁹), т. е. являла собой связь с проверенными культовыми формулами и требовала «принимать во внимание» повсюду действующих всевозможных *numina*. Помимо склонности к формализму опорой римской религиозности была еще одна специфическая черта, отличающая ее от религии греческой. Дело в том, что безличное всегда тяготеет к объективно-рациональному. *Religio* господствовала во всей повседневной жизни римлянина и в каждом акте его деятельности посредством сакрально-правовой казуистики, которая в количественном отношении заполняла его внимание в такой же степени, как ритуальные законы евреев и индусов и сакральное право даосизма в Китае. Число богов, содержащихся в римских *indigitamenta*¹⁰ бесконечно в своей специализации: не только каждая деятельность, но каждая конкретная часть деятельности находилась под влиянием особых *numina*, и из осторожности необходимо было в каждом важном акте взывать не только к богам, традиционно обладающим определенной компетенцией и значением, но и к богам, допускающим в этом отношении разное толкование, даже к таким, чей пол, воздействие и само существование были сомнительными. При обработке поля в ряде случаев призывалась на помощь дюжина богов первого типа. Подобно тому как для римлянина экстаз эллинов (римское *superstitio*)¹¹ был недопустимой *abalienatio mentis*¹², эта казуистика римской (и еще значительно дальше идущей этрусской) *religio* казалась эллину рабским страхом перед демонами. Стремление убогатить *numina* вело к тому, что все отдельные действия мысленно делились на их понятийно выявляемые компоненты – каждому из них соответствовал какой-либо *numen*, особым покровительством которого он пользовался. Аналогия этому встречается в Индии, а также в других местах, однако нигде число выявленных чисто понятийным анализом, т. е. мысленной абстракцией, *numina*, которых следовало почитать, не было так велико, как у римлян, поскольку здесь в ритуальной практике на это было обращено все внимание. Обусловленное данным обстоятельством специфическое своеобразие жизненной практики римлян состоит (в отличие от влияния 86

иудейского и азиатского ритуала) в постоянном применении практической рациональной казуистики сакрального права, своего рода сакральной юрисдикции, и в отношении к этим вопросам как к проблемам адвокатской практики. Так, сакральное право стало здесь источником рационального юридического мышления; еще в «Истории Рима» Ливия ощущается это религиозно обусловленное своеобразие римского мышления, поскольку и здесь (в отличие, например, от иудейской прагматики) в центре всегда стоит доказательство «правильности» каждого институционального нововведения с точки зрения сакрального и государственного права. Речь идет не о грехе, наказании, раскаянии, спасении, а об определении юридического церемониала. С представлением о богах, которым мы здесь займемся, в первую очередь связано следующее: частично идущие параллельно, частично расходящиеся процессы антропоморфизации, с одной стороны, ограничения компетенции богов – с другой, примыкают, правда, к уже существующим типам, однако содержат тенденцию ко все большей рационализации как характера культа, так и самих понятий богов. Для нашей цели не представляет интереса характеристика отдельных видов демонов и богов, хотя – или, вернее, потому, что – они, так же, как словарный запас языка, непосредственно и прежде всего обусловлены экономическим положением и историческими судьбами отдельных народов. Поскольку истоки теряются во тьме веков, часто уже невозможно установить, почему из различных по своему типу богов именно эти одержали верх. Здесь известную роль могли сыграть важные для хозяйства объекты, начиная со звезд, или естественные процессы, на которые оказывали влияние, вызывая или останавливая их, боги или демоны, – такие, как болезнь, смерть, рождение, пожар, засуха, гроза или неурожай. В зависимости от преобладающего экономического значения отдельных событий тот или другой бог мог достигнуть первенства в пантеоне богов, как, например, бог неба, которого считали владыкой света и тепла или, особенно у скотоводческих народов, владыкой плодородия. Что поклонение хтоническим богам¹³ (матери земле) в общем

предполагает некоторое относительное значение земледелия, очевидно; однако эти два явления не всегда параллельны друг другу. Нельзя также утверждать, что боги неба – воплощая очень часто перемещаемую на небеса потустороннюю жизнь героев – всегда были богами более высокого уровня по сравнению с крестьянскими хтоническими божествами. И еще менее вероятно, что представление о «матери земле» развивалось параллельно с матриархальной организацией рода. Безусловно верно, что хтонические божества, от которых зависит урожай, 87

более локальны и народны, чем другие боги. Действительно, превосходящее положение персонифицированных небесных богов, живущих в облаках или на вершинах гор, над хтоническими божествами очень часто является следствием развития рыцарской культуры, с которой связана тенденция переместить на небеса и прежних хтонических богов. Хтонические боги осуществляют в преимущественно аграрной культуре две функции они определяют урожай и, следовательно, дают богатство, и они же являются властителями подземного царства мертвых. Поэтому часто, например в элевсинских мистериях, с ними связывают богатство и судьбу человека в потустороннем мире. С другой стороны, небесные боги властвуют над движением звезд. Поэтому твердые правила, регулирующие это движение, особенно часто ведут к тому, что властители звезд становятся господами всего того, что должно следовать твердым правилам, прежде всего в области правовых решений и добрых нравов. Растущее объективное значение типичных компонентов и видов деятельности и субъективная рефлексия в этой области ведут к овеществленной специализации богов. Причем это происходит либо совершенно абстрактно, как по отношению к богам «стимулирования» и многим другим им подобным в Индии, либо ведет к качественной специализации по содержанию отдельных видов деятельности человека в зависимости от того, молится ли он, удит ли рыбу или пашет. Классическим примером этой уже довольно абстрактной формы создания богов может служить высшая концепция древнеиндийского пантеона Брахма, «властитель молящихся». Подобно тому как брахманы-священнослужители монополизировали эффективность моления, т. е. действенное принуждение богов, так этот бог монополизирует теперь власть над этой эффективностью и тем самым соответственно – власть над наиболее важным в религиозной деятельности, он становится, таким образом, если не единственным, то высшим богом. В Риме относительно универсальное, хотя значительно меньшее значение получил бог Янус в качестве бога правильного «начала», который выносит все решения¹⁴. Однако так же, как не существует индивидуальной деятельности без своего особого бога, нет и совместной деятельности, которая не имела бы такого бога и не нуждалась бы в нем для того, чтобы ее существование было длительно гарантировано. Повсюду, где союз или общность выступают не как личная сфера власти отдельного лица, а как подлинный «союз», нужен свой особый бог. Это прежде всего относится к домашнему и родовому союзу. Здесь уже имеются духи предков (действительных или мнимых), к которым присоединяются *pūna* и божества очага, и огня очага. Значение, которое придает глава дома, 88

или «gens»¹⁵, их культу, меняется в различные исторические периоды и зависит от структуры и практического значения семьи. Как правило, культ предков складывается параллельно патриархальной структуре домашнего сообщества, поскольку лишь в рамках этой структуры дом становится центром интересов и для мужчины. Но, как показывает уже пример Израиля, они не обязательно связаны, ибо боги иных, в частности политических и религиозных, союзов могут, опираясь на власть своих священнослужителей, оттеснить или полностью уничтожить культ богов дома и священнические функции главы семьи. Там, где власть этих богов и их значение сохраняются, они, безусловно, образуют чрезвычайно сильную связь членов семьи и *gens*, которая превращает их в строго замкнутую группу и оказывает большое влияние на экономические отношения домохозяйства. Этим детерминируются и стереотипизируются все правовые отношения в семье, легитимность прав жены и наследника, отношение сыновей к отцу и друг к другу. Предосудительность нарушения верности в браке заключается с точки зрения религиозных представлений семьи и рода в том, что в силу этого акта человек, не состоящий с ними в кровном родстве, может приносить жертвы предкам рода и навлечь этим их гнев по отношению к кровным родственникам. Ибо боги и *pūna* строго соблюдаемого личного союза отвергают жертвы, которые приносят им те, кто не имеет на это права. С этим, безусловно, тесно связан агнатический¹⁶ принцип, так же, как все остальные вопросы, которые затрагивают легитимность священнических функций главы дома. Право наследования, в частности, исключительное или преимущественное право наследования старшим сыном, основано, наряду с военными и экономическими, также и на сакральных мотивах. Эта сакральная

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
основа прежде всего при всех изменениях экономических условий способствовала незыблемости патриархальной структуры домовых общины и рода в Восточной Азии (в Китае и Японии), а на Западе – в Риме Там, где существует религиозная связь домашней общины и рода, могут возникнуть лишь два типа более широких, в частности политических, сообществ 1) конфедерация родов (действительных или фиктивных) на сакральной основе, 2) патримониальное господство по типу несколько ослабленного господства в домовых общинах, управление крупным хозяйством (королевским), возвышающимся над хозяйствами «подданных» Во втором случае предки, *pumina*, *genii*¹⁷ или личностные боги этого могущественного хозяйства присоединяются к домашним богам подданных, сакрально легитимизируя положение властителя Это произошло в Восточной Азии, в Китае, где император монополизировал в качестве верховного жреца, наряду с культом домашних богов, и культ 89

высших духов природы. Сакральная роль, которую играл «*genius*» римского принцепса¹⁸, вследствие чего император вошел в число почитаемых богов, была направлена на достижение той же цели. В первом случае возникает отдельный бог политического союза как такового. Им был Яхве. То обстоятельство что согласно традиционным представлениям, он был вначале богом конфедерации союза между иудеями и мадианитянами¹⁹ было чревато очень важным последствием а именно его отношение к народу Израиля, который принял его вместе с созданием политического союза и сакрально-правового порядка социального устройства, скрепив клятвой считалось «*benith*»²⁰ – договором требуемым Яхве и принятым подчинившимся ему народом. Из этого договора проистекали ритуальные, сакральные и социально-этические обязательства народа Израиля, но также и весьма определенные божественные обетования, о нерушимости которых можно было имея на то право, напоминать в формах, возможных при обращении к столь могущественному богу. В этом коренится специфический характер обетования, свойственный религии Израиля не повторяющийся, несмотря на ряд отдельных аналогий ни в одной религии. Что же касается подчинения политического союза единому Богу, то это встречается повсеместно. Средиземноморский «синойкизм»²¹ является если не созданием то восстановлением культового сообщества под властью божества полиса. Полис, правда, служит классическим примером важного феномена политического «местного бога», но отнюдь не единственным. Напротив, как правило, каждое прочное политическое объединение имеет своего особого бога, который гарантирует успех политической деятельности данного союза. На развитой стадии культа этот бог совершенно недоступен извне. Он принимает жертвоприношения только от членов союза и только их молитвам внимлет, по крайней мере должен так поступать. Поскольку полной уверенности в этом нет, измена т. е. попытка воздействовать на него строго карается. Тем самым чужой остается не только вне политического но и вне религиозного союза. Даже имеющий то же имя и располагающий теми же атрибутами бог чужого союза не тождествен своему. Юнона жителей города Веии²² – не Юнона²³ римлян так же, как для неаполитанца мадонна одной часовни отличается от мадонны другой одной он поклоняется, другую презирает и ругает, если она помогает его соперникам или пытается вызвать ее неблагосклонность к ним. Иногда делается попытка переманить богов соперников на свою сторону, обещая им послушание и поклонение в своей стране, если они бросят врагов («*evocare deos*») ²⁴ как поступил например, Камилл под Вейями²⁵. Иногда богов крадут или каким-либо образом овладевают ими, но это допускают

90

не все боги. Так, захваченный ковчег Яхве приносит бедствия филистимлянам²⁶. Как правило каждая победа является победой своего, более сильного бога над чужим, более слабым. Не всегда бог политического союза является локальным богом, связанным с центром данного союза. Бог Израиля шел по пустыне вместе с народом, впереди него, лары римской семьи²⁷ также сопровождали ее, если она переходила на другое место. Однако – в отличие от этого представления – специфическим свойством Яхве является то, что он оглашает свою «волю» «издалека», с Синая, где он обитает в качестве единого Бога всех народов, и только в битвах своего народа сопровождает войско (Саваоф²⁸) разрывами молний и ударами грома. С достаточным основанием полагают что это специфическое свойство «действия издалека» связанное с тем, что Израиль согласился поклоняться чужому богу, послужило одной из причин превращения Яхве в универсального, всемогущего Бога. Ибо, как правило, качества локального бога и «моналatria» которой он подчас требует от поклоняющихся ему, отнюдь не ведут к монотеизму, а, напротив, усиливают религиозный партикуляризм, в частности на почве полиса. Замкнутый не менее чем одна церковь по отношению к другой, полностью исключая образование

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
единого священства, которое преступало бы границы отдельных сообществ, полис, в отличие от нашего отождествляемого с «учреждением» «государства» остался личным союзом братьев по культу бога данного города, внутри полиса существовали культовые объединения особых божеств племени рода и дома, также совершенно обособленных друг от друга по своим особым культам. Полис исключал и всех тех, кто находился вне этих особых культов рода и дома, тот, кто не имел бога своего дома (zeus herkeios) не мог занимать должность в Афинах так же как в Риме не принадлежащий к сообществу patres²⁹. Особое должностное лицо плебеев (tribunus plebis)³⁰ защищено только человеческой клятвой (sacro sanctus)³¹, и у него нет ауспиции³² и поэтому нет legitimum impetium³³ оно располагает только potestas³⁴ Высшей стадии своего развития локальная связь божества сообщества обретала там, где область сообщества как таковая считалась особенно священной для данного бога, как например, Палестина для Яхве, причем настолько, что по традиции человек, который живет на чужбине но стремится участвовать в его культе и поклоняться ему, просит прислать ему горсть палестинской земли. Возникновение подлинных местных богов связано не только с постоянным поселением но и с другими предпосылками которые придают местному союзу политическое значение. Своего полного развития это явление достигает на почве, города который существует в качестве политического 91

объединения с корпоративными правами независимо от двора и личности правителя. Мы не обнаруживаем этого ни в Индии, ни в Восточной Азии, ни в Иране и лишь в незначительной степени в виде племенного бога в Северной Европе. В Египте вне области правовых городских организаций это развитие находится на стадии зоолатрии³⁵ для разделения отдельных округов. Из города-государства местные боги переходят в союзы, подобные союзам израильтян, этолийцев³⁶ и других, созданных по их образцу. В аспекте истории идей это понимание сообщества как субъекта местного культа составляет промежуточное звено между чисто патримониальной точкой зрения на обществственные политические действия и чисто объективной идеей целенаправленной ассоциации и института, т. е, «идеей местной корпоративной организации». Свои особые божества или особые святых имели не только политические союзы, но и профессиональные объединения. В соответствии с состоянием экономики они еще полностью отсутствуют в ведийском пантеоне. Напротив, древнеегипетский бог писцов³⁷ так же свидетельствует о росте бюрократизации, как распространенные на всем земном шаре особые боги и святые у купцов и в различных ремеслах отражают увеличивающуюся дифференциацию профессий. Еще в XIX в. китайская армия добилась канонизации бога войны - симптом того, что служба в армии стала особой «профессией» наряду с другими; в древнем Средиземноморье и Мидии боги войны всегда были великими национальными богами. Так же, как в зависимости от природных и социальных причин меняются сами образы богов, меняются и их возможности занять первое место в пантеоне или монополизировать божественность в своем лице. Строго «монотеистичны» по существу только иудаизм и ислам. Как в индуизме, так и в христианстве теологические представления о высшем божестве или высших божествах служат сокрытием того факта, что строгому монотеизму здесь препятствует очень важный и своеобразный религиозный интерес: спасение посредством вочеловечения бога. В процессе различного продвижения к монотеизму мир духов и демонов нигде не был полностью уничтожен; он был только - во всяком случае теоретически - подчинен власти единого Бога (не составляла исключения и Реформация). На практике все зависело и зависит от того, кто сильнее влияет в повседневности на интересы индивида - «высший» в теории бог или «низшие» духи и демоны. Если влияние вторых сильнее, то повседневная религиозность преимущественно определяется отношением к ним, совершенно независимо от официального понятия бога и рационализированной религии. Там, где существует бог политического объединения данной местности, он, конечно, часто обретает 92

первенство. Если внутри множества оседлых сообществ, обладающих местными богами, границы политического союза расширяются в результате присоединения новых территорий, то обычно различные местные боги объединенных сообществ составляют некую религиозную общность. Внутри этой общности выступает с различной степенью определенности их предметная или функциональная специализация, либо исконная, либо обусловленная новым представлением о сфере их влияния. Местные боги крупнейших центров управления или сферы влияния жрецов, такие, как вавилонский Мардук или фиванский Амон³⁸, возвышаются тогда до уровня величайших богов, но с падением или с перемещением резиденции они часто исчезают, как, например, Асур³⁹ после падения Ассирийской империи. Если политическое объединение как таковое рассматривается как находящийся под защитой бога союз, то оно считается

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
непрочным, пока боги его составных частей не инкорпорированы и обобщены, часто даже локально синоиклизированы. То, что было принято в древности, повторилось, когда реликвии святых из провинциальных соборов были перемещены в столицу объединенного русского государства. Всевозможные комбинации различных принципов создания пантеона богов или обретения первенства неисчислимы, и компетенция богов столь же изменчива, как компетенция чиновников патримониальных режимов. Ограничение компетенции сталкивается с привычкой поклоняться отдельному богу, когда-либо доказавшему свое могущество, или с почитанием бога, к которому в данный момент обращаются, в силу чего ему приписываются всевозможные функции, принадлежащие обычно другим богам. (Макс Мюллер⁴⁰ без достаточного основания определил это как особую стадию так называемого «генотеизма».)⁴¹ В обретении первенства значительную роль играют чисто рациональные моменты. Везде, где существует известная прочность определенных предписаний (большей частью это стереотипы религиозного поведения), где эти предписания особенно регулярны и осознаны рациональным религиозным мышлением, там первенство получают те божества, чьи действия следуют наиболее твердым правилам, следовательно, боги неба и звезд. В повседневной религиозности эти боги обычно не играют особой роли, поскольку они влияют на универсальные явления природы (в метафизической спекуляции они очень значимы и воспринимаются даже как творцы мира), а процессы, связанные с этими явлениями, довольно устойчивы и не могут вызвать в практической жизни потребность влиять на них силами колдунов и священников. Бывает, что один бог придает определенный характер всей религии народа (например, Осирис в Египте⁴²), особенно если он соответствует какой-либо религиозной 93

потребности – в данном случае сотериологической, – но при этом не первенствует в пантеоне богов «Ratio» требует первенства универсальных богов, и каждое последовательное создание пантеона в какой-то степени следует систематическим и рациональным принципам, поскольку оно всегда испытывает влияние рационализма профессионального жречества или стремления к упорядочению со стороны светских властей. И прежде всего упомянутое родство рационально равномерного движения небесных тел, регулируемое божественным порядком, с нерушимостью священного земного порядка превращает именно этих богов в призванных защитников обоих явлений, от которых зависит как рациональное хозяйство, так и упорядоченное господство священным норм социального сообщества. Протагонистами и представителями этих священных норм являются жрецы, и поэтому соперничество богов неба, Варуны и Митры, охраняющих священный порядок, с могучим громовержцем Индрой⁴³ победившим дракона, отражает соперничество жречества, стремящегося к прочному порядку и контролю над жизнью, и мощной военной знати, для которой в основе отношения к надземным силам лежит вера в жаждущего героических действий бога и в чуждую порядку иррациональность исполненной приключений и подвластной воле рока жизненной судьбы. С этим важным противостоянием мы еще неоднократно будем сталкиваться. Появление в пантеоне небесных или астральных божеств обусловлено обычно систематизированным священным порядком, поддерживаемым жречеством (в Индии, Иране Вавилоне), и рационально упорядоченными отношениями подданных в бюрократических государствах (таких, как Китай и Вавилон). Если в Вавилоне религия в процессе роста однозначной веры в господство небесных тел, в частности планет, над всей жизнью, начиная от дней недели до участи человека в потустороннем мире, превратилась в астрологический фатализм, то это – следствие более поздней жреческой деятельности и еще чуждо национальной религии политически свободного государства. Властитель пантеона или бог пантеона сам по себе еще не является «универсальным» интернациональным Богом. Однако он как правило, на пути к этому. Развитое религиозное мышление всегда требует, чтобы существование и качества богов были однозначно и твердо установлены, чтобы бог был, следовательно, в этом смысле «универсальным». Ведь и эллиские мудрецы сопоставляли божества их более или менее упорядоченного пантеона со всеми обнаруживаемыми в других местах божествами. Тенденция к универсализации усиливается вместе с ростом значения главного бога пантеона т. е. по мере того, как он принимает «монотеистические» черты. Создание мировой империи в 94

Китае, распространение влияния брахманов во всех политических образованиях в Индии образование Персидской и Римской мировых империи способствовали возникновению универсализма и монотеизма, хотя и не всегда равномерно и с различным успехом. Образование империй (или другие действующие в том же направлении социальные интересы) отнюдь не было единственным и необходимым рычагом этого развития. Во всяком случае подступы к монотеизму в виде монолатрии, обнаруживаемые в важнейшем событии истории религии – культе

Яхве, возникли как следствие совершенно конкретного исторического факта – создания связанного клятвой сообщества. В этом случае универсализм является продуктом межгосударственной политики, прагматическими интерпретаторами которой являлись пророки, заинтересованные в культе Яхве и в предписываемой им нравственности, следствием этого было то, что и дела других народов серьезно затрагивавших интересы Израиля, стали интерпретироваться как проявление воли Яхве. Здесь отчетливо ощущаются специфический и безусловный исторический характер, присущий иудейскому пророчеству, резко отличающийся от близкой к природе спекуляции жречества Индии и Вавилона, и непреложно следующая из обещаний Яхве задача: рассматривать всю совокупность столь грозно протекающего развития и в свете его обещаний столь удивительного будущего его народа, переплетенного с судьбами других народов, как «деяние Яхве», как процесс мировой истории. Это придало прежнему воинственному богу сообщества, преобразованному в местного бога полиса Иерусалима, пророческие, универсалистские черты священного надмирного могущества и непознаваемости. Монотеистический и тем самым по существу универсалистский характер бога Солнца, культ которого ввел в Египте Аменхотеп IV (Эхнатон), возник в совершенно иной ситуации. С одной стороны, и здесь сыграл роль далеководущий рационализм жреческих и отчасти светских кругов, в корне отличный от пророчеств Израиля по своему натуралистическому характеру, с другой – находила свое выражение практическая потребность монарха, стоящего во главе бюрократического объединенного государства, сломить посредством устранения множества богов могущество жрецов и возвысив царя до уровня высшего служителя бога солнца, восстановить прежнюю власть обожествленного фараона. Универсалистский монотеизм христианства и ислама исторически возник на почве иудаизма, а относительный монотеизм учения Заратустры сложился, вероятно, отчасти под влиянием внеиранских (переднеазиатских) религий. Все три разновидности были обусловлены своеобразием «этического» пророчества в отличие от пророчества посредством личного примера (разница 95

между этими двумя типами будет объяснена ниже). Развитие всех остальных относительно монотеистических и универсалистских религий проходило под влиянием философской спекуляции жрецов и светских лиц и обрело практическое значение лишь там, где они сочетались с сотериологическими интересами (надеждой на спасение). Но об этом позже. Препятствия повсеместно развивающемуся в той или иной форме строгому монотеизму которые везде за исключением иудаизма, ислама и протестантизма задерживали его проникновение в повседневную религию вызывались, с одной стороны идеальными и материальными интересами могущественных жрецов связанных с культом отдельных богов и местами этого культа с другой – заинтересованностью светских лиц в доступном магическому воздействию религиозном объекте осязаемом близком, допускающем связь с конкретной жизненной ситуацией или с конкретным кругом людей, из которого будут исключены остальные. Ибо вера в испытанную действенность магии значительно глубже, чем вера в действенность поклонения богу недоступному магическому воздействию вследствие своего могущества. Поэтому концепция «сверхчувственных» сил в качестве богов даже в качестве надмирного Бога отнюдь не устраняет древние магические представления (не устраняет их и христианство) однако она создает двойственную возможность отношения к этим силам, к которой мы теперь и обратимся. Сила мыслимая как аналогичная одушевленному человеку, может в одном случае быть принуждена служить человеку так же, как принуждается к этому натуралистическая «сила» духа. Тот кто обладает харизмой и способен применить правильные средства, сильнее бога и может заставить его подчиниться своей воле. Тогда религиозное действие превращается из «служения богу» в «принуждение бога» а обращение к богу превращается из молитвы в формулу. Это – неистребимая основа народной, прежде всего индийской, религиозности, впрочем и вообще весьма распространенная – ведь и католический священник отчасти прибегает к действию магической силы, когда он служит мессу или отпускает грехи. Органистические и мимические компоненты религиозного культа прежде всего пение танцы драматическое действо, а также типические неизменные формулы молитв коренятся, если не целиком то главным образом в народной религиозности. Антропоморфизация богов приводит к тому, что возможность обрести милость могущественного земного властелина с помощью просьб подарков, услуг, дани, лести подкупа и наконец, посредством удобного ему поведения переносится на богов которые следуя такой аналогии мыслятся также как могущественные лишь обладающие большей силой существа. Тогда возникает необходимость «богослужения» 96

Нет никакого сомнения в том что специфические элементы «богослужения» – молитва и жертвоприношение – заимствованы из магии. В молитве граница между магической формулой и просьбой стерта именно технически рационализированные

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org

формы молитвы с помощью различных технических приспособлений, повешенных на ветру или приколотых к изображениям богов полосок святой бумаги с молитвами, или тщательно сосчитанных четок (почти все это – продукты индуистской рационализации принуждения богов) повсюду ближе к магической формуле, чем к просьбе. Однако и в слабо дифференцированных религиях существует подлинная индивидуальная молитва в виде «просьбы», обычно молящийся в чисто деловой, рациональной форме перечисляет свои заслуги перед богом и высказывает надежду на воздаяние. Жертвоприношение тоже сначала являло собой магическое средство. Частично оно прямо служит принуждению богов боги также нуждаются в возбуждающей экстаз some колдунов, поэтому их можно по древним арийским представлениям заставить посредством жертвы совершать необходимые действия. С ними можно даже заключить двусторонний договор такой характер носили чреватые столь серьезные последствиями представления израильтян. Жертва может быть также магическим средством, с помощью которого гнев бога, вызванный определенными действиями, переносится на другой объект, будь то козел отпущения⁴⁴ – или (особенно) человеческая жертва. Но важнее и, вероятно древнее другой мотив жертвоприношение в частности жертвоприношение животного, должно установить «сompitiō»⁴⁵ – совместную трапезу, скрепляющую братскими узлами жертвователя с богом. Это результат эволюции еще более древнего представления согласно которому, разорвав и съев сильное (позже священное) животное, можно обрести его силу Магическое значение такого или иного характера – существует множество разновидностей – может, даже если подлинные, «культовые» представления в существенной степени определяют смысл совершаемых действий, придать жертвоприношению известный оттенок. Оно может также вытеснить идею культа и вновь восторжествовать ритуал жертвоприношений уже в Атхарваведе⁴⁶, а тем более в Брахманах, представляет собой, в отличие от древних северных жертвоприношений, чистое колдовство. Отход от магии являет собой представление о жертвоприношении либо как о дани, например первых плодов, чтобы божество дозволило человеку пользоваться остальным, либо как о «каре», которую человек сам наложил на себя, дабы избежать божьего гнева. Правда, и здесь еще отсутствует «осознание греха», все совершается (в частности, в Индии) с трезвой деловитостью. С утверждением представлений о могуществе бога и личной 97

подвластности ему начинают преобладать немагические мотивы. Бог становится могущественным господином, он может и не совершить желаемого, поэтому его нельзя принудить магическими средствами, а можно лишь умиловать просьбами и дарами. Однако все то новое, что привносят, в отличие от простого «колдовства», эти мотивы, являет собой столь же трезвые по своему характеру рациональные элементы, как мотивы самого колдовства «Do ut des»⁴⁷ – таково их основное правило. Это свойство присуще повседневной и массовой религиозности всех времен и народов и всем религиям вообще. Устранение «посюсторонних» внешних бед и дарование «посюсторонних» внешних преимуществ – таково содержание всех обычных «молитв», даже в самых потусторонних религиях. Все, что выходит за эти пределы, – результат специфического процесса развития с двумя особенностями. С одной стороны, это результат увеличивающейся рациональной систематизации понятия бога и мышления о возможном отношении человека к богу, с другой – характерного отступления исконного практического расчетливого рационализма. Параллельно рационализации мышления «смысл» религиозного поведения все меньше ищут в чисто внешних преимуществах экономической повседневности, цель религиозного поведения «иррационализируется», пока наконец эти «внемирские», т.е. прежде всего внеэкономические, цели не становятся специфической чертой религиозного поведения. Именно поэтому одной из предпосылок такой «внеэкономической» в указанном здесь смысле эволюции является наличие специфических ее носителей. Те формы отношения к сверхчужденным силам, выражением которых служат просьба, жертвоприношение, поклонение, можно определить как «религию» и «культ» в отличие от «колдовства» в качестве магического принуждения и тем самым считать «богами» те существа, которым в религии поклоняются, к которым обращаются с просьбами, «демонами» же – тех, на которых оказывают давление и которых заставляют повиноваться с помощью магических средств. Провести полностью такое разделение почти нигде нельзя, ибо и в ритуале «религиозного» в указанном смысле культа почти всегда содержатся многочисленные магические компоненты. В процессе исторического развития это разделение происходило обычно просто таким образом, что при подавлении какого-нибудь культа светской или церковной властью и утверждении новой религии древние боги продолжали существовать в виде «демонов»

§ 2. Колдуны – священники

В социологическом аспекте это разделение сводится к появлению особых «священнослужителей», отличных от «колдунов». В реальной действительности границы здесь 98

очень размыты, как, впрочем, и во всех социологических явлениях. Признаки понятийного отграничения также не могут быть однозначно установлены. Можно в соответствии с указанным делением на «культ» и «колдовство» определять как «священнослужителей» тех профессиональных функционеров, которые оказывают влияние на «богов» посредством поклонения, в отличие от колдунов, которые заставляют «демонов» повиноваться с помощью магических средств. Однако во многих религиях, в том числе и в христианской, в понятие священнослужителя входят и магические свойства. Можно определять «священнослужителей» и как функционеров регулярно действующего, организованного предприятия по оказанию влияния на богов, в отличие от индивидуальных действий колдунов, происходящих от случая к случаю. Между крайними типами этой противоположности существует скользящая шкала переходов, но в своих «чистых» типах эта противоположность однозначна, и признаком священства можно считать наличие каких-либо постоянных мест культа в сочетании с определенным аппаратом культа. Решающим для понятия священнослужителя можно также считать то, что эти функционеры состоят – независимо от того, наследственна ли их должность или нет, – на службе обобщественного социального объединения, каким бы ни был его характер, следовательно, являются его служащими или учреждениями и действуют исключительно в интересах его членов, а не как колдуны, свободные в своих действиях. И это концептуально ясное противопоставление в действительности, конечно, размыто. Колдуны нередко составляют прочную ассоциацию, а в некоторых условиях даже наследственную касту, которая может обладать внутри определенных сообществ монополией магии. С другой стороны, и католический священник не всегда «назначен» на должность, в Риме, например, он нередко – просто странствующий монах, который еле сводит концы с концами, служа мессы от случая к случаю. Иногда священнослужителей определяют как людей, занимающих должность на основании обладания специальными знаниями и профессиональной квалификацией, в отличие от тех, кто совершает религиозные действия посредством личных качеств (харизмы), подтверждая их чудесами и откровением, т.е. от колдунов и «пророков». Однако провести такое разделение между подчас высокообразованными колдунами и отнюдь не слишком образованными в некоторых случаях священнослужителями также нелегко. Различие следует искать в качественном характере, в характере общей природы знаний в том и другом случае. Позже (при рассмотрении форм господства) нам придется установить различие между подготовкой харизматических колдунов, основанной отчасти на «воспитании пробуждения» 99

посредством иррациональных средств, направленных на новое рождение, отчасти же представляющей собой чисто эмпирическое обучение приемам деятельности, с одной стороны и рациональным образованием и дисциплиной священнослужителей – с другой хотя в реальной действительности и эти признаки могут быть присущи обоим типам. Если же считать признаком «доктрины», признаком, характеризующим священство, развитие рациональной системы религиозного мышления и, что нам особенно важно, развитие систематизированной специфически религиозной «этики» на основании единого установленного учения, которое признано «откровением» (например, так, как в исламе различается книжная религия от простого язычества), то из понятия священства придется исключить не только священнослужителей синтоизма в Японии, но и могущественные иерократии финикийцев; тем самым концептуальным признаком служила бы, правда, чрезвычайно важная, но не универсальная функция священства. Принимая во внимание многообразные возможности проведения искомого различия, ни одна из которых не ведет к установлению твердых границ, мы полагаем, что наша цель заключается в том, чтобы считать признаком священства регулярное отправление обособленным кругом лиц культовых действий, связанных с определенными нормами, местом и временем и определенными группами людей. Без культа не может быть священства, но культ может существовать и без профессиональных священнослужителей, например в Китае, где культ официально признанных богов и духов предков отправляется исключительно государственными органами и отцами семейств. В среде «колдунов» чистого типа также существует послушничество и доктрина, как, например, в братстве Nametze у индейских племен и подобных им во всем мире они имеют большую власть, и устраиваемые ими магические по своей сущности празднества занимают центральное место в жизни народа, однако они не

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
совершают постоянных культовых действий, и поэтому мы не будем называть их священнослужителями как в культе без священнослужителей, так и в действиях не знающего культа колдуна обычно отсутствует рационализация метафизических представлений, так же как и специфическая религиозная этика. То и другое полностью развивается в среде самостоятельного священства, специализировавшегося на длительном совершении культовых действий и проблемах практического руководства верующими в деле спасения души. Поэтому в классическом китайском мышлении этика превратилась в своем развитии в нечто совсем иное, чем метафизически рационализированная «религия». То же относится и к этике древнего буддизма, лишенного

100

священнослужителей и культа Рационализация религиозной жизни также (на этом мы остановимся ниже) не достигла своего полного развития или вообще отсутствовала повсюду где священство не стало отдельным сословием и не достигло власти (например в античном Средиземноморье). Там где колдуны и священные певцы рационализировали магию но не создали подлинной должности священнослужителей как брахманы в Индии рационализация пошла своеобразным путем. Однако не всякое священство создает нечто принципиально новое – рациональную метафизику и религиозную этику. Это как правило (хотя и не без исключения) предполагает вмешательство сил находящихся вне священства с одной стороны носителя метафизических или религиозно-этических «откровений» – пророка, с другой, – сторонников культа вне священства т.е. «мирян». Прежде чем мы обратимся к вопросу, как религии под воздействием этих факторов развивались в сторону преодоления магии (проходившей очень сходные стадии на всем земном шаре) нам необходимо установить определенные типические тенденции развития, которые приводятся в движение заинтересованностью священнослужителей в культе.

§ 3. Понятие Бога. Религиозная этика. Табу

Самый простой вопрос – следует ли вообще пытаться влиять на того или иного бога или демона посредством принуждения или просьбы, является прежде всего вопросом удачи. Подобно тому как колдун должен доказать, что он обладает харизмой бог должен доказать, что он обладает силой. Если попытка влиять на бога оказывается в течение длительного времени бесполезной, то это означает либо что бог не обладает силой либо, что средства воздействия на него не известны и от него отказываются. В Китае еще сегодня достаточно нескольких крупных успехов, чтобы распространилась молва о силе изображения того или иного бога («Шэньлин») и чтобы число его последователей увеличилось. Император в качестве представителя своих подданных перед небом дарует богам если они доказали свою силу, титулы и другие знаки отличия. Но и нескольких крупных разочарований подчас достаточно чтобы храм стал навеки пустым. Непоколебимая вера пророка Исаии в то, что его Бог не даст пасть Иерусалиму в битве с ассирийцами, если только царь останется тверд, которая вследствие исторической случайности вопреки всякой вероятности действительно оправдалась, стала с тех пор прочной основой могущества Бога и его пророков. Таким же было отношение к доанимистическому 101

фетишу и к обладателям харизмы в магии. За неудачу колдун иногда расплачивается жизнью. Священнослужители обладают перед ним тем преимуществом, что могут возложить ответственность за неудачу на бога; однако вместе с престижем бога падает и их престиж, разве что им удается с помощью каких-либо средств убедительно доказать, что ответствен за неудачу не бог, а его почитатели. И это также проще осуществить при «богослужении», чем при «принуждении» бога. Верующие недостаточно почитали бога, недостаточно удовлетворяли его потребность в жертвенной крови и some или, быть может, даже предпочли ему других богов. Поэтому он их и не слышит. Но в некоторых случаях и усиление почитания не помогает боги врагов оказываются сильнее. Тогда репутация бога погибла. Если в этом случае не найдутся средства мотивировать неблагоприятное поведение бога таким образом, чтобы его престиж не только не упал, но, напротив, даже возрос, его почитатели переходят под покровительство более сильных богов. Иногда священнослужителям удавалось измышлять такие средства. Особенно блестяще это совершали священнослужители Яхве, связь которого с его народом (по причинам, к которым мы еще вернемся) становилась тем прочнее, чем большие бедствия грозили народу. Однако для того, чтобы это стало возможным, необходимо развитие целого ряда новых божественных атрибутов. Антропоморфизированные боги и демоны обладают лишь относительным качественным превосходством по сравнению с человеком. Их страсти так же

безмерны, как страсти сильных людей, и также безмерна их жажда наслаждений. Но они не всеведущи и не всемогущи – в противном случае их не могло бы быть много – и не обязательно вечны (в Вавилоне и у древних германцев), они только могут продлить свое славное существование магической едой или напитком, которыми они располагают, подобно тому как волшебное снадобье лекаря может продлить человеческую жизнь. В качественном отношении они делятся на полезных и вредных людям, причем первые объявляются, конечно, добрыми и высшими богами, им поклоняются, их противопоставляют вторым, низшим «демонам», с изощренным коварством наделяя последних всевозможными дурными свойствами; им не поклоняются, а стремятся магическими средствами отвести их влияние. Однако не всегда деление происходит на такой основе, и уж, конечно, не всегда властители злых сил деградируют до уровня демонов. Мера культового почитания богов зависит не от их доброты и даже не от их универсальной значимости. Как раз великие и добрые боги неба часто бывают лишены культа, и не потому, что они «слишком далеки», а потому, что их воздействие слишком равномерно, и создается впечатление, 102

что эта равномерность гарантирована и без каких-либо действий. Напротив, боги с ярко выраженным дьявольским характером (как, например, бог разрушения и болезней Рудра⁴⁸ в Индии) совсем не всегда слабее «добрых» богов и могут обладать громадной силой. Наряду с качественной – в некоторых случаях имеющей большое значение – дифференциацией на добрые и дьявольские силы внутри пантеона появляются, и это для нас здесь важно, специфически этически квалифицированные божества. Этическая квалификация свойственна отнюдь не только монотеизму. В монотеизме она приводит к далеко идущим последствиям, но сама по себе она возможна на самых различных ступенях образования пантеона. К этическим божествам особенно часто относятся, естественно, бог, ведающий установлением права, и бог, обладающий властью над оракулами. Искусство «прорицания» возникает непосредственно из логической веры в духов. Духи, подобно всем другим существам, действуют в соответствии с определенными правилами. Если знать правила, по которым они действуют, можно на основании определенных симптомов (*omīna*), указывающих на их намерения, предсказать их поведение. Чтобы рыть могилы, строить дома и дороги или предпринимать какие-либо хозяйственные и политические акции, необходимо подходящее место и время, которые выбирают на основании прежнего опыта. И там, где социальный слой, подобно даосским жрецам в Китае, осуществляет искусство гадания (в Китае – фэншуй, или геомантия), оно может обрести непоколебимую силу. Тогда всякая экономическая рациональность уничтожается противодействием духов: не будет ни одного строительства железной дороги или фабрики, которое на каждом шагу не вступало бы с ними в конфликт. Справиться с этим сопротивлением удалось только капитализму на стадии его полного развития. Еще в русско-японской войне японская армия упустила, по-видимому, ряд возможностей из-за неблагоприятных предзнаменований; между тем уже в древности Павсаний сумел в битве при Платеях «истолковать» предзнаменования в соответствии с тактическими требованиями⁴⁹ Повсюду, где политическая власть взяла в свои руки судопроизводство, заменила не авторитарное решение третейского суда в вопросах вражды между родами приговором, имеющим силу принуждения, а древнюю расправу, творимую толпой при религиозных или политических проступках, – упорядоченным расследованием, истина познавалась посредством божественного откровения (суда Божьего). Там, где священнослужители сумели захватить в свои руки толкование предсказаний оракулов и Божьей воли, их власть была длительное время преобладающей. 103

В полном соответствии с жизненной реальностью блюститель правопорядка совсем необязательно самый сильный бог ни Варуна в Индии, ни Маат в Египте, а тем более Аполлон Ликийский в Аттике или Дике и Фемиды⁵⁰ не были самыми сильными богами. Они выделяются только своей этической квалификацией, связанной с тем, что оракул или бог в своем приговоре как-то должен открыть «истину». Но «этический» бог охраняет правопорядок и добрые нравы не потому, что он бог: «этика» мало интересует антропоморфных богов, во всяком случае меньше, чем людей, совершает он это потому, что принял данный особый вид поведения людей под свою защиту Этические притязания к богам растут со следующими моментами: 1) с ростом власти и, следовательно, с ростом притязаний к качеству правосудия внутри больших, находящихся под защитой закона политических союзов; 2) с ростом рационального постижения обусловленных природными законами мировых процессов как явлений осмысленно упорядоченного космоса (произошло это в результате улучшения метеорологической ориентации сельского хозяйства), 3) с ростом регламентации все новых типов человеческих отношений посредством конвенциональных правил и зависимости людей от их соблюдения, 4) особенно с

ростом социального и экономического значения надежности слова, данного другом, вассалом, должностным лицом, партнером по обмену или кем бы то ни было, одним словом, с ростом значения этического подчинения человека космосу «обязанностей», позволяющему определить его поведение Боги, к которым обращаются за защитой, также, очевидно, должны либо подчиняться какому-либо порядку, либо сами в качестве могущественных властителей создать его и превратить в специфическое содержание своей божественной воли. В первом случае они подвластны превосходящей их безличной силе, которая их внутренне связывает и оценивает значение их поступков, но сама может принимать различные формы Универсальные безличные силы, стоящие над богами, выступают большей частью как власть «рока». Такова «судьба» (Мойра) у эллинов, воплощение своего рода иррационального, этически индифферентного предопределения основных черт единичной судьбы, предопределения, которое в известных границах допускает разное толкование, но при слишком явных нарушениях и дерзостном его неприятии грозит опасностью даже могущественным богам. Это отчасти объясняет и безуспешность столь многих молений. Такого рода внутренняя позиция характерна для героического воинства, которому особенно чужда рационалистическая вера в чисто этически оценивающее поступки людей и богов, в остальном же беспристрастное, мудрое, благое «провидение». Здесь вновь проявляется уже кратко затронутая раньше 104

противоположность между героизмом воинов и любым религиозным или чисто этическим рационализмом, с которым мы и впредь будем все время встречаться. Совершенно иной облик имеет безличная сила у бюрократических или теократических слоев, например, у китайской бюрократии или индийских брахманов. Здесь она является провиденциальной силой гармонического и рационального устройства мира и может в каждом отдельном случае иметь космический или этический социальный оттенок, как правило, и тот и другой Космическим, но одновременно и специфическим этически-рациональным характером обладает возвышающийся над богами порядок в конфуцианстве и даосизме, в обоих случаях это – безличная провиденциальная сила, устанавливающая нерушимость равномерного и дарующего благополучие порядка мировых событий. Таково воззрение рационалистической бюрократии. Еще сильнее этический характер индийской Риты⁵¹, безличной силы прочного порядка религиозного церемониала, а также космоса и поэтому человеческой деятельности – воззрение индийских жрецов, совершающих посредством чисто эмпирических приемов скорее принуждение богов, чем поклонение им. И, наконец, возвышающееся над богами единство в поздней индийской религии, единственное бытие, не подвластное бессмысленной смене и преходящести всех явлений в мире, – воззрение, порождаемое интеллектуальным умозрением, индифферентным по отношению к тому, что совершается в мире. Но в тех случаях, когда считается, что естественный порядок и обычно связываемые с ним социальные условия, прежде всего право, не превышают власть богов, а созданы ими (позже мы поставим вопрос, при каких условиях это происходит), предполагается само собой разумеющимся, что бог защитит созданный им порядок от нарушений. Осмысление этого постулата имело серьезные последствия для религиозного поведения людей и их общего отношения к богу. Оно дало импульс развитию религиозной этики, отделению требований, предъявляемых человеку богом, от требований, по «природе» своей невыполнимых К двум первым способам воздействия на сверхчувственные силы – магическому подчинению их целям людей и попыткам заслужить их благоволение не этическими добродетелями, а удовлетворением их эгоистических желаний – теперь присоединяется следование религиозному закону как специфическое средство завоевать расположение бога. Конечно, религиозная этика начинается не с этого воззрения. Напротив, религиозная этика, причем очень действенная, существует именно в виде чисто магически мотивированных норм поведения, нарушение которых считается величайшим религиозным прегрешением. Ведь при развитой вере 105

в духов каждое специфическое, особенно не повседневное событие в жизни человека – заболевание, рождение, достижение половой зрелости, менструация – объясняется тем, что в человека вошел особый дух. Такой дух может считаться «священным» или «нечистым», это меняется и часто объясняется случайными причинами, но практический результат остается почти неизменным. В любом случае духа нельзя раздражать, ибо он может войти в не прощенного нарушителя его действий и повредить с помощью магии ему, либо тому, кем дух уже владеет. Поэтому человека, которым владеет дух, сторонятся как физически, так и социально, и он сам должен избегать других, а подчас не допускать даже прикосновения к себе, в некоторых случаях его даже кормят с предосторожностью (например, полинезийских харизматических вождей), чтобы он не распространил чары на свою еду. Когда подобные представления

утверждаются, лица, обладающие харизмой, могут посредством магических манипуляций сделать вещи или людей «табу» для других прикосновение к ним приводит в действие злые чары. Харизматическая власть табуирования в ряде случаев осуществлялась совершенно рационально и систематически, больше всего в Индонезии и в областях Южных морей. Табу гарантировало многие экономические и социальные интересы, защиту лесов и дичи (по типу лесного банна⁵² королей в раннее средневековье), предотвращение бесхозяйственного потребления уменьшающихся запасов продуктов при их вздорожании, защиту собственности, в особенности привилегированной собственности священнослужителей и знати, обеспечивало сохранность общей военной добычи и не допускало ее хищения отдельными лицами (так действовал Иисус Навин против Ахана)⁵³, устанавливало сексуальное и личное разграничение сословий для поддержания чистоты крови и социального престижа. В невероятной иррациональности мучительно обременительных норм, часто именно для тех, кого табу как будто ставит в привилегированное положение, этот первый и наиболее общий случай прямого служения религии внерелигиозным интересам свидетельствует также об автономии религиозной сферы. Рационализация табу может создать нормативную систему, которая будет всегда расценивать определенные действия как тяжкие проступки против религии, требуя возмездия, а в некоторых случаях смерти того, кто их совершил, чтобы злые чары не распространились на все племя. Так возникает этика, гарантируемая табу, в которую входят запреты определенных видов пищи и работы в табуированные «несчастливые» дни (первоначально таким днем была суббота) или запреты браков внутри определенных групп, в частности между родственниками. При этом табу, однажды принятое 106

по рациональным или конкретным иррациональным причинам – на основании опыта, связанного с болезнями или злыми чарами, – становится «священным». Не вполне понятным образом близкие табу нормы, в основе которых лежит представление об особом духах, пребывающих в отдельных объектах, чаще всего в животных, стали связывать с определенными социальными классами. Разительные примеры того, как животные, воплощая собой духов, становятся священными и тем самым служат образованию средоточия культа местных политических объединений, обнаруживаются в Египте. Такие животные и другие объекты или артефакты – как природные, так и искусственные – могут также стать центрами социальных сообществ. К числу наиболее распространенных социальных институтов, сложившихся таким образом, принадлежит тотемизм⁵⁴ – своеобразная связь объекта, большей частью объекта природы (в наиболее чистом виде – животного), определенным кругом людей, которому он служит символом братства, это, вероятно, произошло из представления о совместном владении поглощенным в общей трапезе «духом» животного. Степень братства колеблется так же, как колеблется отношение членов сообщества к объекту тотема. Во вполне развитом типе тотемизма все члены сообщества выполняют обязанности братства внутри экзогамного рода, отношение к тотему выражается в запрещении убивать животное, являющееся тотемом, и есть его мясо, исключение составляют культовые трапезы сообщества. В ряде случаев существуют и другие близкие к культуре обязанности, основанные обычно (но не всегда) на вере, что данный род произошел от тотемного животного. О происхождении этого широко распространенного тотемного братства все еще идет спор. Нам, по существу, достаточно, что тотем по своей функции является анимистическим эквивалентом богов культовых сообществ, которые, как уже было указано, объединяются с самыми различными социальными союзами потому, что не «овеществленному» мышлению действительно необходимо чисто искусственное, конкретное «целое сообщество» личного и религиозно гарантированного братства. Поэтому в особенности регламентация сексуальных отношений, ответственность за которую нес род, создавала всюду религиозную гарантию табу, совпадающую с представлениями тотемизма. Но тотем не ограничен «родом», совсем не обязательно он должен был возникнуть именно здесь, он являет собой широко распространенный способ ставить братства под защиту магии. Представление о некогда универсальном значении тотемизма, а тем более о том, что из него вышла религия вообще, является преувеличением, от которого теперь полностью отказались. Однако для магически охраняемого и требуемого разделения 107

труда между полями и для создания специализированных профессий, а следовательно, и для развития регламентации обмена в качестве регулярного явления внутри сообщества (в отличие от внешней торговли) эти мотивы часто имели большое значение. Табу, особенно магически обусловленные запреты определенной пищи, знакомят нас с сообществом трапезы как с новым, очень важным источником института сообщества. Первым источником этого института было, как мы видели, домовое сообщество. Другим стало ограничение

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
участников трапезы членами с одинаковой магической квалификацией, в основе чего лежит представление о табуированной нечистой пище. Оба эти представления могут соперничать и сталкиваться друг с другом. В том случае, например, если женщина принадлежит к иному роду, чем ее муж, она очень часто не может делить с ним трапезу, а подчас ей запрещено даже видеть его за едой. Король, находящийся под властью табу, как и табуированные привилегированные сословия (касты) или религиозные сообщества, не должен делить с другими трапезу, а высшим привилегированным кастам запрещено быть на виду у «нечистых» зрителей при культовых, а подчас и при повседневных трапезах. Вместе с тем создание сообщества трапезы очень часто служит средством формирования религиозных, а тем самым при известных обстоятельствах также этических и политических братств. Первым важным поворотным пунктом в возникновении христианства было установление в Антиохии совместной трапезы апостола Петра с необрезанными прозелитами⁵⁵, чему Павел придавал такое значение в своей полемике с ним. С другой стороны, нормы табу создают чрезвычайные трудности для общения и развития как торговых сообществ, так и других социальных образований. Отношение ко всем, кто находится вне круга профессионально связанных людей, как к нечистым, характерное, в частности, для шиизма в исламе, создавало для его последователей непреодолимые трудности в общении с внешним миром, что продолжалось вплоть до недавнего времени, когда для решения этой проблемы стали прибегать к различным фикциям. Предписания табу для индийских каст значительно больше препятствовали общению, чем фэншуй в Китае – обмену товарами. Конечно, элементарные повседневные потребности ставят известные границы власти религии и в этой сфере: так, в соответствии с индийским кастовым табу «рука ремесленника всегда чиста», так же, как чисты мины и эргастерии, и все то, что предназначено в лавке для продажи, или что нищенствующий студент (аскет, ученик брахманов) берет для пропитания. В значительной степени нарушалось в интересах полигамии, распространенной в обеспеченных слоях, и 108

сексуальное табу каст: дочери представителей низших каст большей частью допускались в другие касты в качестве наложниц. Как и фэншуй в Китае, кастовое табу в Индии медленно, но верно становилось иллюзорным в силу самого факта распространения железнодорожного сообщения. Формально кастовые предписания не делали капитализм невозможным, однако очевидно, что экономический рационализм не мог возникнуть там, где предписания табу обрели такую силу. Для этого, несмотря на все послабления, были слишком сильны внутренние тормоза, которые препятствовали объединению рабочих различных профессий (ибо это означало – различных каст) в одном предприятии, основанном на разделении труда. Кастовая система действует если не на основании прямых предписаний, то по своему «духу» и своим предпосылкам в направлении постоянно развивающейся специализации труда ремесленников. И специфическое воздействие религиозного освящения касты на «дух» ведения хозяйства прямо противоположно рационализму. Кастовая система превращает отдельные, возникшие в результате разделения труда, виды деятельности, в той мере, в какой они служат признаком кастового различия, в санкционированную религией и поэтому «священную» профессию. Каждая индийская каста, даже самая презренная, рассматривает свою деятельность (не исключая и занятия воровством) как установленное специфическими богами или во всяком случае специфической божественной волей жизненное предназначение и утверждается в чувстве собственного достоинства посредством технически совершенного выполнения своей профессиональной «задачи». Однако эта профессиональная этика, во всяком случае для ремесленной деятельности, в определенном смысле «традиционная, а не рациональна. Свое назначение и оправдание она находит в области ремесленного производства, в абсолютном качественном совершенстве продукта. Она далека от мысли о рационализации способа производства, которая лежит в основе всей современной рациональной техники, или систематизации функционирования предприятия, превращая его в рациональное, направленное на получение прибыли хозяйство, – от той мысли, которая лежит в основе современного капитализма. Этическое освящение хозяйственного рационализма «предпринимателя» относится к этике аскетического протестантизма. Кастовая этика прославляет «дух» ремесла, предметом гордости служит не выраженный в деньгах хозяйственный доход, не чудодейственная рациональная техника, совершенствовавшая использование рабочей силы, а красота и добротность продукта, свидетельствующие о личном, виртуозном умении его создателя, связанном с принадлежностью к данной касте. Решающей для влияния 109

кастовой системы (укажем на это здесь, чтобы уже больше не возвращаться к этой теме) была ее связь с верой в перевоплощение душ, согласно которой

улучшение шансов при новом рождении зависит только от выполнения предписанной кастой профессиональной деятельности. Любая попытка выйти из касты, особенно попытка проникнуть в сферу деятельности других, высших каст, навлекает злые чары и ухудшает шансы при перевоплощении. Это объясняет, как показывают многократные наблюдения, почему именно низшие касты – которые, конечно, больше всего заинтересованы в улучшении своих шансов при перерождении – наиболее твердо в выполнении кастовых обязательств и (в целом) никогда не пытались низвергнуть кастовую систему посредством «социальных революций» или «реформ» Библейское, подчеркиваемое и Лютером предписание – «Каждый оставайся в том звании, в котором призван»⁵⁶ – поднято здесь до уровня главного религиозного долга и санкционировано религией под угрозой страшной кары. Там, где вера в духов рационализована и стала верой в богов, где, следовательно, не оказывают магического воздействия на духов, а почитают богов посредством культа и обращаются к ним с мольбой, магическая этика веры в духов переходит в представление, что нарушителя угодных богу норм ждет этическое недовольство бога, особо их охраняющего. Тогда становится возможным предположить, что победа врагов или другие бедствия являются результатом не недостаточной силы бога, а гнева его на свой народ, нарушивший охраняемые богом этические нормы, следовательно, вызваны эти бедствия собственными грехами: Бог же неблагоприятным для своего народа решением хотел наказать и воспитать его. Пророки Израиля обнаруживают все новые проступки современного им или предшествующих поколений: Бог карает их в своем неутолимом гневе, допуская поражения своего народа в сражениях с теми, кто даже не поклоняется ему. Эта мысль, распространенная всюду, где концепция Бога принимает универсалистские черты, формирует из магических представлений, оперирующих только представлением о злых чарах, «религиозную этику». Теперь нарушение божественной воли становится этическим «прегрешением», отягчающим совесть, независимо от непосредственных последствий «греха». Бедствия, претерпеваемые человеком, – намеренно посланные Богом испытания и наказания за грехи, освободиться от которых и обрести «спасение» человек надеется посредством угодного Богу поведения, «набожности». Еще в Ветхом Завете идея «спасения», которая имела столь далеко идущие последствия, выступает едва ли не в этом элементарно рациональном смысле избавления от вполне конкретных бед. Вначале религиозной этике свойственно своеобразие 110

магической этики, а именно она также являет собой комплекс весьма разнородных заповедей и запретов, которые возникают по самым различным мотивам и поводам, запретов, где «важное» и «неважное» в нашем понимании вообще не отделено друг от друга и нарушение которых составляет грех. Однако может возникнуть такая систематизация этих этических концепций, которая от рационального желания обеспечить себе посредством дел, угодных Богу, личные, чисто внешние права переходит к пониманию греха как проявления единой противоположной Богу силы, под власть которой подпадает человек, «добро» же рассматривается как единая способность направлять свой душевный строй на то, что свято, способность к вытекающей из этого деятельности, а надежда на спасение – как иррациональное желание быть «добрым» только или главным образом ради счастливого сознания быть таковым. Бесперывная последовательность ступеней самых различных концепций, постоянно пересекающихся чисто магическими представлениями, очень редко (а в повседневной жизни – лишь в исключительных случаях) ведет к абсолютно чистой сублимации набожности в качестве постоянной основы, служащей константным мотивом специфического образа жизни. Эта концепция «греха» и «набожности» в их взаимосвязи относится еще к кругу магических представлений, в магии они рассматриваются как своего рода материальные субстанции, действующие в человеке, который совершает «злые» или «добрые» поступки, как яд и противоядие, как состояние, напоминающее повышение температуры. Так, в Индии «tapas» – добытое аскезой могущество святого и обретающееся в его теле – сначала означало «жар», с помощью которого птица выводит птенцов, творец создал мир, а маг вызывает следующую за умерщвлением плоти священную истерию, придающую ему сверхъестественные силы⁵⁷. Путь от представлений, по которым человек, совершающий добрые поступки, воспринял особую «душу» божественного происхождения, до форм внутреннего «владения» божественным (их мы рассмотрим ниже) столь же долг, сколь от понимания «греха» как яда, внесенного злым духом в тело человека за его дурные поступки и доступного магическому лечению, до представления о дьявольской силе «радикального зла», с которым человек борется и под власть которого он может подпасть. Отнюдь не каждая религиозная этика пришла к этой концепции. Конфуцианской этике неведомы радикальное зло и вообще единая, противостоящая Богу сила «греха». Неизвестны они и эллинской и римской религиозной этике. В обоих случаях это объясняется отсутствием не

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
только организованного в качестве самостоятельного слоя священства, но и пророчества того исторического явления, которое, как правило 111

(хотя и не обязательно), способствует централизации этики на основе идеи религиозного спасения. В Индии пророчество было, но (это будет показано далее) носило специфический характер, как и соответствующая ему, весьма сублимированная этика спасения. Пророчество и священство являются носителями систематизации и рационализации религиозной этики. Наряду с ними в определении пути развития важен и третий фактор – влияние тех, на кого пророки и священнослужители пытаются воздействовать: влияние мирян. Нам следует прежде всего кратко и в общей форме остановиться на совместном действии и противодействии этих трех факторов.

§ 4. «Пророк»

Что такое пророк в социологическом понимании? Мы не будем здесь рассматривать в общей форме вопрос (поставленный в свое время Брейзигом)⁵⁸ о тех, кто «приносит спасение». Не каждый антропоморфный бог является обоженным носителем внешнего или внутреннего спасения, и уж, конечно, не каждый приносит спасение, становится Богом или Спасителем, как ни распространено это явление. Под «пророком» мы будем понимать обладателя личной харизмы, возвещающего в силу своей миссии религиозное учение или волю Бога. При этом мы не станем проводить резкое различие между пророком, возвещающим действительно или предположительно данное ранее откровение, и пророком, притязающим на то, что он приносит в мир совершенно новое откровение, следовательно, между тем, кто восстанавливает религию, и тем, кто основывает ее. Эти два типа пророчества могут переходить друг в друга; к тому же от намерения пророка обычно не зависит, возникнет ли на основе его учения новая община, поводом для этого могут служить и учения реформаторов, не являющихся пророками. Мы не будем также уделять внимание тому обстоятельству, привлекает ли сторонников возвещаемого учения личность пророка, например, Заратустры, Иисуса, Мухаммеда, или учение как таковое, например учение Будды и израильских пророков. Для нас решающим является «личное» призвание. Именно оно отличает пророка от священнослужителя. Прежде всего потому, что авторитет священнослужителя основан на священной традиции, напротив, пророк притязает на этот авторитет в силу личного откровения или своей харизмы. Не случайно, в подавляющем большинстве случаев пророки выходят не из среды священнослужителей. Учителя спасения в Индии, как правило, – не брахманы, в Израиле – не священники; лишь Заратустра вышел, быть может, из высших иерархических 112

слоев. Священнослужители, в отличие от пророков, даруют спасение в силу своей должности. Правда, сама эта должность может быть связана с личной харизмой, но и в этом случае священнослужитель в качестве члена объединенного предприятия по дарованию спасения легитимирован своей должностью, тогда как пророк, подобно харизматическому колдуну, действует только в силу личного дарования. От колдуна его отличает то, что он возвещает откровение определенного содержания, причем сущность его миссии составляет не магия, а учение или заповедь. Во внешних проявлениях здесь нет четких границ. Колдун очень часто лишь толкует предзнаменования, и не более того. На этой стадии откровение выступает в форме возвещения оракула или явления во сне. Вряд ли изначально где-либо устанавливались новые отношения между членами сообщества без санкции колдуна. В Австралии кое-где еще и теперь решения на собраниях родовых вождей принимаются на основании откровений, сообщенных колдуну во сне, и если в ряде случаев от этого отказались, то это, несомненно, следует рассматривать как своего рода «секуляризацию». И далее: без харизматической, а это обычно означает магической, основы пророк может завоевать авторитет лишь при исключительных обстоятельствах. Во всяком случае провозвестники «новых» учений почти всегда нуждаются в такой основе. Нельзя ни на минуту забывать, что Иисус основывал свою легитимизацию и свои притязания на том, что Он, и только Он, знает Отца, что только вера в Него есть путь к Богу, т. е. полностью на магической харизме, которую он ощущал в себе это ощущение своей силы, без сомнения, гораздо больше, чем что-либо другое, заставило его вступить на путь пророчества. Для христианства апостольского и послепостольского времени странствующий пророк – явление обычное. При этом всегда требуется доказательство наличия специфических духовных способностей, способностей магических или экстатических. Пророки очень часто «профессионально» практикуют предсказания, а также лечат и дают советы. Об этом постоянно говорится в Ветхом Завете при упоминании о пророках (*nabi*, *nebijm*)⁵⁹, особенно в Паралипоменоне и книгах пророков. Но именно от таких пророков

пророк, в том смысле, который мы придаем этому понятию, отличается чисто экономически безвозмездностью своего пророчества. Амос гневно отказался от того, чтобы его называли «nabi»⁶⁰. То же отличает пророков от священнослужителей. Типичный пророк несет в мир «идею» ради нее самой, а не ради вознаграждения (по крайней мере, в явной и упорядоченной форме) Безвозмездность пророческой пропаганды постоянно подчеркивается в посланиях апостола Павла и несколько иначе в 113

уставе буддийских монахов, например, твердо установлено правило, чтобы апостол, пророк, учитель (в раннем христианстве) не превращал свое возвешение истины в профессию, чтобы он лишь недолго пользовался гостеприимством своих приверженцев и жил либо на то, что заработал своими руками (то же в буддизме), либо на то, что дано ему без просьбы с его стороны («Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь»⁶¹ относится к тем, чьей миссией является пророчество); в этом заключен, по-видимому, ключ к тайне успеха пророчества как такового. Время древних израильских пророков, например время Илии, было во всей Передней Азии, а также в Элладе эпохой пророческой пропаганды. Быть может, в связи с образованием крупных мировых империй в Азии и восстановлением после длительного перерыва интенсивного общения между различными странами пророчество во всех многообразных формах появляется прежде всего в Передней Азии. В Грецию в это время проник фракийский культ Диониса, и там действовали самые разнообразные пророчества. В простое магическое культовое учение гомеровских священнослужителей теперь, наряду с учениями полупророческих социальных реформаторов, проникли элементы чисто религиозных движений. Эмоциональные культы, а также эмоциональное, основанное на «желании говорить языками» пророчество, дурман экстаза нарушили развитие теологизированного рационализма (Гесиод⁶²) возникающую космогоническую и философскую спекуляцию эзотерических⁶³ философских учений, это развитие шло параллельно заморской колонизации и прежде всего образованию и преобразованию полисов Мы не будем здесь описывать события VIII и VII вв. до н.э., которые частично переходят в VI и даже в V в., следовательно, соответствуют по времени как иудейскому, так и персидскому и индийскому пророчеству, и, вероятно, также не известным нам положениям доконфуцианской этики (блестящий их анализ дан в работе Роде)⁶⁴. Эти эллинские «пророки» очень отличаются друг от друга как по экономическим признакам (была ли профессиональна их деятельность или нет), так и по наличию у них определенного «учения». Эллы также различали профессиональное учение и безвозмездную пропаганду идей (Сократ). И в Элладе единственная подлинная религиозность общины – орфическая, и даруемое ею спасение отчетливо отделялось, обладая признаком истинного учения, от всех остальных пророчеств и методов спасения, особенно тех, которые были связаны с мистериями. Нам надлежит прежде всего вычленить здесь различные типы пророчества из всех учений религиозного или иного спасения. 114

И в историческое время переход от «пророка» к «законодателю» часто не может быть четко обозначен, особенно если речь идет о человеке, который стоит перед задачей систематизировать право или заново его конституировать, задачей, например, эллинских эсимнетов⁶⁵ (Солон, Харонд и пр.) Подобный законодатель или его творение всегда, хотя бы впоследствии, обретали божественное подтверждение своей значимости «Законодатель» – нечто совсем иное, чем итальянский подеста⁶⁶, которого приглашали извне не для того, чтобы создать новый социальный порядок, а для того, чтобы иметь стоящего вне котерии беспристрастного властелина, следовательно, при родовой вражде внутри одного слоя. Напротив, законодатели (если не всегда, то как правило) призываются тогда, когда возникают социальные конфликты. Особенно часто в тех случаях, когда начинает действовать типичный самый ранний импульс планомерной «социальной политики», а именно экономическая дифференциация военных, связанная с возросшим богатством одних и закабалением других, а наряду с этим и неосуществленные политические чаяния слоев, разбогатевших посредством хозяйственной деятельности, добиться равных прав со старой военной знатью. Эсимнет должен уравнивать в правах сословия и создать на вечные времена новое «священное» право, значимость которого будет подтверждена Богом. Вполне вероятно, что Моисей был историческим лицом. Если это действительно так, то он по своей функции должен быть отнесен к эсимнетам ибо предписания древнего священного права. Израиля свидетельствуют о денежном хозяйстве и уже возникшем на этой почве или возможном столкновении интересов внутри народа. Уравнение притязаний или предотвращение их (например, посредством введения субботнего года)⁶⁷ и организация жизни израильского народа, поклоняющегося единому национальному Богу, были делом Моисея, а по характеру своей миссии он находится где-то

посредине между Мухаммедом и античными эсимнетами. С законом Моисея связан период экспансии вновь объединенного народа, подобной экспансии, происходившей во многих других случаях (прежде всего в Риме и Афинах) после уравнивания прав сословий. После Моисея в Израиле не было «пророка, подобного ему», т. е. не было эсимнета. Следовательно, не только не все пророки являются эсимнетами в указанном смысле; но именно то, что обычно называют пророчеством, сюда не относится. Конечно, и более поздние пророки Израиля были движимы «социально-политическими» интересами. «Горе тем», проповедуют они, кто угнетает бедных и порабощает их, кто присоединяет поле к полю, дарами склоняет в свою пользу судей, – все это типичные формы выражения классовой дифференциации в 115

древности, обостренной здесь, как и повсюду, возникшей организацией полиса Иерусалима. Об этом надо всегда помнить, характеризуя большинство израильских пророков. Тем более, что индийскому пророчеству, например, эта черта была не свойственна, хотя условия в Индии времени Будды считают до некоторой степени сходными с условиями эллинской жизни VI в до н. э. Различие объясняется причинами религиозного характера, которые будут рассмотрены ниже. Однако следует также иметь в виду, что для израильских пророков эта социально-политическая аргументация была лишь средством достижения определенной цели они в первую очередь были заинтересованы во внешней политике как арене действий их Бога. Противоречащая духу законов Моисея несправедливость социальных отношений служит им лишь мотивом, причем мотивом Божьего гнева, а не основной программы социальных реформ. Характерно, что единственный теоретик социальных реформ, Иезекииль, был теоретиком священства и едва ли вообще может быть назван пророком⁶⁸ что касается Иисуса, то он просто не интересовался социальной реформой как таковой. Заратустра разделяет ненависть своего скотоводческого народа к кочевникам-грабителям, но основа его учения чисто религиозна, его интересы были сосредоточены на борьбе с магическим культом и вере в свою божественную миссию, а экономическая сторона его пророчества была лишь следствием этого. В еще большей степени сказанное относится к Мухаммеду, чья социальная политика, выводы из которой сделаны Омаром⁶⁹, почти полностью связана с интересом к внутреннему единению верующих для борьбы вовне, т. е. подчинена задаче умножить число сражающихся за веру. Для пророков характерно, что их миссия не поручена им кем-либо, а узурпирована ими. Впрочем, так поступали и «тираны»⁷⁰ в греческих полисах, которые в функциональном отношении были очень близки легальным эсимнетам и проводили также специфическую религиозную политику (часто, например, в виде поддержки популярного в массах – в отличие от знати – культа Диониса)⁷¹ Но пророки узурпируют свою власть в силу божественного откровения и для религиозных целей, а типичная для них религиозная пропаганда прямо противоположна по своей направленности типичной религиозной политике греческих тиранов, она заключается в борьбе с экстатическими культами. В основе своей политически ориентированная религия Мухаммеда и его положение в Медине⁷² – среднее между положением итальянского подеста и Кальвина в Женеве – определялись его чисто пророческой миссией он, купец, был сначала руководителем объединений благочестивых горожан в Мекке, пока не пришел к убеждению, что внешней основой его миссии должна быть заинтересованность воинских родов в военной добыче. 116

С другой стороны, пророк рядом переходных ступеней связан с учителем этики, в частности социальной, который, будучи преисполнен новым или возрожденным пониманием древней мудрости, собирает вокруг себя учеников, дает советы частным лицам по частным вопросам, правителям – по публичным делам и пытается направить их внимание в сторону этического упорядочения жизни. Отношение учителя религиозной или философской мудрости к ученику чрезвычайно твердо установлено, особенно в священном праве азиатских стран, его авторитет очень высок, отношение ученика к учителю есть одно из самых непоколебимых из всех известных вообще отношений, в основе которых лежит почитание. Магическое учение, или учение героизма, как правило, структурировано таким образом, что ученика направляют к какому-либо опытному учителю или он может его выбрать сам (примерно так, как в немецких корпорациях «новичок» выбирает «старого бурша»), ученик связан с учителем чувством личного уважения, а учитель следит за его обучением. Вся эллинская поэзия, воспевающая любовь к юношам, произошла из этого отношения, подобное явление свойственно буддизму, конфуцианству и вообще любому монастырскому воспитанию. Наиболее чистым типом такого учителя является «гуру»⁷³ в священном праве Индии – брахман, который обучает юношей, принадлежащих к знатному обществу Гуру обладает над ними всей полнотой власти, и это отношение послушания, напоминающее отношение ученика к магистру на Западе,

имеет для юноши большее значение, чем его отношение к членам своей семьи, так же как влияние придворного брахмана (пурогита) официально значительно превышает влияние самых могущественных духовных отцов на Западе. Однако при этом гуру является только учителем, который передает усвоенное, а не данное в откровении знание, и не в силу личного авторитета, а по поручению других лиц. Деятели в области философской этики и социальный реформатор также не могут быть названы пророками в нашем смысле, как ни близки им они иногда. Правда, древнейшие, овеянные легендами греческие мудрецы, такие, как Эмпедокл и ему подобные, прежде всего Пифагор, ближе всего к пророкам; они создали общины с действующим в них учением о спасении и о жизненном поведении и в какой-то степени даже претендовали на роль спасителей. Это – тип учителя-интеллектуала, сходный с индийским, но далеко не столь последовательно посвятивший себя делу «спасения» жизни и учения. Еще в значительно меньшей степени можно считать «пророками» в нашем смысле основателей и руководителей подлинно «философских школ», хотя они в некоторых отношениях иногда и приближались к ним Скользящие переходы ведут от Конфуция, в храме которого 117

сам император совершал обряд «кэтоу»⁷⁴, к Платону Оба они были просто создавшими свои школы философами, отличие их друг от друга заключалось в том, что попытка влиять на главу государства в области социальных реформ была для Конфуция центральной проблемой, а Платон предпринимает подобные попытки от случая к случаю⁷⁵. От пророков их обоих отличает отсутствие актуальной эмоциональной проповеди. обязательной для пророка, будь то устной или в виде памфлетов, или распространяемых в письменном виде откровений, наподобие сур Мухаммеда Пророк всегда ближе к демагогу или политическому публицисту, чем к «профессии» учителя, но, с другой стороны, деятельность, скажем, Сократа, который также сознательно противостоял профессиональному обучению мудрости, понятийно отлична от деятельности пророка из-за отсутствия в его учении прямой религиозной мудрости, данной в откровении. «Даймон» Сократа реагирует только на конкретные ситуации, причем преимущественно сдерживая и предупреждая⁷⁶ Граница его этического – в значительной степени утилитарного – рационализма пролегает примерно там же, где граница магического предвидения у Конфуция. Уже по одному этому «даймона» Сократа нельзя отождествлять с «совестью», а тем более рассматривать как орган пророчества. Так обстоит дело со всеми философами и их школами в Китае, Индии древней Элладе, в иудейском, арабском и христианском средневековье, которые с социологической точки зрения были довольно близки друг другу. В созданном и распространяемом ими учении они могут, как пифагорейцы, приближаться скорее к мистагогически-ритуальному или, как киники, к служащему примером (exemplarische Prophetie) пророчеству спасения (значение этих терминов будет вскоре объяснено). Они могут, как киники, обнаруживать в своем протесте против благ мирской культуры и сакраментального милосердия мистерий внешнее и внутреннее родство с индийскими и восточными аскетическими сектами, однако пророков в нашем смысле нет там, где не возвещается религиозная истина, дарующая спасение и обретенная в силу лично воспринятого откровения. Это следует рассматривать. Как решающий признак пророка индийские религиозные реформаторы, такие, как Шанкара и Рамануджа⁷⁷, и западные реформаторы типа Лютера, Цвингли, Кальвина, Уэсли⁷⁸ отличаются от пророков тем, что вещают не в силу данного им нового по своему содержанию откровения и даже не по божественному велению, как, например, основатель церкви мормонов⁷⁹ (который и по своим методам близок Мухаммеду) и, прежде всего, иудейские пророки, или как Монтан и Новациан⁸⁰ и – правда, с сильным рациональным, назидательным оттенком – Мани и Манес⁸¹, а с более эмоциональным – Джордж Фоке⁸² 118

Помимо рассмотренных выше, часто очень близких друг к другу форм, существует еще ряд различных типов. Прежде всего мистагог Он совершает таинства, т. е. магические действия, гарантирующие спасение Во всем мире были спасители такого рода, отличающиеся от обыкновенных колдунов только по степени своего воздействия, тем, что они собирают особую общину Часто на основе считающейся наследственной сакраментальной харизмы складывались целые династии мистагогов, которые веками сохраняли свой престиж, передавали полномочия своим ученикам и устанавливали таким образом своего рода иерархию. В частности, так было в Индии, где наименование «гуру» применяется и к такого рода носителям благодати, а также к обладающим их полномочиями ученикам, были они и в Китае, где, например, иерарх даосов и ряд главарей тайных сект наследственно играли такую же роль. Тип пророчества на основе личного примера, о котором сейчас пойдет речь, часто переходит во втором поколении в тип мистагога Широко распространено это явление и в Передней Азии, а в упомянутый выше век пророчества оно стало

известно и в Элладе. Но и значительно более древние знатные роды, которые наследственно возглавляли элевсинские мистерии, являют собой пограничный случай наследственных родов простых священнослужителей. Мистагог дарует магическое спасение, ему недостает лишь этического учения, в лучшем случае оно служит только придатком к его деятельности. Вместо этого он владеет, обычно наследственно, искусством магии. Обычно его находящееся большой спрос искусство обеспечивает ему средства к существованию. Поэтому мы исключим и его из понятия пророка, даже если он открывает новые пути к спасению. Остаются два типа пророков в нашем понимании: один из них наиболее отчетливо выражен Буддой, другой – Заратустрой и Мухаммедом. Следовательно, пророк либо, как в последних случаях, призван Богом служить его орудием и возвещать его волю – на основании конкретного веления или абстрактной нормы; тогда он требует послушания в качестве этического долга, исходя из своего призвания (этическое пророчество) или он своим примером (exemplarisch) открывает путь к религиозному спасению, подобно Будде. В проповеди Будды ничего не говорится ни о божественной миссии, ни об этическом долге послушания, он просто предлагает тем, кто ищет спасения, следовать его путем. Этот второй тип наиболее характерен для индийского, в отдельных своих проявлениях для китайского (Лао-цзы) и переднеазиатского пророчества, первый же встречается исключительно в Передней Азии, причем независимо от расовых различий. Ибо ни Веды, ни классические китайские книги, древнейшие части которых в обоих случаях состоят из славословий 119

и благодарственных песен священных певцов и из магических обрядов и церемоний, не дают основания полагать, что там когда-либо могло существовать пророчество этического типа, подобное переднеазиатско-иранскому. Решающей причиной этого является отсутствие личного надмирного этического бога, в Индии он существовал только в сакраментально-магическом образе более поздней народной индуистской религиозности, а в вере тех социальных слоев, где сложились основные пророческие концепции Махавиры⁸³ и Будды, это понятие возникло лишь изредка и всегда панте-истически переосмыслилось, в Китае же оно вообще отсутствовало в этике имеющих решающее влияние слоев. Позже мы остановимся на том, в какой степени это можно объяснить социально обусловленным своеобразием упомянутых слоев. В той мере, в какой действовали чисто религиозные моменты, для Индии, как и для Китая, было решающим, что представление о рационально упорядоченном мире исходило из церемониального порядка жертвоприношений, от неизменяемой регулярности которых зависит все прежде всего необходимая регулярность метеорологических явлений в анимистическом понимании, функционирование и покой духов и демонов, покой, который, согласно классической и гетерогенной точке зрения китайцев, обеспечивается этически правильным управлением, соответствующим подлинному пути добродетели (дао)⁸⁴; без этого ничего не может удался и согласно ведическому учению. Поэтому Рита и дао, соответственно в Индии и Китае, являются безличными силами, возвышающимися над богами. Напротив, трансцендентный личный этический бог – концепция, возникшая в Передней Азии. Она настолько соответствует реальности могущественного земного царя с его рациональным бюрократическим управлением, что трудно не видеть в этом каузальной связи. На всем земном шаре колдун – прежде всего властитель дождя, ибо от своевременного, достаточного и вместе с тем не чрезмерного дождя зависит урожай. Обладающий саном священнослужителя китайский император является по сию пору властителем дождя, так как, по крайней мере в Северном Китае, непостоянство погоды имеет большее значение, чем ирригационная система, как она ни важна. Строительство плотин и внутренних каналов – истинный источник доходов императорской бюрократии – было еще важнее. Император пытается устранить метеорологические помехи жертвоприношением, публичным покаянием и упражнениями в добродетели, например, искоренением злоупотреблений управления посредством облавы на оставшихся безнаказанными преступников, ибо предполагается, что причину возбуждения духов и нарушения космического порядка следует всегда искать либо

120

в личных проступках монарха, либо в социальной дезорганизации. К числу наград, которые именно в более старых разделах Ветхого Завета Яхве обещает своим приверженцам, тогда еще по преимуществу крестьянам, относится дождь. Не слишком слабый и не слишком сильный (потоп) дождь обещает он им. Однако кругом, как в Месопотамии, так и в Аравии, урожай зависел не от дождя, а исключительно от ирригационной системы. В Месопотамии ирригация была источником абсолютной власти царя (как в Египте – регулирование вод Нила),

его доходы зависели от строительства каналов и городов вдоль каналов захваченными на войне пленными. В пустынях и областях на границе Передней Азии с ирригационной системой связано, вероятно, представление о Боге, который не сотворил землю и человека, как обычно принято было считать, а «сделал» их из ничего – ведь и водная система, принадлежащая царю, создает урожай в песке пустыни из ничего. Царь создает даже право посредством законов и рациональных кодификаций – нечто, до той поры в Месопотамии неизвестное. Поэтому (даже отвлекаясь от того, что здесь не существовало тех своеобразных слоев, которые были носителями индийской и китайской этики и создали там религиозную этику «без бога») вполне понятно, как при подобных воззрениях мировой порядок мог отразиться в концепции закона свободно действующего, надмирного личного бога. Правда, в Египте, где первоначально фараон сам был богом, попытка Эхнатона создать религию астрального монотеизма потерпела неудачу⁸⁵ из-за ставшей уже неодолимой силы жречества, систематизировавшего представление народного анимизма. И в Двуречье также монотеизму и любому пророчеству противостоял созданный политически и силами священства систематизированный пантеон и прочно установленный государственный порядок. Впечатление, которое произвели на народ Израиля государства фараона и властителя Месопотамии, было, пожалуй, еще более сильным, чем впечатление, произведенное на греков царем персов, «басилевсом» (об этом впечатлении, несмотря на поражение персов, свидетельствует, например, появление педагогического трактата «Киропедия»⁸⁶). Израильтяне освободились из «дома рабства», земной власти фараона, лишь потому, что им помог царь небесный Создатель земного царства рассматривается как отпадение от Яхве, подлинного господина иудейского народа, и израильское пророчество полностью ориентировано на отношение к крупным политическим державам, великим царям, которые сначала служили орудием божественного гнева и поэтому покарали израильтян, а затем в силу божественного внушения отпустили их из плена. Круг представлений Заратустры ориентирован, по-видимому, на концепции культурных стран Запада. Таким 121

образом, возникновение как дуалистического, так и монотеистического пророчества в значительной мере было обусловлено, наряду с другими конкретными историческими факторами, воздействием относительно недалеко расположенных крупных центров с их разработанной социальной организацией на менее рационализированные соседние народы, которые рассматривали постоянную опасность со стороны безжалостных и грозных соседей как выражение гнева и милости царя небесного. Однако какой бы характер ни принимало пророчество, будь то этическое или основанное на личном примере, пророческое откровение во всех его видах означает, прежде всего для самого пророка, а затем для его сторонников единое видение жизни, обретенное путем сознательного единого осмысленного отношения к ней. Жизнь и мир, социальные и космические процессы обладают в глазах пророка определенным, систематизированным и единым «смыслом», и поведение людей, что – бы принести спасение, должно быть ориентировано на него и, таким образом, также обрести единый смысл. Структура «смысла» может быть самой разнообразной, в нем могут быть соединены в некое единство мотивы, представляющиеся логически разнородными, ибо в этой концепции господствует не логическая последовательность, а практические оценки. Такая концепция всегда означает – в различной степени и с различным успехом – попытку систематизации всех жизненных проявлений, сведения всего практического поведения к определенному образу жизни, каким бы он ни был в каждом отдельном случае. Однако в каждом из них содержится важная концепция «мира» как «космоса», от которого требуется составлять так или иначе «осмысленно» упорядоченное целое и отдельные явления которого измеряются и оцениваются по отношению к этому постулату. Сильнейшее напряжение во внутреннем образе жизни и внешнем отношении к миру происходит из столкновения концепции космоса как осмысленного целого (согласно религиозному постулату) с эмпирической реальностью. Решением этой проблемы заняты отнюдь не только пророки. Она волнует умы и священнослужителей, и всех стоящих вне этой сферы философов, как интеллектуалов, так и людей из народа. Последним вопросом метафизики всегда был следующий: если мир как целое и, в частности, жизнь должны иметь «смысл», то каким должен быть этот смысл и как должен выглядеть мир, что – бы соответствовать ему? Религиозная проблематика пророков и священнослужителей – это то лоно, из которого вышла светская философия там, где она вообще развивалась, с ней пришла в столкновение религиозная проблематика, что явилось важным фактором в развитии религии. Поэтому нам необходимо остановиться на взаимоотношениях священнослужителей, пророков и тех, кто находится вне этой сферы. 122

Если пророчество успешно, пророк находит постоянных помощников; это – члены братства (как Варфоломей переводит соответствующий термин из «Гат»)87, ученики (в Ветхом Завете и индуизме, у Исаяи и в Новом Завете), спутники (в индуизме и исламе). В отличие от объединенных в группы и подчиненных служебной иерархии священников, они связаны с пророком лично – отношение, на котором, принимая во внимание казуистику форм господства, еще придется остановиться. Наряду с этими постоянно содействующими пророку в осуществлении его миссии и, в свою очередь, обычно обладающими известной харизмой помощниками существует круг лиц, которые поддерживают пророка, предоставляя ему убежище, деньги и услуги, надеясь обрести спасение посредством его миссии; поэтому они объединяются либо от случая к случаю для определенных действий, либо в постоянную общину. «Община» в религиозном смысле (вторая категория такого типа наряду с объединением соседей на экономической, фискальной или какой-либо иной, политической основе) возникает не только в сфере пророчества в принятом здесь смысле и не при каждом типе пророчества. Она формируется вообще лишь как продукт повседневности, в результате того, что пророк и его ученики гарантируют постоянное благовестование и дарование благодати, а также создают экономическую основу для распространения учения, обеспечивая тех, кто его провозглашает, и передавая вместе с обязанностями монополию на права тем, кто берет на себя указанные функции. Поэтому община встречается и у мистагогов, и у священников непроphetических религий. Наличие ее у мистагогов служит признаком, отличающим их от колдунов, которые либо действуют автономно, либо, будучи объединены в определенную группу, обслуживают какое-либо сообщество соседей или политический союз, а не особую религиозную общину. Община мистагога, так же, как объединение участников элевсинских мистерий, обычно открыта и не постоянна по своему составу. Человек, нуждающийся в спасении, вступает в определенную, подчас лишь временную связь с мистагогом и его помощниками. Тем не менее, однако, участники элевсинских мистерий составляют своего рода межлокальное сообщество. Поиному обстоит дело в пророчестве. Здесь путь к спасению указывает пророк. Лишь тот, кто безоговорочно следует его примеру – подобно нищенствующим монахам Махавиры и Будды, – принадлежит к числу членов его общины, внутри которой особым авторитетом могут обладать лично связанные с пророком ученики. Вне такой общины стоят благочестивые почитатели (в Индии – «упасаки»), которые не вступают на путь полного спасения, но надеются обрести хотя бы относительное спасение 123

посредством выражения преданности святому. Они могут быть не объединены в постоянные сообщества, как первоначально буддийские упасаки, или объединены твердыми правилами и обязанностями; это обычно случается, когда из общины такого рода выделяются особые священнослужители или выполняющие подобные функции лица, радеющие о спасении души – как, например, буддийские бонзы; им поручаются особые обязанности, связанные с культом (неизвестные раннему буддизму). Однако правилом здесь остается свободное объединение при особых обстоятельствах, и это относится как к большинству мистагогов и пророков, так и к большинству храмового священства отдельных, объединенных в пантеон богов. Все эти объединения материально обеспечены жертвованиями и поддерживаются дарами, которые им приносят люди, нуждающиеся в божественном милосердии. Здесь еще не может идти речь о какой-либо общине мирян, и все наши представления о конфессиональной принадлежности здесь совершенно неприемлемы. Отдельный человек поклоняется богу примерно так, как итальянец поклоняется какому-либо святому. Неистребимо, по-видимому, например, грубое заблуждение, будто большинство китайцев, или даже все они, являются в конфессиональном отношении буддистами; большая их часть воспитывается в школе в духе единственно официально признанной конфуцианской этики; при этом, правда, закладывая дом, они обращаются за советом к даосским священнослужителям, носят траур по умершим родственникам в соответствии с конфуцианскими правилами, но заказывая во спасение души буддийские службы. Кроме лиц, постоянно связанных с культом бога, и узкого круга лиц, заинтересованных в отправлении культа, существуют случайные почитатели вне конфессиональной сферы, «попутчики» – если можно их так назвать по аналогии с современным политическим термином, которым обозначают неорганизованных избирателей (Mitläufer). Однако очевидно, что это состояние уже чисто экономически в общем не соответствует интересам лиц, связанных с отправлением культа, и потому они стремятся повсюду, где возможно, создать постоянную религиозную общину, т. е. объединить своих сторонников в организацию с твердыми правилами и обязанностями. Преобразование личной приверженности пророку в следование его учению внутри общины – обычный процесс, посредством которого учение пророка проникает в повседневность в рамках некоего постоянного учреждения. Тогда ученики или последователи

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
пророка становятся мистагогами или учителями, священнослужителями или духовниками (или всем этим одновременно) некоего служащего только религиозным целям объединения – общины мирян. 124

Такой же результат может быть, однако, достигнут и иным путем. Мы уже видели, что на стадии перехода от функций колдуна к деятельности священства священнослужители либо сами принадлежали к родам землевладельцев, либо занимали должность священников в домах земельных магнатов, при княжеских дворах или входили в число сословно организованных образованных священников, к которым в случае необходимости мог обратиться как отдельный человек, так и любое сообщество, но которые в остальном могли заниматься любым, не противоречащим их сословной принадлежности делом. И наконец, они могли объединиться как представители определенной профессии или по своим политическим интересам. Однако во всех этих случаях нельзя говорить о собственно «общине», отличающейся от всех других сообществ. Община может возникнуть либо в том случае, если какому-либо священнослужителю удастся организовать наиболее горячих почитателей бога, которому он служит, в некое замкнутое сообщество, либо – и это более обычный путь – когда политический союз распадается, но вера в бога и его служителей сохраняется, объединяя единоверцев. Первый из этих типов обнаруживается в Индии и Передней Азии на различных промежуточных стадиях и связан с переходом от мистагогического пророчества или пророчества личного примера, или движений религиозных реформ к организации постоянных общин. Многие мелкие индуистские деноминации возникли на этом пути. Переход от политического объединения священнослужителей к религиозной общине был – в больших масштабах – связан с возникновением в Передней Азии мировых империй, прежде всего персидской. Политические союзы были уничтожены, у населения отнято оружие, положение же священнослужителей, получивших известные политические права, оставалось прочным. Подобно тому как фискальные интересы обеспечивала принудительная соседская община, для умиротворения подданных использовалась община религиозная. Так, по воле персидских царей, от Кира до Артаксеркса, возникла религиозная община иудеев с теократическим центром в Иерусалиме⁸⁸. Победа персов над греками предоставила бы, вероятно, подобные же возможности дельфийскому оракулу Аполлона и жрецам других богов, пожалуй, и орфическим пророкам. В Египте после потери политической самостоятельности национальные жрецы создали своего рода «церковную» организацию, по-видимому, первую такого типа, проводившую синоды. Напротив, в Индии религиозные общины возникли как объединения, которые следовали примеру пророка (в бытующем там смысле); при множестве эфемерных политических образований в Индии сохранилось сословное единство брахманов и правил аскетического образа жизни, вследствие

125

чего возникающие типы этики спасения распространялись через все политические границы. В Иране жрецам зороастризма удалось на протяжении веков распространять идею религиозной организации, которая при Сасанидах легла в основу политического «вероисповедания»⁸⁹. (Ахемениды, как видно из источников, были сторонниками маздакизма, а не зороастризма.)⁹⁰ Отношения между политической властью и религиозной общиной, в которой возникает понятие «конфессиональность», относится к анализу «господства». Здесь же достаточно установить следующее: «общинная религиозность» – явление, разнообразное по своим чертам и лабильное по своему характеру. Мы будем говорить о ней только там, где миряне, во-первых, объединены длительной совместной деятельностью; во-вторых, где они действительно активно на нее влияют. Участок, чисто административно ограничивающий компетенцию священнослужителей, – епархия, а не община. Однако в китайской, древнеиндийской религии, в индуизме вообще отсутствует даже понятие епархии, обособленной от мирского, политического и экономического сообщества. Эллинские и другие античные фратрии, а также прочие подобные культовые объединения, являются не епархиями, а политическими и иного рода сообществами, совместная деятельность которых находится под покровительством какого-либо бога. Древне-буддийская епархия была лишь областью, в границах которой странствующие монахи обязаны были участвовать в религиозных собраниях, происходивших каждые две недели. Средневековая католическая, англиканская, лютеранская, восточно-христианская и мусульманская епархии представляют собой церковные сообщества, несущие определенные повинности и находящиеся в границах компетенции священнослужителя. В этих религиях объединения мирян вообще не были общинами по своему характеру. Едва заметные следы общинных прав сохранились в некоторых христианских церквях Востока, отчасти в католицизме и

лютеранстве. Напротив, ранне-буддийское монашество и воинство ислама были организованы в общины так же, как верующие в иудаизме и в раннем христианстве; правда, степень строгости правил в этих общинах была различной. Впрочем, известное влияние мирян – в исламе оно особенно сильно, хотя и не санкционировано юридически, у шиитов (шах не назначает священнослужителя без согласия светских лиц данной области) – связано с отсутствием строго установленной местной общинной организации. Напротив, своеобразие «секты» (об этом будет сказано ниже) заключается в том, что она всегда формируется на основе замкнутого локального объединения отдельных местных общин. Этот принцип, действующий внутри протестантизма 126

у баптистов, «индепендентов», а затем у «конгрегационалистов»⁹¹, постепенно ведет к организации, типичной для реформированной церкви, которая, даже там, где она является универсальной, тем не менее ставит принадлежность к ней в зависимость от вступления на основе договора в отдельную общину. К проблематике, которая возникает из этого различия, мы еще вернемся. Здесь нас из всех серьезных последствий собственно общинной религиозности интересует только одно: то, что теперь отношения внутри общины между священнослужителями и мирянами обретают решающее значение для практического воздействия религии. По мере того как организация все более принимает специфически общинный характер, священнослужители все более сталкиваются с необходимостью считаться с мирянами общины в интересах сохранения своих сторонников и увеличения их числа. В известной степени в подобном положении находятся все священнослужители. Для сохранения своего господства они часто должны в значительной мере считаться с потребностями мирян. Существуют три действующие в кругу мирян силы, с которыми священству необходимо достичь компромисса: 1) пророчество; 2) традиционализм светских кругов; 3) светский интеллектуализм. Этим факторам противостоят необходимые требования и тенденции профессии священнослужителя как таковой. Обратимся сначала к действию их в связи с первым фактором. Этический пророк и пророк личного примера, как правило, сами принадлежат к светским кругам и опираются в отправлении своей власти на своих сторонников из этих кругов. По самому смыслу каждое пророчество обесценивает – только в различной степени – магические элементы службы священства. Будда отвергает, подобно израильским пророкам, не только приверженность учениям магов и прорицателей (которые в израильских источниках также именуется пророками), но и магию вообще, объявляя ее бесполезной. Спасение может дать лишь специфически религиозное, осознанное отношение к вечному существу. Буддизм относит к смертным грехам необоснованные претензии на обладание магическим даром; в возможности такого дара именно у неверующих никогда не сомневались ни индийские и израильские пророки, ни христианские апостолы и раннехристианская традиция. Отвергая магию, все они так или иначе настроены скептически и по отношению к деятельности священства. Не жертв требует Бог израильских пророков, а послушания своим заветам. Буддисты считают ведийское знание и ритуал совершенно бесполезными в деле спасения, а священное жертвоприношение сомы вызывает у Ахурамазды⁹² древнейших «Гат» отвращение. Поэтому отношения между 127

пророками, их светскими сторонниками и представителями священнической традиции всегда напряженные, и от соотношения сил, подчас, как в Израиле, связанного с внешнеполитическим положением, зависит, сможет ли пророк беспрепятственно выполнить свою миссию или примет мученический венец. Опорой Заратустры в его борьбе с неназванным пророком были, кроме членов его семьи, знатные и княжеские роды, на те же силы опирались и индийские пророки, и Мухаммед, израильские же – на среднее сословие городов и сел. Все они, однако, использовали престиж, который давала им пророческая харизма как таковая и отличала от тех, кто применял технику повседневного культа. Здесь святость нового откровения противостоит святости традиции, и в зависимости от успеха той или другой демагогии священство либо приходит к компромиссу с новым пророчеством, либо принимает его полностью или берет верх над ним, либо устраняет его или само оказывается устраненным. § 6. Священное знание. Проповедь. Забота о спасении души В любом случае священнослужителям надлежит систематизировать победившее новое учение или защищаемое от нападок пророков старое, провести границу между признанным священным и не признанным таковым и внушить это мирянам, чтобы тем самым утвердить свое господство. Такой ход событий, особенно рано имевший место в Индии, не всегда вызван непосредственной опасностью, исходящей от враждебных существующей религии пророков. Он может быть также следствием стремления утвердить свои позиции против возможных нападок и необходимости обосновать традиционную практику, охранить ее от скепсиса мирян. Однако где бы развитие ни пошло по этому пути, оно приводит к появлению канонических

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
книг и догматов, правда, – поскольку речь идет именно о догматах, – в различном объеме. В канонических книгах содержатся откровение и священные традиции, догматы являются толкованием их смысла священнослужителями. Откровения пророков или содержание священного учения могут передаваться в виде устной традиции. В течение ряда веков священное учение брахманов переходило из уст в уста, и возможность записать его вызвала ужас, что и повлияло на литературную форму этого учения и обусловило также достаточно серьезные отклонения в текстах различных школ (шакх). Причина заключалась в том, что обладать знанием мог лишь тот, кто имел соответствующие качества, т. е. дважды рожденный⁹³. Сообщить знание не дважды рожденному, исключенному из этой сферы вследствие его принадлежности к

128

определенной касте (шудра), было святотатством. Подобным эзотерическим характером магическое учение отличается на своей ранней стадии повсюду, что вызвано стремлением защитить интересы профессии. Однако повсюду существуют и элементы магии, которые становятся предметом систематического воспитания всех остальных людей, принадлежащих к данному народу. В основе древнейшей, распространенной повсюду системы воспитания лежит анимистическое воззрение: так же, как магу для его профессии необходимо второе рождение, новая душа, и харизма героя должна быть пробуждена, проверена, замкнута магическими манипуляциями в его душе, чтобы и он вторично родился для героических поступков. Такого рода харизматическое воспитание с его послушничеством, проверкой мужества, мучительными испытаниями, степенями посвящения и достоинства, инициациями и подготовкой к праву носить оружие существует рудиментарно почти повсюду в качестве сохранившегося института каждого воинственного общества. Когда колдуны постепенно превращаются в священнослужителей, это не влияет на существование данной, столь важной функции светского воспитания, и священнослужители стремятся не выпускать ее из рук. При этом тайна знания как такового постепенно нарушается, и учение священнослужителей превращается в письменно зафиксированную традицию, интерпретируемую посредством догматов. Книжная религия такого рода становится основой системы образования не только для священнослужителей и их сторонников, но и для мирян, и в первую очередь для них. Не все, но большинство священных канонических книг обрели свою окончательную редакцию, в которую не вошли светские или во всяком случае несовместимые с религиозными представлениями сочинения, в ходе борьбы между рядом групп и пророков, стремящихся к господству в общине. Там, где не было такой борьбы или где она во всяком случае не угрожала традиции, канонизация учения шла очень медленно. Так, иудейский канон был утвержден только на синоде в Ямнии (90 г.н.э.)⁹⁴ вскоре после падения теократического государства и, вероятно, для отпора апокалиптическим пророчествам, но и когда только в принципе. Канонизация вед произошла, очевидно, вследствие противодействия интеллектуальной ереси; христианских священных книг – вследствие той опасности, которую представляло для религии, построенной на благочестии горожан среднего класса, интеллектуальное сотериологическое учение гностиков. Древняя буддийская интеллектуальная сотериология, в Каноне на языке пали, напротив, явилась следствием угрозы, исходящей от пропаганды народной религии спасения, махаяны. Классические книги конфуцианства, так же как восстановление закона Моисея Ездрой, были введены 129

политической властью, и именно поэтому первые вообще не стали священными, а книга Ездры обрела это качество поздно, так как оно всегда связано с деятельностью священнослужителей. Только Коран был сразу же записан по приказу халифа и сразу же стал священной книгой, потому что для полуграмотного Мухаммеда самый факт существования священной книги как таковой был признаком престижа его религии. Все это было связано с распространенными представлениями о табуировании и магическом значении письменных документов. Задолго до окончательного установления канонического содержания Ветхого Завета запрещалось касаться торы и признанных аутентичными пророческих книг, так как тем самым «руки становились нечистыми». Нас не интересуют здесь детали этого процесса. Так же как и то, что именно включали в канонизированные книги. Магическим достоинством священных певцов обусловлено, что в Веды наряду с героическим эпосом проникли и насмешки над пьяным Индрой⁹⁵, и стихи всевозможного содержания, в ветхозаветный канон – любовная песнь⁹⁶, а также представление о личной значимости всех речей пророков, что в Новом Завете оказалось письмо апостола Павла частного характера⁹⁷, а в Коране – суры, трактующие о семейных неурядицах в жизни пророка⁹⁸. Завершение канона обычно обосновывалось теорией, согласно которой только определенная эпоха в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
прошлом обладала благословением пророческой харизмы. по теории раввинов, – это время от Моисея до Александра Македонского, по теории католической церкви, – только век апостолов. В целом здесь правильно отражено противоречие между пророческой систематизацией и систематизацией священства. Пророк систематизирует, исходя из предельных единых ценностных позиций, стремясь унифицировать отношение человека к миру Священство систематизирует содержание пророчества или священной традиции, казуистически – рационально расчлняя и приспособляя его к мышлению и жизненным привычкам социального слоя, к которому оно принадлежит, и подчиняющихся ему мирян. Практически важным в процессе образования книжной религии является переход в подготовке священнослужителей от древнейшей чисто харизматической стадии к литературной образованности, будь то в полном смысле слова следованием признанному священным канону, или в ослабленном значении – следованием руководящему значению фиксированных священных норм, как, например, в египетской книге мертвых⁹⁹. Чем большую роль играет грамотность и в ведении чисто мирских дел, чем больше эти дела становятся объектом бюрократического управления, функционирующего посредством установлении и актов, тем больше воспитание светских должностных лиц и образование вообще переходят к священнослужителям

130

или они сами занимают – как это происходило в средневековых канцеляриях – должности, где ведение дел требует умения писать. Как далеко заходят эти процессы, зависит, помимо степени бюрократизации управления, также от того, насколько другие слои общества, прежде всего военная знать, сумели создать собственную систему воспитания и взять это воспитание в свои руки. Ниже мы остановимся на вопросе о двойственности в системе воспитания, которая может отсюда возникнуть, затем на полном подавлении или пресечении дальнейшего развития системы чисто жреческого воспитания, что может быть следствием либо бессилия священнослужителей, либо отсутствия пророчества или книжной религии. Стимулом для развития специфического содержания учения – если не единственным, то наиболее сильным – служит образование религиозной общины. Она придает догматам их специфическую значимость. Ибо с ее появлением возникает потребность отграничиться от других соперничающих учений, распространить свое учение, а тем самым и утвердить его значимость. Правда, эта значимость может быть усилена посредством внерелигиозных мотивов. То, что Карл Великий настаивал на следовании во франкской церкви догмату филиокве (одна из причин разделения церквей Востока и Запада) объяснялось политическими причинами, противодействием господству византийской церкви Приверженность широких масс Востока и Египта совершенно непонятным догматам и формулам учения монофизитов была выражением антиимперского и антигреческого сепаратистского национализма; по той же причине позже коптская монофизитская церковь предпочла господство арабов господству римлян¹⁰¹. Таких примеров множество Однако, как правило, различие отдельных учений подчеркивается главным образом в ходе борьбы священнослужителей с ненавистным индифферентизмом, из опасения, что рвение их сторонников ослабнет, из стремления напомнить о важности принадлежать к данной деноминации и затруднить переход в другую Прообразом всего этого служат магически обусловленные татуировки членов тотемных групп и военных союзов и близкий к ним обряд раскрашивания тела, посредством которого различаются индуистские секты. Но и обрезание, и субботнее табу постоянно трактуются в Ветхом Завете как признак отличия от других народов, и это в самом деле оказывало такое действие, причем с громадной силой. То, что христиане праздничным днем недели избрали день бога Солнца, было, вероятно, следствием влияния сотериологического мифа из мистагогических учений переднеазиатских религий с их поклонением Солнцу, но одновременно служило и отличием от иудаизма Мухаммед избрал для еженедельного

131

богослужения пятницу, быть может, желая отделиться от иудеев, после того, как его попытки приобщить их к своей религии потерпели неудачу, что же касается полного запрещения вина, то для этого существует так много аналогий в древности и в Новом времени (рехавиты, назореи)¹⁰², что нет необходимости видеть в этом, как это часто делалось, стремление предохранить мусульман от восприятия христианского причащения кровью Господней. В Индии различные учения являются либо практически – этическими – в соответствии с пророчеством личного примера, либо ритуальными – вследствие внутренней близости к мистагогическому учению. Пресловутые десять пунктов, которые привели к расколу в буддизме на соборе в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Вайшали¹⁰³, содержат преимущественно правила монастырского устава, часто самые незначительные, необходимые только для того, чтобы подчеркнуть обоснованность существования отдельной организации – махаяны. В странах Азии догматы почти не служат признаками различий религий. Правда, Будда проповедовал четыре благородные истины в качестве основы своего практического учения о восьмиступенном пути, который ведет к освобождению от страданий¹⁰⁴, но целью здесь является скорее постижение этих истин ради их практического значения на пути к спасению, и их нельзя считать догматом в том понимании, которое придают этому понятию западные религии. То же относится к большинству древних индийских пророчеств. И если в христианской общине из основных, безусловно обязательных, догматов было сотворение Богом мира из ничего, тем самым вера в надмирного Бога в отличие от интеллектуальной спекуляции гностиков, то в Индии космологические и прочие метафизические спекуляции – дело философских школ, которым в их отношении к ортодоксальному учению предоставляется если не безграничная, то достаточно далеко идущая свобода воззрений. В Китае конфуцианская этика уже по одному тому отвергла метафизические догматы, что магия и вера в духов должны были остаться неприкосновенными для сохранения культа предков – основы патримониального и бюрократического послушания (что отмечается со всей твердостью). В этическом пророчестве и созданной им общинной религиозности степень действительного распространения догматов также различна. В раннем исламе для принадлежности к религиозной общине достаточно было верить в Бога и его пророка и признавать немногие практические ритуальные требования. Чем больше, однако, община, священнослужители или учителя общин становятся провозвестниками религии, тем глубже становятся догматические различия как теоретические, так и практические. Это произошло у поздних последователей Заратустры, у иудеев, у христиан.

132

Однако вероучение иудеев, как и ислам, настолько просто, что догматические столкновения могли происходить лишь в исключительных случаях. Сферой, где могли возникнуть разногласия, было учение о благодати, а также вопросы практические, нравственные, ритуальные и правовые. Еще больше это относится к зороастризму. Только в христианстве сложилась обширная, строго обязательная и систематически рационализированная догматика теоретического характера, связанная частично с космологией, частично с сотериологическим мифом (христология), частично с проблемой власти служителей церкви (таинства), сначала эта догматика действовала в восточной части Империи, в средние века, напротив, она проявилась с большей силой на Западе, в обоих случаях преимущественно там, где церковная организация обладала наибольшей самостоятельностью по отношению к политической власти. Однако причинами, в силу которых в древности проявилась ярко выраженная тенденция к развитию догматов, были прежде всего своеобразие порожденного эллинской образованностью интеллектуализма, предпосылки и напряженная обстановка, связанные с культом Христа; необходимость размежевания с образованным слоем общества, оставшимся вне христианской общины, с одной стороны, а с другой – социально обусловленное недоверие христианской церкви в качестве средоточия общинной религиозности среднего слоя городских мирян, с которыми приходилось считаться епископам, к чистому интеллектуализму (в отличие от отношения к нему азиатских религий). На Востоке вместе с уничтожением греческой образованности монахами преимущественно из средне городских слоев негреческого происхождения было покончено и со склонностью к рациональной догматике. Известную роль играла в этом вопросе и форма организации религиозных общин. В раннем буддизме полное и преднамеренное отсутствие иерархической организации исключило бы какое бы то ни было следование рациональной догматике христианского типа, даже если бы проповедуемое им спасение в ней нуждалось. Ибо для того чтобы продукт интеллектуальной деятельности священников и соперничающего с ней мирского рационализма, пробужденного церковной образованностью, не нарушил общины, должна быть постулирована инстанция, выносящая решение по ортодоксальным вопросам учения. В процессе длительного развития, которого мы здесь касаться не будем, в римской общине возник сан епископа¹⁰⁵, мнение которого в вопросах веры не подвергалось сомнению, исходя из того, что Бог не дозволит ввести в заблуждение общину столицы мира. Лишь здесь существует последовательное решение, предпосылкой которого служит боговдохновенность епископа в понимании вопросов религиозной

133

доктрины. Как ислам, так и восточная церковь (первый, следуя уверенности пророка в том, что Бог не допустит общего заблуждения верующих, вторая, продолжая практику раннехристианской церкви) по ряду мотивов, о которых

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
будет сказано ниже, определяли значимость догматической истины, исходя из «согласия» признанных учителей церковной организации, т. е. в зависимости от того, что считают истиной большинство священников или большинство теологов, тем самым пресекалось искажение догматов в этих религиях. Правда, далай-лама¹⁰⁶ пользуется и политической властью, и властью управления внутри иерархии, но магически-ритуальный характер религиозности не дает ему власти определять истину учения. Право экскоммуникации, которым обладают индуистские «гуру», также не следует из нарушения догматов. Систематизация священниками святого учения получает все новый материал из элементов их профессиональной практики, отличной от деятельности колдунов. В этической религии общины возникает как нечто совершенно новое – проповедь, а также рациональная забота о спасении души – нечто совершенно иное, чем магическая помощь, вызванная необходимостью. Проповедь, т. е. разъяснение собранию верующих религиозных и этических вопросов в подлинном их значении, является, как правило, специфической чертой пророчества и пророческой религии. Вне их она может возникнуть только как подражание. Значение проповеди падает, когда религия откровения превращается в повседневную деятельность священников, оно обратно пропорционально наличию в религии магических элементов. Буддизм состоял, в той мере, в какой принимались во внимание миряне, первоначально только в проповеди, а в христианской религии она имеет тем большее значение, чем полнее устранены магические элементы. Следовательно, наибольшее значение проповедь получает в протестантизме, где понятие священника полностью вытеснено понятием проповедника. Спасение души – забота о религиозной жизни индивидов, также является в своей рационально-систематической форме продуктом пророческой религии откровения. Источник ее – оракул и совет колдуна в тех случаях, когда болезнь или иные удары судьбы позволяют предположить, что они вызваны нарушением магических правил, и возникает вопрос, как умилостивить разгневанного духа, демона или бога. Здесь же – источник «исповеди». Вначале забота о спасении души не имела ничего общего с этическим воздействием на жизненное поведение, оно приходит только вместе с этической религиозностью, прежде всего с пророчеством. И тогда забота о спасении души может принимать различные формы. 134

Имея характер харизматического сообщения благодати, эта забота внутренне близка магическим манипуляциям. Однако она может быть и обучением индивида определенным конкретным религиозным обязанностям, наконец, может стоять как бы посередине между тем и другим, т. е. давать индивиду религиозное утешение при внутреннем потрясении или внешней беде. По степени своего практического воздействия на образ жизни проповедь и забота о спасении души различаются. Проповедь оказывает наиболее сильное влияние в эпохи пророческого возбуждения. Уже по одному тому, что харизма речи индивидуальна, она в повседневности теряет свое влияние на жизненное поведение людей и в конце концов полностью утрачивает его. Напротив, забота о спасении души во всех ее формах является сильнейшим средством воздействия священников именно в повседневной жизни и тем сильнее влияет на поведение людей, чем более ярко выражен этический характер религии. В частности, власть этических религий над массами растет вместе с заботой о спасении души. Там, где она существует в полной мере, частные лица и функционеры различных союзов при всех жизненных трудностях обращаются в магической религии (Китай) к профессиональному священнослужителю, в христианской – к духовнику. Советы раввинов в иудаизме, католических духовников, пиетистских пастырей душ, директоров душ в контрреформации, брахманов-пурогитов при дворах, гуру и госаинов в индуизме, муфтиев и дервишских шейхов в исламе постоянно и решительно влияли на повседневную жизнь мирян и политическую позицию властей. Влияние на частную жизнь было особенно сильно там, где священники соединяли этическую казуистику с рациональной системой наказаний, налагаемых церковью, как это виртуозно делала воспитанная на казуистике римского права западная церковь. Именно задачи проповеди и заботы о спасении души преимущественно заставляли священников продолжать казуистическую разработку и систематизацию этических заповедей и положений вероисповедания и вообще заниматься бесчисленными конкретными проблемами, не решенными в откровении. Поэтому они, с одной стороны, придают повседневности содержание пророческих требований в отдельных предписаниях казуистического и тем самым более рационального характера (по сравнению с пророческой этикой), с другой – приводят к утрате того внутреннего единства, которое в этику привносит пророк выведение должного из специфически «осмысленного» отношения к своему Богу, того отношения, которое было присуще самому пророку и в силу которого он интересовался не внешним проявлением отдельного действия, а его полным внутренним смыслом отношением к Богу.

Практическая деятельность священников нуждается в положительных предписаниях и в светской казуистике, поэтому этический характер и внутренняя убежденность религиозности неминуемо отступают на второй план. Само собой разумеется, что положительные по своему содержанию предписания пророческой этики и казуистически ее преобразующей этики священников в конечном итоге должны черпать свой материал из тех проблем, которые возникают в их душеспасительной практике, из привычек, из конвенциональной и объективной необходимости в жизни мирян. Следовательно, чем больше священство стремится регламентировать соответственно божественной воле жизнь мирян и прежде всего основывает на этом свою власть и свои доходы, тем больше оно должно идти навстречу традиционным представлениям мирян в разработке своего учения и в своем поведении. Особенно в тех случаях, когда не существует пророческой демагогии, которая высвободила бы веру масс из их магически мотивированной традиционной сферы. Чем больше тогда широкие слои становятся объектом влияния и опорой священнической власти, тем больше священники должны пользоваться в своей систематизации именно наиболее традиционными, т. е. магическими, формами религиозных представлений и религиозной практики. Так, с ростом притязаний египетских жрецов на власть все большее значение получал анимистический культ священных животных. По сравнению с ранним периодом истории Египта систематическое обучение жрецов значительно усилилось. Так же и в Индии систематизация культа увеличилась после вытеснения священного харизматического певца брахманом, обученным мастером церемонии жертвоприношения. Атхарваведа¹⁰⁷ как продукт литературного творчества принадлежит значительно более позднему времени, чем Ригведа, а Брахманы¹⁰⁸, в свою очередь, еще более позднему. Однако систематизированный в Атхарваведе религиозный материал, значительно более древний, чем ритуал высоких ведийских культов и прочих компонентов более древних Вед, в большей степени является чисто магическим ритуалом, чем ритуал Вед; в Брахманах этот процесс популяризации систематизированной религии и вместе с тем приближения ее к магии продолжался. Более ранние ведийские культы являются, как справедливо указывает Ольденберг¹⁰⁹, культурами имущих классов, тогда как магический ритуал был с древнейших времен распространен среди

широких слоев населения. Так же обстоит дело с пророчествами. В отличие от раннего буддизма, выросшего из утонченного, высокого по своему уровню созерцания, присущего интеллектуалам, религия махаяны является популяризацией, все больше приближающейся к чистому колдовству или во всяком случае к сакраментальному ритуалу. Тот же процесс произошел в учениях Заратустры, Лао-цзы и реформаторов индуистской религии, в значительной степени и в учении Мухаммеда, как только их вера стала религией мирян. В Зендавесте¹¹⁰ санкционирован даже культ хармы (хаомы, хаэмы)¹¹¹, против которого решительно и упорно выступал Заратустра, разве что без некоторых вызывавших особенное его отвращение компонентов. В индуизме все время проявлялась тенденция перейти в магию или во всяком случае в полумагическую сакраментальную сотериологию. Пропаганда ислама в Африке покоится преимущественно на отвергнутой ранним исламом магической основе, посредством чего он берет верх над всеми остальными типами религиозности. Этот процесс, определяемый обычно как «упадок» или «окаменение» пророчеств, почти неизбежен. Ведь и сам пророк является, как правило, самовластным мирским демагогом, стремящимся заменить традиционную, даруемую ритуалом благодать систематизацией, основанной на этике убеждения¹¹². Вера в него мирян, как правило, основана на том, что он обладает харизмой, а это обычно означает, что он колдун, значительно более могущественный, чем другие, что он имеет ранее неведомую власть над демонами, даже над смертью, что он воскрешает мертвых и, быть может, сам способен восстать из мертвых, что он вообще может совершать то, что недоступно другим колдунам. Даже если он отрицает эти предположения, это ни к чему не приводит. После его смерти дальнейшее развитие идет своим чередом. Для того чтобы продолжать жить в сознании широких масс мирян, он должен либо сам стать объектом культа, т. е. богом, принявшим человеческий образ, либо та форма его учения, которая наиболее соответствует потребностям мирян, должна с их помощью утвердиться в процессе происходящего выбора. Таким образом, власть харизмы пророка и пристрастие масс воздействуют – во многих отношениях в противоположном направлении – на систематизирующую деятельность священства. Однако и помимо того, что

пророчество обычно выходит из светской сферы или во всяком случае опирается на мирян, следует иметь в виду, что в среде мирян действуют не только традиционалистские силы. Наряду с ними существует и светский рационализм, с которым приходится бороться

137

священству. Носителями этого рационализма могут быть различные слои общества. § 7. Сословия, классы и религия Жизнь крестьян настолько связана с природой, настолько зависит от органических процессов и природных явлений и по своему экономическому укладу настолько не предполагает какую бы то ни было систематизацию, что в общем крестьяне только тогда становятся носителями религии, когда им угрожает пролетаризация или порабощение со стороны внутренних (фискальной или помещичьей) или внешних (политических) сил. Как одно, так и другое – сначала угроза извне, а затем столкновение с интересами землевладельцев, которые, как всегда в античности, были одновременно горожанами, – относится, например, к древней религии израильтян. Древнейшие документы, прежде всего Песнь Деворы¹¹³, показывают, что борьба, которую вели прежде всего связанные клятвой крестьяне с филистимлянами и живущими в городах ханаанскими землевладельцами, была направлена против сражающихся на железных колесницах, обученных «от юности своей воинов» (как говорится о Голиафе)¹¹⁴, которые пытались взимать повинности с тех, кто живет на склонах гор, где «течет молоко и мед»¹¹⁵. Этим крестьян можно сравнить с союзами этолийцев, самнитов¹¹⁶ и швейцарцев, с последними особенно и потому, что большой, пересекающий страну торговый путь из Египта к Евфрату создавал ситуацию, сходную с той, которая сложилась в Швейцарии, стране альпийских проходов, с ее ранним развитием денежного хозяйства и соприкосновением различных культур. В силу конstellляции важных факторов эта борьба, так же, как объединение сословий и экспансия во времена Моисея, все время возобновлялась под водительством спасителей религии Яхве (машиах, мессии, таких, как Гедеон¹¹⁷ и других, именуемых «судьями»). Тем самым в древнюю религию крестьян была принесена религиозная прагматика, выходящая за пределы обычных крестьянских культов. В подлинную этическую религию культ Яхве, связанный с социальными законами Моисея, превратился только на почве полиса Иерусалима. Правда, и здесь это произошло (о чем свидетельствуют наставления пророков, которые носят социальный характер) также не без влияния социального морализма землевладельцев, направленного против городских магнатов и финансистов, и при постоянном напоминании о социальных предписаниях закона Моисея, требующих установления равенства между сословиями. Однако религию пророков нельзя рассматривать как продукт специфически крестьянского влияния. В морализме первого и единственного теолога официальной

138

эллинистической литературы – Гесиода¹¹⁸ – типичная судьба плебеев также сыграла известную роль. Но и он, безусловно, не был типичным «крестьянином». Чем больше развитие культуры ориентировано на крестьянство (на Западе – в Риме, на Востоке – в Индии, Передней Азии, Египте), тем сильнее этот слой населения влияет на создание традиционных представлений и тем меньшей этической рационализации достигает религия, во всяком случае религия масс. В развитии позднего иудаизма и христианства крестьяне либо вообще не являются носителями рационально-этических религий, либо играют прямо противоположную роль (в иудаизме), либо, как в христианстве, являются таковыми лишь в исключительных случаях, и тогда движение принимает коммунистически-революционный характер. Пуританская секта донатистов¹¹⁹ в римской Африке, наиболее земледельческой римской провинции, имела, по-видимому, много сторонников в крестьянских кругах, но в древности – это единственный пример такого рода. Учение таборитов, в той мере, в какой они связаны с крестьянскими кругами, пропаганда «божественного права» в Крестьянской войне в Германии, требования радикально, коммунистически настроенных английских крестьян, и в первую очередь крестьян-сектантов в России, отличаются более или менее ярко выраженными чертами аграрного коммунизма, сложившимися в условиях их совместного пользования землей; они опасаются пролетаризации и выступают против официальной церкви прежде всего потому, что церковь взимает десятину и служит опорой финансовых и земельных властей. Внесение в их программу религиозных требований вообще было возможно только на основе уже сложившейся религии, содержащей специфические обещания, которые могут служить отправными точками для революционного естественного права – но об этом в другой связи. Следовательно, это не относится к странам Азии, где сочетание религиозного пророчества с

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
революционным движением (например, в Китае) носит совсем иные черты и не является подлинно крестьянским. Крестьяне очень редко являются носителями какой-либо иной религии, кроме исконной для них, магической. Правда, пророчество Заратустры как будто обращено к крестьянам с их (относительно) рационально упорядоченным сельскохозяйственным трудом (в области земледелия и скотоводства) и направлено против ложных пророков, мучивших животных в религиозных оргиях (вероятно, так же боролся Моисей с одержимостью при отправлении культа, участники которого в исступлении разрывали животных на части). Поскольку парсы¹²⁰ считают магически «чистым» только возделанную почву и, следовательно, полностью богоугодным занятием – лишь земледелие, они, значительно преобразовав первоначальное ¹³⁹

пророчество и приспособив его к повседневности, придали своей религии ярко выраженный земледельческий и по своим социально-этическим определениям специфически антигородской характер. Однако в той мере, в какой пророчество зороастризма само выдвигало экономические требования, оно скорее отражало заинтересованность знати и землевладельцев в крестьянских повинностях, чем интересы самих крестьян. Как правило, крестьяне ограничиваются верой в колдовство, способное воздействовать на погоду, и в анимистическую магию; в сфере этической религиозности они в своем отношении к богу и священнослужителям оставались в рамках строго формалистической этики «do ut des»¹²¹. Отношение к крестьянину как к специфически богоугодному и благочестивому человеку – явление чисто современное. За исключением зороастризма и отдельных примеров оппозиции городской культуре и ее последствиям со стороны интеллектуалов, отражающих патриархально-феодалные и пессимистические настроения, это не свойственно ни одной значительной религии спасения в странах Восточной Азии. В индийской, и в наиболее последовательной форме в буддийской, религии спасения крестьянин вызывает подозрение или даже прямое осуждение (из-за ахимсы¹²², полного запрещения убивать какое-либо существо). Израильская религия до времени пророков еще в значительной степени является религией крестьян. Напротив, прославление земледелия как богоугодного занятия в годы после вавилонского пленения¹²³ было реакцией патриархально настроенных групп и литературных кругов на развитие городской культуры. Действительная религиозность уже тогда, а тем более позже, в эпоху фарисеев, носила совсем иной характер. Для поздне-иудейского общинного благочестия понятия «сельский житель» и «безбожник» были тождественны, а тот, кто не жил в городе, считался в политическом и религиозном отношении иудеем второго сорта. Дело в том, что соблюдать законы иудейского ритуала так же, как буддийского и индуистского, крестьянин просто не мог. Практические последствия иудаистской теологии в период после вавилонского пленения, а особенно талмудистская теология раввинов, затрудняли занятие сельским хозяйством. Еще в наше время сионистское заселение Палестины столкнулось с непреодолимой трудностью в виде субботнего года, и восточноевропейским раввинам (отличавшимся меньшей ригористичностью, чем ортодоксы Германии) пришлось разработать особое освобождение от такого установления ввиду того, что этот акт угоден Богу. В раннем христианстве язычник именуется просто сельским жителем (*paganus*). Еще в официальных доктринах средневековой церкви (у Фомы Аквинского) крестьянин рассматривается как христианин ¹⁴⁰

более низкого ранга; во всяком случае по отношению к нему проявляется известное пренебрежение. Религиозное прославление крестьянина и уверенность в его особом благочестии – продукт совсем недавнего времени. Это характерно для лютеранства (в отличие от кальвинизма) большинства протестантских сект и современной религиозности в России, находящейся под влиянием славянофилов, т. е. для всех церковных сообществ, которые своей организацией особенно тесно связаны с авторитарными интересами князей и знати и зависят от них. Для модернизированного лютеранства (позиция Лютера была иной) главной была борьба против интеллектуалистического рационализма и политического либерализма, а для религиозной крестьянской идеологии славянофилов – сверх того и борьба против капитализма и современного социализма; прославление же русского сектантства «народниками» объединяло в себе антирационалистический протест интеллектуалов с восстанием пролетаризированного крестьянства против служащей интересам господствующих классов бюрократической церкви, причем обоим компонентам социальной борьбы придавался религиозный ореол. Таким образом, во всех случаях большую роль играет реакция, вызванная развитием современного рационализма, носителями которого считаются города. Напротив, в прошлом города рассматривались как средоточие благочестия. В XVII в. путь к усилению благочестия ткачей Киддерминстера Бакстер¹²⁴ видел в их связи с Лондоном (благодаря развитию домашних промыслов). Действительно, раннехристианская религия – религия

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
городская, и значение христианства растет, как убедительно показал Гарнак¹²⁵, при прочих равных условиях вместе с ростом города. В средние века верность церковному учению, как и религиозность сектантов, прежде всего возникала в городах. Совершенно невозможно себе представить, что организованная религиозная община, подобно той, которая сформировалась в раннем христианстве, могла бы возникнуть вне городской («городской» – в западном смысле) жизни. Ибо раннехристианская община предполагает наличие ряда явлений, таких, как разрушение границ между родами, понятие должности, восприятие общины как «института», служащего объективным целям корпоративного образования, которое она, в свою очередь, усиливает, а впоследствии способствует его рецепции в городах европейского средневековья. Все эти концепции были полностью разработаны на почве средиземноморской культуры, сначала греческой, затем, окончательно, в римском праве. Но и специфические качества христианства как этической религии спасения и личного благочестия обрели соответствующую почву в городе, где они все время давали новые ростки в противовес попыткам ритуалистического, магического и формалистического ¹⁴¹

преобразования, которые поддерживали обладавшие перевесом сил феодальные власти. Военная знать и вообще все феодальные власти обычно нелегко становятся носителями рациональной религиозной этики. Жизнь воина не располагает ни к мысли о благом провидении, ни к следованию систематическим этическим требованиям надмирного Бога. Такие понятия, как «грех» и «спасение», религиозное «смирение» не только далеки от чувства собственного достоинства представителей всех господствующих слоев, и прежде всего военной знати, но даже оскорбляют его. Принять религию, оперирующую этими понятиями, подчиниться пророку или священнослужителю должно представляться неблагородным и недостойным как прославленному в военных действиях герою, так и знатному человеку, независимо от того, принадлежит ли он к римской аристократии эпохи Тацита или к конфуцианским мандаринам. Внутреннее приятие смерти и иррациональность человеческой судьбы для воина – дело повседневности, а шансы и события посястороннего бытия настолько заполняют его жизнь, что он неохотно принимает религию и не требует от нее ничего, кроме защиты от злых сил, а также церемоний, адекватных его сословному достоинству и являющихся компонентами сословной конвенциональности, впрочем, и молитв о победе или счастливом пребывании после смерти на небесах вместе с другими героями. Как уже указывалось в другой связи, образованный грек всегда оставался воином, во всяком случае мыслил себя таковым. Простая анимистическая вера, которая не определяла характер потустороннего существования, а в конце концов и вообще перестала ставить вопрос о его наличии, исходя из того, что самое ничтожное земное существование следует предпочесть положению царя в Гадесе¹²⁶, была присуща эллинам вплоть до полной утраты ими политической автономии; лишь мистерии с их предоставлением посредством определенного ритуала средств для улучшения судьбы в этом мире и в мире ином, а радикально – лишь общинная религиозность орфиков с их учением о переселении душ вышли за узкие пределы первоначальной веры. В периоды сильного пророческого или реформаторского подъема знать также, причем достаточно часто, вступает на путь пророческой, этической религии, поскольку эта религия срывает все классовые и сословные перегородки, а также потому, что именно знать сконцентрировала в себе светскую образованность. Однако как только пророческая религия обретает повседневный характер, знать выходит из состава представителей новой религии. Примером могут служить уже конфликты в синодах гугенотов во время Религиозных войн во Франции, в частности, несогласия по этическим вопросам с таким вождем, как ¹⁴²

Конде¹²⁷. Шотландская знать, так же, как английская и французская, вскоре почти полностью отвергла кальвинистскую религию, в которой она, или, во всяком случае, многие ее слои, вначале играла значительную роль. Пророческая религия соответствует рыцарскому сословному достоинству в тех случаях, когда она адресует свои обещания борцу за веру. Такая концепция предполагает существование единого Бога и нравственную порочность не верующих в него, его врагов, чьи безнаказанные проступки вызывают его справедливый гнев. Поэтому эта концепция отсутствует в античности на Западе и во всех религиях Азии, кроме зороастризма. Но и в нем еще нет непосредственной связи между борьбой с неверием и обетованиями религии. Она появляется только в исламе. Преддверием к этому, и, вероятно, также образцом, были обещания иудейского Бога своему народу, так, как их понял и перетолковал Мухаммед, после того, как он из благочестивого главы религиозной общины в Мекке превратился в подеста Ятриб-Медины и окончательно был отвергнут иудеями в качестве пророка. Войны израильтян во

главе со спасителями, которым помогал Яхве, вошли в традицию как «священные» войны. Священная война, т. е. война во имя Бога с целью покарать святотатство, и ее цель – полное уничтожение врагов со всем их имуществом, не чужды античности, в частности грекам. Но специфической чертой иудейских войн было то, что народ Яхве, его община, утверждает среди врагов его престиж. После того как Яхве стал универсальным Богом, пророками и авторами псалмов были заново интерпретированы его обещания: теперь речь идет не о владении обетованной землей, а о возвышении Израиля в качестве народа Яхве над всеми народами, которые когда-нибудь будут вынуждены служить Яхве и лежать у ног Израиля. Мухаммед вывел из этого требование религиозной войны вплоть до подчинения неверных политической власти и экономическому господству верующих в Аллаха. Уничтожение побежденных, если они исповедуют книжную религию, не требуется, – напротив, уже в финансовом отношении полезно сохранить им жизнь. Лишь христианская война за веру проходит под девизом Августина «Coge intrare»¹²⁸, перед неверными или еретиками стоит выбор – обращение или смерть. Мусульманская война за веру была предприятием, рассчитанным на удовлетворение интересов феодалов посредством захвата земель в еще большей и явной мере, чем действия крестоносцев, которым, впрочем, папа Урбан¹²⁹ не преминул очень отчетливо объяснить, что экспансия на Восток необходима для обеспечения ленами их потомков. В турецком праве участие в религиозной войне также являлось преимуществом, которое принималось во внимание ¹⁴³

при пожаловании земель сипахам¹³⁰. Воздаяния, обещанные в исламе участникам священной войны¹³¹ (помимо ожидаемого господства над другими народами), в частности представление о мусульманском рае для тех, кто падет в сражении, столь же далеки от подлинного обещания спасения, как Валгалла¹³² или рай, в который попадают индийские кшатрии, павшие на войне, или герой, который, увидев сына своего сына, умирает, будучи насыщен жизнью, и, наконец любой другой рай, обещанный за военные подвиги. Те элементы раннего ислама, которые придавали ему характер этической религии спасения, значительно отступали на второй план, пока ислам оставался по существу религией войны. Это же относится к религиозности связанных обетом безбрачия рыцарей средневековых орденов, особенно к ордену тамплиеров¹³³, близких по своему характеру военным орденам мусульман и возникших в крестовых походах против них; к сформировавшейся из соединения идей ислама со строго пацифистским индуизмом религии индийских сикхов¹³⁴, идеалом которых в результате преследований стала непримиримая война; наконец, к воинственным японским монахам, временно обладавшим политической значимостью, – все это лишь формально связано с «религией спасения». Даже формальная ортодоксия названных религий вызывает сомнение в своей подлинности. Если военное сословие в виде рыцарства почти всегда занимает отрицательную позицию по отношению к религии спасения и общинной религиозности, то в постоянной армии, т. е. в бюрократически организованном профессиональном войске с офицерским составом, дело обстоит несколько иначе. В Китае военные, как и представители любой другой профессии, имеют своего бога, героя, канонизированного государством. Решительная поддержка иконоборцев¹³⁵ византийской армией объясняется не пуританскими принципами, а сложившейся под влиянием ислама позицией солдат, рекрутируемых из провинций. В римской армии эпохи Принципата¹³⁶ со II в., прежде всего (но не только) среди центурионов, т. е. младших офицеров, претендовавших на государственное обеспечение, значительную роль наряду с другими культами, которых мы здесь касаться не будем, играла религия Митры¹³⁷ с ее потусторонними чаяниями, соперничавшая по своему влиянию с христианством. Однако подлинные этические требования мистерий бога Митры незначительны и выражены в самой общей форме: это – ритуалистическая религия чистоты, в противоположность христианству чисто мужская (женщины не допускаются); религия с иерархическим делением на ступени посвящений и ранги, причем, в отличие от христианства, она не исключает участия в других культах и мистериях, что, действительно, было довольно обычным явлением. Именно ¹⁴⁴

поэтому ей покровительствовали императоры, начиная с Коммода¹³⁸, первым принявшего посвящение (наподобие того, как раньше вступали в масонскую ложу прусские короли), и до ее последнего ревностного последователя – Юлиана¹³⁹. Наряду с посусторонними обещаниями, которые и здесь сочетались с надеждой на потустороннее воздаяние, в притягательности этого культа для офицеров известную роль играл магически-сакраментальный характер дарования благодати и иерархическое продвижение в процессе посвящения. Те же свойства этого культа способствовали его распространению и популярности среди чиновников вне армии. Впрочем, в этой сфере вообще всегда ощущалась склонность к специфической религиозности, связанной с надеждой на спасение. Примером

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org могут служить чиновники-пиетисты в Германии (свидетельство того, что в Германии представителями буржуазно-аскетического благочестия со специфически «буржуазным» образом жизни были только чиновники, а не предприниматели) и, правда, реже встречающиеся, действительно «набожные» русские генералы XVIII-XIX вв.¹⁴⁰ Однако, как правило, это не характерно для отношения к религии господствующей бюрократии. Она является носителем, с одной стороны, трезвого рационализма, с другой – идеала дисциплины и «порядка» как абсолютного мерила ценности. Обычно бюрократию характеризует глубокое презрение ко всякой иррациональной религии и вместе с тем сознание ее необходимости для сохранения послушания. Такова была в древности позиция римских чиновников. Такова и позиция государственной и военной бюрократии в наши дни. Специфическое отношение бюрократии к религиозным вопросам классически выражено в конфуцианстве: полное отсутствие какой-либо «потребности в спасении» и вообще во всех потусторонних обоснованиях этики, которая заменяется оппортунистически-утилитарным по своему содержанию, но эстетически облагороженным учением бюрократического сословного конвенционализма; устранение всякой эмоциональной и иррациональной религиозности, выходящей за пределы традиционной веры в духов, верность культу предков и сыновнему долгу в качестве основы субординации; «дистанция по отношению к духам», чье магическое воздействие просвещенный чиновник презирает, суеверный же выполняет необходимые требования, примерно так, как у нас спириты. Но все они относятся к вере в духов с пренебрежением и равнодушием, предоставляя ей действовать в качестве народной религии, и все они внешне почитают ее как часть своих конвенционально-сословных обязанностей в той мере, в какой это выражается в признанных государством обычаях. Сохранение значения магии, в частности культа предков, гарантирующего ¹⁴⁵

послушание масс, позволило здесь бюрократии полностью предотвратить самостоятельное церковное развитие и возникновение какой бы то ни было общинной религиозности. Европейская бюрократия, разделяющая в общем подобное презрение ко всякой религиозности, вынуждена официально проявлять уважение к церковной религии, чтобы сохранить власть над массами. Если в отношении к религии обоих, как правило, наиболее привилегированных слоев общества, знати и бюрократии, при достаточно сильных различиях все-таки проявляются родственные тенденции, то в собственно «бюргерских» слоях в этой сфере наблюдаются сильнейшие контрасты, причем совершенно независимо от существующих внутри этих слоев весьма значительных противоречий. Так, например, «купцы» могут входить в самый привилегированный слой общества, подобно античному патрициату, но могут быть и париями, подобно бродячим торговцам, могут обладать привилегиями, но не допускаться в общество знати или чиновничества, могут вообще не иметь привилегий или, более того, характеризоваться негативными признаками, но при этом обладать значительной силой, как римские «всадники», греческие метеки¹⁴¹, средневековые торговцы, затем финансисты и крупные купцы в Вавилоне, торговцы сукном в Китае и Индии и, наконец, «буржуазия» начала Нового времени. Отношение торгового патрициата к религии независимо от разницы в положении во все времена полно своеобразных контрастов. Его энергичная посясторонняя деятельность уже сама по себе не располагает к пророческой или этической религиозности. Крупные купцы античности и средневековья занимаются специфическим, непостоянным «случайным промыслом», снабжают капиталом не имеющих средств дельцов, совершающих дальнейшие торговые операции, в историческое время – это либо знатные землевладельцы, живущие в городах и разбогатевшие благодаря такого рода операциям, либо, наоборот торговцы, которые приобрели земельную собственность с намерением войти в среду аристократии. К ним следует также отнести представителей капиталистических кругов, ориентирующихся в своей деятельности на государственные поставки и кредит государству, а также на финансирование колониальных предприятий, – явление, распространенное во все исторические эпохи. Все эти слои никогда не были носителями этической религии или религии спасения на стадии ее возникновения. Чем привилегированнее положение купечества тем меньше его склонность к потусторонней религии. Религия знатной плутократии торговых городов Финикии чисто посясторонняя и, насколько нам известно совершенно лишена пророческих черт. Вместе с тем, однако, интенсивность ¹⁴⁶

религиозности и страх перед богами которым приданы весьма мрачные черты, очень значительны. Древнегреческая военная знать, занимающаяся отчасти пиратством, отчасти торговлей, оставила нам в «Одиссее» (где достаточно отчетливо проступает неуважение к богам) свидетельство своего отношения к религии. Даосский бог богатства, который почитается в общем всеми китайскими купцами, лишен этических свойств и наделен чисто магическими.

Культ эллинского бога Плутона, преимущественно бога земледельческого богатства, составлял часть элевсинских мистерий¹⁴², которые не предъявляли этических требований, если не рассматривать в качестве таковой ритуальную чистоту и непричастность к пролитию крови. Август в характерной для него политической манере пытался посредством учреждения статуса августалов использовать вольноотпущенников с их значительным капиталом как опору культа императора, а также особая для этого слоя направленность религиозных интересов не обнаруживается. В Индии та часть купечества, которая исповедовала индуистскую религию, в частности банкиры, вышедшие из древних кругов государственного капитализма – финансистов или крупного купечества, – принадлежит в своем большинстве к секте последователей Валлабхи¹⁴³; в их эротически окрашенный культ Кришны и Радхи¹⁴⁴ входят трапезы во славу спасителя, которые становятся своего рода рафинированными пиршествами. Крупные купцы в средневековых городах гвельфов¹⁴⁵, например цех Калимала¹⁴⁶ оставались в своей политике добрыми папистами, что не мешало им нарушая церковный запрет ростовщичества средствами подчас походившими на издевательство. Знатные представители крупного купечества протестантской Голландии были в качестве ремонстрантов¹⁴⁷ реальными политиками в религиозной сфере и являлись главными противниками этического ригоризма кальвинистов. Отношение крупных купцов и финансистов к религии в значительной степени отличается и всегда отличалось скепсисом и равнодушием. Этим легко объяснимым явлениям противостоит, однако, то обстоятельство, что в прошлом образование капитала или, вернее постоянное рациональное использование капитала для получения прибыли (причем использование его в промышленности, те специфически современным способом), безусловно, часто было связано с рациональной общинной религиозностью этих слоев. Уже в торговой сфере Индии существует деление (географическое): с одной стороны, последователи ригористической (особенно в силу ее безусловного требования правды) религии Заратустры, которая остается этической даже при ее модернизации, когда требуемая ритуалом чистота интерпретируется как гигиенические предписания ¹⁴⁷

(парсы), и которая, следуя своей хозяйственной морали, признавала вначале богоугодным занятием только земледелие и решительно отвергала все виды городских промыслов, с другой – последователи джайнизма¹⁴⁸, наиболее аскетического религиозного направления Индии, и упомянутые уже последователи Валлабхи (их учение, несмотря на антирациональный характер культа, можно рассматривать как учение о спасении, конституированное в виде религии общины). Я не могу утверждать, что религия мусульманских купцов большей частью является религией дервишей, но это вполне вероятно. Что касается этической, рациональной религии иудейской общины, то она уже в древности была религией торговцев и финансистов. В меньшей, но довольно значительной степени и средневековая религия христианских еретических и сектантских или близких к сектантству общин являлась если не религией торговцев, то, безусловно, религией городских слоев, и тем в большей степени, чем сильнее в ней был выражен этически рациональный характер. Но теснее всего, правда, различным образом, были связаны с экономически рациональным, а где это было возможно, с капиталистическим развитием, все формы аскетического протестантизма и сектанства Западной и Восточной Европы последователи Цвингли, кальвинисты, реформаты, баптисты, меннониты, квакеры, пиетисты реформатского и (в меньшей мере) лютеранского толка, методисты, а также секты схизматиков, еретиков¹⁴⁹ и прежде всего рационально благочестивые секты в России, а среди них, в первую очередь, штундисты и скопцы¹⁵⁰. Причем склонность примкнуть к религиозной общине этически религиозного характера проявляется обычно тем сильнее, чем большее расстояние отделяет нас от тех слоев, которые были носителями преимущественно политически обусловленного капитализма, существовавшего со времен Хаммурапи¹⁵¹ повсюду, где практиковались откуп налогов, выгодные подряды на поставки государству, война, пиратство, ростовщичество и колонизация, и чем ближе мы оказываемся к тем слоям, которые являются носителями, современного, рационального предпринимательского хозяйства, т. е. к слоям, чьей деятельности присущи черты буржуазной экономики (в том смысле, который мы поясним позже). Одного существования «капитализма» любого типа совершенно недостаточно, чтобы создать единую этику, не говоря уже об этической религиозной общине. Сам по себе капитализм действует не однозначно. Пока мы оставляем в стороне характер каузальной связи между рациональной религиозной этикой и особым типом торгового рационализма, там, где эта связь существует, и устанавливаем только следующее между экономическим рационализмом, с одной стороны, и известными типами этически ригористической ¹⁴⁸

образ общества. Макс Вебер filosoff.org религиозности, которую мы подробнее охарактеризуем в дальнейшем, - с другой, наблюдается избирательное сродство¹⁵² Оно лишь изредка встречается вне сферы экономического рационализма, следовательно, вне Запада. Внутри же этой сферы оно выступает со всей отчетливостью, и чем больше мы приближаемся к классическим носителям экономического рационализма, тем это становится очевиднее. Как только мы отходим от социально или экономически привилегированных слоев общества, религиозные верования становятся все менее типичными. В мелком бюргерстве, особенно среди ремесленников, сосуществуют величайшие противоположности кастовое табу и магическая или мистагогическая религия как сакраментального, так и оргиастического типа в Индии, анимизм в Китае, религия дервишей в исламе, боговдохновенно-энтузиастическая религия общин в раннем христианстве, особенно в Восточной Римской империи, страх перед демонами наряду с дионисийскими оргиями в античной Греции, фарисейская верность закону среди жителей больших иудейских городов в древности, по существу своему идолопоклонническое христианство наряду с религиозными сектами всех видов в средние века и все разновидности протестантизма в начале Нового времени - таковы величайшие контрасты, которые вообще только можно себе представить. Специфической религией ремесленников было, впрочем, с самого начала раннее христианство. Их Спаситель - городской ремесленник, их миссионеры - странствующие ремесленники, величайший из них - странствующий ремесленник, выделывающий холст для шатров, уже настолько чуждый сельским занятиям, что в одном из своих посланий прибегает к сравнению из области окулировки¹⁵³ в обратном смысле, наконец, их общины, как мы уже видели, в древности определенно городские, рекрутируются преимущественно из ремесленников, свободных и несвободных. В средние века мелкое бюргерство также наиболее благочестивый, если и не всегда наиболее ортодоксальный, слой общества. И в христианстве среди мелкого бюргерства были как будто равномерно представлены самые различные религиозные течения как античное боговдохновенное изгоняющее духов пророчество, строго ортодоксальная (церковная) религиозность и нищенствующие монахи, так и различные виды религиозных сект, например, долгое время вызывающий подозрения в ереси орден гумилиатов¹⁵⁴, баптистские учения всех оттенков, а также различные типы реформированной церкви, в том числе и лютеранская. Следовательно, мы обнаруживаем здесь пестроту и многообразие, которые доказывают хотя бы то, что однозначной экономической обусловленности религии ремесленников никогда не было. Тем не менее ¹⁴⁹

очевидно, что в отличие от крестьянства здесь очень отчетливо проявляется явная склонность как к общинной религиозности, так и к религии спасения, и, наконец, к рациональной этической религии, надо лишь иметь в виду, что и эта противоположность очень далека от однозначности и определенности - например, сферой распространения баптистских религиозных общин были вначале преимущественно сельские местности (Фрисландия)¹⁵⁵, а свое социально-революционное выражение баптизм получил в городе (Мюнстер)¹⁵⁶. То обстоятельство, что именно на Западе общинная религиозность обычно связана со средним и мелким бюргерством, естественным образом объясняется тем, что в западном городе в известной степени теряют свое значение кровно-родственные связи, в частности внутриродовые. Замену им индивид находит не только в профессиональных объединениях, которые на Западе, как и повсюду, носят культовый характер (хотя уже не связанный с табу), но и в свободно создаваемых религиозных сообществах. Однако этот факт определяется не экономическим своеобразием городской жизни как таковой, напротив, очень часто, как легко можно обнаружить, каузальная связь бывает обратной. В Китае особое значение культа предков и экзогамии¹⁵⁷ рода способствует длительному сохранению связи городского жителя с родом и деревней, откуда он происходит. В Индии кастовое табу затрудняет возникновение сотериологической общинной религиозности или во всяком случае ограничивает ее значение как в поселениях городского типа, так и в сельской местности. В обеих странах, как мы видели, из-за этих моментов городу превратиться в «общину» было значительно труднее, чем деревне. Однако мелкое бюргерство по экономическим причинам, связанным с его образом жизни, действительно сильно склоняется к рациональной, этической религии повсюду, где существуют условия для ее возникновения. При сравнении жизни мелкого бюргерства, в частности ремесленника и торговца, с жизнью крестьянина сразу бросается в глаза, что он значительно меньше связан с природой, чем сельский житель, и что магическое воздействие на иррациональные силы природы не может иметь для него такого же значения, напротив, условия его экономического существования значительно более рациональны, т. е. связаны с возможностью расчетов и постановки рациональной цели. Далее, ремесленник, а в определенных обстоятельствах и торговец, полагает, что добропорядочность соответствует его собственным интересам, что хорошо выполненная работа и

верность своему долгу «вознаграждаются» и действительно «достойны» награды, следовательно, формируется этически рациональная этика справедливого воздаяния, близкая вообще, как будет показано ниже, всем привилегированным

150

слоям Она им во всяком случае значительно ближе, чем крестьянам. последние повсюду обращаются в веру этического» воздаяния только после того, как магия искоренена другими силами, тогда как ремесленники очень часто сами активно участвуют в ее искоренении. И бесконечно более близок этот тип религиозности мелкому бюргерству, чем военным или крупным финансовым магнатам, экономически заинтересованным в войне и в столкновении политических сил – они меньше всего воспринимают этически рациональные элементы религии. На ранней стадии профессиональной дифференциации ремесленники, правда, испытывают сильное влияние магических представлений, так как всякое специфическое, не повседневное, не повсюду распространенное «искусство» воспринимается как магическая харизма, личная или, как правило, унаследованная, обрести и сохранить которую можно только с помощью магических средств. Эта харизма обособляет тех, кто ею обладает, от общества обычных людей (крестьян) посредством табу, иногда тотемов, часто лишает их права владеть землей. Это прежде всего случается с выходцами из древних народов, обладающими определенным умением. Сначала их воспринимают в качестве «нарушителей» повседневной жизни. Затем они предлагают свое искусство как изолированные чужеземцы, обитающие в определенной местности, и их особое положение превращает их в париев, а техника ремесла магически стереотипизируется. Там, где это состояние изменяется, – а случается это обычно прежде всего в новых городских поселениях – ремесленник начинает более рационально, чем это когда-либо было свойственно крестьянину, мыслить о возможностях своего труда. Условия труда ремесленника – во всяком случае определенных профессий, в нашем климате особенно связанных с пребыванием в закрытом помещении (например, ткачества), – предоставляют ему достаточно времени и полную возможность для размышлений (именно поэтому, вероятно, в этой среде особенно распространено сектантство), что в некоторой степени и при известных обстоятельствах справедливо даже при наличии современных механических ткацких станков, не говоря уже о работе на ручном ткацком станке прошлых времен. Повсюду, где чисто магические или ритуалистические представления искоренялись пророками или реформаторами, ремесленники и мелкие бюргеры склонялись к своего рода рационалистическому в этическом и религиозном смысле отношению к жизни, правда, подчас весьма примитивному. Уже в силу самой своей профессии они являются носителями специфически окрашенного единого «жизненного поведения» Детерминированность религиозности этими общими условиями существования ремесленников и мелких бюргеров отнюдь не однозначна. Китайские мелкие

торговцы, весьма склонные к расчетам, не являются носителями рациональной религиозности, китайские ремесленники, насколько нам известно, также нет. Они следуют, наряду с магическим учением, буддийскому учению о карме. Здесь прежде всего отсутствует рациональная религиозность, и, по-видимому, именно это обстоятельство влияет на бросающуюся в глаза недостаточную рациональность их техники. Самого по себе существования ремесленников и мелких бюргеров никогда не было достаточно, чтобы создать этическую религию даже наиболее общего типа. Напротив, мы видели, как кастовое табу в сочетании с верой в переселение душ влияло на этику индийских ремесленников и стереотипизировало ее. Лишь там, где возникла общинная религиозность, причем рационально-этическая по своему характеру, она, конечно, особенно легко могла находить сторонников именно в кругах мелких бюргеров, а затем, в свою очередь, при известных обстоятельствах оказывать на них длительное влияние, как это действительно и происходило. Что касается низших в экономическом отношении слоев, рабов и свободных поденщиков, то они до сих пор никогда не были носителями специфической религиозности. Рабы в ранних христианских общинах входили в состав мелкого городского бюргерства. Ибо греческие рабы и, например, упоминаемые в Послании к римлянам люди Наркисса¹⁵⁸ (по-видимому, знаменитого императорского вольноотпущенника) принадлежат либо к кругу достаточно обеспеченных и самостоятельно действующих должностных лиц или слуг очень богатого человека, либо, напротив, являются (по большей части) независимыми ремесленниками, которые выплачивают подати своему господину и надеются скопить достаточно денег, чтобы уплатить за себя выкуп, что было обычным явлением в античности и в России вплоть до XIX в.; они могли также быть государственными рабами, занимающими хорошее положение. Из надписей мы знаем, что многие из них были последователями религии Митры. Дельфийский Аполлон (как, несомненно, и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
другие боги) действовал в качестве хранителя сбережений рабов, к этим кассам охотно обращались из-за их сакральной неприкосновенности, – впоследствии они выкупили рабов на «свободу». Согласно кажущейся вероятной гипотезе Дейссмана, именно по такой ассоциации апостол Павел говорил, что Христос выкупил своей кровью христиан, освободив их от «рабства закону и греху»¹⁵⁹. Если это верно (не исключено, что источником могли послужить и ветхозаветные слова *daal* или *pada*) то становится ясно, в какой степени пропаганда христиан была рассчитана и на слой несвободных горожан с их экономически рациональным образом жизни, вызванным стремлением к определенной цели. Напротив, ¹⁵²

«говорящее орудие»¹⁶⁰ античных плантаций, низший слой рабов не был доступен общинной религиозности и вообще какой бы то ни было религиозной пропаганде. Подмастерья всех времен, обычно лишь на определенный срок отделенные от самостоятельного мелкого бюргерства, как правило, разделяли приверженность к упомянутой специфической религиозности, впрочем, еще большую склонность они проявляли к неофициальной религии сект всех форм для них низшие ремесленные слои городов с их повседневной нуждой, связанной с колебаниями цен на хлеб и поисками заработка, нуждающиеся в «братской помощи», были повсюду благодатной почвой. Многочисленные тайные или полупризнанные сообщества «бедных людей» с их то революционной, то пацифистски-коммунистической, то этически рациональной общинной религиозностью распространены обычно в среде мелких ремесленников и подмастерьев. Прежде всего по той чисто формальной причине, что странствующие подмастерья являются самыми подходящими миссионерами любой общинной религии масс. Невероятно быстрое – за несколько десятилетий – распространение христианства на громадной территории от Востока до Запада иллюстрирует это наилучшим образом. Для современного пролетариата в той мере, в какой он вообще занимает какую-либо особую позицию по отношению к религии, характерно, как и для широких слоев подлинно современной буржуазии, равнодушие к религии или полное ее отрицание. Зависимость от собственной работы вытесняется или дополняется здесь сознанием зависимости от чисто социальных констелляций, от экономической конъюнктуры и гарантированного законом соотношения сил. Напротив, мысль о возможном влиянии космических, метеорологических или каких-либо иных сил, допускающих магическое или провиденциальное толкование, исключена, как прекрасно показал Зомбарт. Пролетарский рационализм, как и рационализм достигшей своего могущества крупной буржуазии, спутником которой является пролетариат, сам по себе далек от религиозности, во всяком случае от создания религии. Религию здесь обычно заменяют иные идеологические суррогаты. Правда, низшие слои пролетариата, наиболее подверженные влиянию экономических колебаний, которым меньше всего доступны рациональные концепции, а также близкие к пролетариату, постоянно испытывающие нужду и опасющиеся пролетаризации слои мелкой буржуазии легко могут стать объектом религиозной миссии, но только религиозной миссии ярко выраженного магического оттенка или, когда магия искоренена, такой религиозности, которая может служить суррогатом магически-оргиастического культа (таковы, например, сотериологические оргии методистского типа, учреждаемые Армией спасения). ¹⁵³

Без сомнения, на этой почве значительно легче возникают эмоциональные элементы религиозной этики, нежели рациональные, и вряд ли здесь может появиться этическая религия. Специфическая «классовая» религия лишенных привилегий слоев существует лишь в ограниченном смысле. На вопросе, в какой степени религия может обосновать содержание «социально-политических требований» в качестве угодных. Богу, нам надлежит кратко остановиться при рассмотрении этики и «естественного» права¹⁶¹. Что касается характера религии как таковой, то само собой разумеется, что потребность в «спасении» в широком смысле этого слова присуща, как мы увидим ниже, обездоленным классам, тогда как представителям «сытых», привилегированных классов, во всяком случае военным, бюрократам и плутократии, эта идея чужда. Возникнуть религия спасения, безусловно, может и в социально-привилегированных слоях. Харизма пророка не зависит обычно от принадлежности к тому или иному сословию, она даже требует хотя бы минимальной интеллектуальной культуры. Об этом свидетельствуют в достаточной степени специфические пророчества интеллектуалов. Однако религия спасения, как правило, меняет свой характер, как только она переходит в среду, где интеллектуальность специально и профессионально не культивируется, и меняет его еще радикальнее, когда распространяется в тех слоях, для которых интеллектуальность экономически и социально недоступна. Одну черту этого изменения – продукт неизбежного приспособления к потребностям масс – можно определить в общей форме

следующим образом появление личного спасителя, Бога или Богочеловека, обладающего благодатью, и религиозное отношение к нему – как условие спасения. Мы уже видели, что одной формой адаптации к потребностям масс было преобразование культовой религии в чистое колдовство. Вера в спасителя является второй типичной формой такой адаптации, которая, конечно, связана с чисто магическим преобразованием рядом самых разнообразных переходов. Чем ниже мы спускаемся по ступеням социальной иерархии, тем более радикальные формы принимает, однажды возникнув, потребность в спасителе Вишнуистская¹⁶² секта Kharba Bajads наиболее серьезно ставившая вопрос об устранении каст, что теоретически свойственно всем религиям спасения, и установившая, например, хоть ограниченную совместную трапезу ее членов – не только культовую, но и в частной жизни, – именно поэтому и является сектой мелкого люда с религиозией спасения она сочетает культ своего родового гуру, доводя этот культ до его крайнего выражения Близкие явления можно наблюдать в других религиях последователи или приверженцы которых относятся к низшим социальным слоям. При восприятии религии 154

спасения массами почти всегда возникает или получает большое значение личность спасителя. Замена идеала Будды, т.е. интеллектуального спасения посредством погружения в нирвану¹⁶³, идеалом бодхисатвы¹⁶⁴, остающегося на земле спасителя, отказывающегося от нирваны ради спасения людей, спасение благодаря вочеловечению Бога в индуистских народных религиях, прежде всего в вишнуизме, победа этой сотериологии с ее магической сакраментальной благодатью как над изысканной атеистической верой буддистов в спасение, так и над древним, связанным с ведийской образovanностью ритуализмом, – все это явления, которые в различных формах встречаются и в других религиях. Повсюду находит свое выражение религиозная потребность мелких и средних городских слоев в эмоциональной, связанной с внутренними переживаниями назидательной легенде, а не в мифах о героях. Эта потребность соответствует представлениям об умиротворении и особом значении домашней, семейной жизни, противостоящей жизни господствующих слоев. Возникновение проникновенной религиозности «бхакти»¹⁶⁵ во всех индийских культах, создание образа бодхисатвы, культа Кришны, популярность назидательных мифов о младенце Дионисе, об Осирисе, младенце Христе и многие другие родственные им верования – все это относится к бюргерскому преобразованию религии путем придания ей жанровых черт. Возникновение бюргерства как силы, влияющей на характер верования, и воздействие нищенствующих орденов привели также к вытеснению изысканного изображения богородицы в искусстве Никколо Пизано¹⁶⁶ жанровыми картинами из жизни Святого семейства, создаваемыми его сыном, характерно, что младенец Кришна является в Индии любимцем народных культов. Сотериологический миф и его вочеловеченный Бог или ставший Богом спаситель являются, подобно магии, концепцией специфически народной и поэтому спонтанно возникающей в самых различных местах, тогда как безличный, возвышающийся над богами этический порядок космоса и спасение, основанное на личном примере, напротив, – интеллектуальная идея, специфически ненародная, адекватная этическому рациональному светскому образованию. То же относится к представлению о надмирном Боге. Все религии и религиозные этики, за исключением иудаизма и протестантизма, вынуждены были адаптироваться к требованиям масс, восстановить культ святых, героев или богов, связанных с определенными функциями. Конфуцианство допускает этот культ в образе даосского пантеона, популяризированный буддизм терпит богов стран, в которые он проник, в качестве подчиненных. Будде объектов культа, ислам и католицизм должны были признать местных богов, богов определенной деятельности 155

и определенных профессий, которым, собственно, и поклоняются массы в их повседневной жизни. Религиозности низших слоев в отличие от аристократического культа военной знати свойственно предоставление равных прав женщинам Различная степень допуска женщин к отправлению религиозных культов, их более или менее активное или пассивное участие в них или полное исключение повсюду зависят от степени мирной настроенности или милитаризации данного общества (в прошлом или настоящем). При этом, конечно, существование священных служительниц, прорицательниц или колдуний, короче говоря, почитание отдельных женщин, обладающих, по общему мнению, сверхъестественной силой или харизмой, не играет никакой роли в вопросе о равенстве женщин при отправлении культа Наоборот, принципиальное равенство в отношении к божеству, как в христианстве и иудаизме, менее последовательно в исламе и официальном буддизме, может существовать одновременно с монополией на функции священнослужителей и с правом на чин, получивших специальную подготовку и обладающих, по общему признанию, соответствующей квалификацией, как это и происходит в упомянутых религиях.

Большая восприимчивость женщин к любому религиозному пророчеству, если только оно не носит ярко выраженного военного или политического характера, отчетливо отражается в непринужденном, свободном отношении к женщинам почти всех пророков – Будды, Христа и Пифагора. Однако это отношение женщин к пророчеству обычно проявляется только на ранней стадии образования общины, когда в первую очередь ценится духовная харизма как признак специфической религиозной возвышенности. Вслед за тем в повседневной жизни общины с ее регламентацией отношений наступает реакция, и духовность женщин в религиозных вопросах начинают воспринимать как проявление неспособности следовать установленному порядку и болезненности. Это обнаруживается уже у апостола Павла. А уж всякое военно-политическое пророчество, например ислам, вообще обращено только к мужчинам. Культ воинского духа часто прямо связан с использованием и подлинным разграблением хозяйства женщин (при периодических явлениях божественного героя) мужчинами, принадлежащими к дому воинов, типа некоего казино или клуба. Повсюду, где господствует или когда-либо господствовало аскетическое воспитание воинов с присущим ему представлением о «новом рождении» героя, считается, что женщина лишена высшей героической души, тем самым она деклассирована в религиозном смысле. Это характерно для большинства аристократических или милитаристских культовых сообществ. Женщины полностью 156

исключены из официального китайского, а также римского и брахманского культов; интеллектуальной религии буддизма также чужд феминизм. Еще во времена Меролинг¹⁶⁷ на церковных синодах высказывалось сомнение в равноценности женской души. В отличие от этого, специфические культы индуизма, часть буддийско-даосских сект в Китае, а на Западе прежде всего раннее христианство и позже боговдохновенные и пацифистские секты в Восточной и Западной Европе были в значительной степени обязаны успехом своей пропаганды тому обстоятельству, что они привлекали женщин, предоставляя им равные с мужчинами права. В Греции культ Диониса на его ранней стадии был связан с неслыханной там ранее свободой от всех условностей участвовавших в оргиях женщин; однако чем дальше, тем больше эта свобода искусственно и по характеру своих церемоний стилизовалась и регламентировалась и в связи с этим ограничивалась процессиями и отдельными другими праздничными актами различных культов, а затем постепенно потеряла всякое практическое значение. Серьезное преимущество христианства в кругах мелкого бюргерства перед своим основным соперником, религией Митры, объяснялось тем, что оно, в отличие от этой религии, культ которой носил чисто мужской характер, не исключало женщин. В период общего мира сторонники религии Митры вынуждены были искать для женщин какой-либо замены в форме других мистерий, например мистерий Кибелы¹⁶⁸, что сразу же привело к уничтожению единства и универсальности религиозного сообщества даже внутри отдельных семей, – также в отличие от христианства. То же, если не в принципе, то по своим результатам, происходило и во всех подлинно интеллектуальных культах – гностиков, манихеев и им подобных. Отнюдь не все религии, требующие «любви к брату и врагу своему», сложились под влиянием женщин или носят феминистский характер, это, например, ни в коем случае не относится к этическому принципу индуистской религии – к ахимсе. Влияние женщин обычно сказывается только в усилении эмоциональных, истерических аспектов религиозности. Так происходит в Индии. Однако нельзя, конечно, не признать, что, поскольку в религиях спасения прославляются немилитаристские и антимилитаристские добродетели, это должно быть близко настроению женщин и угнетенных слоев. Особое значение религии спасения для не имеющих политических и социальных привилегий слоев, в отличие от слоев привилегированных, можно определить и рядом более общих положений. При рассмотрении «сословий» и «классов» нам еще предстоит говорить о том, что чувство собственного достоинства высших привилегированных слоев (не священства), в первую очередь знати, их «аристократичность» покоится, и по 157

самой своей природе только и может покоиться, на сознании «совершенства» их образа жизни как выражения качества их «бытия» внутренне завершено и не выходящего за свои пределы. Напротив, чувство собственного достоинства непривилегированных классов всегда основано на данном им «обетовании», которое связано с порученной им «функцией», «миссией», «призванием». То, чем они не могут «быть», они заменяют достоинством того, чем они когда-нибудь будут, к чему они «призваны» в будущей жизни на земле или в мире ином или (и обычно одновременно) тем, что они провиденциально «значат» и «совершают». Жажда достоинства, не данного им в этом мире, создает концепцию, из которой выводится рационалистическая идея «провидения», значимости перед божественной властью с ее иным, чем в мире людей,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
установлением рангов. Повернутое вовне в своем отношении к другим социальным слоям внутреннее ощущение создает еще ряд характерных противоречий, которые показывают, что религии должны «давать» различным социальным слоям Потребность в спасении всегда называется «нуждой», и социальная или экономическая приниженность, естественно, является хотя и не единственным, но весьма вероятным источником ее возникновения. Привилегированные в социальном и экономическом отношении слои вряд ли испытывают при прочих равных условиях подобную потребность. Для них роль религии состоит в том, чтобы «легитимизировать» их образ жизни и положение в обществе. Это весьма распространенное явление коренится в общей психологической установке. Из повседневного опыта нам хорошо известна потребность в душевном комфорте, в легитимизации счастья счастливый человек в своих отношениях с менее счастливым в удовлетворяется самым фактом своего счастья, но хочет еще обладать «правом» на него, а следовательно сознанием, что он, в отличие от менее счастливого, это счастье «заслужил» (тогда как тот, вероятно, так или иначе «заслужил» свое несчастье). При этом речь может идти о политическом успехе, о различиях в экономическом положении, о здоровье, удаче в соперничестве в сфере сексуальных отношений или о чем угодно. Именно такой внутренней «легитимизации» требуют от религии представители привилегированных слоев, если они вообще что-либо от нее требуют. Конечно, не все привилегированные слои ощущают эту потребность в равной мере. Для героев-воинов боги – существа, которым не чужда зависть. Солон разделяет с древнеиудейскими мудрецами мнение об опасности, связанной с высоким положением¹⁶⁹. Герой утверждает свое необычное положение завоеванное без помощи богов, часто вопреки их желанию и власти. Это характерно для эпоса Гомера и части 158

древнеиндийского эпоса и полностью противоречит характеру бюрократической этики китайских хроник, как и хроник иудейских священнослужителей, где значительно сильнее выражено представление о «легитимности» счастья в качестве награды за угодные Богу добродетели. С другой стороны, повсюду распространена уверенность в том, что несчастье связано с гневом или завистью демонов или богов. Почти в любой народной религии – в древнеиудейской особенно, но также например, и в современной китайской – физические недостатки рассматриваются как указание на то, что данный человек или его предки (это свойственно иудаизму) совершили грех магический или нравственный, и человек, физически неполноценный или вообще преследуемый ударами судьбы, будучи отмечен Божьим гневом, не может участвовать в общих жертвоприношениях, предстать перед Богом в кругу счастливых и, следовательно, угодных Богу людей, точно так же почти в каждой этической религии привилегированных слоев и служащего им священства социальное положение индивида считается в какой-то мере заслуженным с религиозной точки зрения, меняются только формы легитимизации успеха. Соответственно иным является положение низших слоев. Их специфическая потребность – избавление от страданий. Не всегда они ощущают эту потребность в форме религии, не испытывает ее, например, в такой форме современный пролетариат. Потребность в спасении, там, где она существует, может вести различными путями. Прежде всего она может сочетаться с надеждой на справедливое «воздаяние», воздаяние за свои добрые дела и за несправедливость других. Поэтому самым распространенным видом массовой веры на всем земном шаре является наряду с магией связанное с ней довольно «расчетливое» ожидание воздаяния и надежда на него если пророчества в своей исконной форме отвергали во всяком случае механические проявления этой веры в воздаяние, то по мере того, как они все более популяризировались и принимали обыденный характер, происходило их преобразование в этом направлении. Тип и степень надежды на воздаяние и спасение различны в зависимости от ожиданий, сложившихся на основе религиозных обетований, особенно если эти ожидания проецируются из земной жизни индивида в потустороннее будущее. Особенно ярким примером значения подобных обетований служит вера иудеев (время вавилонского пленения и после него). После вавилонского пленения фактически, а после разрушения храма и формально иудеи стали «народом-парием»¹⁷⁰ в определенном смысле, который будет пояснен ниже. (От особого положения индийской «касты париев» положение иудеев так же отличается, как, например, понятие 159

«юстиция кади» от действительных принципов юрисдикции кади¹⁷¹). Иудеи образовали замкнутое наследственное сообщество, лишенное политической организации, наблюдающее ограничения в совместных трапезах и бракосочетаниях, первоначально основанное на магических предписаниях, ритуальных правилах и табу, это сообщество было лишено социальных и политических привилегий и занимало особое положение в экономике. К иудеям

относительно близки низшие профессионально специализированные индийские касты с их установленным табуированием, обособлением и наследственными религиозными правилами образа жизни, поскольку и они связывают со своим положением надежды на спасение. Тех и других характеризует одинаковое воздействие религии пария она заставляет их тем теснее объединяться и тем больше связывает их с особым положением, чем тяжелее положение народа и чем сильнее надежда на спасение, обусловленная выполнением требуемых Богом религиозных правил. Как уже было указано, именно низшие касты особенно тщательно выполняют кастовые предписания, видя в них условие более благоприятного перерождения. Связь между Яхве и его народом становилась тем неразрывнее, чем больше иудеи несли на себе бремя презрения и преследований. Именно поэтому все попытки насильственного массового обращения иудеев в христианство, что дало бы им привилегии господствующего слоя, были безрезультатны, в отличие, например, от христиан на Востоке которые в правление Омейядов¹⁷² в таком количестве переходили в привилегированную религию – в ислам что властям пришлось затруднить этот переход, исходя из экономических интересов привилегированных слоев. Единственным средством спасения как для индийских париев, так и для иудеев, было выполнение специальных религиозных заветов, данных народу-парии, заветов, от соблюдения которых никто не может уйти, не опасаясь действия злых сил и не подвергая опасности свои шансы на будущее или судьбу своих потомков. Различие между религиозностью иудеев и религиозностью индийской касты проистекает из характера надежды на спасение. Индеец ждет от выполнения им религиозных предписаний улучшения своих шансов в процессе перерождения, т. е. перехода его души после переселения в более высокую касту. Иудей же надеется на то, что его потомки войдут в Царство Мессии, в результате чего все это сообщество перестанет быть народом-парией и займет господствующее положение в мире. Ибо своим обещанием что все народы земли будут занимать у иудеев, а они ни у кого, Яхве¹⁷³ имел в виду, конечно, не мелкого ростовщика из гетто но типичных для античности могущественных горожан, должниками которых являются жители подчиненных им деревень и 160

селении. Индеец трудится для некоего будущего существа, связанного с ним только с точки зрения учения о переселении душ для будущего воплощения его души, тогда как иудей – для своих потомков в анимистически воспринятой связи с которым и состоит его «земное бессмертие». Однако в отличие от индийца, для которого деление общества на касты и место его касты остаются навек неизменными и который стремится улучшить будущую судьбу своей души именно внутри этого деления на ранги, иудей ждет личного спасения от полного крушения существующего социального порядка и преобразования его на благо своего народа. Ведь народ его призван и избран Богом не для существования в качестве пария, а для завоевания могущества и престижа. Поэтому в религии спасения иудеев большое значение обретает элемент обиды и гнева, полностью отсутствующий в анимистической кастовой религиозности. Как впервые заметил Ницше¹⁷⁴, он присущ религиозной этике непривилегированных слоев, представители которых в полном противоречии с учением древних утешаются тем, что неравное распределение земных благ вызвано греховностью и несправедливостью благоденствующих а это рано или поздно должно навлечь на них Божью кару. В этой теодицее мораль служит средством легитимизации сознательной или неосознанной жажды мести, что прежде всего связано с «религией воздаяния». Там, где существует представление о религиозном воздаянии, именно страдание как таковое, поскольку оно порождает надежду на воздаяние способно принять оттенок чего-то самого по себе ценного в религиозном отношении. Эту настроенность могут усиливать определенные аскетические учения, с одной стороны специфически невротическая предрасположенность – с другой Религия страдания обретает свой особый характер лишь при вполне определенных предпосылках (так, например она отсутствует у индуистов и буддистов). Ибо там считается, что страдание заслужено самим индивидом. Иное у иудеев Религиозное чувство, выраженное в псалмах, преисполнено жаждой мести, то же обнаруживается в переработанных священнослужителями древних израильских верований. В большинстве псалмов отчетливо проступает нравственное умиротворение от сознания неизбежности воздаяния и легитимизации открытой или с трудом сдерживаемой жажды мести пусть даже соответствующие места являются интерполяцией в древние свободные от этого чувства тексты. Это выражается либо в обращении к Богу с напоминанием о том, что иудейский народ следует его заветам и тем не менее несчастен тогда как язычники горды и счастливы в своем безбожии и поэтому смеются над обещаниями Бога и не верят в его могущество либо принимает форму смиренного признания 161

собственной греховности и просьбы, чтобы Бог наконец забыл о своем гневе и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
вернул милость народу, который ведь является единственным его народом. В обоих случаях в основе лежит надежда на то, что месть умиротворенного наконец Бога с удвоенной силой обрушится на безбожных врагов и превратит их когда-нибудь в подножье народа Израиля (что ожидало врагов –хананеев по концепции священнослужителей), если Израиль не вызовет гнев Божий своим непослушанием и тем самым не заслужит своего унижения и подчинения язычникам. Даже если некоторые из этих псалмов отражают как полагают современные комментаторы, личное возмущение против преследования Александра Янная¹⁷⁵, то характерна подборка и сохранение их, к тому же другие псалмы со всей очевидностью отражают положение иудеев в качестве народа-пария. Ни в одной религии мира нет единого Бога с такой неслыханной жаждой мести как та которой преисполнен Яхве, об исторической достоверности данных в переработках, сделанных священнослужителями, можно судить едва ли не с полным основанием по тому факту, что такое событие, как, например битва при Мегиддо¹⁷⁶ не соответствует этой теодицее воздаяния и мести Иудейская религия стала религией воздаяния требуемой Богом добродетели следуют в надежде на воздаяние и оно носит прежде всего коллективный характер, возвышен будет народ в целом и лишь таким образом обретет свое достоинство отдельный человек. Наряду с этим и в связи с ним с давних пор существует, конечно, и теодицея отдельной человеческой судьбы, проблематика которой находит свое выражение в книге Иова¹⁷⁷, совершенно иной по своему характеру и созданной другими слоями общества. В этой книге с ее отказом от решения упомянутой проблемы и подчинения человека абсолютной власти Бога предвосхищается пуританская идея о предопределении, которая должна была бы здесь возникнуть если бы к упомянутой идее присоединился пафос вечных адских мук. Однако этот пафос не возник и книга Иова в том значении, которое ей придавал ее автор осталась как известно, почти непонятой, настолько непоколебима была в иудейской религии вера в коллективное воздаяние. Надежда на возмездие, неразрывно связанная в сознании благочестивого иудея с нравственной стороной закона (ею проникнуты все священные книги времени вавилонского пленения и последующего периода), сознательно или бессознательно в течение двух с половиной тысячелетий поддерживалась в народе, твердо соблюдавшем освященное религией обособление от остального мира и хранящем веру в обещанное Богом посюстороннее могущество, однако, поскольку Мессия не являлся эта надежда все время ослабевала в сознании интеллектуалов и вытеснялась значением

внутренней близости Богу как таковой или мягкой верой в божественное милосердие и готовность к примирению со всем миром. Это происходило особенно тогда, когда положение общин, лишенных всех политических прав становилось сколько-нибудь терпимым, между тем, как, например, в эпоху крестовых походов, когда евреи подвергались жестокому преследованию они либо вновь столь же проникновенно, сколь бесплодно, взывали к Богу либо обращались к нему с молитвой пусть душа евреев «обратится в прах» перед проклинающими их врагами, но они не прибегнут ни к дурным словам, ни к дурным поступкам и, открывая Богу свое сердце, молча будут ждать выполнения его завета Несмотря на то что считать чувство мести собственно решающим элементом исторически сильно меняющейся иудейской религии было бы сильнейшим искажением, нельзя все-таки недооценивать его влияния на своеобразие этой религии. Ибо наряду со многими свойствами, роднящими иудаизм с другими религиями спасения, оно является одной из специфических его черт и не играет столь заметной роли ни в одной религии угнетенных слоев. Правда, в той или иной форме теодицея непривилегированных слоев является компонентом каждой религии спасения, которая преимущественно в них находит своих последователей, и этика священства принимала эту теодицею повсюду, где она становилась составной частью общинной религиозности этих слоев. Ее почти полное отсутствие, так же, как отсутствие всех элементов социально-революционной, религиозной этики в религиозности благочестивого индийца и азиатского буддиста, объясняется характером теодицеи «перерождения», в соответствии с которой кастовая система вечна и совершенно справедлива. Ибо добродетели или прегрешения в прошлой жизни служат причиной рождения в данной касте, а поведение в настоящей жизни определяет шансы на лучшую судьбу в будущем. Поэтому здесь нет и следа того бросающегося в глаза противоречия между социальными притязаниями, возникшими вследствие данных Богом обещаний, и реальной приниженностью, противоречия, которое полностью уничтожило непосредственное восприятие жизни евреями, находящимися в вечном напряжении и ожидании, питающими бесплодную надежду на изменение своего положения, религиозная критика, направленная против безбожников-язычников и вызывавшая безжалостные насмешки преобразовалась в вечно бодрствующее, часто ожесточенное внимание к добродетельному следованию закону, и наряду с этим в угрозу возникновения

тайного критического отношения к своим действиям К этому присоединилось казуистическое, привитое на протяжении всей жизни размышление о религиозном долге иудейского народа, от выполнения которого в конечном счете зависело
163

милосердие Яхве, и столь явно обнаруживаемое в период после вавилонского пленения отчаяние перед невозможностью познать смысл суетного мира, сочетающееся с покорным приятием божественной кары, с опасением оскорбить Бога гордыней и с заботливым старанием выполнять ритуальные и нравственные предписания, все это привело к отчаянному борению не за уважение других, а за самоуважение и сохранение чувства собственного достоинства. Чувство собственного достоинства, которое – если все-таки выполнение обещаний Яхве должно служить критерием своего значения перед Богом – все время подвергалось сомнению, что могло привести к полному крушению, утрате смысла всей своей жизни Ощутимым доказательством милости Божьей становился для евреев из гетто успех в делах. Однако это не «утверждение» в богоугодной «профессии», в том смысле, в каком оно присуще аскезе. Ибо благословение Божье здесь в значительно меньшей степени, чем у пуритан, коренится в систематической, аскетической, рациональной жизненной методичности в качестве единственно возможного источника *certitudo salutis*¹⁷⁸ Не только сексуальная этика, например, оставалась прямо антиаскетической и натуралистической, не только хозяйственная этика древних иудеев была в постулированных ею отношениях традиционалистской, преисполненной чуждой всякой аскезе непосредственной почтительности к богатству, но и вообще синергизм¹⁷⁹ иудеев имеет ритуальную основу и, сверх того, часто бывает связан со специфически эмоциональным содержанием религиозной веры. Традиционалистские требования иудейской хозяйственной этики полностью относятся (конечно, как вообще во всех древних этиках) только к брату по вере, но не к чужим. Таким образом, в целом обещания Яхве привели к тому, что в иудействе в самом деле возникло в качестве важного компонента веры чувство обиды и гнева. Однако совершенно неправильно было бы представлять себе, что потребность в спасении, теодицея или общинная религиозность вообще возникают только в среде непривилегированных слоев общества или более того как следствие мести и гнева, как своего рода продукт «нравственного восстания рабов». Это неверно даже по отношению к раннему христианству, хотя в нем всячески подчеркивается, что воздаяние получают духовно и материально «нищие»¹⁸⁰ Из противоположности пророчества Иисуса и ближайших последствий этого пророчества очевидно, к чему приводят обесценивание и устранение ритуальных законов, намеренно направленных на обособление от внешнего мира и уничтожение связи между религией и положением верующих внутри замкнутого в виде касты народа-пария. В раннехристианском пророчестве, безусловно, содержатся специфические черты
164

«воздаяния» в смысле будущего уравнивания судеб (это особенно очевидно в легенде о лазаре)¹⁸¹ и мести, которая находится в руке Божьей. Царство Божье здесь также земное царство, которое прежде всего должно быть предназначено иудеям, испокон веку верующим в истинного Бога. Однако именно специфическая жажда мести, свойственная народу-парии, здесь исключена новыми религиозными обещаниями. И опасность богатства для спасения мотивируется отнюдь не аскетически, по крайней мере в тех частях учения, которые по традиции относятся к собственной проповеди Иисуса, и не может быть мотивирована чувством гнева против привилегированных, о чем свидетельствует его общение не только с мытарями (а они были в Палестине большей частью мелкими ростовщиками), но и с богатыми знатными людьми. Для этого слишком сильны были его безразличие к делам мира и страстность его эсхатологических чаяний Правда, если богатый юноша хочет стать «совершенным», т. е. учеником Христа, он должен без всяких оговорок уйти от мира. Однако со всей ясностью утверждается, что Богу все доступно, и даже если богатый человек не решается расстаться со своим богатством, он может хотя и с большим трудом, достичь блаженства «Пролетарские инстинкты» столь же чужды пророку не мирской любви который принес духовно и материально нищим благую весть о близости Царства Божьего и освобождение от власти демонов как Будде, для которого полный уход от мира является непреложной предпосылкой спасения. Близость понятия обиды и «мстительности» и осторожность, с которой следует применять схему «вытеснения», убедительнее всего проявляется в заблуждении Ницше, распространившего свою схему на буддизм – совершенно неподходящий для этого объект Буддизм является полной противоположностью морали, основанной на мщении, это – религия спасения интеллектуалов, последователи которой почти без исключения принадлежат к привилегированным кастам, преимущественно к касте воинов гордо и свысока

отвергающей иллюзии как земной так и потусторонней жизни. По социальным корням ее можно сравнить как ни различны они во всем остальном, с религией спасения греков, в первую очередь неоплатоников, а также с учением о спасении у манихеев или гностиков. Тому, кто не стремится к спасению, погружению в нирвану, буддийский бикшу охотно предоставляет весь мир, включая возрождение в раю. Именно этот пример показывает, что источником религии спасения и этической религиозности может быть не только социальное положение угнетенных и обусловленный практической жизнью рационализм бюргерства, но и интеллектуализм как таковой, прежде всего метафизические потребности духа, в силу которых размышлять над этическими и 165

религиозными проблемами заставляет не материальная нужда, а внутренняя потребность постичь мир как осмысленное целое и занять по отношению к нему определенную позицию. Судьба религии в значительной степени обусловлена тем, в каком направлении будет развиваться интеллектуализм и в каком отношении он будет находиться к священству и политической власти, а это, в свою очередь, обусловлено социальной природой того слоя, который является в первую очередь носителем интеллектуализма. Сначала им было само священство, особенно там, где из-за характера священных писаний и необходимости их интерпретировать, научить правильному пониманию их содержания и умению правильно пользоваться ими священнослужители превратились в своего рода гильдию литераторов. Это полностью отсутствовало как в религии античных народов – финикийцев, греков, римлян, так и в китайской этике. Поэтому здесь все метафизическое и этическое, а также очень незначительное собственное теологическое (Гесиод) мышление было связано с кругами, далекими от священства. Совершенно иную ситуацию мы обнаруживаем в Индии, Египте и Вавилоне, у последователей Заратустры, в исламе, в раннем и средневековом (в области теологии и современном) христианстве. В религии Египта, в зороастризме, время от времени в раннем христианстве, в ведийский период (следовательно, до возникновения светского аскетизма и философии Упанишад), также в брахманизме, в меньшей степени (поскольку этому препятствовало светское пророчество) в иудейской, столь же ограниченно из-за суфийской спекуляции в исламе, священнослужители сумели в очень значительной степени монополизировать развитие религиозной метафизики и этики. Наряду с ними или вместо них во всех разновидностях буддизма, в исламе, в раннем и средневековом христианстве область не только теологии и этики, но и метафизики, и значительную часть научного мышления, а также литературного творчества захватили монахи или близкие к ним круги. Включение эпической, лирической, сатирической поэзии Индии в Веда, эротической поэзии иудаизма в Священное Писание, психологическая близость мистической и боговдохновенной эмоциональности к литературной, роль мистика в лирике Востока и Запада – все это объясняется принадлежностью певцов к сферам, имевшим значение для культа. Однако здесь речь пойдет не о литературной продукции и ее характере, а о том впечатлении, которое накладывает на религию своеобразие влияющих на ее интеллектуальных слоев. Влияние священства как такового там, где оно создавало литературу, было весьма различным в зависимости от соотношения его с влиянием противостоящих ему слоев. Вероятно, сильнее всего было воздействие священнослужителей на поздний зороастризм, на 166

египетскую и вавилонскую религии. Сильный отпечаток не только пророчества, но и влияния священнослужителей присутствует в иудаизме времени Второзакония и вавилонского пленения. В позднем иудаизме главной фигурой является уже не священнослужитель, а раввин. Влияние священников, а также монахов очень сильно в христианстве эпохи поздней античности, Средневековья и Контрреформации; влияние пастора – в лютеранстве и раннем кальвинизме. Необычайно сильно влияние брахманов в формировании индуизма, во всяком случае его институциональной и социальной сторон; это относится прежде всего к кастовой системе, которая возникала везде, куда приходили брахманы, и социальной иерархии которой повсюду обусловлена в конечном итоге установлением брахманами ранга различных каст. Воздействие монашества пронизывает все разновидности буддизма, включая ламаизм и, в меньшей степени, также широкие пласты восточного христианства. Нас прежде всего интересует, с одной стороны, отношение монашеской и светской интеллигенции к священству, с другой – отношение интеллектуальных слоев к религии и их место в религиозных общинах. Здесь в первую очередь необходимо отметить следующий фундаментально важный факт: все великие религиозные учения азиатских стран созданы интеллектуалами. Учение о спасении в буддизме, так же как и в джайнизме, и все родственные им учения были созданы знатными интеллектуалами, получившими ведийское (хотя не всегда строго специальное) образование, обязательное для воспитания индийской знати; это были преимущественно кшатрии, находящиеся в оппозиции к брахманам. В Китае как

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
сторонники конфуцианства, начиная с самого его основателя, так и официально считающийся основателем даосизма Лао-цзы – либо чиновники, получившие классическое литературное образование, либо философы с соответствующим образованием. Почти все основные направления греческой философии находят в Китае и Индии свое отражение, правда, значительно модифицированное. Конфуцианство как официально признанная этика господствует среди классически образованных претендентов на государственные должности, тогда как даосизм стал народной магической практикой; Важные реформы в индуизме были проведены знатными интеллектуалами, получившими образование для брахманов воспитание; правда, впоследствии дело создания общин частично перешло к членам более низких сект и, следовательно, протекало иначе, чем Реформация церкви в Северной Европе, также совершенная людьми, получившими специальное духовное образование, или католическая Контрреформация, опорой которой были прежде всего прошедшие диалектическую школу иезуиты, такие, как Сальмерон и Лайнез¹⁸²; и иначе, чем ¹⁶⁷

сочетавшее мистику и ортодоксальное учение преобразование доктрины ислама (аль-Газали)¹⁸³, которое проводилось частично представителями официальной иерархии, частично теологически образованными людьми из кругов новой должностной аристократии. В Передней Азии доктрины спасения – манихейство и гностицизм – являются типичными религиями интеллектуалов, что относится как к их основателям, так и к наиболее затронутым ими слоям и к характеру их религии. Причем во всех этих случаях, несмотря на различия, сторонниками этики или учения о спасении являются интеллектуалы, занимающие относительно высокое положение и имеющие философское образование, которое не уступало образованию в философских школах Греции или наиболее высокому уровню монастырского или гуманистического образования конца Средневековья. Эти группы интеллектуалов занимаются в рамках определенной религии преподаванием в школах типа Платоновской академии, официально никак не связанные, как и Платоновская академия, с существующей религиозной практикой, они открыто ее не отвергают, но философски перерабатывают или вообще игнорируют. В свою очередь, официальные представители культа (в Китае – занятые отправлением культа государственные чиновники, в Индии – брахманы) считают эти учения либо ортодоксальными, либо еретическими (например, в Китае – материалистические учения, в Индии – дуалистическую философию санкхья)¹⁸⁴ Мы не будем здесь заниматься более подробно этими преимущественно научными по своему характеру и лишь косвенно связанными с практической религиозностью движениями. Нас интересуют иные учения, направленные на создание религиозной этики, о которых мы упоминали выше (в античности к ним наиболее близки пифагорейцы и неоплатоники), те такие интеллектуальные течения, которые либо возникли в социально привилегированных слоях, либо определенным образом направлялись ими и испытывали их влияние. Социально привилегированные слои создают длительно действующую религию спасения обычно в тех случаях, когда они связаны с милитаристскими или политическими интересами. Поэтому такая религия, как правило, возникает там, где господствующие слои – аристократические или бюргерские – лишились политического влияния внутри военно-бюрократического государства или но каким-либо причинам сами отошли от политики, вследствие чего процесс интеллектуального формирования – вплоть до его предельных мыслительных и психологических последствий – стал для них важнее, нежели внешняя посягающая деятельность. Это не означает, что религия спасения возникает только при таких ¹⁶⁸

обстоятельствах. Напротив, соответствующие концепции появляются в ряде случаев именно в политически и социально бурные периоды как следствие не обусловленного такими предпосылками размышления. Однако преобладающими подобными настроениями, существующие сначала подспудно, становятся обычно только с деполитизацией интеллектуалов. Конфуцианство, этическая доктрина могущественного чиновничества, отвергает всякое учение о спасении. Джайнизм и буддизм, полностью противоположные конфуцианской адаптации реальному миру, были явным выражением антиполитической, пацифистской, отрицающей мирскую жизнь установки интеллектуалов. Однако мы не знаем, объясняется ли значительный рост числа сторонников этих религий в Индии в определенный период событиями, ведущими к деполитизации. Самый факт существования до Александра Македонского карликовых государств индийских князьков, лишенных какого бы то ни было политического значения, на фоне импонирующего единства постепенно расширяющего свое влияние брахманизма уже должен был направить интересы образованных представителей знати в область, не связанную с политикой. Поэтому предписанное брахманами отречение от мира в качестве ванапрастха, их доля в старости и отношение к ним в народе как к святым продолжались в поведении не брахманских аскетов (шраманов)¹⁸⁵, хотя не

исключено, что развитие шло в противоположном направлении, и совет брахманам, которые «увидели сына своего сына», отрешиться от мира является более поздним явлением, воспринявшим черты более раннего Во всяком случае вскоре шраман в качестве обладателя аскетической харизмы стал цениться в народе выше, чем официальный священнослужитель. Монашеский аполитизм знати существовал в Индии с давних пор, задолго до появления аполитических религий спасения. Переднеазиатские религии спасения, будь то мистагогического или пророческого характера, а также философские учения о спасении, связанные с интеллектуализмом восточных и греческих светских кругов, независимо от того, являются ли они в большей степени религиозными или философскими, почти без исключения (в той мере, в какой они вообще охватывают социально привилегированные слои) суть следствие вынужденного или добровольного отказа представителей образованных кругов от политического влияния и политической деятельности. В Вавилоне обращение к религии спасения под влиянием компонентов религий, существовавших вне Вавилона, произошло только в мандеизме¹⁸⁶, в переднеазиатской религии интеллектуалов, – сначала как результат участия в культуре Митры и других сотериологических культов, затем в гностицизме и манихействе, причем и здесь после того, как представители образованных

слоев утратили всякий интерес к политике. В кругах греческих интеллектуалов религия спасения, безусловно, существовала всегда, еще до возникновения секты пифагорейцев. Однако она не господствовала в тех слоях общества, которые обладали политической властью. Успех пропаганды культов спасения и философских учений о спасении в кругах светской знати в Греции позднего периода и в Риме сопутствует полному отказу представителей этих слоев от политической деятельности. И так называемые «религиозные» интересы несколько «болтливых» немецких интеллектуалов в наши дни также тесно связаны с политическим разочарованием и вызванным им отсутствием политической заинтересованности. Аристократическому стремлению к спасению сложившемуся в привилегированных кругах, свойственно предрасположение к мистике «озарения», связанной со специфически интеллектуальными качествами, служащими условиями спасения (анализ этой мистики будет дан ниже). Это ведет к полному пренебрежению всем природным, плотским, чувственным, рассматриваемым как искушение, способным (что известно из психологического опыта) отвлечь от пути к спасению Гипертрофия и претенциозное рафинирование сексуальности наряду с ее подавлением и заменой другими чувственными реакциями в жизни людей, занятых только интеллектуальной деятельностью, также могли играть известную роль (еще не выраженную современной психопатологией в однозначных правилах), о чем свидетельствует ряд явлений, в частности гностические мистерии – сублимированная замена естественной сексуальности, присущей крестьянским оргиям. Эти чисто психологические условия иррационализации религии перекрещиваются с естественной рациональной потребностью интеллектуалов постичь мир как осмысленный космос, ее продуктом являются индийское учение о карме (к нему мы вскоре вернемся) и его буддийский вариант, а в Израиле – книга Иова, возникшая по-видимому, в кругах знатных интеллектуалов близкие постановки этих проблем – в египетской литературе, в гностической спекуляции и дуализме манихейства. Интеллектуализация религии спасения и этики приводит, когда религиозность становится массовой, как правило, с одной стороны, к эзотеричности религиозных верований в определенных кругах, с другой стороны, к созданию аристократической сословной этики образованных интеллектуалов в рамках официальной религии, популяризованной и магически-сотериологически преобразованной применительно к потребностям неинтеллектуальных слоев. Такова совершенно чуждая идее спасения конфуцианская сословная этика бюрократии наряду с которой продолжает существовать даосская магия и буддийская сакраментальная и ритуальная благодать 170

в качестве застывших народных религий, презираемых теми, кто получил классическое образование. Такова этика спасения буддийского монашества, наряду с которой продолжали существовать колдовство и идолопоклонство мирян, табуистическая магия и вновь развивающаяся вера в спасителя в индуизме. Религия интеллектуалов может также принять форму мистагогии с иерархией посвящения (как в гностицизме и родственных ему культах), к которым не допускались непосвященные. Спасение, которое ищет интеллектуал, всегда является спасением «от внутренних бед», поэтому оно носит, с одной стороны, более далекий от жизни, с другой – более принципиальный и систематически продуманный характер, чем спасение от внешней нужды характерное для непривилегированных слоев. Интеллектуал ищет возможность придать своей жизни пронизывающий ее «смысл» на путях казуистики которых

уходит в бесконечность, ищет «единства» с самим собой, с людьми с космосом. Именно он превращает концепцию «мира» в концепцию «смысла». Чем больше интеллектуализм оттесняет веру в магию, и тем самым «расколдовываются» теряют свое магическое содержание события в мире – они только «суть», происходят, но уже ничего не «означают», – тем настойчивее становится требование, чтобы мир и жизнь в целом были подчинены значимому и «осмысленному» порядку. Противоречие этого постулата реальности мира и его институтам, жизненному поведению в существующем мире служит причиной типичного для интеллектуалов бегства от мира, бегства в полное одиночество или – более обычно для современности – в нетронутую человеческими порядками «природу» (Руссо), либо в далекую от мира романтику, к не испорченному социальными условиями «народу» (русские народники), бегства более созерцательного или более активно аскетического, ищущего прежде всего индивидуального спасения или коллективного этического революционного преобразования мира. Все эти тенденции в равной мере свойственные интеллектуалам, могут принимать характер религиозных учений спасения, что действительно и случилось. Специфика религии интеллектуалов с ее бегством от мира отчасти коренится и в этом. Однако этот вид философского интеллектуализма, обычно возникающий в социально и экономически благоуденствующих классах – в среде аполитичных аристократов, рантье, чиновников обладателей церковных приходов монастырских доходов, университетских должностей или любых других источников существования, – является не единственным и даже не наиболее значимым его видом в развитии религии. Ибо наряду с ним существует интеллектуализм близких к пролетариату кругов, связанный скользкими переходами с 171

аристократическим интеллектуализмом и отличающийся от него только типичной направленностью мыслей. Носителями этого второго типа интеллектуализма являются имеющие минимальные средства существования мелкие чиновники и владельцы небольших доходов обладающие обычно лишь случайным образованием грамотные люди, не входящие в привилегированные слои во времена, когда умение писать означало определенную профессию, учителя низших школ разного рода странствующие певцы, чтецы, сказители, декламаторы, представители других свободных профессий. Но прежде всего – это интеллигенты-самоучки из низших слоев, классическим типом которых является в Восточной Европе русская крестьянская интеллигенция, близкая к пролетариату, на Западе – социалистическая и анархическая пролетарская интеллигенция. В качестве примера, правда, совсем иного по своему содержанию, можно назвать известных своим знанием Библии голландских крестьян еще в первой половине XIX в., а в XVII в. – пуритан Англии из среды мелких бюргеров, затем религиозно настроенных подмастерьев всех времен и народов и, прежде всего, набожных евреев (фарисеев, хасидов) и вообще массу религиозных, ежедневно читающих Библию людей). Интеллектуализм «париев» (к ним относятся владельцы небольшого дохода, русские крестьяне, в той или другой мере «странствующие люди») основан на том, что большей частью слои, стоящие вне социальной иерархии или на нижней ее ступени, занимают как бы архимедову точку опоры по отношению к общественным условиям – как в том, что касается внешнего порядка, так и в том, что касается общепринятых мнений. Поэтому они способны к непосредственному, не связанному условиями восприятию «смысла» мироздания и сильному, не сдерживаемому материальными соображениями этическому и религиозному пафосу. Религиозные потребности представителей средних классов-самоучек из мелкобуржуазных слоев принимают этически ригористический или оккультный оттенок. Интеллектуализм ремесленников подмастерьев занимает среднюю позицию, поскольку они способны служить миссионерами в своих странствиях. В Передней Азии и Индии, насколько нам известно, почти полностью отсутствует как интеллектуализм пария, так и интеллектуализм средних городских слоев, потому что во втором случае у жителей города нет чувства общности и в обоих случаях не совершилось освобождение от магических верований, необходимое для возникновения интеллектуализма любого вида. Их Гаты придают религии, возникшей среди низших каст, формы, преимущественно заимствованные у брахманов. В Китае также отсутствует независимый от конфуцианства неофициальный интеллектуализм. Конфуцианство – 172

этика «благородного» человека, «джентльмена» (как с достаточным основанием перевел этот термин уже Дворжак). Оно в полном смысле этого слова является сословной этикой, вернее, системой правил, этикетом, соблюдение которого обязательно для представителей знатного, литературно образованного слоя общества. Подобным же образом обстоит дело, насколько нам известно на Древнем Востоке, в частности в Египте, интеллектуализм египетских писцов, в той мере, в какой он вел к этическим и религиозным рефлексиям, полностью

образ общества. Макс Вебер filosoff.org принадлежит к типу при определенных обстоятельствах аполитичного, но всегда аристократического, далекого от обывательских представлений интеллектуализма. Иначе было в Израиле Автор Книги Иова также исходит из того, что носителями религиозного интеллектуализма были знатные роды. Мудрость притчей и близких к ним высказываний уже самой своей формой свидетельствует о большом значении интернационализации и соприкосновении образованных представителей различных высших, аполитичных по своему характеру слоев, что стало возможным на Востоке в результате завоеваний Александра Македонского. Дело в том, что притчи в ряде случаев приводятся не как изречения иудейского царя и вообще на всей литературе, связанной с именем Соломона, лежит известный отпечаток интернациональной культуры. Именно то, что Иисус сын Сирахов¹⁸⁸ всячески подчеркивает мудрость отцов, противопоставляя ее эллинизации, свидетельствует о наличии названной тенденции и, как справедливо указывает Буссел¹⁸⁹, «книжник» того времени выступает у Иисуса сына Сирахова как много путешествовавший «джентльмен», человек большой культуры, вся книга, на это указывает и Мейнхольд, антиплебейски окрашена, совершенно в духе греческой литературы как может крестьянин, кузнец, гончар обладать «мудростью», которую дает только досуг, заполняемый размышлением и занятиями? Ездру¹⁹⁰, правда, называют первым книжником», но, во-первых, толпящиеся вокруг пророков монахи, идеологи с их чисто религиозными интересами, без которых было бы невозможно введение Второзакония, занимали влиятельное положение значительно раньше, во-вторых, высокое, почти равное положению муфтия¹⁹¹ в исламе, положение «книжников», те умеющих читать по-древнееврейски и излагать божественные заветы, относится к значительно более позднему периоду, чем время жизни этого официального создателя теократии, получившего свои полномочия от персидского царя. Между тем социальный ранг книжников претерпел изменения. Во времена Маккавеев¹⁹² благочестие – по существу достаточно трезвая жизненная мудрость (нечто подобное ксенофилии¹⁹³) – идентично «образованию», а оно (*musar, paideia*) считалось путем к ¹⁷³

добродетели, которой можно научиться, как полагали и греки. Правда, благочестивый интеллектуал, как и большинство авторов псалмов¹⁹⁴, уже в то время ощущал себя в оппозиции к высокомерным богачам, среди которых редко можно встретить верность закону, но при этом сами они принадлежали к тому же социальному классу. Напротив, из школ книжников времени Ирода¹⁹⁵, когда очевидная неотвратимость чужеземного владычества способствовала возникновению приниженности и внутреннего напряжения, вышел слой близких к пролетарским кругам толкователей закона, они служили советниками по вопросам спасения души, проповедниками и учителями в синагогах (их представители заседали и в синедрионе) и придавали определенный характер народному благочестию тех членов иудейской общины (*Chaberim*)¹⁹⁶, которые строго следовали закону в узком понимании его фарисеями. В дальнейшем эта деятельность осуществляется раввинами и должностными лицами общины времени Талмуда¹⁹⁷ Они способствовали широкому распространению интеллектуализма мелкого бюргерства и интеллектуализма пария, не известному ни одному народу. Уже Филон Александрийский¹⁹⁸ считал, что распространение грамотности и систематическое обучение казуистическому мышлению в своего рода «всеобщих народных школах» является специфической чертой иудеев. Влияние раввинов среди городского населения привело к замене деятельности пророков культом верности закону и изучением священных книг. Эти иудейские интеллектуалы из низших слоев, очень далекие по своим воззрениям от какой бы то ни было мистики, в социальном отношении значительно ниже философов и мистагогов переднеазиатского и эллинистического общества. Но, очевидно, на эллинистическом Востоке уже в дохристианское время существовал интеллектуализм, охватывающий различные социальные слои, который посредством аллегорий и умозрений создавал в разного рода сакраментальных посвящениях и культах спасения сотериологические догматы, подобные догматам орфиков¹⁹⁹, также принадлежащим в своем большинстве к средним слоям. Эти мистерии и сотериологические умозрения, безусловно, были известны и ненавистны такому образованному деятелю диаспоры²⁰⁰, каким был апостол Павел. Следует напомнить, что во времена Помпея²⁰¹ культ Митры был распространен в Киликии²⁰² как верование пиратов, хотя неопровержимые письменные доказательства этому стали известны в Тарсе²⁰³ только после установления там христианства. Вполне вероятно, что сотериологические надежды самого различного толка и происхождения с давних пор существовали и в иудаизме, особенно в провинциях, в противном случае там не могло бы уже во времена пророков –

наряду с ожиданием будущего монарха господствующего иудейского народа – возникнуть представление о въезжающем на осле царе бедных людей и идея «сына человеческого» (грамматически, безусловно, семитское образование). Однако в возникновении любой сложной сотериологии, выходящей за пределы чистого мифа, связанного с явлениями природы, или простого предсказания доброго правителя, который придет когда-либо и уже теперь ждет этого часа где-нибудь в тиши, в сотериологии, пользующейся абстракциями и открывающей космические перспективы, всегда так или иначе участвует интеллектуализм мирян – в зависимости от обстоятельств аристократический интеллектуализм или интеллектуализм пария. Упомянутая образованность книжников и подготовленный ими интеллектуализм низших городских слоев перешли из иудаизма в христианство. Апостол Павел, ремесленник, как, вероятно, и многие книжники позднего иудаизма (что резко отличало их от антиплебейской мудрости времени Иисуса сына Сирахова), был выдающимся представителем этого типа (разве только в нем есть нечто большее и более специфическое), его «гносис», как ни далек он от того, что понимали под этим склонные к умозрительному мышлению интеллектуалы эллинистического Востока, тем не менее в дальнейшем мог послужить отправным пунктом учения Маркиона²⁰⁴. Интеллектуализм, который выражался в гордой уверенности, что лишь призванные Богом понимают смысл притчей, яростно и у него, поскольку он гордится тем, что истинное знание «для иудеев – соблазн, для эллинов – безумие»²⁰⁵. Его дуализм «плоти» и «духа»²⁰⁶ родствен, хотя и в рамках иной концепции, типичному для сотериологического интеллектуализма отношению к чувственности, по-видимому, это свидетельствует несколько поверхностным знанием греческой философии. Его обращение было не только видением в смысле галлюцинации, но и внутренним ощущением близости личной судьбы Воскресшего к хорошо известным ему общим концепциям восточной сотериологии с их идеей спасителя и прагматическим культом, в которые вполне укладываются обещания иудейских пророков. Аргументация в его посланиях – ярчайшее выражение диалектики интеллектуализма мелких городских слоев поразительно, какой уровень прямо «логической фантазии» он предполагает, например, в Послании к римлянам у людей, к которым он обращается, впрочем, не вызывает никакого сомнения, что действительно воспринята была в те времена не его доктрина оправдания, а его концепция соотношения между пневмой и общиной и характер относительного приспособления к повседневной жизни в миру²⁰⁷. Бешеный гнев именно против апостола Павла иудейской диаспоры²⁰⁸, которой его диалектический метод должен был представляться гнусным злоупотреблением

иудейской образованностью, свидетельствует о том, насколько этот метод соответствовал типу интеллектуализма, присущего низшим городским слоям. Им пользовались позже харизматические «учителя» ранних христианских общин (еще в Дидахе)²⁰⁹, Гарнак обнаруживает в Послании к евреям образец этого метода. С ростом монополии епископов и старейшин в управлении общиной этот тип интеллектуализма исчезает, и его место занимает сначала интеллектуализм апологетов²¹⁰, затем отцов церкви²¹¹ и догматиков, почти сплошь принадлежавших к клиру и обладавших греческой образованностью, и, наконец, императоров – дилетантов в вопросах теологии. Завершением этого был на Востоке после поражения иконоборцев рост влияния монашества, вышедшее из низших негреческих социальных слоев. В восточной церкви никогда не удалось полностью устранить этот вид формалистической диалектики, общей всем этим кругам и связанной с полуинтеллектуальным, полупримитивно-магическим идеалом самообожествления. Однако решающим для судьбы раннего христианства было то, что оно по своему происхождению, по своей социальной основе и по содержанию своего образа жизни было религией спасения, которая, несмотря на то что ее сотериологический миф обладал многими общими чертами со схемой восточных религий, что она кое-что прямо заимствовала из нее, переработав в нужном ей направлении, что апостол Павел перенял методы книжников, тем не менее с самого начала сознательно и последовательно противостояла интеллектуализму, противостояла иудейской ритуальной книжной образованности и сотериологии гностиков с их аристократическим интеллектуализмом и уж более всего – античной философией. Отказ от гностического презрения к непосвященным, вера в то, что «нищие духом»²¹², обладающие боговдохновенной благодатью, а не «ученые» являются примерными христианами, что путь к спасению открывает не знание космических или психологических основ жизни и страдания или условий жизни на Земле, тайного значения обрядов, будущей судьбы души в потустороннем мире – все это, а также то обстоятельство, что довольно значительная часть истории раннехристианской церкви и формирование ее догматов представляли собой самоутверждение в борьбе с интеллектуализмом всех видов, является характерной чертой христианства. Социального носителя и протагониста так называемых мировых религий можно кратко определить следующим образом в конфуцианстве это – упорядочивающий мир бюрократ, в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
индуизме – упорядочивающий мир маг, в буддизме – странствующий по миру нищенствующий монах, в исламе – побеждающий мир воин, в иудаизме – странствующий торговец, в христианстве – странствующий ремесленник, причем все они – не в качестве представителей своих профессий или 176

материальных «классовых интересов», а в качестве идеологических носителей такой этики или религии спасения которая особенно легко сочетается с их социальным положением. Что касается ислама то в его специфическую религиозность интеллектуализм вторгся – если оставить в стороне официальные школы права и теологии и временный расцвет научных интересов – только после проникновения в него суфизма²¹³. Общая же его ориентация была иной в народной религии дервишей полностью отсутствует рациональная направленность а интеллектуальны по своему характеру в исламе только отдельные неортодоксальные хотя подчас и очень влиятельные секты. В дополнение к этому в университетах ислама как и в средневековом христианстве зародились начатки схоластики. Мы не можем здесь заниматься вопросом о связи между интеллектуализмом и религией в средневековом христианстве. Во всяком случае ориентация этой религии в ее социологически значимом воздействии происходила не под влиянием интеллектуальных факторов сильное же влияние монашеского рационализма относится к области культуры и могло бы быть охарактеризовано только посредством сравнения западного монашества с восточным, что будет очень кратко сделано впоследствии Ибо своеобразие культурного воздействия западной церкви преимущественно объясняется своеобразием западного монашества²¹⁴ Западное Средневековье не знало ни религиозного интеллектуализма низших городских слоев, ни интеллектуализма париев (достаточно значимого), хотя в сектах он иногда обнаруживается. Роль образованных представителей знати в развитии церкви была достаточно значительной Образованные круги империи времени Каролингов, Оттонов Салической династии и Штауфенов²¹⁵ выступали в качестве некоей имперско-теократической культурной организации, подобно иосифлянам²¹⁶ в России XVI в , но больше всего идеология знатных интеллектуалов, боровшихся вместе с возникающим бюргерством против власти феодалов, служила поддержкой папе Григорию VII при проведении им ключинской реформы и в борьбе за власть²¹⁷ Рост университетского образования, с одной стороны, и стремление папства (из материальных соображений или просто для усиления своего влияния) монополизировать предоставление епархий, служивших экономической опорой названного слоя, – с другой, вели к тому, что все больше образованных представителей знати отходили от папства, руководствуясь сначала главным образом экономическими интересами, а после схизмы и по идеологическим мотивам. Они стали «носителями» соборных движений за реформу церкви, а впоследствии – опорой гуманизма. Сама по себе не лишенная интереса социология гуманизма, прежде всего как 177

переход рыцарской и духовной образованности в образованность, поддерживаемую двором и меценатами (со всеми вытекающими отсюда последствиями), выходит за рамки нашей работы. Двойственное поведение гуманистов Реформации обусловлено преимущественно идеологическими мотивами. В качестве носителей определенной религии (в действительности целого ряда религиозных воззрений) гуманисты длительного воздействия не оказали. Они участвовали в деле образования при церквях, связанных с Реформацией и Контрреформацией, и играли очень значительную, хотя и не решающую роль в организации и систематизации преподавания и развития доктрины. В соответствии с образом своей жизни классически образованные гуманисты были в целом настроены антиплебейски и антисектантски, далеки от распри священников и проповедников и, прежде всего, от их демагогии, близки по своим воззрениям Эрасту и Иринею²¹⁸ и по одному этому уже обречены на все большую утрату влияния в жизни церкви. Наряду с остроумным скепсисом и рационалистическим просветительством им иногда, особенно в англиканской среде, присущи мягкость и тонкость религиозного чувства, а также либо, как в Пор-Руаэле²¹⁹, серьезный, часто аскетический морализм, либо, как на ранней стадии в Германии и Италии, склонность к мистике. Однако те, кто был с ними связан общим стремлением к власти и экономическими интересами, вели борьбу если не путем насилия, то с помощью демагогии, к которой эти круги не были готовы. Нет сомнения в том, что те церкви, которые хотели поставить себе на службу влиятельные слои, и прежде всего университеты, нуждались в классически, т.е. теологически образованных полемистах и проповедниках. В лютеранстве, заключившем союз с княжеской властью, профессиональные теологи очень скоро стали сочетать образованность с религиозной активностью. Еще Гудибрас²²⁰ иронизировал над чрезвычайной философской ученостью протестантских кругов. Но несгибаемую силу придавал пуританам, и, в первую очередь, баптистским сектам, не аристократический, а плебейский

интеллектуализм и подчас интеллектуализм париев (у баптистов он на ранней стадии распространялся странствующими ремесленниками или апостолами). Здесь отсутствует специфический слой интеллектуалов со своим особым образом жизни после завершения краткого периода миссионерской деятельности странствующих проповедников их интеллектуализмом прониклось среднее сословие. Необычайно широкое распространение знания Библии и растущий интерес даже в крестьянских кругах к крайне запутанным и сублимированным догматическим контрверзам, обнаруживаемый у пуритан XVII в., создали своего рода интеллектуализм масс, более в истории не повторявшийся, в прошлом

178

его можно сравнить только с массовым интеллектуализмом позднего иудейства и миссионерских общин апостола Павла. В Англии, в отличие от Голландии и частично также Шотландии и американских колоний, этот вид интеллектуализма вскоре пошел на убыль, после того как в религиозных войнах были испробованы шансы на господство и разделены сферы влияния. Однако с этого времени определилось все своеобразие англосаксонского аристократического интеллектуализма, его традиционная склонность к деистически-просветительской религиозности, гибкой до неопределенности, но неизменно лишенной враждебности к церкви (здесь мы останавливаться на этом не будем). Такое развитие, обусловленное традиционной позицией политически могущественного бюргерства и его моральными воззрениями, те плебейским интеллектуализмом, резко противоостоит эволюции аристократической образованности романских стран, по существу придворной, резко враждебной церкви или проявляющей к ней полное безразличие. И оба эти вида интеллектуализма, в своем конечном результате одинаково антиметафизические, противоположны немецкой, далекой от политики, но не аполитичной или антиполитичной аристократической образованности, метафизической, очень слабо (преимущественно отрицательно) и всегда конкретно обусловленной социологически, не испытывающей особой потребности в религии и, меньше всего, в «религии спасения». Напротив, плебейский интеллектуализм и интеллектуализм париев в Германии – подобно интеллектуализму романских народов и в отличие от интеллектуализма англо-саксонских стран (где со времен пуритан наиболее глубокая религиозность носила не церковный, а сектантский характер) – становились все более радикально антирелигиозными, а с возникновением социалистической веры, эсхатологической по своим экономическим чаяниям, стали таковыми окончательно. Только эти антирелигиозные секты, связанные со слоем деклассированных интеллектуалов, хотя бы временно сохраняли веру в социалистическую эсхатологию, близкую к религии. Чем решительнее берут в свои руки защиту своих интересов те, кого это непосредственно касается, тем больше отступает на второй план «академический» элемент окончательный удар наносит неизбежное разочарование в возможностях «науки», наступающее после едва ли не суеверного ее прославления, утрата веры в то, что она приведет к насильственной или мирной социальной революции, которая уничтожит классовое господство (или во всяком случае предрекает ее). Поэтому единственная в Западной Европе разновидность социализма, которую можно приравнять к религиозной вере, – синдикализм²²¹, оказывается внутри социализма своего рода спортом романтически настроенных людей, не заинтересованных в данном движении.

179

Последним значительным движением интеллектуалов, объединенным если не единой, то во многих важных пунктах общей верой и следовательно близким к религии, было движение русской революционной интеллигенции. Знатные образованные аристократы объединились с представителями плебейского интеллектуализма носителями которого были высоко образованные по своему социологическому мышлению и общим культурным интересам представители близкого к пролетарским кругам низшего чиновничества, в частности из земских учреждений (так называемый третий элемент), журналисты учителя народных школ, апостолы революции и возникшая в социальных условиях России крестьянская интеллигенция. В 70-х годах прошлого века с появлением народничества это привело к возникновению движения, основанного на естественном праве, преимущественно аграрно-коммунистического по своей ориентации. В 90-х годах одна часть его сторонников вступила в ожесточенную борьбу с марксистской догматикой другая претерпела различные изменения, весьма неопределенно сочетая то славянофильско-романтическую, то мистическую религиозность с туманными религиозными надеждами. Однако в относительно широких слоях интеллигенции под влиянием Достоевского и Толстого это привело к аскетическому или акосмическому образу жизни²²² В

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
какой степени окажется жизнеспособным после подавления русской революции в 1906 г это движение, в котором значительную роль играла готовая на любые жертвы пролетароидная еврейская интеллигенция, покажет будущее²²³ В Западной Европе просветительски – религиозно настроенные слои с XVII в создавали в областях англосаксонской, а в последнее время и французской культуры унитарные, деистические, иногда синкретические, атеистические общины и общины свободной церкви в которых известную роль играли буддийские концепции (или те что считались таковыми). В Германии они были распространены достаточно длительное время почти в тех же кругах которые проявляли склонность к масонству те среди людей лишенных интересов экономического характера а наряду с ними среди деклассированных идеологов и отдельных групп образованных людей, частично или полностью принадлежавших к пролетариату. Продуктом соприкосновения с европейской культурой является индуистское («Брахмо самадж») ²²⁴ и персидское просветительство в Индии Практическое значение этих общин в прошлом было больше, чем в настоящее время. Заинтересованность привилегированных слоев в сохранении существующей религии в качестве средства подчинения масс, их потребность в пафосе дистанции²²⁵ и отвращение к просветительской деятельности в массах способной поколебать их престиж, их обоснованное

180

неверие в то что традиционное вероисповедание (из которого все что-либо исключают «ортодоксы» – 10 % «либералы» – 90 %) можно заменить каким-либо новым по-настоящему буквально приемлемым для широких масс и прежде всего их презрительное безразличие к проблемам религии и церкви (чьи малообременительные притязания не требуют от них больших жертв поскольку известно что это всего лишь формальности которые лучше всего выполняют служители ортодоксальной церкви и хранители конвенционального порядка как обусловленные государством обязательства своей карьеры) – все это чрезвычайно неблагоприятно для возникновения серьезной общинной религиозности в кругах интеллектуалов. Потребность аристократических представителей литературно-академического интеллектуализма, а подчас и «интеллектуалов кафе» включить в число своих сенсационных переживаний и объектов дискуссий «религиозные» чувства, потребность писателей создавать сочинения на эти интересные темы и еще значительно более действенная потребность находчивых издателей в публикации таких книг могут, правда, создать видимость «религиозного интереса»; однако из потребностей такого рода и болтовни на эту тему еще никогда не возникала новая религия, и та же мода, которая породила этот предмет разговоров и публицистики, сама же и устранил его.

Социология религии. Типы религиозных сообществ

§ 8. Проблема теодицеи

По существу только иудаизм и ислам строго «монотеистичны» хотя и в исламе в результате проникшего в него культа святых возникли некоторые отклонения от монотеизма. Христианская Троица монотеистична в отличие от триединства в индуизме, позднем буддизме и даосизме несмотря на то что мессы и культ святых в католицизме фактически очень близки к политеизму. Совсем не обязательно бог каждой религии должен быть абсолютно неизменным, всемогущим, короче говоря, абсолютно надмирным Богом. Только спекулятивное мышление и этический пафос вдохновенных пророков наделяют богов этими качествами, и обрел их из всех богов – как проявление полной непоследовательности в религии – только Бог иудейских пророков, который стал также Богом христиан и мусульман. Не все этические концепции Бога вели к таким последствиям и вообще к этическому монотеизму, не всегда приближение к монотеизму основано на усилении этического содержания концепции Бога, и уж тем более не всякая религиозная этика ведет к концепции надмирного Бога, создавшего из небытия мир которым он сам правит. Однако каждое специфически этическое пророчество, для легитимизации которого необходим

возвышающийся над миром и обладающий атрибутами высшей власти Бог, обычно основывается на рационализации идеи Бога в данном направлении. Характер и смысл подобной возвышенности могут, конечно, быть различны, и это зависит отчасти от твердо укоренившихся метафизических представлений отчасти же выражает конкретные этические интересы пророка. Однако чем больше развитие приближается к концепции единого надмирного Бога, тем острее встает проблема как согласовать безмерную власть такого Бога с несовершенством

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
мира, который он создал и которым он правит. Возникающая, таким образом, проблема теодицеи отражена в древнеегипетской литературе, в Книге Иова и у Эсхила, только каждый раз она поставлена по-иному. Во всей индийской религии ощущается ее влияние в соответствии с существующими там предпосылками ведь и осмысленный, безличный, возвышающийся над богами миропорядок сталкивается с проблемой несовершенства. В том или другом ее варианте эта проблема всегда принадлежит к числу оснований, определяющих развитие религии и потребность в спасении. Еще недавно, при опросе, тысячи немецких рабочих мотивировали неприемлемость для них идеи Бога не естественнонаучными доводами, а несовместимостью божественного провидения с несправедливостью и несовершенством социального порядка. Проблема теодицеи решалась различным образом, и эти решения тесно связаны с характером концепции Бога и идеи греха и спасения. Мы остановимся, насколько это возможно, на рационально «чистых» типах 227 Справедливое равенство может быть обещано и в этом мире, это – эсхатологические ожидания Мессии²²⁸ Тогда эсхатологический процесс сводится к политическому и социальному преобразованию посюстороннего мира. Скоро, позже, когда-нибудь – придет могучий герой или Бог и даст своим сторонникам такое положение в мире, которого они заслуживают. Страдания нынешнего поколения – следствия грехов их предков, за которые они ответственны перед Богом, подобно тому как кровная месть распространяется на весь род, как еще папа Григорий VII отлучал от церкви род виновного до седьмого колена. Только потомки благочестивого человека, может быть вследствие его благочестия, увидят Царство Мессии. Необходимый отказ от собственного спасения не казался чем-то ужасным. Забота о детях повсюду была органически присуща людям, и она выходила за пределы собственных интересов индивида, его надежды на «потусторонний» мир после своей смерти. Тем кто живет, необходимо строго следовать божественным заветам, с одной стороны, для того чтобы благодаря божественному благоволению обрести для 182

себя самого наибольшие шансы на счастливую жизнь, с другой – чтобы заручиться для своих потомков правом войти в Царство Благодати «Грех» – это нарушение верности Богу, мятежный отказ от божественных обетовании. Желание и самому войти в Царство Мессии ведет еще дальше. Сильное религиозное возбуждение овладевает всеми, как только возникает представление, что непосредственно предстоит наступление Царства Божьего на Земле. Пророки один за другим возвещают его, однако если Царство Божье не приходит, люди неминуемо ищут утешения в надеждах на потустороннее блаженство. Представление о «потустороннем» мире в зародыше присутствует в магии на стадии ее перехода в веру в существование души. Однако вера в существование душ умерших совсем не обязательно влечет за собой веру в существование особого царства мертвых. Очень часто возникло представление, что души умерших воплощаются в животных и в растения в соответствии с образом жизни и смерти, родом и положением, – это источник веры в переселение душ. Если существует вера в царство мертвых – сначала оно мыслится в каком-либо отдаленном месте, потом под землей или над землей, – это совсем не всегда равносильно вере в то, что существование душ вечно. Они могут быть насильственно уничтожены или погибнуть из-за того, что не приносятся жертвы богам или когда-нибудь просто умереть (по-видимому древнекитайское представление). Известная забота о своей посмертной судьбе возникает в соответствии с «законом предельной полезности»²²⁹ обычно там, где земные потребности удовлетворены, и поэтому господствует в кругах знатных и имущих людей. Только такие люди, подчас только вожди и священнослужители, но не бедный люд и редко женщины, могут обеспечить себе потустороннее существование и не отступают ради достижения этой цели перед самыми невероятными затратами. Их пример преимущественно и способствует распространению потусторонних ожиданий. О «воздаянии» в мире ином нет и речи. Там, где идея воздаяния появляется, она сводится к представлению, что нарушение правил ритуала влечет за собой неблагоприятные последствия Подобное представление существует, например, в священном праве Индии Каждого, кто нарушит кастовое табу, ждут адские муки. Только обладающий этическими качествами Бог распоряжается судьбой в потустороннем мире, исходя из этических предпосылок Деление на рай и ад необязательно появляется одновременно, оно служит продуктом относительно поздней стадии развития. Чем более растет надежда на потустороннее существование, т. е. чем больше посюсторонняя жизнь рассматривается как только временная по сравнению с потусторонним существованием, чем больше укореняется мысль, что 183

Бог создал мир из небытия и что этот мир может исчезнуть так же, как возник, а сам творец мыслится как подчиненный потусторонним целям и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
ценностям, чем больше следовательно потусторонняя деятельность ориентирована на судьбу в мире ином, тем все больше выступает на первый план проблема принципиального отношения Бога к миру и его несовершенству. Иногда надежда на существование в потустороннем мире переворачивает исконное представление будто это касается только богатых и знатных, – по формуле «последние станут первыми»²³⁰ Последовательно эта мысль редко проводится однозначно даже в религиозных представлениях народов-париев. Однако в древней иудейской этике она играла большую роль, и воззрение согласно которому страдание прежде всего страдание добровольное смягчает Божество и увеличивает шансы на потустороннюю жизнь, входит с самой различной мотивировкой во многие ожидания блаженства в мире ином, быть может, она возникла из испытания мужества в героическом аскетизме и магической практики самобичевания. Напротив, как правило, особенно в религиях, которые влияют на господствующие слои, бытует представление, что в мире ином не вполне исчезнут сословные различия (вплоть до особого положения «блаженной памяти» христианских монархов), поскольку и они были угодны Богу. Однако специфически этическим представлением является «воздаяние» за вполне конкретные праведные и неправедные дела судом над мертвыми, эсхатологический процесс становится, следовательно, обычным заседанием суда. Тем самым грех принимает характер «crime»²³¹, который может соответствовать пунктам рациональной казуистики и требует удовлетворения в этом мире или мире ином, чтобы в конечном счете мог предстать оправданным перед судом над мертвыми. Наказания и награды должны быть градуированы в соответствии со значением заслуг и проступков – как это и сделано у Данте, – следовательно они не могут быть вечными/ Однако из-за неясности и неопределенности шансов человека на потустороннее существование по сравнению с реальностью земной жизни пророки и священнослужители почти всегда считали невозможным отказаться от идеи вечных мук, к тому же только они удовлетворяли потребность в мщении неверующим, мятежным, безбожным грешникам, избежавшим кары на Земле/ Небесная жизнь ад и Страшный суд приобрели едва ли не универсальную значимость, в том числе и в таких религиях сущности которых они первоначально были совершенно чужды, в раннем буддизме. Но даже при введении «промежуточных царств» (в зороастризме) или «чистилища», смягчающих «наказания», превращающих их из вечных в ограниченные во времени, остается трудным вообще согласовать «наказание»
184

людей с понятием этического и вместе с тем всемогущего Творца мира который следовательно, сам ответствен за поступки людей. Эти представления должны тем безусловнее вести к выводу о неизмеримой этической дистанции между потусторонним Богом и постоянно пребывающим в грехе человеком чем больше люди бились над неразрешимой проблемой о несовершенстве мира перед лицом всемогущего Бога. В конечном итоге оставалась только одна возможность к которой приближается в своей вере во всемогущего Творца уже автор Книги Иова признать, что к Богу неприменимы все этические притязания людей считать его решения настолько непостижимыми для человеческого разума его абсолютное всемогущество над его созданиями настолько безграничным и следовательно, применение критерия человеческой справедливости к его делам настолько невозможным, что проблема теодицеи как таковая вообще отпадает. Именно таким мыслили Аллаха его пылкие сторонники, таков же «Deus absconditus»²³² в понимании виртуозов христианского благочестия. Суверенное полностью непостижимое и – как следствие его всеведения – от века существующее, свободное решение Бога определило судьбу людей как на Земле, так и после смерти. Детерминированность жизни людей на Земле и предопределенность их судьбы в потустороннем мире установлены извечно. Сетования осужденных на то что они предопределены к греховности имеют такое же основание как могли бы иметь жалобы животных на то, что Бог не создал их людьми (так дословно в кальвинизме). Здесь смысл этического поведения не может заключаться в том, чтобы улучшить свои шансы в этом мире или в мире ином, значение его иное, в практическо-психологическом отношении, может быть, подчас более сильное оно должно служить симптомом избранности к спасению установленной божественным решением. Ибо именно абсолютная суверенность Бога вызывает практический религиозный интерес хотя бы в отдельном случае как-то проникнуть в его намерения узнать свою судьбу в потустороннем мире – элементарная потребность каждого человека. Поэтому наряду со склонностью видеть в Боге всемогущего господина своих созданий существует желание видеть во всем божественное «провидение», его вмешательство в дела мира. «Вера в провидение» является последовательной рационализацией магического предвидения с которой эта вера связана и которую она именно поэтому пытается по возможности полностью лишить всякого значения. Нет другой религии в которой отношение к Богу было бы: 1)

настолько противоположно всякой магии в теории и на практике, как эта вера, господствующая в великих теистических религиях Передней Азии и Запада; 2) в которой божественная природа столь 185

сильно находила бы себе выражение в активной «деятельности», в личном, провиденциальном управлении миром; 3) где свободный дар божественной благодати и потребность его созданий в этой благодати, невероятная отдаленность всего рукотворного от Бога и поэтому предосудительность всякого «обожевления рукотворного» в качестве святотатства были бы столь непоколебимы. Именно потому, что эта вера не дает практического решения проблемы теодицеи, в ней таится величайшее напряжение между миром и Богом должествованием и бытием. Систематически продуманное решение проблемы несовершенства мира дают кроме учения о предопределении еще два вида религиозных представлений. Это прежде всего дуализм, который возник в зороастризме на поздней стадии его развития, а также (более или менее последовательно) в верованиях народов Передней Азии, находившихся большей частью под влиянием зороастризма, в частности в поздних формах вавилонской религии (под воздействием также иудейской и христианской религий), в мандеизме²³³, в гностицизме и великих концепциях манихейства, которое к концу III в и в странах Средиземноморья было как будто близко к борьбе за мировое господство. Согласно дуализму, Бог не всемогущ и мир не есть его творение из ничего. Несправедливость, нечестивость, грех, те все то, из чего сложилась проблема теодицеи, являются следствием замутнения ясности и чистоты великих и добрых богов из-за соприкосновения с независимой от них властью тьмы и тем, что с ней отождествляется, с нечистой материей, которая дает дьявольской силе власть над миром и возникла либо из-за первородного греха людей или ангелов, либо (как у ряда гностиков) из-за неполноценности подчиненной Богу силы, сотворившей мир (Иеговы или «демиурга»²³⁴). Конечная победа богов света в возникающей борьбе обычно считается несомненной (нарушение последовательного дуализма). Полный страдания, но неизбежный мировой процесс является постепенным высвобождением света из нечистой материи. Представление о последней борьбе порождает, конечно, очень сильный эсхатологический пафос. Следствием подобных концепций должно быть аристократическое чувство превосходства чистых и избранных. Концепция зла, которая при предпосылке всемогущего Бога всегда связана с тенденцией к чисто этическому пониманию может здесь принять и ярко выраженный духовный характер так как человек не противостоит в качестве твари абсолютному всемогуществу, а причастен к царству света, свет же почти неизбежно отождествляется с самым светлым в природе человека – с духовностью; тьма – с тем, что подвержено наибольшим искушениям, – с физическим, плотским. Тем самым 186

эта концепция легко может быть связана с идеей «нечистого» в табуистической этике. Зло выступает как загрязнение, а грех – совершенно в духе магических проступков – как презренное падение в грязь, влекущее за собой заслуженный позор, изгнание из царства чистоты и света в царство мрака и беспорядочности. Почти во всех этических ориентированных религиях встучается, хотя и не признается верующими, ограничение божественного могущества элементами дуалистического мышления. Формально наиболее полное решение теодицеи представляет собой индийское учение о «карме»²³⁵, о так называемой вере в переселение душ. Мир рассматривается как завершённый космический порядок этического воздаяния. Вина и заслуги в посюсторонней жизни получают непременно воздаяние в судьбах будущих жизней, бесконечное число которых неизменно возрождающейся душе предстоит провести, воплощаясь в животных, людей или даже богов. Этические заслуги в этой жизни могут способствовать возрождению на небесах, но всегда только на время, пока это уравнивается заслугами человека в его земной жизни. Конечность земной жизни также является следствием конечности добрых и злых дел в предыдущей жизни души, а страдания, представляющиеся с точки зрения воздаяния несправедливыми, – наказанием за грехи в прежней жизни. Человек в полном смысле слова сам создает свою судьбу. Вера в переселение душ во многом близка анимистическим представлениям о переходе духов умерших в объекты природы. Она рационализирует эти представления и вместе с ними космос посредством чисто этических принципов. Естественная «каузальность» нашего привычного мышления заменяется универсальным механизмом воздаяния, в котором никогда не теряется ни одно этическое значимое действие. Догматическая последовательность данной доктрины состоит в том, что здесь полностью отсутствует – и даже немислим – всемогущий Бог, вмешивающийся в действия этого механизма вечный, непреходящий мировой процесс автоматически решает поставленные перед ним этические задачи. Догматическая последовательность заключается здесь в представлении о наличии вечного

«порядка» мира, которому подчинены и боги, в отличие от учения о лично правящем надмирном Боге, ведущего к предопределению. При наибольшей последовательности в развитии этой идеи, что было присуще раннему буддизму, полностью устраняется и «душа». Существуют лишь отдельные, связанные с иллюзорным «я», добрые и злые поступки, значимые для механизма кармы. В свою очередь, все поступки являются продуктами вечно безнадежной борьбы всего живого, имеющего определенную форму и уже тем самым обреченного быть преходящим, за 187

сохранение своего подлежащего уничтожению существования, являются продуктами «жажды жизни», из которой проистекают как надежды на потустороннее существование, так и все наслаждения в посюстороннем мире и которая, будучи неистребимой основой индивидуации, все время, пока она существует, создает жизнь и ее перерождение. Строго говоря, «греха» не существует; речь идет только о том, чтобы правильно понять, в чем состоит собственный интерес, и избежать этого бесконечного вращающегося «колеса» или по крайней мере перерождения в еще более тягостную жизнь. Смысл этического поведения может заключаться либо – при скромных притязаниях – в улучшении своих шансов на перерождение в будущем, либо – если стремиться к окончанию бессмысленной борьбы за существование – в прекращении рождений вообще. Здесь разделение мира на два принципа состоит не в дуализме святого, всемогущего величия Бога и этической неполноценности тварного – как в этически дуалистической религии провидения – и не в делении всего существования на свет и тьму, на светлый, чистый дух и мрачную, нечистую материю – как в спиритуалистическом дуализме, а в онтологическом дуализме преходящести событий и деяний в мире и пребывающего в вечном покое миропорядка, и тождественного с ним неподвижного, покоящегося во сне без сновидений Божества. Такую последовательность из учения о переселении душ в полном ее значении вывел только буддизм, и это – наиболее радикальное решение проблемы теодицеи, но именно поэтому оно так же, как и доктрина предопределения, не удовлетворяет этические притязания к Богу. § 9. Спасение и возрождение

Лишь в немногих религиях спасения разработан какой-либо из обрисованных нами здесь чистых типов решения проблемы отношения Бога к миру и людям, но даже здесь он появлялся, то существовал недолго. В большинстве случаев взаимопроникновение идей и особенно необходимость удовлетворить разнообразие этические и интеллектуальные требования приверженцев той или иной религии вели к комбинациям различных форм мышления, отличающимся друг от друга только по степени приближения к тому или иному чистому типу. Этическая окраска представления о Боге и грехе находится в тесной связи со стремлением к спасению, содержание которого может быть самым различным применительно к тому, «от чего» и «для чего» хотят спастись. Не всякая религиозная этика является также этикой спасения. Конфуцианство – «религиозная» этика, но ему не введом потребность в спасении. Напротив, буддизм – по своей сущности прежде 188

всего доктрина спасения, но ему неведом Бог. Для многих других религий «спасение» – лишь занятие, практикуемое в небольших собраниях верующих, часто тайный культ. Даже религиозные действия, считающиеся специфически «священными» и служащие для их участников единственным путем к спасению, совершаются часто в ожидании вполне утилитарных благ, весьма далеких от того, что мы привыкли называть «спасением». Сопровождаемые музыкой и пантомимой празднества в честь великих хтонических божеств, покровителей земледелия и властителей царства мертвых обеспечивали ритуально чистому участнику элевсинских мистерий прежде всего богатство, одновременно улучшение его судьбы в потустороннем мире, но вне связи с какими бы то ни было представлениями о воздаянии, просто как следствие участия в ритуале. Богатство – высшее наряду с долголетием благо в перечне благ в книге Шу цзин²³⁶ – зависит для китайских подданных от правильного выполнения ими официального культа и своих личных религиозных обязанностей, тогда как надежда на потустороннее существование и на воздаяние полностью отсутствует. Богатства, в первую очередь, наряду с твердым обещанием потустороннего существования, ждет от милости Бога и Заратустра для себя и своих верных. Долголетие, почет и богатство обещает буддизм мирянам в качестве воздаяния за соблюдение нравственности в земной жизни в полном соответствии с доктриной всех видов индийской, религиозной мирской этики. Богатством благословляет Бог благочестивого иудея. Богатство является – если оно добыто рационально и легально – также одним из симптомов «утверждения» благодати в аскетических направлениях протестантизма (у кальвинистов, баптистов, меннонитов, квакеров, реформированных пиетистов и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
методистов237). Правда, в ряде последних случаев представители этих религиозных учений решительно отвергли бы богатство (так же, как ряд других мирских благ) в качестве «религиозной цели», но на практике граница здесь недостаточно четкая. Освобождение от гнета и страданий, которые обещаны в религиях народов-париев, прежде всего Богом иудеев, но также Заратустрой и Мухаммедом, невозможно полностью выделить из концепций спасения, содержащихся в этих религиях: ни обещание мирового владычества и социального престижа верующим в раннем исламе в качестве награды за участие в Священной войне против всех неверных, ни обещание специфически религиозного престижа, данное израильтянам как обетование Божье. Особенно для иудеев Бог является спасителем прежде всего потому, что он освободил их из дома рабства, земли египетской и вывел их из гетто. Наряду с подобными экономическими и политическими надеждами большую роль 189

играет освобождение от страха перед злыми духами и колдовскими чарами вообще, которые виновны в большинстве жизненных бед. Одним из главных и наиболее действенных проявлений могущества Христа было для ранних христиан то, что он уничтожил силою своей пневмы²³⁸ власть демонов и освободил от них своих сторонников. И уже наступившее или близкое Царство Божие, о котором говорил Иисус из Назарета, было свободным от ненависти, страха и нужды царством блаженства на земле, лишь потом замененным представлением о рае и аде. Во всех посясторонних эсхатологиях заметна тенденция к преобразованию в потусторонние чаяния, как только второе пришествие задерживается; тогда подчеркивается, что те, кто не увидел его при жизни, будут его свидетелями после смерти, восстав из мертвых. Содержание «посястороннего» спасения может принимать различные формы: оно может означать освобождение от физических, душевных страданий или социального угнетения, от бессмысленной суеты и преходящести жизни как таковой, от непреодолимого собственного несовершенства, будь то клеймо позора или ярко выраженная склонность к греховности, или, более духовное по своей природе, может быть связано с неизбежностью темного земного неведения о смысле мира. Нас интересует стремление к спасению, каков бы ни был его характер, в той мере, в какой оно влияет на практическое поведение. Положительные и посясторонние черты это стремление обретает в наиболее сильной степени посредством специфически религиозного образа жизни, определяемого какой-либо центральной идеей или положительной целью, следовательно, посредством того, что из религиозных мотивов возникает систематизация практического поведения, ориентированная на единые ценности. Цели и смысл этого образа жизни могут быть полностью потусторонними или, хотя бы отчасти, посясторонними. Проявляется это в отдельных религиях и даже у сторонников одной религии весьма различно – и по степени, и по существу. Религиозная систематизация образа жизни в той мере, в какой она стремится влиять на экономическое поведение верующих, конечно, ограничена. И религиозные мотивы, особенно надежда на спасение, совсем не обязательно должны влиять на характер жизни верующих, в частности на их экономическую деятельность, хотя могут оказывать на нее очень сильное воздействие. Надежда на спасение имеет наиболее далеко идущие последствия в образе жизни верующих тогда, когда само спасение уже в земной жизни отбрасывает определенную тень на будущее или становится полностью посясторонним внутренним процессом. Следовательно, когда оно либо уже само 190

обеспечивает «святость», либо придает ее или располагает ею при определенных предпосылках. В последнем случае святость может быть обретена либо постепенно в ходе процесса очищения, либо в качестве внезапного преобразования умонастроения, «возрождения». Идея возрождения как таковая существует очень давно и находит свое классическое выражение в магической вере в духов. Владение магической харизмой почти всегда предполагает возрождение: совершенно особое воспитание колдунов и воспитание ими воинов, а также специфический образ жизни колдунов призваны обеспечить возрождение и владение магической силой путем «исчезновения» в экстазе и обретения новой «души», за которым следует обычно и изменение имени (в виде рудимента это проявляется еще теперь при посвящении в монахи). Сначала возрождение распространяется только на профессионального колдуна как следствие магической предпосылки колдовской или героической харизмы, в наиболее последовательных религиях оно становится неотъемлемым атрибутом обретения религиозного блаженства, убеждением, которое человек обязан усвоить и подтверждать своей жизнью. § 10. Пути к спасению и их влияние на образ жизни

Влияние религии на образ жизни и особенно на предпосылки возрождения очень различны в зависимости от пути к спасению и – в тесной связи с этим – от

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
психического качества спасения, к которому верующий стремится. I. Спасение достигается только самим индивидом без всякой помощи сверхъестественных сил, как, например, в раннем буддизме. Методы, посредством которых обретается спасение, могут быть следующими: 1. Ритуальные акты культа и церемоний, как при богослужении, так и в повседневной жизни. Чистый ритуализм не отличается от колдовства в своем воздействии на жизненный уклад и даже уступает в некотором отношении магической религии, поскольку она при известных обстоятельствах развивает определенную и довольно значительную методику возрождения, что ритуализм совершает часто, но не всегда. Религия спасения может систематизировать отдельные чисто формальные ритуальные действия и создавать специфическую настроенность, «благоговение», при которой ритуальная церемония символизирует божественное состояние. Тогда эта настроенность действительно равнозначна обладанию спасением. Как только она исчезает, остается голый, формальный магический ритуализм, и это, естественно, часто 191

случалось, когда глубокое религиозное благочестие становилось обыденным. Следствия ритуального религиозного благочестия могут быть самыми различными. Полная ритуальная регламентация жизни благочестивого индуса, невероятные по европейским понятиям требования, которые день за днем ему предъявляются сделали бы при точном их выполнении благочестивую мирскую жизнь несовместимой с интенсивной экономической деятельностью. Этот крайний тип религиозного благочестия диаметрально противоположен пуританству. Соблюдать такой ритуал может только человек материально обеспеченный и не занятый интенсивной деятельностью. Более серьезным чем это в общем устранимое препятствие, является другое обстоятельство. При спасении посредством ритуала, когда верующий, оставаясь зрителем или участвуя в простых, легко воспроизводимых манипуляциях, сублимирует ритуальное настроение до высокого благочестия, главное значение имеет «настроенность» в данный момент ритуального действия, который как бы гарантирует спасение. Преследуется цель создать настроение внутренней сопричастности, которая по самой своей природе преходяща и вследствие некоей своеобразной «безответственности», возникающей при слушании мессы или восприятии мистического действия, часто столь же мало влияет на характер деятельности после того, как церемония пришла к концу, как растроганность театральной публики при исполнении прекрасной и назидательной пьесы на ее повседневную этику. Все мистерии, связанные со спасением, отличаются этим непостоянством. Они воздействуют ex opere operato²³⁹ из благочестивой набожности данного момента. Здесь отсутствуют внутренние мотивы – притязания на подтверждение, которое гарантировало бы «возрождение». Напротив, там, где делается попытка ввести благочестие момента, созданное ритуалом, в повседневность, довести его до полной набожности, последняя чаще всего принимает мистический характер к которому ведет чувство сопричастности, становящееся целью благочестия. Но предрасположение к мистике – индивидуальная харизма. Поэтому не случайно именно мистические религиозные пророчества – индийское и другие восточные пророчества – легко превращались в чистый ритуализм, как только становились повседневностью. Душевное состояние, к которому в конечном итоге стремился ритуализм, уводит от рациональной деятельности. – что для нас здесь наиболее важно. Такого следствия почти всех культов мистерий. Типичный их смысл – дар «сакраментальной» благодати, т.е. очищение от вины посредством святости манипуляций как таковых, следовательно посредством действий, в которых проявляется свойственная 192

каждой магии тенденция – выйти за пределы повседневной жизни и не стремиться влиять на нее. Совершенно иным может оказаться действие таинства, если дарование благодати несет спасение лишь тем, кто этически чист перед Богом, остальным же – погибель. Невероятный страх перед причащением, связанный со словами «кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет в осуждение себе», бытовал в широких кругах вплоть до нашего времени и при отсутствии «отпускающей грехи» инстанции, как это было в аскетическом протестантизме, и при частом причащении, служившем существенным признаком благочестия, мог действительно сильно влиять на повседневное поведение. С этим связано предписание исповедоваться перед причащением, обязательное во всех христианских вероучениях. Однако все зависит от того религиозного состояния, при котором причащение может быть совершено с пользой для верующего. Почти во всех античных и в большинстве нехристианских культов мистерий для этого требуется только ритуальная чистота, иногда основанием для отстранения служило пролитие крови или ряд других специфических грехов. В этих мистериях не было исповеди. Однако там, где требование ритуальной чистоты рационализировано и перешло в требование чистоты души и отсутствия

грехов, все зависит от контроля, а если существует исповедь, то специфика, степень и род ее влияния на повседневную жизнь определяются ее характером, который может быть самым различным. Во всяком случае, ритуал как таковой становится, с практической точки зрения, лишь средством влияния на внеритуальное поведение, а в этом заключается по существу главное. Воздействие сакраментального ритуала настолько сильно, что даже там, где его магический характер полностью утрачен и контроль посредством исповеди отсутствует (то и другое у пуритан), причащение тем не менее (а в известных условиях – именно поэтому) может производить такое этическое воздействие. Ритуалистическая религия способна косвенно этически влиять в тех случаях, если выполнение ритуальных предписаний требует активных ритуальных действий (или не совершения определенных действий) мирянином, где, следовательно, формальная сторона обрядов настолько систематизируется, превращаясь в разработанный закон, что для достаточного его знания необходимо специальное обучение и усвоение определенной доктрины, как это было в иудаизме. То обстоятельство, что иудеи уже в древности, как указывает Филон Александрийский²⁴⁰, в отличие от других народов с ранних лет проходили подготовку в учебных заведениях типа наших средних школ, где они обучались систематически-казуистическому мышлению, что и в новое время, например, 193

в Восточной Европе, только евреи поэтому получали систематическое школьное образование, является следствием этой книжной учености, необходимой для знания еврейского закона, именно поэтому уже в древности благочестивые иудеи отождествляли того, кто не прошел обучения, необходимого для знания закона, «ам гаареца»²⁴¹, с безбожником. Подобная казуистическая тренировка интеллекта может, конечно, проявляться и в повседневности, особенно если речь идет не о чисто ритуальных обязанностях, как в индийском праве, а о систематической регламентации повседневной этики. Тогда дела, ведущие к спасению, уже носят преимущественно не культовый, а социальный характер. 2. Социальные действия, очень различные по своему типу. Так, например, боги войны очень часто допускают в рай только погибших в сражениях или во всяком случае отдают им предпочтение. В соответствии с этикой брахманов королю предлагается искать смерть в бою, после того как он увидел «сына своего сына». Вместе с тем социальные действия могут быть проявлением «любви к ближнему». Во всяком случае в религии должна быть проведена систематизация, и это является, как мы видели, функцией пророка. Систематизация этих «добрых дел» может, однако, быть двоякой. Добрые и злые дела человека могут оцениваться как отдельные поступки и оказывать положительное или отрицательное влияние на судьбу стремящегося к спасению. Человек, отвечающий за свои поступки, проявляется этически как существо неустойчивое, встречаясь на своем пути с искушением, обнаруживает большую или меньшую силу в зависимости от внутренней и внешней ситуации. Его религиозная судьба определяется соотношением реально совершенных им поступков. Это наиболее очевидно в религии Заратустры, в древнейших Гатах самого основателя, где судья мертвых точно взвешивает вину и заслуги человека, проявившиеся в отдельных его действиях, и в зависимости от баланса определяет его религиозную судьбу²⁴² Еще в большей степени это присуще индийскому учению о карме в этическом механизме мира не теряется ни одно доброе или злое дело, каждое из них влечет за собой определенные последствия, будь то в земной жизни или в последующем перерождении. Приходо-расходный принцип лежит по существу и в основе воззрения иудеев на отношение человека к Богу. Близки по крайней мере на практике, этой точке зрения также римско-католическая и восточные церкви ибо «интенция» от которой по католическому учению зависит этическая оценка поведения является не личным качеством выражением которого служит поступок, а «мнением» о конкретном единичном поступке (в смысле *bona fides, mala fides culpa dolus* (римского права)²⁴³ Там, 194

где существует это понимание, оно ведет к отказу от «возрождения» как строгого этического убеждения. Жизненное поведение остается с этической точки зрения совокупностью отдельных действий лишенной методичности. Однако этическая систематизация может рассматривать отдельный поступок как симптом и выражение определенной этической личности в целом). Известно, что наиболее ригористические спартанцы не считали оправданным своего павшего в битве товарища, который искал смерти (своего рода «очищения»), чтобы искупить прежнюю трусость, они полагали, что он был храбр, руководствуясь «определенными мотивами», а не по «всей своей сущности», как сказали бы мы теперь. В религиозном смысле это означает, что вместо формальной святости, обретаемой отдельными внешними поступками, выступает ценность личности как таковой – в данном случае постоянная героическая устремленность. То же относится к любым социальным действиям, как бы они внешне ни выражались.

Если это – «любовь к ближнему», то систематизация требует харизмы «добра». Но всегда в конечном счете отдельному поступку придается значение лишь постольку, поскольку он действительно «симптоматичен», а не является результатом «случайности». Поэтому в своей наиболее систематизированной форме этика убеждения может при высоких требованиях к личности быть терпимой к отдельным поступкам. Однако отнюдь не всегда, напротив, большей частью она являет собой специфическую форму этического ригоризма. Общее поведение, квалифицируемое в религиозном смысле как положительное может рассматриваться либо как дар Божий, проявляющийся в общей направленности на требуемое религией единое методически ориентированное жизненное поведение, либо в принципе может быть достигнуто посредством «упражнения» в добродетели. Но и это упражнение должно выполняться только на основе рациональной методической направленности всего жизненного поведения, а не заключаться в отдельных, не связанных друг с другом поступках. Следовательно, результат в обоих случаях очень схож. Однако тем самым социально-этическая сторона действий полностью оттесняется на второй план. Все сводится к усилиям придать себе требуемые религией свойства, добрые дела в религии, получившие социальную ориентацию, являются только средством самоусовершенствования. 3. Самоусовершенствование в «методике спасения». «Методика спасения» известна, конечно, не только этической религии. Напротив она часто в высокосистематизированной форме играет очень большую роль при пробуждении к харизматическому возрождению, обещанному магическими силами, в анимистическом понимании, это означает обретение 195

новой души в самом себе, одержимость сильным демоном или уход в царство духов – во всех случаях возможность обладания сверхчеловеческими силами. Здесь не только полностью отсутствует «потусторонняя» цель но более того, способность к экстазу используется для самых различных целей ведь и воин должен для совершения героических дел обрести новую душу посредством возрождения. Во всех церемониях посвящения юношей – облачения инсигниями зрелого мужчины (в Китае в Индии где как известно члены высших каст именуется дважды рожденными) принятия в религиозное братство фратрии признания права носить оружие – содержится представление о «перерождении» в «героя» или «мага». Все они первоначально связаны с действиями, вызывающими «экстаз» или символизирующими его, и упражнения в этом ставят перед собой цель проверить наличие такой способности или пробудить ее. Экстаз как средство спасения или «самообожествления» (только в этом качестве он нас здесь интересует) может иметь характер полной отрешенности одержимости и более или менее постоянного религиозного поведения которое выражается как в усилении интенсивности жизни, так и в удалении от жизненных забот. Путем к состоянию экстаза была конечно не продуманная методика спасения а различного рода способы преодоления естественных тормозов табак, алкоголь или другие наркотические средства музыкальное или эротическое возбуждения (иногда все виды одновременно) и оргии. В ряде случаев провоцировались истерические или эпилептические приступы у предрасположенных к этому людей что вызывало оргиастическое состояние у остальных. Однако экстазы по своей природе и по своей цели переходящи и не оставляют значительного следа в повседневной жизни К тому же они лишены «осмысленного» содержания открываемого пророческой религией. Более мягкие формы эйфории – она может быть мечтательной (мистической) в качестве «озарения» или активной (этической) воспринятой как обращение – вернее обеспечивают длительность харизматического состояния, способствуют осмысленному отношению к «миру» и по своему характеру соответствуют ценностям «вечного» порядка или этического Бога, о котором благовествует пророчество. Уже магии ведома, как мы видели, наряду с оргией, систематическая методика спасения для пробуждения харизматических свойств ибо профессиональному колдуну и профессиональному воину нужен не только экстаз, но и длительное обладание харизмой что же касается пророков этического спасения, то они не нуждаются в оргиастическом дурмане – более того, он прямо препятствует тому систематическому этическому жизненному укладу к которому они призывают. Именно на 196

него на дурманящий культ связанный с недостойным человека мучительством животных при жертвоприношениях сомы обрушивает свой гнев Заратустра в своем этическом рационализме совершенно так же, как Моисей – на оргии, сопровождаемые плясками²⁴⁴, и, как большинство основателей или пророков этических рациональных религии на «распутство» т.е. на оргиастическую храмовую проституцию. С рационализацией религиозной методики спасения дурманящие оргии все более вытесняются постоянным и прежде всего осознанным типом поведения. Развитие это обусловлено также характером концепции «божественного». Конечно повсюду высшая цель которой может служить методика

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
спасения, остается неизменной (ее в острой форме ставила перед собой и оргия) это – воплощение в человеке сверхчувственных существ, теперь – Бога, или, другими словами самообожествление. Но оно должно, по возможности, стать длительным состоянием. Следовательно, методика спасения направлена на обладание самим Богом в земном мире. Но там, где людям противостоит всемогущий надмирный Бог, целью методики спасения уже не может быть самообожествление в таком смысле, ею становится обретение требуемых Богом религиозных качеств. Тем самым методика спасения становится потусторонне и этически ориентированной она стремится не к тому, чтобы «обладать» Богом – это невозможно а к тому чтобы быть либо его «орудием» либо его сосудом. Очевидно, что второе ближе идее самообожествления, чем первое. Это различие как будет показано ниже, ведет к значительным последствиям для характера самой методики спасения. Однако вначале оба вида во многом совпадают. Ведь в обоих случаях человек чтобы уподобиться Богу должен сбросить то, что в его повседневной жизни небожественно. А небожественное – прежде всего повседневные действия человека и повседневный мир так, как они даны природой. В этом пункте сотериологическая методика спасения непосредственно примыкает к магической, которую она только рационализировала и приспособила к своим представлениям о сущности сверхчеловеческого и о смысле религиозного спасения. Опыт показал, что посредством «умерщвления» плоти в истерическом состоянии удавалось лишить особенно предрасположенных к такому воздействию людей чувствительности или сделать их тело каталептически застывшим, принуждая его к таким действиям, к которым обычная иннервация была бы совершенно неспособна имен- но тогда особенно легко возникают у одних разного рода визионерство и непроизвольная речь, гипнотическая и иная суггестивная сила у других – видения склонность к мистическому озарению и этическому обращению к глубокому страданию от сознания своей греховности и радостному чувству близости 197

Богу – состояния, нередко быстро сменяющие друг друга. Однако при переключении внимания на «природные» функции и потребности тела и возвращении к повседневным интересам, отвлекающим от обретенного состояния, эти свойства внезапно исчезают. Стремление к спасению повсюду ведет к тем или иным выводам, касающимся отношения к плоти и к социальной и экономической действительности. Почти все специфические средства сотериологической методики спасения в своих наиболее рафинированных формах происходят из Индии, где они, безусловно, возникли из методики магического воздействия на духов. В самой Индии в применении этих средств проявлялась тенденция к методике самообожествления, и полностью она там никогда не была устранена. Эта тенденция господствует, начиная от культа сомы с присущим ему дурманом в ранневедийское время до сублимированных методов экстаза у интеллектуалов, с одной стороны, и до самой народной индуистской религии – культа Кришны – с другой, где вплоть до настоящего времени присутствуют в грубой или более рафинированной форме эротические моменты оргии, реальные или символические, якобы сопровождающие совершение культа. В ислам сублимированный интеллектуальный экстаз и также оргии дервишей, правда, в более мягкой форме, чем в Индии, принес суфизм. До настоящего времени индийцы являются настоящими приверженцами этого вида сотериологической религии. Две величайшие силы религиозного рационализма в истории – римская церковь на Западе и конфуцианство в Китае – последовательно подавляли такой тип религиозного экстаза, однако в католицизме он сохранился в сублимированных формах в бернардинской полуэротической мистике, в культе девы Марии, в квиетизме Контрреформации и в эмоциональном пиетизме Цинцендорфа²⁴⁵ Специфически далекий от повседневности характер всех оргиастических и, в частности, эротических культов, отсутствие какого-либо влияния их на повседневную деятельность, во всяком случае влияния в направлении роста рационализации и систематизации, отчетливо проявляется в неспособности индуистской религии, а также религии дервишей (в целом) создать методику определенного повседневного и жизненного поведения. Систематизация и рационализация методов обретения религиозного спасения были прямо направлены на устранение противоречия между повседневностью и не повседневностью в религиозной жизни. Из бесчисленного разнообразия видов внутренней сопричастности, которую могла создать методика спасения, некоторые обрели в конечном итоге центральное значение в силу того, что они были связаны не с выходящим за рамки повседневности состоянием духа и 198

тела, а с уверенностью в прочном и постоянном обладании специфическим религиозным спасением – с уверенностью в благодати (*certitudo salutis, perseverantia gratiae*). Уверенность в благодати – более мистической или более активно этической окраски (к этому мы скоро вернемся) – означала во всяком случае осознанное обладание постоянной единой основой жизненного

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
поведения. Для осознанного владения религиозным благом требуется заменить оргию, с одной стороны, и иррациональные возбуждающие и эмоциональные средства устранения физических ощущений – с другой, систематическим подавлением естественных функций постоянным недоеданием, сексуальным воздержанием, регулированием частоты дыхания и т.п. Затем нужна систематическая концентрация души на том, что единственно существенно в религиозном отношении: индийская техника йоги, многократное повторение священных слогов («Ом»²⁴⁶), медитация по поводу кругов и других фигур, планомерно «опустошающие» сознание упражнения и т. п. Стремясь обеспечить длительность и равномерность благодати, рационализация методики спасения выходит за пределы этих методов и обращается как будто к противоположному: к плановому ограничению упражнений такими средствами, которые гарантируют постоянство религиозного поведения, а тем самым – к отказу от иррациональных в гигиеническом отношении средств. Как любой дурман – оргиастический героический экстаз, эротические оргии и одурманивание танцами – неизбежно ведет к физическому коллапсу, так и истерическая преисполненность пневмой кончается коллапсом психическим или – в религиозном понимании – состоянием оставленности Богом. Поэтому у эллинов выработка дисциплинированного военного героизма потребовала постоянно ровного самообладания («софросины»²⁴⁷), допускающего только чисто музыкально-ритмические формы экстаза, и очень тщательной оценки «этоса» музыки с точки зрения его «политической» правильности²⁴⁸. Точно так же конфуцианский рационализм допускал только пентатонику²⁴⁹, хотя и не заходил столь далеко. Все рациональнее становилась и монашеская методика спасения: в Индии ее развивали монахи раннего буддизма, на Западе – наиболее влиятельный монашеский орден – орден иезуитов. Методика все больше становится комбинацией средств физической и психической гигиены, сопровождаемой столь же методическим регулированием мышления и деятельности, их характера и содержания, в смысле совершенно трезвого, волевого и подавляющего инстинкты господства над физическими и духовными процессами личности и систематического регулирования жизни, ее подчинения религиозной цели. Путь к этой цели и конкретное содержание самой цели неоднозначны, и последовательность в проведении методики ¹⁹⁹

также неустойчива. Однако независимо от того, с какой целью и каким образом проводится эта методика, в основе каждой религии, покоящейся на систематической методике спасения, лежит уверенность в том, что люди различны по своим религиозным способностям. Подобно тому как не каждый обладал харизмой, чтобы вызвать в себе такое состояние, посредством которого он мог возродиться в образе магического колдуна, так не каждый обладает и харизмой, необходимой, чтобы всегда вести тот специфически религиозный образ жизни, который гарантирует ему постоянную уверенность в обладании благодатью. Следовательно, возрождение доступно как будто только элите, обладающей особыми религиозными качествами. Подобно магически квалифицированному колдуну, методически трудящиеся над своим спасением религиозные виртуозы повсюду составляли особое религиозное «сословие» внутри общины верующих, и им была присуща специфическая черта каждого сословия – особый социальный престиж. В Индии во всех священных правах речь идет в этом смысле об аскетах, индийские религии спасения являются монашескими религиями; в источниках раннего христианства об этих «виртуозах» и говорится как об особой категории среди членов общины – позже они образуют монашеские ордена; в протестантизме – это аскетические секты или пиетистские *ecclesiae*²⁵⁰; в среде иудеев аристократией, призванной к спасению, были фарисеи, противостоящие ам-гаарецам; в исламе – дервиши, а среди них виртуозы – подлинные суфии, у скопцов – эзотерическая община кастратов. Мы еще вернемся к этим важным социологическим следствиям отдельных верований. По своей этической направленности методика спасения на практике всегда означает преодоление страстей и эффектов грубой человеческой природы, не испытывшей религиозного влияния. Надлежит ли прежде всего подавлять такие чувства, как трусость, жестокость или своекорыстие, или сексуальную чувственность, или что-либо иное, наиболее отвлекающее от харизматического образа жизни, – дело конкретного случая и в наибольшей степени характеризует содержание каждой религии. Однако методическое религиозное учение о спасении всегда остается в данном его значении этикой виртуозов. И подобно магической харизме оно всегда требует подтверждения этой виртуозности. Является ли виртуоз религии братом ордена, побеждающего весь мир, подобно мусульманину времени Омара, или отвергающим мир аскетом, как обычно христианский и, в меньшей степени, джайнский монах, отрешенным от мира в созерцании, как буддийский монах, или пассивным мучеником, как христианин в античности, видит ли он свое призвание в мирской профессии, как аскетический протестант, в формальном выполнении

закона, как 200

фарисей или в акосмической доброте, как святой Франциск²⁵¹, – подлинной уверенностью в спасении он обладает, как мы уже видели, лишь в том случае, если его настроенность в качестве виртуоза религии все время остается для него самого непоколебимой под ударами судьбы. Однако это подтверждение уверенности в избранничестве различно в зависимости от того, какой характер принимает в религии само спасение. Оно всегда включает в себя религиозные и этические нормы, а следовательно, требование избегать хотя бы самых тяжких грехов; это относится как к буддийскому архату²⁵², так и к члену раннехристианской общины. Человек с определенными религиозными убеждениями – в раннем христианстве, следовательно, крещеный – не может, а тем самым и не должен, совершать смертный грех. «Смертные» грехи – те, которые уничтожают религиозную квалификацию и поэтому не могут быть прощены, разве что лицом, обладающим религиозной харизмой, которое на совершенно новом пути вновь наделит провинившегося благодатью религиозной харизмы, утерянной ранее из-за смертного греха. Когда это учение о виртуозности стало в раннехристианских общинах практически невыполнимым, монтанисты потребовали, чтобы хотя грех трусости не прощался, совершенно так же, как ислам – героическая религия воинов – карал смертной казнью вероотступничество без исключения. Когда начались преследования Деция и Диоклетиана²⁵³ и для священников, стремившихся сохранить количественный состав общины, даже это требование оказалось невыполнимым, монтанисты²⁵⁴ отделились от массовой церкви рядовых христиан. В остальном положительные черты подтверждения избранности, а следовательно, и поведения в практической жизни, были, как мы уже неоднократно указывали, совершенно различны, прежде всего в зависимости от характера спасения, которое обещает благодать. Оно может быть особым даром активной этической деятельности, связанной с сознанием, что эта деятельность движима волей Божьей, что данный человек есть орудие Бога. Эту обусловленную религиозной методикой спасения позицию мы, исходя из наших целей, назовем религиозно-«аскетической», не собираясь оспаривать, что данное выражение может быть использовано и используется в ином, более широком значении, специфика нашего словоупотребления будет пояснена ниже. Виртуозная религиозность всегда ведет не только к подчинению природных влечений систематизированному образу жизни, но и к радикальной религиозноэтической критике социальной жизни общества с его неминуемо не героическими, а утилитарно конвенциональными добродетелями. Простая «природная» добродетель в миру не только не ведет к спасению, а, напротив, затрудняет его, так 201

как создает иллюзии, препятствующие пониманию того, что единственно необходимо. Поэтому социальные отношения, «мир» в религиозном понимании, являют собой искушение не только в качестве средоточия этически иррациональной жадности наслаждений, полностью уводящей от божественного, но еще в большей степени в качестве средоточия самоудовлетворенности среднего человека выполнением обычных религиозных обязанностей, заслоняющей необходимость концентрировать все жизненные силы на активной, ведущей к спасению деятельности. Эта концентрация может вызвать полное отрешение от «мира», разрыв социальных и душевных уз семьи, отказ от имущества, от политических, экономических, художественных, эротических, вообще от всех тварных интересов, возвращение к ним воспринимается тогда как отделяющее от Бога приятие мира. Это – отвергающая мир аскеза. Но такая концентрация может требовать и обратного, а именно – действия именно в миру и по отношению к структурам мира, соответственно специфически священному убеждению в своей избранности орудием Бога. Это – мирская аскеза. В последнем случае мир становится «обязанностью», возложенной на религиозного виртуоза. Иногда в том смысле, что ему надлежит преобразовать мир в соответствии с аскетическими идеалами, тогда аскет становится рациональным реформатором «сообразно законам естественного права» или революционером, в качестве примеров можно привести «парламент святых» при Кромвеле, квакерское государство или, в другом роде, радикальный пиетистский коммунизм сектантских кружков. Однако из-за различия в религиозной квалификации подобное объединение аскетов всегда образует особую аристократическую организацию внутри мира или, вернее, вне мира обычных людей, который их окружает, тем самым эта организация принципиально не отличается от «классов». Эта группа аскетов может, пожалуй, господствовать над миром, но не поднять мир в его усредненной квалификации на высоту собственной виртуозности. Все рационально-религиозные объединения, которые игнорировали этот само собой разумеющийся факт, вынуждены были прийти к такому выводу, ощутив его последствия на собственном опыте. С точки зрения аскетизма мир как некое целое остается *massa perditionis*²⁵⁵ Следовательно,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
возможна лишь другая альтернатива – отказаться от того, чтобы он соответствовал религиозным требованиям. Если подтверждение избранности все-таки должно произойти внутри институциональной структуры мира, то, поскольку мир неизбежно остается сосудом зла и именно из-за его греховности, возможное подавление зла в его структуре становится задачей, посредством которой подтверждается аскетическая настроенность. Мир пребывает в своем лишенном 202

ценности тварном состоянии наслаждение его дарами препятствовало бы концентрации внимания на мысли о спасении и обладании им и служило бы симптомом отсутствия священной настроенности и невозможности возродиться. Однако, тем не менее, несмотря на его рукотворность, мир в качестве творения Бога, могущество которого в нем присутствует, – единственный материал, из которого посредством рационального этического поведения можно получить подтверждение собственной религиозной харизмы для того, чтобы тем самым обрести убеждение в своем обладании благодатью и пребывать в этом состоянии. Мирские порядки становятся для аскета, пребывающего в нем, объектом такого активного подтверждения, «призванием», которое ему надлежит рационально «выполнить». Отвергнуто, следовательно, наслаждение богатством – «призвание» означает рациональное ведение хозяйства в соответствии с этическими принципами и строгой законностью, успех же в этой деятельности, т. е. доход, является зримым выражением благословения Богом труда верующего и тем самым богоугодности его экономической жизнедеятельности. Отвергнуто и чрезмерное проявление чувств по отношению к людям, ибо оно являет собой обожествление тварного, отрицающее единственную ценность – божественную благодать. «Призвание» должно быть трезвым, рациональным участием в труде, направленном на достижение рациональных целей, которые поставлены божественным актом творения. Отвергнуто и эротика, обожествляющая тварность, – угодное Богу призвание состоит в «бесстрастном рождении детей» (по выражению пуритан) в браке²⁵⁶ Отвергнуто применение силы отдельным человеком против других людей, будь то из страсти или мщениия, вообще по личным мотивам, однако рациональное подавление и наказание греховности и строптивости в упорядоченном по своим целям государстве угодно Богу. Отвергнуто наслаждение личной мирской властью в качестве обожествления рукотворного – богоугодно господство рационального порядка, установленного законом «Мирской аскет» – это рационалист как в смысле рациональной систематизации собственного образа жизни, так и в смысле отказа от всего этически иррационального, относится ли оно к сфере искусства или к личной эмоциональной сфере внутри мира и его порядков. Специфической целью всегда остается прежде всего «трезвый» методический контроль над своим образом жизни. В первую очередь к этому типу «мирской аскезы» относится аскетический протестантизм (с различной степенью «последовательности» в отдельных разновидностях), для которого утверждение в миру было единственным доказательством его религиозной значимости. Спасение может подтверждаться и не активной деятельностью, следовательно, состоять не в сознании выполнения божественной воли, а в особом рода сопричастности. 203

Наиболее яркая его форма – «мистическое озарение». Оно также доступно лишь меньшинству специфически религиозно квалифицированных людей и достигается только систематической деятельностью особого рода: «созерцанием». Для того чтобы цель созерцания была достигнута, необходимо полностью исключить все повседневные интересы. Только когда в человеке полностью умолкает тварность, в его душе может раздаваться глас Божий – так утверждают на основании своего мистического опыта квакеры; и с этим, если не на словах, то по существу, согласны представители всех типов созерцательной мистики, от Лао-цзы и Будды до Таулера²⁵⁷. Последовательным выводом из этого может быть полный уход от мира, который свойствен раннему буддизму, в известной мере почти всем переднеазиатским формам спасения и как будто близок аскетическому видению мира; однако эти два пути к спасению следует строго разделять. Отвергающая мир аскеза в том смысле, в каком мы здесь этим термином пользуемся, прежде всего ориентирована на деятельность в миру. Только деятельность определенного рода дает аскету возможность достичь тех качеств, к которым он стремится, а они, в свою очередь, служат выражением милости Божьей, в силу которой аскет обретает способность к деятельности такого рода. Из сознания, что эта способность дается ему благодаря обладанию религиозным спасением и что этим он служит Богу, аскет все время черпает уверенность в своей избранности. Он чувствует себя воителем Бога, независимо от того, как выглядит враг и каковы средства для победы над ним, и самый уход от мира, если рассматривать его в психическом аспекте, – не уход, а непрерывная победа над все новыми искушениями, с которыми он все время должен решительно бороться. Отвергающий мир аскет все-таки сохраняет

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
внутреннее отношение к «миру», хотя и отрицательное, в виде предполагаемой борьбы с ним. Поэтому в данном случае правильнее говорить об «отказе от мира», а не о «бегстве от мира», которое скорее характерно для мистика-созерцателя. Напротив, созерцание – прежде всего стремление к «успокоенности» в божественном и только в нем. Путь к тому внутреннему состоянию, в котором мистик находит обладание божественным, *ipio mystica258*, следовательно, к специфическому чувству, опосредствующему некое «знание», – это отказ от деятельности при полной последовательности – отказ от мышления, устранение всего, что так или иначе напоминает о «мире», или во всяком случае сведение до абсолютного минимума всякой внешней и внутренней деятельности. Субъективно на первый план может выступать либо особое, необычное содержание этого знания, либо эмоциональная окраска его фактом обладания, – 204

объективно решающим является последнее. Ибо чем более знание по своему специфическому характеру мистично, тем менее оно коммуникабельно: то обстоятельство, что оно все-таки выступает как знание, придает ему специфический характер. Это не познание каких-либо новых фактов или положений, а постижение единого смысла мира, и в этом своем значении (на что постоянно в самой различной формулировке указывают мистики) оно является практическим знанием. По своей сущности оно скорее – «обладание», исходя из которого возможно новое практическое ориентирование в мире, а при известных обстоятельствах и новое коммуникабельное «познание». Однако это – познание того, что обладает ценностью, и того, что лишено ценности в мире. Нас интересует здесь не оно, а то отрицательное отношение к деятельности, которое в отличие от аскезы в принятом здесь нами смысле свойственно всякой созерцательности. Такая противоположность, само собой разумеется (до более подробного рассмотрения это необходимо подчеркнуть уже здесь), не безусловна. Прежде всего уходящее от мира созерцание неизбежно должно быть связано с известной степенью систематически рационализированного образа жизни. Ведь только таким образом возможна концентрация всех помыслов на спасении. Но это лишь средство для того, чтобы достичь цели созерцания, и рационализация здесь по существу отрицательна, состоит в устранении препятствий, создаваемых природой и социальной средой. Тем самым созерцание отнюдь не становится пассивным погружением в грезы или простым самогипнозом, хотя на практике и может приближаться к этому. Специфический путь к созерцанию состоит в очень энергичной концентрации внимания на определенных «истинах», причем характерно для всего процесса то, что решающим является не содержание таких истин, которые могут показаться очень простыми человеку, не настроенному мистически, а центральное место, которое они благодаря этому обретают во всеобщем аспекте мира, давая ему единое определение. Посредством однозначного постижения и даже полного проникновения в положения центрального догмата буддизма (как будто весьма тривиальные) человек еще не становится просветленным. Концентрация мыслей и другие средства обрести спасение суть лишь пути к цели. Эта цель состоит исключительно в неповторимой способности чувства, которую конкретно можно определить как ощущаемое единение знания и практической настроенности, утврждающее мистика в обладании спасением. И для аскета ощущаемое и сознательное постижение божественного имеет центральное значение. Только подобное ощущение у него как бы «моторно» обусловлено. Оно существует, если индивид живет в сознании того, что ему в качестве 205

орудия Бога удастся соотносимая только с Богом рациональная, этическая деятельность. Для созерцающего мистика, который хочет и может быть не «орудием», а только сосудом божественного, такого рода этическая деятельность и борьба – будь она положительной или отрицательной – всегда отдаление от божественного в пользу периферийной функции. Отказ от деятельности, во всяком случае от рациональной целенаправленной деятельности («деятельности с определенной целью»), как наиболее опасной формы обмирщения считается в раннем буддизме предпосылкой благодати Аскету же мистическое созерцание представляется инертным, религиозно стерильным, неприемлемым самоудовлетворением, эмоциональным обожествлением тварного наслаждения. С точки зрения мистика-созерцателя, аскет, испытывая муки в постоянном борении, даже если оно не мирское, а уж тем более в своей аскетически-рациональной мирской деятельности, все время вытягивается в обременительную мирскую жизнь с ее неразрешимым противоречием между насилием и добром, объективностью и любовью и тем самым все время отдалается от единения с Богом и в Боге, вытягивается в не связанные с делом противоречия и компромиссы. Напротив, с точки зрения аскета, мистик, занятый созерцанием, не помышляет о Боге, о царстве и славе, об активном выполнении его воли, а занят только самим собой; к тому же, поскольку он

живет, уже самый факт неизбежного обеспечения своей жизни превращает само его существование в вечное противоречие. И более всего в том случае, если мистик живет в миру, внутри мирских порядков. В известном смысле уходящий из мира мистик «зависит» от мира даже в большей степени, чем аскет. Аскет, будучи анахоретом, может сам обеспечить себе средства к существованию и, сверх того, обрести в затраченном на этом труде уверенность в своей избранности к спасению. Мистик, для того что-бы быть вполне последовательным, должен бы жить только на то, что ему добровольно даруют природа или люди собирать ягоды в лесу, а поскольку их нигде надолго хватить не может, принимать подаяние – как и поступали наиболее последовательные индийские шраматы (отсюда и строгий запрет, содержащийся во всех индийских правилах бикшу²⁵⁹ и у буддистов, принимать что-либо, не предлагаемое добровольно). Во всяком случае мистик живет на то, что дарует ему мир, и, следовательно, не мог бы жить, если бы в миру постоянно не совершалось то, что он считает грешным и отдаляющим от Бога, т е если бы не было труда. В частности, земледелие представляется буддийскому монаху самым порочным из всех занятий, поскольку оно связано с уничтожением живых существ при обработке почвы, между тем подаяние, которое 206

он принимает, состоит главным образом из продуктов земледелия. В этом отчетливо проступает аристократизм мистической веры в свое спасение, которая предоставляет мир судьбе, неизбежной для всех непросветленных, не доступных полному просветлению, главная, по существу, единственная мирская добродетель исконно сводилась и сводится у буддистов к почитанию монахов и дарованию подаяния монахам, принадлежащим к общине. Однако каждый человек «действует», в том числе и мистик, разница между ним и аскетом состоит только в том, что он сводит свою деятельность к минимуму, считая, что она никогда не даст уверенности в состоянии благодати, более того, может отдалить его от единения с божеством, тогда как аскет именно своей деятельностью подтверждает свое состояние благодати. Наиболее очевиден контраст в том случае, если не делается последовательный вывод о необходимости отвергнуть мир или уйти от мира. Аскет, который действует в миру, т е представитель мирской аскезы, должен обладать известной счастливой ограниченностью и не проявлять интереса к вопросу о «смысле» мира. Поэтому не случайно мирская аскеза возникла именно в кальвинизме с его верой в абсолютную непознаваемость мотивов божественных решений, к которым неприложим человеческий масштаб. Мирской аскет по своей природе – прирожденный «профессионал», который не задается вопросом о смысле своих занятий в миру (и не считает это нужным – ведь ответственность за мир несет не он, а его Бог), ему достаточно сознания, что в своей рациональной деятельности он выполняет Волю Божью, глубочайший смысл которой остается для него непостижимым. Напротив, для мистика все дело в видении того «смысла» мира, «понять» который он рационально неспособен именно потому, что постигает этот смысл как единство за пределами всякой реальной действительности. Мистическое созерцание не всегда приводит к уходу из мира в смысле полного отказа от соприкосновения с социальной средой. Мистик также стремится получить подтверждение состояния благодати именно в своем отношении к мирским порядкам, тогда и для него положение в структуре мира становится «призванием». Но характер его совсем иной, чем призвание мирского аскета. Ни аскеза, ни созерцание не принимают мир как таковой. Однако аскет отвергает рукотворный, этически иррациональный и эмпирический характер мира, его искушения, наслаждения, стремление пользоваться всеми мирскими благами и спокойным приятием его радостей и даров, напротив, свою рациональную деятельность в миру он рассматривает как поставленную перед ним задачу и средство удостовериться в своей избранности к спасению. Для пребывающего в миру мистика, склонного к созерцанию, деятельность, а тем 207

более мирская деятельность, – сама по себе уже искушение, вопреки которому он должен утвердиться в милости Божьей к нему. Он доводит свою деятельность до минимума, «применяясь» к мирским институтам, таким, как они есть, живет среди них как бы инкогнито, подобно тому как это во все времена делали «тихие в стране», потому что им надлежит жить в миру по воле Божьей. Особая покорная «сломленность» характеризует мирскую деятельность мистика – он все время стремится уйти (и уходит) в тишь и уединение, где ощущает свою близость Богу. Аскет (если он полностью соответствует этому типу) уверен в том, что служит орудием Бога. Поэтому подлинность «смирения», налагаемого на него должным сознанием своей твердости, вызывает сомнение. Ведь успех в его деятельности – это успех Бога, Бог этому способствовал, – или уж во всяком случае знак божьего благословения его и его действий. Для подлинного мистика успех его мирской деятельности не может иметь значения в деле его

спасения, напротив, подлинное смирение является единственной гарантией того, что его душа не предалась искушению мира. Чем больше он связан с миром, тем «более сломленным» становится его отношение к нему, в отличие от гордого сознания своей избранности к спасению, которое дает ему внемирское созерцание. Для аскета уверенность в спасении всегда подтверждается рациональной по своему смыслу, средствам и цели деятельностью. осуществляемой в соответствии с однозначными принципами и правилами. Для мистика, реально обладающего обретенным в состоянии сопричастности спасением, следствие этого может быть обратным – своего рода аномией²⁶⁰, чувством, которое выражается не в какой-либо деятельности, а в определенном состоянии, в его качестве, в свободе от всех правил и в уверенности в обладании спасением, независимым от каких бы то ни было действий. С этим (помимо многого другого) приходилось бороться уже апостолу Павлу, такого рода отношение к действительности в ряде случаев становилось следствием мистического пути к спасению. С точки зрения аскета, Бог может требовать подчинения мира безусловному господству норм религиозной добродетели и для этой цели – революционного преобразования мира. Тогда аскет выходит из уединенной, далекой от мира монашеской кельи и выступает в качестве пророка. Однако в соответствии со своей методически рациональной самодисциплиной он всегда будет требовать рационального порядка и дисциплинирования мира. Если же на подобный путь станет мистик, т. е. если его внутренняя близость к Богу, постоянная тихая эйфория его созерцательного отъединенного владения божественной благодатью внезапно перейдет в сильное чувство священной одержимости, внушенное Богом, или в священное обладание²⁰⁸

Богом, который говорит его устами, тогда ему представляется, что Бог хочет прийти теперь, сразу же и принести людям вечное спасение, если они только, так же, как сам мистик, приготовят ему обитель на земле, т. е. в своих душах, в этом случае мистик либо ощутит в качестве мага свою власть над богами и демонами и станет мистагогом, что действительно часто происходило, либо, если ему не дано вступить на этот путь (о возможных причинах этого будет сказано ниже) и свидетельствовать о своем Боге он может только в учении, то его революционная проповедь миру примет хилиастический, иррациональный характер, отвергая всякую мысль о рациональном «порядке». Абсолютность собственного универсального, акосмического чувства любви становится для него единственной угодной Богу – те единственной происходящей из божественного источника – основой нового мистического союза людей. Такой переход от отвергающего мир мистического отношения к хилиастически-революционному отношению к миру случался не раз, наиболее ярко это выражено у баптистов революционного толка в XVI в. Примером противоположной эволюции может служить обращение Джона Лильберна²⁶¹ в веру квакеров. В той мере, в какой мирская религия спасения детерминирована чертами созерцательности, обычным ее следствием является относительно индифферентное отношение к миру, во всяком случае смиренное принятие данного социального порядка. Мистик типа Таулера предается вечером, после окончания дневной работы, созерцательному единению с Богом, а на следующий день, как с удовольствием отмечает Таулер, приступает в соответствующем состоянии духа к своей обычной работе Лао-цзы говорит, что человека, который обрел единение с дао²⁶², узнают по его скромности и смирению в отношениях с другими людьми. Мистические черты в лютеранской религии, для которой высшее посястороннее благо – *unio mystica*, обусловили (наряду с другими мотивами) безразличие лютеранской церкви к типу внешней организации возвещения Слова Божьего, а также ее антиаскетизм и традиционализм. Типичный мистик вообще не склонен ни к активной социальной деятельности, ни тем более к рациональному преобразованию земных порядков посредством методического жизненного поведения, направленного на внешний успех. Там, где на почве подлинной мистики возникает совместная деятельность, ее характер определяется акосмизмом мистической любви в этом смысле мистика может – вопреки тому, что могло бы быть логически «дедуцировано» – психологически способствовать созданию общин. Основная идея мистического понятия церкви в восточном христианстве состоит в твердом убеждении, что братская любовь христиан, если она действительно чиста и сильна, должна привести к единению²⁰⁹

во всем, в том числе и в догматической вере что, следовательно, люди, испытывающие друг к другу подлинную мистическую любовь в духе учения апостола Иоанна²⁶³, мыслят одинаково и, именно вследствие иррациональности этого свойственного им чувства, действуют сообща, и действия их угодны Богу. Именно поэтому здесь сумели обойтись без непререкаемого рационального авторитета в делах религиозного учения. В известном смысле эта идея,

присущая и раннему христианству, общая – она лежит в основе веры Мухаммеда в то что для понимания его учения не нужны формальные авторитеты, а также (наряду с другими мотивами) в основе минимального значения организации в монашеских общинах раннего буддизма. Напротив, там, где мирской религии спасения присущи специфически аскетические черты, она всегда требует практического рационализма в смысле усиления рациональности поведения как такового, методической систематизации внешнего образа жизни и рациональной организации и институализации мирских объединений, будь то монашеские общины или теократии. Решающее в историческом значении различие между религией спасения, распространенной преимущественно на Востоке и в странах Азии, и той, которая утвердилась преимущественно на Западе, заключается в том, что в первой главную роль играет созерцание, во второй – аскеза. То обстоятельство, что это различие не выдерживается строго, что множество постоянно возникающих сочетаний мистических и аскетических черт (например, в религиозности монахов Запада) свидетельствует о возможности соединения этих самих по себе гетерогенных элементов, несколько не уменьшает значения данного различия для нашего чисто эмпирического исследования, ибо нас интересует здесь результат деятельности. В Индии даже столь аскетическая методика спасения, как та, которая существует в джайнизме, завершается чисто созерцательной мистической последней целью, в Восточной Азии типичной религией спасения стал буддизм. Напротив на Западе, за исключением отдельных представителей квиетизма, обнаруживаемых только в Новое время, даже явно мистическая по своему характеру религия все время стремится к активной и соответственно, к аскетической добродетели, вернее, в ходе внутреннего отбора мотивов предпочтение отдается тем, которые ведут к какой-либо активной деятельности обычно аскетического характера, и именно они применяются на практике. Ни бернардинская, ни спиритуалистическая францисканская²⁶⁴, ни баптистская и иезуитская созерцательность, ни даже эмоциональные излияния Цинцендорфа не могли воспрепятствовать тому, что община и часто сам мистик отдавали предпочтение деятельности и подтверждению милости Божьей в этой деятельности правда, происходило

210

это по-разному чисто аскетически или в сочетании с мистической сломленностью, – Мейстер Экхарт даже ставил вопреки словам Христа Марфу выше Марии²⁶ В известной степени это было свойственно христианству с самого начала. Уже на ранней стадии его возникновения, когда решающим признаком святости служили разного рода иррациональные харизматические свойства духа, на вопрос, что свидетельствует о божественной, а не дьявольской или демонической природе боговдохновенных свершений Христа и христиан, апологетика дает следующий ответ: их божественную природу подтверждает очевидное воздействие христианского учения на нравственность его сторонников. Индеец никогда бы так не ответил. Мы приведем здесь следующие причины этого фундаментального различия: 1. Из Передней Азии на Запад перешла концепция надмирного, безграничного в своем могуществе Бога и рукотворности создаваемого им из ничего мира. Тем самым методике спасения был закрыт путь к самообожествлению и подлинно мистическому обладанию Богом (во всяком случае в понимании мистиков), самообожествление рассматривалось как святотатство и, так же, как пантеистические представления, всегда считалось ересью. Спасение все время должно было принимать характер этического «оправдания» перед Богом, а совершаться оно могло только посредством какой-либо активной деятельности. «Подтверждение» действительной божественной природы мистического обладания спасением (перед судом самого мистика) может быть получено только на этом пути, который, однако, вводит в мистику парадоксы, напряжение и утрату чувства полного единения с Богом. Индийская мистика избегала этого. Мир западного мистика – «творение», он «создан», а не просто дан на веки веков, как мир азиата. Поэтому на Западе мистическое спасение не могло полностью заключаться в создании абсолютного единения с высшим, мудрым «порядком», единственно истинным «бытием», а божественное творение никогда не могло быть здесь, как в восточных религиях, тем, от чего следует полностью отрешиться. 2. Эта противоположность была также связана с характером азиатских религий спасения, религий чисто интеллектуальных, которые никогда не отказывались от веры в «осмысленность» эмпирического мира. Поэтому для индийца «постижение» последних выводов каузальной цепи кармы в самом деле открывало путь к просветлению и единству «знания» и «деятельности», этот путь оставался вечно закрыт для религии, которая стояла перед парадоксом «сотворения» несовершенного мира совершенным Богом и в которой, следовательно, интеллектуальная победа над миром не вела к Богу, а уводила от него. Поэтому чисто философская в своей 211

основе мистика Запада с практической точки зрения ближе всего к азиатской. 3. Обращаясь к практическим моментам, следует указать на известное значение того обстоятельства, что во всем мире (по ряду причин, которые будут рассмотрены ниже) только Рим разработал и сохранил рациональное право. Отношение к Богу стало в значительной степени отношением подданства, определяемым правом, а вопрос о спасении решался посредством своего рода судебной процедуры, позже получившей характерное развитие у Ансельма Кентерберийского²⁶⁶. Методику спасения такого рода никогда не могла бы создать вера в безличную божественную силу или в Бога, который находится не над миром, а внутри вечного мира, регулирующего самого себя с помощью закона кармы, не могла бы его создать и вера в дао, в небесных духов, предков китайского императора и, наконец, вера в народных богов азиатских стран. Здесь высшие формы благочестия принимали пантеистический характер, а практические импульсы растворялись в созерцании. 4. И в другом отношении рациональность методики спасения была отчасти римского отчасти иудейского происхождения Эллины, несмотря на сомнения городского патрициата по поводу культа Диониса, ценили экстаз в его ярко выраженной оргиастической разновидности как божественное опьянение, в более мягкой форме, эйфории, которую прежде всего создавали ритм и музыка, – как ощущение божественного начала в человеке. Именно господствующий слой эллинов с детства жил в атмосфере этой мягкой формы экстаза. Со времен установления дисциплины гоппитов²⁶⁷ в Греции не было социального слоя, который обладал бы таким престижем, как служилая знать в Риме. Отношения были проще и менее феодальны. Чувство собственного достоинства римской знати, рациональной служилой знати, поднимавшейся на все более высокий пьедестал (в клиентелу отдельных семейств входили города и провинции), отвергало уже в самой своей терминологии понятие экстаза «*superstitio*²⁶⁸, как и танец, совершенно недостойны благородного человека культовый танец встречается только в древнейших коллегиях священнослужителей, а собственноручно хоровод только у *fratres aruales*²⁶⁹ и, что характерно, при закрытых дверях после удаления общины. В остальном же танцы считались в Риме неприличными, так же как и музыка (в которой Рим не дал ничего), и борьба обнаженных юношей в гимназиях, созданных спартамцами для физических упражнений. Сенат запретил культ Диониса²⁷⁰. Устранение господствующей над миром военно-служилой знати Рима всякого рода экстаза, а также всяких попыток прибегать к индивидуальной методике спасения ²¹²

(что соответствует решительной враждебности конфуцианской бюрократии к методике спасения) было одним из источников строгого рационализма с его ориентацией на практическую политику формирующиеся западные христианские общины восприняли этот запрет в качестве непреложной установки всех существующих на римской почве религий, а римская община, в первую очередь, совершенно сознательно приняла и последовательно проводила его. За период от харизматического пророчества до величайших нововведений в церковной музыке римская община по своей инициативе не привнесла в религиозный культ или в культуру ни одного иррационального элемента. У этой общины бесконечно беднее не только теологическое мышление но и, по свидетельствам источников, проявления пневы сравнительно с эллинистическим Востоком и, например, с коринфской общиной. Тем не менее вернее, именно поэтому ее практический трезвый рационализм, важнейшее наследие Рима, всегда как известно, задавал тон при догматической и этической систематизации веры. Тем же путем шло на Западе дальнейшее развитие методики спасения Аскетические требования старых правил бенедиктинского устава и кпюнийская реформа²⁷¹ чрезвычайно скромны по индийским и древневосточным представлениям и рассчитаны на послушников из кругов знати, однако характерной чертой именно западного монашества является отношение к труду как к гигиенически-аскетическому средству, и значение труда растет в отличавшемся величайшей простотой уставе цистерцианцев. В отличие от нищенствующих монахов Индии на Западе нищенствующие монахи вскоре после их появления были поставлены на службу церковной иерархии и рациональным целям систематической *caritas*²⁷², которая на Западе превратилась в рациональное «предприятие», проповеди и суду над еретиками. Наконец, орден иезуитов полностью отказался от негигиенических элементов древней аскезы и установил рациональную дисциплину в достижении целей церкви. Это развитие было, очевидно, связано еще с одним обстоятельством 5. Церковь была здесь единой рациональной организацией с монархической верхушкой и централизованным контролем благочестия, следовательно, наряду с надмирным Богом существовал и в миру правитель необычайной силы, способный активно регламентировать весь образ жизни верующих. В религиях Восточной Азии этого нет вследствие отчасти исторических, отчасти религиозных причин. Строгость организации ламаизма не

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org является, как будет показано впоследствии, строгостью бюрократической организации Азиатские иерархии в даосизме или другие наследственные патриархи китайских и индийских сект всегда превращаются либо в мистагогов²⁷³, либо в объекты антропологического почитания, ²¹³

либо, подобно Далай-ламе и Таши-ламе²⁷⁴, в глав чисто монашеской религии магического характера. Только на Западе, где внемирская аскеза превратилась в недисциплинированное подразделение рациональной бюрократии, поведение верующих все более систематизировалось, приобретая характер методики активного рационального жизненного поведения. И только на Западе – в аскетическом протестантизме – произошло перемещение рациональной аскезы в светскую жизнь. Мирским орденам дервишей²⁷⁵ в исламе известна различная методика спасения, однако она в конечном счете ориентирована на индийско-персидские поиски спасения у суфитов и носит либо открыто оргиастический, либо боговдохновенный, либо созерцательный, но во всяком случае не аскетический (в принятом нами смысле), а мистический характер. Индийцы участвуют в оргиях дервишей и играют в них ведущую роль вплоть до Боснии. Аскеза дервишей не является, подобно этике аскетического протестантизма, религиозной «этикой призвания», ибо религиозные свершения там часто вообще не связаны с мирской профессиональной деятельностью или связаны с ней лишь внешним образом методикой спасения. Конечно, косвенным образом и эта методика спасения может влиять на профессиональную деятельность. Простой, благочестивый дервиш вызывает при прочих равных условиях больше доверия в качестве ремесленника, чем верующий, так же, как благочестивый парс преуспевает в качестве купца благодаря строгому требованию его религии неуклонно следовать истине. Однако принципиальное и систематически непреложное единство мирской профессиональной этики и религиозной уверенности в спасении создал во всем мире только аскетический протестантизм. Только в протестантской профессиональной этике мир в своем рукотворном несовершенстве имеет исключительное религиозное значение как объект исполнения долга путем рациональной деятельности в соответствии с волей надмирного Бога. Рациональная, трезвая, не связанная с мирскими интересами деятельность и ее успех служат признаком благословенья Божьего. Не целомудрие, требуемое от монаха, не исключение всякого эротического наслаждения, не бедность, а отказ от всех отвлекающих удовольствий и жизнерадостного демонстративного пользования богатством, свойственного феодалам; не аскетическое умерщвление плоти в монастыре, а трезвый, рациональный образ жизни, свободный от увлечения красотой мира и искусством или погружения в свои настроения и чувства, – таковы требования и методики в организации жизни, выработанные мирской аскезой Запада, такова ее однозначная цель; типичный ее представитель – «профессионал»; специфическое следствие, отличающее ее от всех остальных религий мира, – рационализация и институционализация социальных отношений. ²¹⁴

II. Далее, спасения можно достичь не добрыми делами, совершенно непригодными в этом случае для данной цели, но свершениями героя, обладающего милостью Божества, или даже воплощенным в человека Богом; тогда этим свершениям *ex opere operato*²⁷⁶ становятся сопричастны и его сторонники. Милость Божья может быть обретена как результат прямой магической деятельности или передана людям от избытка свершений спасителя – человека или Бога. С такого рода концепцией связано развитие сотериологических мифов, в первую очередь различного рода мифов о борющемся и страдающем, вочеловеченном, спустившемся на землю или в царство мертвых Боге. Вместо бога природы, в частности бога Солнца, который борется с другими силами природы, обычно с холодом и тьмой, и победа которого приносит весну, на почве мифов о спасении возникает спаситель, который ведет человека в верное пристанище божественного милосердия и любви, освобождая его от власти демонов (как Христос) или от рабства астрологической детерминированности судьбы (семь архонтов гностиков)²⁷⁷, или по повелению скрытого милосердия Бога от мира, испорченного в своей основе низшим богом творения, демиургом или Иеговой (гносис), от закоснелой жесточенности и черствости мира (Иисус), от тяжелого сознания греховности из-за ощущения невыполнимости требований закона (апостол Павел, несколько иначе – блаженный Августин, Лютер), от глубокой испорченности собственной греховной природы (Августин). Для этого спаситель борется (в зависимости от характера спасения) с драконами и злыми демонами, в некоторых случаях, когда он еще не может их одолеть (часто спаситель сначала – не ведающий греха ребенок), ему нужно расти в укрытии; иногда он становится жертвой врагов и попадает в царство мертвых, чтобы возродиться и победить. Отсюда может возникнуть представление, что его смерть – плата за лишение дьявола права на души людей, приобретенного им вследствие их греховности (воззрение

образ общества. Макс Вебер filosoff.org раннего христианства). Или, наоборот, его смерть служит средством смягчить гнев Бога, перед которым он выступает защитником людей, подобно Христу, Мухаммеду и другим пророкам и спасителям Или он, подобно древним спасителям магических религий, дает людям запретное умение обращаться с огнем, технические навыки и письменность, способность, в свою очередь, побеждать демонов в миру или на пути к небу (гносис) и наконец, главное в деяниях спасителя может заключаться не в его конкретной борьбе и страдании, а в метафизичности всего процесса: в самом вочеловечении Бога как таковом (завершение греческой спекуляции о спасении у Афанасия)²⁷⁸ в качестве единственного способа устранить пропасть между Богом и его созданием. Вочеловечение Бога ²¹⁵

дало людям возможность быть в значительной степени сопричастными Богу, «дало им возможность стать богами», как говорит уже Ириней²⁷⁹, а возникшая после Афанасия философская формула посредством вочеловечения он принял человеческую сущность (платоническая идея) человеческой природы – свидетельствует о метафизическом значении *omoousios*²⁸⁰ В некоторых случаях Бог не довольствуется однократным актом вочеловечения, но в соответствии с вечностью мира – идеей, присущей почти сплошь азиатскому мышлению, – возрождается через определенные промежутки или постоянно такова идея бодхисатвы, созданная в религиозной школе буддизма – махаяне²⁸¹ (Отдельными отправными точками могли служить и высказывания самого Будды, в которых как будто сквозит уверенность в том, что его учение будет существовать на земле ограниченное время). Иногда идеал бодхисатвы становится выше Будды, поскольку бодхисатва отказывается от нирваны для одного себя, чтобы продолжать свою деятельность на благо всем людям и здесь, следовательно, спаситель «приносит себя в жертву». Однако если в свое время Иисус был выше спасителей других конкурирующих сотериологических культов уже одним тем, что был Спасителем во плоти, человеком, которого сами апостолы видели восставшим из мертвых, то постоянно возрождающийся Бог в Далай-ламе является логическим завершением сотериологии вочеловечения как таковой Однако и там, где Бог, источающий милосердие, живет вочеловеченным, и тем более, если он не пребывает на земле постоянно, необходимы осязаемые средства, чтобы массы верующих могли лично ощущать дар его милосердия. И лишь эти средства, чрезвычайно различные по своему типу, определяют характер религии. Магическим по своей природе является представление, что посредством физического потребления божественной субстанции, священного тотемного животного, в котором был воплощен могущественный дух, или гостии, превращенной посредством магии в божественное тело, можно обрести силу Бога или что посредством участия в определенных мистериях можно стать непосредственно сопричастным его природе и тем самым защитить себя от злых сил (таинство причастия). Тогда принятие божественной милости может быть магическим или ритуальным по своему характеру, и для осуществления этого акта наряду со спасителем или вочеловеченным Богом необходимы священнослужители или мистагоги Самый характер дарования благодати в значительной степени зависит от того, требуется ли от этих посредников между людьми и Спасителем, чтобы они лично обладали харизматическим даром благодати и способны были подтвердить это, если такое условие существует, то тот, кто этим даром не обладает, ²¹⁶

например, священнослужитель, виновный в смертном грехе, не может даровать благодать и совершать причастие. К такому последовательному выводу (харизматическое дарование благодати) пришли, например, монтанисты, донатисты и вообще все те религиозные сообщества античности, которые видели в церкви господствующую организацию пророчески-харизматического характера, не каждый имеющий «сан» епископа и признанный таковым, а только тот, кто подтверждает это пророчеством или другими свидетельствами духа, может действительно даровать благодать, во всяком случае при покаянии в смертном грехе. Как только это требование отсутствует, мы оказываемся в сфере другого понимания. Тогда спасение дается благодатью, которую постоянно дарует учреждение, обладающее ею в силу того, что оно основано Богом или пророком (институциональная благодать). Оно, в свою очередь, может действовать либо непосредственно с помощью чисто магических таинств, либо пользуясь переданным ему правом распоряжаться сокровищницей преизбытка добрых дел, совершенных его должностными лицами или сторонниками Однако при постоянной деятельности подобного учреждения всегда остаются в силе три положения: 1. Спасение дает только принадлежность к учреждению, обладающему правом даровать благодать 2. Действенность дарования благодати – следствие не харизматических качеств священнослужителя, а возложенного на него сана 3. Личные религиозные качества нуждающегося в спасении совершенно безразличны священнослужителю, дарующему благодать в силу своего сана Тем

самым спасение становится доступным всем, а не только религиозным виртуозам. Более того, религиозный виртуоз может очень легко вызвать сомнения в своих шансах на спасение и в подлинности своей религии, в частности в том случае, если он надеется собственным, особым путем прийти к Богу, вместо того чтобы довериться учреждению, дарующему благодать. Исполнить требования Бога в такой степени, чтобы в сочетании с дарованной церковью благодатью этого было достаточно для спасения, в принципе доступно всем людям. Поэтому уровень требуемого собственного этического участия в деле спасения должен быть установлен сообразно средним возможностям, т. е. достаточно низко. Тот, кто способен на большее, следовательно, виртуоз, может помимо того, что необходимо для его собственного спасения, совершать добрые дела для сокровищницы церкви, которые она зачтет другим, нуждающимся в спасении. Такова специфическая точка зрения католической церкви, конституирующая ее существование в качестве учреждения, дарующего благодать, эта точка зрения складывалась в течение ряда веков и получила свое завершение при Григории Великом²⁸². На практике она 217

может приближаться и к более магическому, и к более этически сотериологическому пониманию. В какой степени харизматическое дарование благодати, с одной стороны, и дарование благодати учреждением – с другой, воздействуют на жизненное поведение, зависит от предпосылок, которыми обусловлено предоставление средств для обретения благодати. Ситуация здесь примерно такая же, как в ритуализме, к которому благодать, обобщаемая посредством таинств, и благодать, даруемая учреждением, очень близки и еще в одном важном при известных обстоятельствах пункте любой вид предоставления благодати определенным лицом, независимо от того, имеет ли оно на это право в силу своих харизматических качеств или в силу своего сана, приносит в этическую религию особенность, ослабляющую этические требования. Эта особенность заключается в том, что нуждающийся в спасении ощущает как бы внутреннее освобождение от бремени, следовательно, чувство вины облегчается, и это ведет к тому, что при прочих равных условиях человек оказывается значительно менее склонен к разработке собственной этически систематизированной методики жизненного поведения. Ибо грешник знает, что посредством религиозного воздействия он всегда может получить отпущение грехов. И прежде всего важно то, что грехи остаются отдельными поступками, которым в качестве компенсации или покаяния могут быть противопоставлены другие поступки. Ценность придается здесь не всему поведению человека, постоянно контролируемому аскезой, созерцанием или самоанализом, а отдельным конкретным его поступкам. Поэтому нет необходимости все время своими силами добиваться *certitudo salutis*²⁸³, и эта столь этически действенная категория вообще теряет свое значение. Имевший подчас большое значение постоянный контроль над поведением, осуществляемый лицом, дарующим благодать (духовником), в ряде случаев теряет свое значение потому, что благодать все время даруется вновь и вновь. Особенно действенное практическое значение может иметь – в зависимости от того, как он применяется, – институт отпущения грехов, связанный с исповедью. Общее признание греховности, часто в виде коллективного покаяния, – которое, в частности, практикуется в русской церкви, – нельзя считать должным средством длительного влияния на жизненное поведение, незначительное воздействие оказывала, без сомнения, и практика исповеди в раннем лютеранстве. Перечень грехов и покаяний в индийских священных книгах связывает отпущение как ритуальных, так и этических прегрешений едва ли не только с чисто ритуальным (или связанным с сословными интересами брахманов) послушанием, так что влияние на повседневное жизненное поведение могло идти по линии традиционализма, а сакраментальная благодать индуистских 218

гуру скорее еще ослабляла это воздействие. Католическая церковь Запада с непревзойденной силой провела христианизацию западноевропейского мира посредством в своем роде единственной в мире системы исповеди и покаяния, сложившейся под влиянием римской правовой техники и германского представления о вергельде²⁸⁴, но ее отрицательное влияние на развитие рациональной методики жизненного поведения существовало бы и независимо от препятствовавшей этому развитию практики отпущения грехов. Тем не менее влияние исповеди на благочестивых католиков сказывается еще сегодня. Однако то, что в иудаизме, с одной стороны, в аскетическом протестантизме – с другой, отсутствуют исповедь и дарование благодати каким-либо человеком, а также магическая благодать посредством таинств, оказало неизмеримо серьезное историческое влияние на формирование этически рационального жизненного поведения, которое свойственно обеим этим религиям, как ни сильно они в остальном отличаются друг от друга. В них нет той возможности

освобождения от грехов, которая создана институтом исповеди и учреждением, дарующим благодать к типу подобной исповеди можно, пожалуй, отнести покаяния в собраниях двенадцати у методистов, однако по своему смыслу и воздействию они сильно отличаются от католической исповеди и отпущения грехов. Из методистского института исповеди возникла полуоргиастическая покаянная практика армии спасения. Благодать, даруемая учреждением, по самой своей природе предполагает послушание, подчинение авторитету (будь то авторитет учреждения или харизматической личности) как основную добродетель и решающее условие спасения, в Индии, например, гуру обладает подчас безграничным авторитетом. В этом случае преобразование жизненного поведения идет не изнутри, не из некоего центра, созданного самим индивидом, но устанавливается центром, находящимся вне его, что не может способствовать систематизации жизненного поведения, более того, ведет к противоположному результату. Правда, это облегчает – с другим следствием, чем при этике убеждения, – приспособление к изменившимся условиям конкретных священных заповедей, делая их более эластичными. Так, например, в XIX в католическая церковь, несмотря на запрещение Библией и папскими декретами взимания процентов, фактически не считалась с ним. Конечно, запрещение это не отменялось (что было невозможно), делалось это незаметно посредством указания из Рима, чтобы священники во время исповеди не задавали вопросов о взимании процентов и не принимали во внимание это обстоятельство при отпущении грехов, предполагалось, что, если папская курия вернется к прежним принципам, исповедующиеся 219

покорно подчинятся такому решению. Во Франции клир некогда ратовал за такое же решение вопроса относительно семей с двумя детьми. Следовательно, высшей религиозной ценностью считается подчинение институту как таковому, а не конкретное содержание этического долга и не методически вырабатываемые этические качества виртуоза. При последовательном даровании благодати учреждением единственным принципом, пронизывающим всю жизнь верующего, является смиренное послушание, близкое по своим последствиям специфической «сломленности» мистика. В этом смысле значимость замечаний Маллинкротта свобода католика состоит в возможности послушания папе, – универсальна. Спасение может и непосредственно связываться с верой. Если это понятие не отождествляется с подчинением каким-либо практическим нормам, оно всегда предполагает убеждение в истинности каких-либо метафизических фактов, следовательно, развитие «догматов», принятие которых служит существенным признаком принадлежности к данной вере. Как мы видели, степень развития догматов внутри отдельных религий очень различна. Однако наличие «учения» является в некоторой степени признаком, который отличает пророчество и религию священнослужителей от чистой магии. Конечно, всякая магия притязает на веру в магическую силу колдуна. И прежде всего она требует его собственной веры в себя и в свое умение. Это относится и к любой религии, в том числе к раннехристианской. Иисус объяснял своим ученикам, что они не могли исцелить бесноватого потому, что усомнились в своей силе. Вера того, кто полностью убежден в своей способности совершить чудо, может сдвинуть горы²⁸⁵ С другой стороны, однако, и магия требует (еще в наши дни), чтобы тот, кто ждет магического чуда, верил в него. На своей родине, и иногда в некоторых других городах, Иисус не может сотворить чуда и «удивляется их (жителей этих городов) неверию»²⁸⁶ Он исцелял бесноватых и калек потому, что они уверовали в его силу, как он постоянно повторяет. Это сублимируется и этически. Так, поскольку женщина, застигнутая в прелюбодеянии, поверила в его силы, он простил ей ее грехи. Но тем самым, что особенно важно, складывается вера в истинность интеллектуально постигнутых положений, к которым приводят интеллектуальные размышления. Поэтому конфуцианство, где догматы отсутствуют, не является религией спасения. В раннем исламе и раннем иудаизме нет собственно догматических притязаний, требуется только, как во всех религиях на их ранней стадии, вера в могущество (а следовательно, и в существование) своего Бога, теперь признанного «единственным», и в миссию его пророков. Но поскольку это религии книжные и священные книги считаются вдохновенными, а в исламе даже 220

созданными Богом, то их содержание должно считаться истинным. Помимо космогонических, мифологических и исторических рассказов Закон и пророки Ветхого Завета, а также Коран содержат преимущественно практические заповеди и сами по себе не требуют интеллектуального понимания определенного рода. Вера как священное знание существует лишь в непророческих религиях. В них священнослужители еще, подобно колдунам, являются хранителями мифологического и космогонического знания, а в качестве священных певцов – и хранителями сказаний о героях. Ведийская и конфуцианская этика связывают этические качества с традиционным

литературным образом, которое получено в учебном заведении и в значительной степени идентично знанию, основанному на запоминании. Обязательное требование интеллектуального «понимания»²⁸⁷ ведет уже к философской или гностической форме спасения. Однако это создает неодолимую пропасть между интеллектуалами и массой. Подлинная официальная догматика тем самым еще не создана, существуют лишь считающиеся более или менее ортодоксальными мнения философов, как, например, ортодоксальная веданта или неортодоксальная санкхья в индуизме. Напротив, христианские церкви с растущим проникновением в них интеллектуализма и борьбой против него создали беспримерное число обязательных официальных догматов, теологическую веру. Требование всеобщего знания и понимания этих догматов веры практически неосуществимо. В настоящее время трудно даже себе представить, что члены общины, принадлежащие (преимущественно) к низшим городским слоям, в самом деле полностью усваивали сложное содержание. Послания к римлянам, между тем так оно, по-видимому, и было. Правда, здесь еще применяются сотериологические представления, бытовавшие в этой среде городских прозелитов, привыкших размышлять об условиях спасения и так или иначе знакомых с иудейской или греческой казуистикой, известно также, что в XVI и XVII вв широкие круги мелкого бюргерства усваивали догматы Дордрехтского и Вестминстерского синодов²⁸⁸ и множество сложных компромиссных формул реформированных церквей. Однако в обычных условиях подобное требование религий, действующих в общинах, невыполнимо без ограничений, которые либо исключают из числа спасенных всех, кто не обладает философским знанием (не является гностиком) и лишен мистического просветления, либо уменьшает степень блаженства, что свойственно гностицизму и ряду индийских интеллектуальных религий. В раннем христианстве в первые века его существования открыто или подспудно идет спор о том, что является единственным условием высшей или единственной благодати теологический «гносис» или простая вера – «пистис»²⁸⁹ 221

В исламе мутазилиты²⁹⁰ следуют теории, согласно которой «верующие» в обычном смысле слова, т е люди, не имеющие догматической подготовки, вообще не относятся к общине собственно верующих. Повсюду своеобразие религии в значительной степени определялось взаимоотношениями между теологически образованными интеллектуалами (интеллектуалами-виртуозами религиозного знания) и благочестивыми не интеллектуалами, прежде всего виртуозами религиозной аскезы и созерцания, – хотя тем и другим «мертвое знание» в равной мере казалось не имеющим никакого значения для спасения. Уже в Евангелиях параболы благовещения дана в преднамеренно эзотерической форме. Во избежание таких методов, применяемых интеллектуальной аристократией, вера должна отказаться от подлинного понимания и утверждения системы теологических догматов. И в самом деле, такова она во всех пророческих религиях либо с самого начала, либо в ходе развития догматики с того момента, когда формируются религиозные общины. Приятие догматов всюду имеет значение, его отрицают только аскетические и особенно мистические виртуозы. Однако безоговорочное признание догматов, именуемых в христианстве «*fides explicita*»²⁹¹, распространяется обычно лишь на определенные, считающиеся в отличие от остальных наиболее существенными, «догматы веры». Что касается других догматов, то дело обстоит различным образом. Требования, которые в этой области ставил на основе «оправдания верой»²⁹² протестантизм, были особенно высоки, прежде всего (хотя и не только) в аскетическом протестантизме, для которого Библия была кодификацией божественного права. Создание общих народных школ по типу еврейских, интенсивное обучение молодого поколения в значительной степени связано с этим религиозным требованием, знание Библии голландцами, а также англосаксонскими пиетистами и методистами (в отличие от обучавшихся в других английских школах) еще в XIX в. вызывало удивление путешественников. Здесь желание самому знать содержание своей веры было основано на уверенности в догматической однозначности Библии. При наличии множества догматов церковь может требовать лишь *fides implicita*²⁹³, всеобщую готовность подчинить любое убеждение решающему в каждом данном случае авторитету в области веры, что католическая церковь использовала и использует в большом масштабе. Однако *fides implicita* – уже не личная вера в догматы, а выражение доверия и преданности пророку или авторитету учреждения. Тем самым религиозная вера теряет свою интеллектуальность. Как только религия становится по преимуществу этически рациональной, интеллектуальность сохраняется в ней как нечто второстепенное. Ибо вера только в истинность познанного 222

служит в «этике убеждения» в лучшем случае низшей ступенью веры, как подчеркивает Блаженный Августин. Вера должна стать компонентом убеждения. Личная приверженность определенному Богу есть нечто большее, чем «знание»,

и именно потому называется «верой», как в Ветхом, так и в Новом Завете Вера, которая была «вменена Аврааму в праведность», – не интеллектуальное проникновение в сущность догматов, а доверие обетования» Бога Именно таков главный смысл веры у Иисуса и апостола Павла Знание и осведомленность в догматах отступают на второй план. Организованная как учреждение церковь исходит – во всяком случае на практике – из того, что обладание знанием ограничивается кругом получивших догматическое образование священников, проповедников; теологов Внутри каждой создающей систематическую теологию религии формируется эта аристократия, догматически образованная, и она в различной степени и с различным успехом притязает на то, чтобы стать подлинным носителем этой религии. Распространенное еще теперь среди мирян – особенно в крестьянских кругах – представление, что священник должен обладать лучшим пониманием и большей верой, чем это доступно разумению обычных людей, является лишь одной из форм, в которых выступает преимущество «сословных» качеств, приобретенных «образованием», в кругах государственной, военной, церковной и предпринимательской бюрократии. Более исконно, в отличие от этого, названное выше, также новозаветное, представление о вере как специфической харизме, в силу которой обретается выходящее за рамки повседневности доверие к божественному провидению, которым должны обладать пастыри душ и герои веры. Эта харизма уверенности в помощи Господней, выходящая за пределы обычных человеческих возможностей, позволяет доверенному лицу общины в качестве виртуоза веры совершать иные практические деяния и достигать иных практических результатов, чем обычным мирянам. Здесь вера служит как бы суррогатом магических способностей Специфически антирациональная внутренняя установка, свойственная религиозности при безграничном доверии к Богу, религиозности, которая достигает иногда акосмического безразличия к рациональным практическим соображениям и очень часто побуждает столь безусловно доверять божественному провидению, что следствия собственных действий, рассматриваемых как дозволенные Богом, относит единственно к Богу; эта установка находится в христианстве, в исламе и вообще повсюду в резком противоречии к «знанию», именно к теологическому знанию. Это может быть гордая виртуозностью вера или, напротив, если такая установка стремится избежать гордыни, связанной с обожествлением рукотворного, – безусловная

223

религиозная преданность Богу и смирение, требующие прежде всего уничтожения интеллектуального высокомерия. Она играет главную роль в раннем христианстве у Иисуса и апостола Павла, затем в борьбе против греческой философии, во враждебности мистически боговдохновенных сект к теологам в Западной Европе в XVII в., в Восточной Европе в XVIII–XIX вв. Каждая подлинно благочестивая вера, каков бы ни был ее характер, прямо или косвенно в каком-либо пункте включает «жертвование интеллектом» ради специфического надинтеллектуального убеждения в необходимости абсолютно отдаться на волю Бога в соответствии с преисполненными доверия словами *credo non quod, sed quia absurdum est*²⁹⁴ Здесь, как и в других случаях, религии спасения с их верой в надмирного Бога подчеркивают ничтожность собственной интеллектуальной силы по сравнению с божественным величием. Поэтому они по своей сущности являют собой нечто совершенно иное, чем отказ буддистов от знания потустороннего мира, поскольку оно бесполезно для созерцания, единственно дарующего спасение, или чем общий для интеллектуалов всех времен скептический экстаз от знания «смысла» мира, служащего для них объектом постоянной борьбы такой скепсис обнаруживается в греческих эпитафиях, и в высочайших произведениях Ренессанса (например, в произведениях Шекспира), в европейской, китайской, индийской философии и в современном интеллектуализме. Вера в «абсурдное», сквозящее уже в словах Иисуса торжество по поводу того, что харизма божественной веры дана младенцам и неразумным²⁹⁵, а не мудрым, указывают на невероятно напряженное отношение этой религиозности к интеллектуализму, который она вместе с тем все время стремится использовать в собственных целях. Уже в древности, по мере того как христианское учение воспринимало тип греческого мышления, а затем еще значительно сильнее в средние века церковь способствовала созданию университетов, где развивалась диалектика, которую она вызвала к жизни под влиянием деятельности романских юристов, поддерживавших в борьбе за первенство королевскую власть. Религиозная вера всегда предполагает представление о Боге как личном существе, о посреднике, пророке, во имя которого в какой-то момент необходимо отказаться от уверенности в своей правоте и от собственного знания. Поэтому она в такой форме совершенно чужда азиатским религиям. «Вера» может, как мы видели, в зависимости от своей направленности принимать различные формы. Известная, правда, очень различная в отдельных случаях, близость к созерцательной мистике

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
свойственна не вере воина в могущество своего Бога, преобладающей в раннем исламе и в религии Яхве, но мирным сторонникам религии «спасения» 224

ибо подобная благодать, к которой стремятся как к «спасению», всегда предполагает «сопричастность» Богу, *unio mystica*. И чем больше систематизируется практическая сторона убеждений верующего, тем легче, как во всякой мистике, это ведет к аномии. Уже послания апостола Павла и ряд противоречий в словах Иисуса свидетельствуют, насколько трудно привести собственно религию «спасения», основанную на «вере» как доверии к Богу, в однозначное соответствие с определенными этическими требованиями Апостолу Павлу все время приходится бороться с очевидными следствиями его собственных воззрений, прибегая к сложным дедукциям. Последовательное применение Маркионом²⁹⁶ веры апостола Павла в спасение полностью продемонстрировало аномистские следствия этого учения. Обычно вера в спасение, укореняясь в рамках повседневной религии, мало способствует активной рационализации жизни, которая, однако, вполне может быть свойственна самому пророку этой религии. При известных обстоятельствах такая вера может воздействовать в антирациональном смысле, как в отдельных случаях, так и в принципе. Подобно тому как ряд верующих лютеран заключение договоров о страховании представлялось отсутствием доверия к провидению Господнему, так и каждая рациональная методика спасения, надежда на спасение делами, и особенно стремление превзойти аскетическим поведением требования принятой нравственности, воспринимаются сторонниками религии спасения как святотатственная вера в силу человека. Там, где эта религия применяется последовательно, отвергается во всяком случае – как в раннем исламе – внемирская аскеза, в первую очередь монашество. Это может, как в лютеранском протестантизме, пойти на пользу религиозному представлению о ценности мирской профессиональной деятельности и, в частности, усилить ее импульсы, особенно в том случае, если данная религия отвергает благодать священника, действующую при покаянии и причащении, заменяя ее единственно существенным личным отношением верующего к Богу. Именно к этому вело лютеранство с самого начала, и это воззрение утвердилось в его дальнейшем развитии после полного устранения исповеди, с особой очевидностью позиция лютеранства проявилась в формах пиетизма под аскетическим влиянием Шпенера и Франке²⁹⁷ через посредство квакеров и по другим им самим малоизвестным каналам. Само слово «призвание» (немецкое «*Beruf*») взято из лютеровского перевода Библии, а отношение к мирской профессиональной добродетели как единственно угодной Богу с самого начала характерно для лютеранства. Но поскольку «добрые дела» не принимались во внимание ни в качестве реальной предпосылки спасения души, как в католицизме, ни в качестве основы знания о спасении, как в 225

аскетическом протестантизме, и поскольку вообще преобладающей формой уверенности в спасении оставалась привычка чувствовать себя под защитой божественной доброты и милосердия, то и отношение к миру выражалось в терпеливой попытке «примениться» к его порядкам, что являлось полной противоположностью всем тем формам протестантизма, которые для того, чтобы увериться в спасении, требовали подтверждения (у пиетистов *fides efficax*)²⁹⁹, у исламских хариджитов³⁰⁰ «amal») добрыми делами или методическим образом жизни, и уж тем более противоположностью религии виртуозов аскетических сект. В лютеранстве полностью отсутствуют какие бы то ни было импульсы к социальной или политической революционной или хотя бы рационально-реформаторской деятельности. Важно сохранить в мирской жизни и вопреки ей благодать, дарованную верой в спасение, а не рационально этически преобразовать мир. Там, где Слово Божье вещается в своей чистоте и ясности, все необходимое будет дано христианину, а внешний порядок мира, даже церкви едразличны (*Adiaphoron*) Впрочем, это покорное, относительно индифферентное отношение к миру, эта отличающаяся от аскезы «открытость миру» – продукт постепенного развития. Религия веры с трудом создает антирационалистские рациональные черты жизненного поведения, в ней отсутствуют импульсы к рациональному господству и преобразованию мира. «Вера» в той форме, которая свойственна военным религиям раннего ислама и даже позднему этапу религии Яхве, отличается простым, непреклонным следованием велениям Бога или пророка совершенно так же, как это исконно свойственно вообще отношению к антропоморфным богам. За верность Богу награждает, за неверность – карает. Это чисто личное отношение к Богу обретает другие свойства только тогда, когда носителями религии становятся мирные общины, и прежде всего представители городских слоев. Только тогда вера как средство спасения может обрести эмоционально окрашенный характер и стать проявлением любви к Богу или спасителю – черты такой любви обнаруживаются уже в иудаизме периода вавилонского пленения и после него, и

особенно в раннем христианстве, в первую очередь у Иисуса и апостола Иоанна Бог выступает как милостивый господин или отец Полная нелепость видеть в отцовстве Бога, о котором говорит Иисус, влияние несемитской религии, исходя из того, что боги народов пустыни (в большинстве своем семитского происхождения) людей «создают», греческие же – «порождают» Христианский Бог никогда не помышлял о том, чтобы породить людей (рожденный, а не созданный – характерный предикат тринитарно обожествленного Христа, отличающий его от людей), и хотя Бог дарует людям сверхчеловеческую. 226

любовь, он похож совсем не на нежного современного отца, а скорее на благожелательного, но гневного и строгого патриарха, каким был уже иудейский Бог. Во всяком случае эмоциональная сторона религии еще усилилась вследствие осознания себя детьми божьими (вместо аскетического представления о себе как орудии божьем), единства жизни стали тем самым еще в большей степени искать в эмоциональной искренности и доверии к Богу, а не в сознании этического подтверждения своей избранности к спасению, и таким образом рациональный характер жизненного поведения находил все меньшее выражение. Об этом господстве чувства свидетельствует уже «язык Ханаана», характерный для лютеранских проповедей в Германии после возрождения пиетизма, надломленный, плаксивый тон которых так часто заставлял сильных духом людей уходить из церкви. Полностью антирациональное воздействие оказывает на жизненное поведение характер веры обычно там, где отношение к Богу или Спасителю переходит в страстную набожность, где, следовательно, вера приобретает – подспудно или открыто – эротический оттенок. Это обнаруживается в любви к Богу во многих разновидностях суфизма, в бернардинской мистике Песни песней, в культе Марии и сердца Иисуса и во многих других формах набожности, а также в отдельных преисполненных чувствительности ответвлениях лютеранского пиетизма (Цинцендорф)301 Но больше всего – в индуистском благочестии любви (бхакти)302, популярной форме массовой религии спасения (особенно сотериологических форм вишнуизма)303, вытеснившей начиная с V-VI вв. гордую аристократическую религиозность интеллектуалов. Поклонение Кришне304, возведенному в Махабхарате в ранг спасителя, особенно младенцу Кришне, проходит здесь четыре ступени созерцания любви слуги, друга, сыновней или родительской любви и в завершение ярко выраженной эротической любви к нему гопис (возлюбленных Кришны). Этот тип религиозности, который в деле спасения уже вследствие своей враждебности повседневности всегда предполагает для обретения благодати известную степень сакраментального посредничества в лице гуру и госаинов, является в своем практическом воздействии сублимированным подобием популярной в низших слоях индуистов религии шакти, поклонения женскому началу, нередко связанного с эротическим, оргиастическим культом и всегда близкого оргиастической религиозности. Она во всех отношениях далека, в частности, от христианских форм религии чистой веры, постоянного непоколебимого доверия божественному провидению. Эротически окрашенное поклонение спасителю в Индии достигается как технический результат упражнений Христианская же вера в провидение – харизма, сохраняемая усилиями воли 227

И, наконец, спасение может быть совершенно свободным, ничем не обусловленным даром милосердия Бога в силу его всеведения, Бог не меняет своего решения, поведение человека вообще не способно оказать на него какое бы то ни было влияние – это благодать, даруемая предопределением. Она наиболее непрерываемо предполагает существование надмирного Бога-творца и поэтому полностью отсутствует во всех античных и азиатских религиях. От воинственных религий героев с их представлением о судьбе, властвующей и над богами, она отличается своей верой в провидение, т е в рациональный установленный Богом порядок, хотя он и представляется иррациональным человеку, в божественное управление миром Вера в предопределение исключает всеблагодать Бога, Бог становится суровым, преисполненным величия правителем Доктрину предопределения объединяет с верой в непреклонную судьбу убежденность в необходимости воспитывать в людях суровость и ощущение избранности, несмотря на то, или, вернее, именно потому, что перед лицом Бога предпосылкой спасения из чистого милосердия может быть только полное пренебрежение человека собственными силами Бесстрастные, строгие в своей нравственности натуры, подобно Пелагию, могли верить в значение своих дел В предопределение верят люди, которых либо беспредельно воодушевляет, как Кальвина или Мухаммеда, рациональное стремление к религиозной власти, ощущение, что выполнение их миссии зависит не столько от их личной незапятнанности, сколько от ситуации в мире и Воли Божьей; либо те, кто, подобно Августину и тому же Мухаммеду, стояли перед необходимостью обуздать огромные страсти и жили в сознании того, что это возможно (если вообще

возможно) только с помощью некоей стоящей вне их и над ними силы. Известны были такого рода страсти и Лютеру в период его сильного возбуждения непосредственно после трудного борения с греховностью, однако это состояние все более забывалось им по мере того, как он стал приравливать к мирской жизни. Предопределение дает обладающему милостью Божьей величайшую уверенность в своем спасении, если он не сомневается в том, что принадлежит к числу немногих избранных. Однако должны быть определенные симптомы, указывающие на то, что данный человек действительно обладает этой ни с чем не сравнимой по своей важности харизмой, так как переносить постоянно полную неизвестность невозможно. Поскольку Бог снизошел до того, чтобы открыть людям ряд положительных признаков угодного ему поведения, указанные симптомы могут состоять здесь, как и во всякой религиозной активной харизме, только в решающем подтверждении своей способности служить орудием Бога и выполнять его требования, причем 228

постоянно и методически, потому что благодать имеют либо всегда, либо вообще не имеют. Уверенность в спасении и постоянстве благодати дает знание, что на обладание благодатью, которая связана с подлинным таинственным даром внутреннего отношения к Богу, влияют не отдельные проступки, которых предопределенный к спасению в качестве тварного создания избежать не может, а угодное Богу поведение, следовательно, главные и постоянные качества личности Поэтому вера в предопределение порождает именно в наиболее последовательных ее сторонниках не фатализм, чего можно было бы «логически» ожидать, а наиболее сильные мотивы действовать в согласии с Богом. Конечно, в соответствии с основным содержанием пророчества эта деятельность принимает различные формы. На такой вере основывались как полное самозабвение борцов за веру первых поколений сторонников ислама, выполнявших религиозную заповедь священной войны, направленной на завоевание мира, так и этический ригоризм, легализм и рациональная методика жизни, выполнявших нравственный закон христианского учения пуритан Дисциплина в войне за веру была источником непобедимости как мусульманской, так и кромвелевской кавалерии, мирская аскеза и дисциплинированное стремление к спасению в рамках угодной Богу профессии – источником успехов в практической деятельности пуритан Радикальное, окончательное обесценение всех магических, сакраментальных и институциональных дарований благодати перед суверенной волей Бога – неизбежное следствие каждого последовательно проведенного предопределения к благодати, и оно обнаруживается повсюду, где вера в предопределение существовала и сохранялась в полной чистоте. Наиболее сильным в этом аспекте было ее воздействие в пуританизме. В исламе предопределение не знало «двойного декрета», Аллах не предопределял людей к аду, он лишь лишил их своей милости и тем самым «допускал» неизбежное – вследствие несовершенства человека – блуждание. И в соответствии с характером военных религий предопределение обладало некоторыми чертами греческой «мойры», поскольку здесь были значительно слабее развиты, с одной стороны, рациональные элементы «управления миром», с другой – определение потусторонней судьбы отдельного человека. Преобладало представление, что предопределена не потусторонняя, а именно посюсторонняя судьба, например, суждено ли воину, сражавшемуся за веру, пасть в битве или нет Потусторонняя судьба человека была уже полностью обеспечена его верой в Аллаха и пророка и поэтому не нуждалась – по крайней мере по уточнению раннего ислама – в подтверждении образом жизни, рациональная система повседневной аскезы была совершенно чужда этой воинственной религии 229

Поэтому в исламе доктрина предопределения все время усиливала свою власть над верующими в период войн за веру, как, например, еще в войнах Махди, но теряла ее по мере «обмирщения» ислама, поскольку она не вела к созданию повседневной методики жизненного поведения, как в пуританизме, где вера в предопределение касалась именно потусторонней судьбы человека и «certitudo salutis» была связана именно с повседневным подтверждением добродетели, по этому в ходе обмирщения значение религии Кальвина возросло по сравнению с его собственными первоначальными взглядами. Характерно, что если вера пуритан в предопределение повсюду рассматривалась властями как опасная для государства и враждебная, поскольку она была настроена скептически по отношению к мирской легитимности и авторитету, то представители специфически «мирского» – по общему признанию – рода Омейядов³⁰⁵ были сторонниками веры в предопределение, поскольку они надеялись, что предопределение волею Аллаха легитимизирует незаконно захваченную ими власть из этого явствует, что отнесение предопределения не к потусторонней судьбе, а к конкретным мирским событиям сразу же ведет к утрате этой доктриной своего этического рационализма. В той мере, в какой она оказывала

аскетическое воздействие – а на простых мусульман раннего периода она его оказывала, – это воздействие из повседневности вытеснялось, тем более что ислам вообще предъявлял к нравственности преимущественно требования внешние и ритуальные, в силу своей незначительной рациональности вера в предопределение легко приняла в народной религии фаталистические черты (кисмет)³⁰⁶ и именно поэтому не вытеснила магию. И, наконец, из характера конфуцианской этики китайской патримониальной бюрократии вытекает, с одной стороны, что знание «судьбы» гарантируется благородными убеждениями, с другой стороны, в магической народной вере эта судьба подчас принимает фаталистические черты, в вере же образованных людей занимает своего рода среднее положение между провидением и «мойрой». Подобно тому как представление о мойре и упорное стремление преодолеть ее питает гордость воинов, так предопределение питает «фарисейскую» гордость героев мирской аскезы. Однако нигде гордость избранных к спасению не была так тесно связана с профессиональной деятельностью и с идеей, согласно которой успех в рациональной деятельности свидетельствует о Божьем благословении, и нигде поэтому влияние аскетических мотивов на экономические убеждения не было столь интенсивно, как в сфере действия пуританской веры в благодать, даруемую предопределением. Вера в предопределение есть также вера ²³⁰

религиозной виртуозности, которая единственно способна от века выносить мысль о «двойном декрете». По мере того как эта доктрина проникала в повседневную жизнь и в религиозность масс, ее мрачная серьезность становилась все более непереносимой, и в конце концов в качестве *carpit mortuum*³⁰⁷ а западном аскетическом протестантизме осталось то, что эта доктрина привнесла в рациональную капиталистическую настроенность, – идея методического подтверждения своей профессиональной пригодности в сфере предпринимательства. Неокальвинист Кейпер не решается уже на провозглашение чистого учения. Однако фактически уничтожена эта вера не была. Она изменила лишь форму. При всех обстоятельствах детерминизм предопределения оставался средством наиболее интенсивной централизации «этики убеждения» «личности в ее целостности», как мы сказали бы сегодня, а не отдельному поступку придан акцент вечной ценности посредством «божественного выбора» Лишенной религиозности, основанной на посястороннем детерминизме параллелью к этой религиозной оценке является специфическое чувство «стыда» и как бы ощущение греха без веры в Бога, которые свойственны современному человеку также в силу некоей этической систематизации (независимо от ее метафизической основы) в качестве этики убеждения. Не самый поступок, но способность его совершать не по своей воле, а в силу собственной не подлежащей изменению сущности составляет тайную муку, которая терзает современного человека так же, как его терзает то, что он обнаруживает в детерминистски направленном «фарисействе» других, выраженном в отношении к нему. Все это столь же бесчеловечно и лишено возможности получить «прощение» и «покаяться» или «исправиться», как религиозная вера в предопределение, только с той разницей, что там все-таки существовало представление о некоем божественном разуме.

§ 11. Религиозная этика и «мир»

Чем более систематизирована и глубока религия спасения по своим «этическим убеждениям», тем резче она противостоит реальности мира. До тех пор пока она ритуалистична или следует раз и навсегда установленному закону, эта противоположность менее принципиальна, ритуалистическая религия оказывает по существу такое же действие, как магическая этика. Другими словами, придает реципированным ею условностям нерушимую святость, поскольку и здесь все верующие стремятся избежать божественного гнева, т.е. наказания за нарушение установленных норм. Поэтому как только какое-либо предписание достигает значения божественного завета, оно поднимается из сферы меняющихся условностей. ²³¹

до уровня святости. Такого рода заветы рассматриваются как от века существовавшие, подобно строению космоса, они будут всегда существовать, но не изменяться, разве что Бог сам откроет людям свой новый завет. На этой стадии религия стереотипизирует всю область правового порядка и социальных условностей подобно тому, как символизм стереотипизирует определенные элементы культуры, а магические предписания табу – определенные отношения к людям и вещам. Священные книги индийцев и ислама, парсов и иудеев, а также классические книги китайцев совершенно одинаково относятся как к предписаниям права, так и к нормам церемониала и ритуала. Всякое право – священно. Господство религиозно стереотипизированного права служит одним из серьезнейших препятствий для рационализации правового порядка, а

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
следовательно, и хозяйства. С другой стороны, вторжение этического пророчества в область стереотипизированных или ритуальных норм может привести к глубоким изменениям – резким или постепенным по своему характеру – повседневной жизни и особенно экономики. Конечно, степень религиозного воздействия в обоих направлениях ограничена. Далекое не всюду, где религия связана с преобразованиями, она является движущей силой. В частности, она нигде не устраняет определенные экономические отношения, если для этого не даны соответствующие возможности, если в существующих условиях и конstellляциях интересов не действуют подчас весьма интенсивные импульсы. И в этом случае также власть религии в ее соперничестве с могущественными экономическими интересами ограничена. Предложить какую-либо общую формулу относительной силы различных компонентов, а так – же развития и характера их «приспособления» друг к другу невозможно. Потребности хозяйственной жизни утверждают свою значимость, внося изменения в толкование священных заповедей, обходя их посредством казуистической мотивировки или просто устраняя из духовной практики покаяния и дарования благодати, так, католическая церковь полностью исключила в *foro conscientiae*³⁰⁸ столь важное решение как запрещение взимать проценты (об этом будет вскоре сказано подробнее) без официальной его отмены (что было и невозможно). То же относится и к запрещению ограничивать число детей в семье двумя. Следствием часто встречающейся возможности различно толковать религиозные нормы или умалчивать о ряде проблем является существование абсолютно нерушимых стереотипизаций, с одной стороны, и непредвидимого крайнего произвола в определении того, что в них действительно значимо, – с другой. Если говорить о шариате ислама, то в каждом отдельном случае едва ли можно установить, что в данный момент сохраняет еще практическое значение, то же

относится ко всем священным правам и нравственным заповедям, имеющим формально ритуалистически-казуистический характер, прежде всего к иудейскому закону. В отличие от этого имение принципиальная систематизация религиозно должного и преобразование его в «этику убеждения» создает совершенно иную ситуацию. Этика убеждения разрушает стереотипизацию отдельных норм и заменяет их «осмысленным» отношением жизненного поведения в целом ко религиозному спасению. Ей неведомо «священное право», она исходит из «священного этоса», который в зависимости от ситуации может санкционировать различные максимы поведения и тем самым проявляет гибкость и способность приспособляться к определенным условиям. Этика убеждения способна в зависимости от направленности созданного ею образа жизни действовать не стереотипизируя, а революционизируя. Однако лишь ценой существенно обостряющейся и «углубляющейся» проблематики. Внутренняя напряженность религиозного постулата по отношению к реальности мира в действительности не уменьшается, а увеличивается. С ростом систематизации и рационализации отношений сообщества и их содержания внешние постулаты уравнивания, созданные теодицеей, вытесняются конфликтами между различными автономными сферами жизни и религиозным постулатом, и чем интенсивнее религиозная потребность, тем большей проблемой вследствие этих конфликтов становится «мир», уясним это на примере ряда основных пунктов названного конфликта. Религиозная этика в весьма различной степени проникает в сферу социального порядка. Решающим являются здесь не только различия в магической или ритуальной строгости и характере религии вообще, но прежде всего ее принципиальное отношение к миру. Чем систематичнее и рациональнее религия формируется в космос, тем принципиальнее может стать ее этическое неприятие мирских институтов, и тем сильнее, чем больше самые эти институты систематизируются на основании своих внутренних законов. Возникает отвергающая мир религиозная этика, в которой полностью отсутствует стереотипизация священных прав. Именно напряженность, которую она вносит в свое отношение к миру, является сильным динамическим фактором развития. В той мере, в какой религиозная этика просто перенимает общие добродетели мирской жизни, она здесь рассмотрена не будет. Сюда входят отношения внутри семьи, правдивость, надежность, уважение к чужой жизни и имуществу, к чужой жене – все это само собой разумеется. Но характерен акцент, который делается в различных религиях на те или иные добродетели. Так, в конфуцианстве громадное значение

придается уважению к старшим членам семьи, что магически мотивируется значением духов предков, а практически культивируется патримониально-бюрократической организацией господства, для которой, по словам Конфуция, «непослушание хуже дурных убеждений», исходя из этого, и подчинение авторитетам семьи рассматривается как показатель общественных и политических качеств. Полярно противоположно этому уничтожение всех

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
семейных уз в общинной религиозности радикального типа кто не возненавидит отца своего, не может быть учеником Иисуса Примером различной акцентировки служит также более строгое требование правдивости в индийской и зороастрийской этиках по сравнению с иудео-христианским декалогом (ограничение свидетельскими показаниями) и наряду с этим полное оттеснение этого требования церемониальными правилами пристойности в сословной этике конфуцианской китайской бюрократии. Другой пример – запрещение мучить животных, сначала обусловленное антиоргиастической позицией Заратустры, но затем значительно углубившееся благодаря анимистским представлениям (переселение душ) и выразившееся в абсолютном запрете убивать любое живое существо (ахимса)³⁰⁹ в индийских религиях в отличие почти от всех других. В остальном содержание каждой религиозной этики, которая выходит за пределы отдельных магических предписаний и семейных отношений, прежде всего обусловлено двумя простыми мотивами, определяющими повседневную деятельность вне семьи справедливое наказание обидчика и братская помощь дружественному соседу. То и другое является воздаянием, обидчик «заслужил» наказание; приведение его в исполнение смягчает гнев пострадавшего, а сосед заслужил помощь в трудную минуту. Что за зло платят злом, не вызывает сомнения в китайской, ведийской и зороастрийской этиках, а также в иудаистской этике периода до возвращения из вавилонского пленения. Весь общественный порядок как будто основан на справедливом воздаянии, и поэтому приспособляющаяся к светскому образу жизни конфуцианская этика решительно отвергала как противоречащую интересам государства идею любви к ближнему, мотивируемую в Китае отчасти мистически, отчасти социально и утилитарно. Эта идея входит в иудейскую этику периода после вавилонского пленения, по существу, как указывает Мейнхольд, также лишь для того, чтобы еще больше пристыдить врага своим благородством и добрыми поступками, причем с той важной оговоркой, что возмездие в руке Божьей и оно наступит тем более неотвратимо, чем решительнее человек от него воздержится. К союзам рода, кровных братьев и племени общинная религия добавляет члена общины в качестве помощника в беде. Или, 234

вернее, она ставит его на место члена рода кто не оставит отца и мать, не может быть учеником Иисуса, в этом смысле и в этой связи сказано также, что Иисус пришел на мир принести, но меч. Из этого возникает заповедь «братства», характерная именно для общинной религии, поскольку она решительно освобождает от уз политического союза. И в раннем христианстве, например у Климента Александрийского³¹⁰, братство в полном его объеме действует только в кругу единоверцев, а не вне его Братская помощь возникла из отношений внутри соседского сообщества. «Ближайший» сосед помогает, ибо и ему может понадобиться помощь. Только сильное смешение политических и этнических сообществ и разрыв связи между богами в качестве универсальных сил, с одной стороны, и политическим союзом с другой, сделали возможным универсализм любви. С возникновением соперничества между общинными религиями и притязания каждой на то, что ее бог является единственным, проявление любви к сторонникам другой религии стало очень необычным. В буддийской традиции говорится о том, как удивлены были джайнские монахи тем, что Будда приказал своим ученикам дать и им еду. Очень рано в религиозной этике получило свое отражение то обстоятельство, что в ходе экономической дифференциации обычай оказывать помощь соседям в труде и в случае необходимости перешел и в отношения между различными социальными слоями Певцы и колдуны в качестве представителей древнейших отделившихся от земли «профессий» зависят от щедрости богатых людей. Их они во все времена восхваляют, но на скупых падает их проклятье. В условиях натурального хозяйства благородство выражается не в имуществе как таковом, а в щедрости и радушии. Поэтому подаяние является всеобщим и главным компонентом всех этических религий Мотивы этого могут быть различными. Уже Иисус иногда мотивирует помощь бедным в соответствии с принципом воздаяния именно потому, что в земной жизни бедняк отплатить за добро не может, это несомненно сделает Бог в мире ином. К этому присоединяется принцип солидарности братьев по вере, который в определенных условиях граничит с «коммунизмом любви». В исламе подаяние относится к пяти абсолютным заповедям, определяющим принадлежность к вере, в древнем индуизме, у Конфуция и в древнем иудаизме оно было «добрым делом» как таковым, в древнем буддизме – вначале единственным, что действительно требовалось от благочестивого мирянина, а в раннем христианстве оно обрело едва ли не сакраментальное значение (еще во времена Августина вера без подаяния считалась неистинной). Не имеющий средств к существованию воитель за веру в исламе, буддийский монах, неимущие братья в раннем христианстве (особенно братья 235

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
иерусалимской общины) – все они, так же, как пророки, апостолы, а часто и священники религий спасения, зависели от подаяния, а в раннем христианстве и позже вплоть до квакерской общины подаяние и помощь в нужде превратились в своего рода попечение, что стало одним из главных экономических моментов пропаганды и одним из главных факторов прочности религиозной общины. Как только общинная религия утрачивает этот характер, благотворительность в большей или меньшей степени теряет свое значение и становится механической и ритуалистической. Однако принципиально требование оказания помощи остается. В христианстве, несмотря на такую эволюцию понятия о подаянии, оно остается настолько обязательным для богатого человека в качестве неперемного условия вечного блаженства, что бедные обретают внутри церкви значение своего рода необходимого особого «сословия». Таково же отношение к больным, вдовам и сиротам как к важнейшим объектам этической деятельности. Ибо помощь в нужде распространяется, конечно, далеко за пределы милостыни, от друга и соседа ждут предоставления беспроцентного кредита и в случае необходимости – заботы о детях, следовательно, того же ждут и от брата по вере, в Америке эти требования все еще предъявляются секуляризованными организациями, занявшими место сект. И прежде всего бедный ждет помощи от щедрости могущественного лица и своего господина. В известных границах защита и доброта по отношению к подчиненным в интересах самого господина, если этот интерес понят правильно, ведь при отсутствии средств рационального контроля его собственная безопасность и доходы в значительной степени зависят от доброй воли и привязанности к нему его подчиненных. С другой стороны, невозможность обрести защиту и помощь могущественного лица служила для всех неимущих и, в частности, священных певцов импульсом к тому, чтобы являться к нему и прославлять его доброту. Повсюду, где патриархальные отношения господства-подчинения определяли социальное членение, особенно на Востоке, пророческие религии могли, исходя из чисто практической ситуации, создавать своего рода «защиту слабых», женщин, детей, рабов. Это относится, в частности, к пророческой религии Моисея и к исламу. То же распространяется и на отношения между классами. Такие характерные для докапиталистического времени действия, как беспощадное использование классового положения менее сильных соседей и обращение их в рабство за долги, приращение своей земельной собственности (то и другое по существу идентично), скупка продуктов питания для спекуляции, пользуясь своим достатком и трудным положением других, – встречали осуждение социального характера и религиозное 236

порицание за нарушение солидарности. К тому же старая военная знать презирает человека, поднявшегося в высшие слои посредством хозяйственной или финансовой деятельности, считая его выскочкой. Поэтому «скупость» повсюду осуждается религией в индийских правовых книгах, совершенно так же в раннем христианстве и исламе, в иудаизме это сопровождалось своеобразным институтом года прощения долгов братьям по вере и освобождения от рабства, что в результате стремления к теологической последовательности и заблуждений, присущих чисто городскому набожному населению, привело к учреждению «субботнего года»³¹¹. Из таких отдельных требований систематизирующая этика убеждения создает специфическую концепцию любви «*caritas*». Почти все регламентации жизненного поведения в области экономики содержат, как следствие этого главного убеждения, запрещение взимать проценты/ Полностью оно, помимо протестантизма, отсутствует в религиозной этике только там, где, как в конфуцианстве, этика приспособилась к мирской жизни или где, как в древнеавалонской этике и этике античных средиземноморских государств, городское население и, в частности, живущая в городах и заинтересованная в торговых операциях знать вообще препятствовала развитию благотворительности как составной части этики. В индийских священных правовых книгах запрещается взимать проценты, во всяком случае двум высшим кастам, в иудаизме – с братьев по вере, в исламе и раннем христианстве – сначала с такими же ограничениями, затем вообще. Вполне вероятно, что в христианстве этот запрет не исконный. Иисус мотивирует предписание давать в долг и неимущим тем, что Бог не воздаст за такое деяние, если оно совершено без риска. Неправильное прочтение и ошибка в переводе были причиной запрета взимать проценты (в Вульгате: «*Nihil inde sperantes*»³¹²). Источником запрещения брать проценты является примитивный обычай предоставлять соседу по его просьбе необходимый заем, что заставляло рассматривать взимание процентов «между братьями» как нарушение долга помощи друг другу. Растущая суровость этого запрета в христианстве в совершенно иных условиях отнюдь не объясняется отсутствием денежного выражения процента в условиях натурального хозяйства, «отражением» чего должно бы быть (согласно материалистическому пониманию истории) это явление. Напротив, христианская церковь и ее должностные лица, в том числе

и папа, не задумываясь, взимали проценты, а тем более допускали это в период раннего средневековья, т. е. именно в эпоху натурального хозяйства, тогда как почти одновременно с развитием подлинно капиталистических форм обращения денег и, в частности, роли предпринимательского капитала в 237

заморской торговле возникает и становится все строже церковный запрет взимать проценты Речь, следовательно, идет здесь о борьбе принципов этической и экономической рационализации хозяйства. Только в XIX в церковь вынуждена была, как мы видели, перед лицом очевидных фактов устранить этот запрет в описанной нами форме. Подлинно религиозная причина антипатии к взиманию процента была более глубокой, она связана с отношением религиозной этики к законности рационального делового предпринимательства. В исконных религиях, причем именно тех, которые очень ценят богатство как таковое, чисто деловое предпринимательство почти всегда встречает резкое осуждение. И совсем не только в условиях господства натурального хозяйства и под влиянием военной знати, а именно при относительно развитых деловых отношениях как сознательный протест против ростовщичества. Прежде всего экономическая рационализация обменных операций всегда ведет к ослаблению традиций, на которых основан авторитет священного права. Уже потому жажда денег, типичная для рационального предпринимательства, сомнительна с религиозной точки зрения. Поэтому священство там, где это было возможно (по-видимому, в Египте), способствовало сохранению натурального хозяйства, если этому не противостояли собственные экономические интересы храмов, которые представляли находившиеся под сакральной защитой кассы депозитных и ссудных операций. Однако недоверие этических религий, недоверие, никогда открыто не высказываемое, но тем вернее ощущаемое, прежде всего вызывает безличный экономически рациональный и именно поэтому этически иррациональный характер чисто деловых отношений как таковых Каждое личное отношение человека к человеку, каким бы оно ни было, пусть даже это полное рабство, может быть этически регламентировано, к нему могут быть применены этические постулаты, поскольку форма такого отношения зависит от индивидуальной воли его участников, следовательно, здесь есть возможность проявления добродетельной любви к людям. Совершенно по-иному обстоит дело при деловых иррациональных отношениях, и чем больше они рационально дифференцированы, тем более. Отношения владельца векселя к должнику ипотечного банка, откупщика к налогоплательщику, акционера к фабричному рабочему, импортера табака к работнику плантаций, предпринимателя, использующего определенное сырье, к рабочему горной промышленности – все эти отношения не могут быть регламентированы на основе милосердия не только фактически, но и принципиально. Объективизация экономики в результате появления капиталистического рынка следует исключительно своим собственным 238

закономерностям, игнорирование которых влечет за собой хозяйственные неудачи, а если оно длительно, то и экономическое падение. Рациональное экономическое сообщество всегда является объективизацией в этом смысле, и господствовать над космосом объективной рациональной общественной деятельности невозможно посредством требований милосердия, предъявляемым к конкретным лицам. Объективированный космос капитализма не оставляет для этого места. В нем требования религиозного милосердия не только терпят неудачу из-за строптивости и противодействия отдельных лиц, что бывает всегда, но вообще теряют всякий смысл Религиозной этике противостоит мир безличных отношений, который принципиально не может подчиниться ее исконным нормам, поэтому сложилась противоречивая ситуация священство всеми мерами в интересах традиционализма защищало патриархальность в противовес безличным отношениям зависимости, хотя вместе с тем пророчество разрушало патриархальные союзы. Чем глубже религия ощущает свою противоположность экономическому рационализму как таковому, тем вероятнее, что религиозная виртуозность придет к выводу о необходимости неприятия мира в его экономическом аспекте. В мире реальной действительности религиозная этика в силу неизбежных компромиссов претерпевала различные изменения. С давних пор она служила рациональным экономическим целям, особенно кредиторов. Прежде всего в тех случаях, когда долг юридически еще непосредственно связан с личностью должника. Тогда использовалось уважение к памяти умершего. К этому относится распространенное в ряде азиатских религий представление, что несоблюдение долгового обязательства, особенно клятвенного, приводит к тому, что должник испытывает муки в потусторонней жизни и поэтому может злыми чарами нарушить покой своих потомков. В средние века епископ был весьма кредитоспособен, поскольку в случае нарушения обязательства, особенно скрепленного клятвой, отлучение от церкви приводило его к полному краху. (С этим сходна специфическая кредитоспособность наших лейтенантов и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
членов студенческих корпораций). Как уже неоднократно указывалось, парадоксальность аскезы заключалась в том, что ее рациональный характер способствовал накоплению богатства. Так, дешевый труд одиноких аскетов уменьшал доходы горожан, вынужденных материально обеспечивать свои семьи и побуждал их обвинять монастыри в экономической конкуренции, основанной на дешевом труде. Обучение у светских учителей стоило дороже образования, предоставляемого монастырями. Позиция религии очень часто объясняется экономическими причинами. Византийские монахи были 239

экономически заинтересованы в почитании икон, так же, как китайские – в продуктах своих типографий и мастерских, производство же алкогольных напитков в современных монастырях – издевательство над предписаниями религии – лишь наиболее яркий пример такого рода. Подобные моменты противодействуют всякому принципиально антиэкономическому неприятию мира. Каждая институциональная религия нуждается в экономических средствах, и едва ли какое-либо учение вызывало такие страшные проклятия, причем со стороны величайшего организатора церковных финансов, Иоанна XXII³¹³, как последовательное проведение францисканскими монахами содержащегося в Библии требования Христа, чтобы его истинные ученики не имели имущества. Целый ряд мучеников этого учения, начиная от Арнольда Брешианского³¹⁴, проходят через века. Трудно в общей форме оценить практическое значение запрета взимать проценты и положения «Deo placere non potest»³¹⁵, затрагивавшего, в частности, деловые предприятия, прежде всего торговые доходы. Запрет взимать проценты обходили всевозможными юридическими способами. В конце концов церковь после длительной борьбы вынуждена была разрешить (окончательно с понтификата Льва X³¹⁶) в благотворительных учреждениях *Montes pietatis*³¹⁷ фактически открытое ростовщичество при предоставлении бедным ссуд под залог. Предоставление кредита среднему сословию под твердый процент допускала привилегия, данная евреям. Следует, однако, иметь в виду, что в средние века твердый процент, в частности в договорах о предоставлении кредита для деловых предприятий, связанных в те времена с большим риском (особенно если речь шла о заморской торговле), был редким исключением по сравнению с различным образом оговоренным и иногда (в пизанском *Constitutum usus*) градуированным участием в риске и доходах предприятия (*commenda dare ad proficium de mari*)³¹⁸ крупные торговые гильдии защищались от обвинения в *usuraria pravitas*³¹⁹ посредством исключения из гильдии, бойкота и черных списков (подобно тем мерам, которые принимаются на бирже против мошеннических спекуляций), отдельные же люди заботились о спасении души посредством добытых цехом индульгенций (например, в цехе калимала)³²⁰, завещаний или пожертвований. Глубокая пропасть между деловой неизбежностью и идеалом христианской жизни часто очень скоро ощущалась и заставляла именно наиболее благочестивых и этически рационально настроенных людей держаться в стороне от деловой жизни, к тому же это несоответствие отрицательно влияло на рациональный деловой дух и препятствовало его развитию. Выход, к которому пришла средневековая церковь, – создать сословную градацию обязанностей в 240

соответствии с религиозной харизмой и этическим призванием, а наряду с этим предоставлять индульгенции, препятствовал созданию замкнутой этической методики экономической жизни (чрезвычайно шаткие принципы иезуитского этического пробабиллизма³²¹ после контрреформации ничего не изменили в этом отношении, поскольку предпринимательством занимались этически неустойчивые, а не неисполненные этического ригоризма люди). Капиталистическую этику создала – отнюдь не преднамеренно – мирская аскеза протестантизма, которая указала путь в деловую жизнь именно наиболее благочестивым и ригористичным людям и способствовала тому, что успех в делах они стали рассматривать как плод рационального образа жизни. Самый запрет взимать проценты распространялся протестантизмом, в частности аскетическим протестантизмом, только на случай явного бессердечия. Теперь именно проценты, взимаемые в *Montes pietatis*, где кредит предоставлялся бедным и поэтому фактически допускался церковью, стали рассматриваться как проявление черствого ростовщичества (евреи и христианские дельцы уже давно тяготились этим конкурентом). Напротив, участие владельца капитала в доходе, полученном в деле с помощью этого капитала, и вообще кредит власть имущим и богатым (политический кредит князьям) рассматривались как законное деяние. Теоретически такая интерпретация принадлежит Салмазию³²². Кальвинизм уничтожил в первую очередь все виды благотворительности и, прежде всего, беспорядочное подаяние. Правда, начало систематизации благотворительности было уже положено введением твердых норм распределения епископского денежного фонда в церкви более позднего периода, а затем учреждением средневековых домов призрения, подобно тому как в исламе налог на

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
содержание бедных означал введение рациональной централизации в этой области. Однако случайная милостыня сохраняла свое значение как доброе дело. Множество благотворительных учреждений во всех этических религиях по существу пестовали нищенство, а, сверх того, ряд благотворительных мер, такие, как ежедневная пища для бедных в византийских монастырях и официальные дни еды для бедных в Китае, превращали милосердие в чисто ритуальный обряд. Кальвинизм со всем этим покончил, и прежде всего с доброжелательным отношением к нищим. С точки зрения кальвинизма, Бог в своих непостижимых решениях с достаточным основанием неравно распределил жизненные блага, и человеку остается только искать подтверждения своей избранности в профессиональной деятельности. Нищенство рассматривается как прямое нарушение любви к ближнему, к тому, к кому обращаются с просьбой о подавании, а все пуританские проповедники исходят из того, что отсутствие работы у того, 241

кто способен работать, - его собственная вина. Для тех же, кто работать не может, для калек и сирот, милосердие должно быть рационально организовано к вящей славе Божьей. Примером может еще теперь служить шествие детей из сиротского дома, которых демонстративно ведут к богослужению по улицам Амстердама в странной одежде, напоминающей шутовской наряд. Благотворительность совершается таким образом, чтобы отпугнуть уваливающих от труда, типична в этом смысле благотворительность английских пуритан в отличие от очень хорошо описанных Г. Леви³²³ социальных принципов англиканской церкви. Благотворительность становится рациональным «предприятием», а ее религиозное значение либо вообще исключается, либо превращается в свою противоположность. Таково отношение к ней в аскетически-рациональной религии. Противоположным должно быть отношение к рационализации экономики в мистической религии. Именно уничтожение отношения братства черствой реальностью экономического мира с того момента, как в нем утрачивается рациональность, возвышает здесь требование любви к ближнему до постулата совершенно неизбирательной «доброты», которая не задается вопросом ни о причине и успехе полной самоотдачи, ни о достоинстве и способности помочь самому себе того, кто просит о помощи, и которая велит отдать также рубаху, если просят верхнюю одежду. Однако именно поэтому для такой доброты в ее логическом завершении человек, для которого она приносит жертвы, как бы «заменяет» и нивелирован в своем значении «ближний» - это случайно встреченный на пути, его значение лишь в том, что он нуждается и просит. Такова своеобразная форма мистического бегства от мира в виде самоотдачи преисполненной безобъектной любви, не ради человека, а ради этого акта, ради «священной проституции души» (Бодлер). Столь же резко и по тем же причинам религиозный акосмизм (и так или иначе каждая рациональная этическая религия) должен противостоять политической деятельности, как только религия обретает определенную дистанцию по отношению к политическому союзу. Древний политический локальный бог, он же и этический и всеобщий могущественный бог, существует только для того, чтобы защищать политические интересы союза верующих. Еще и в наши дни к христианскому Богу взывают, как к «Богу битв» или «Богу отцов наших», как взывали к локальным богам античного полиса, совершенно так же, как христианский священник на берегах Северного моря молился на протяжении веков о «благословенном берегу». Священство, в свою очередь, обычно прямо или косвенно зависит от политического союза; 242

эта зависимость очень сильна в нынешних, содержащихся государством церквях, но особенно она была сильнее там, где духовные лица были придворными или патримониальными служащими правителей и земельных магнатов, как пурогита в Индии или византийский придворный епископ Константин, а также в том случае, если они сами были имевшими светские лены феодалами, как в средние века, или принадлежали к знатным духовным родам, обладавшим светской властью. Священные певцы, песни которых почти повсюду вошли в священные книги, как в индийские и китайские, так и в иудейские, восхваляют героическую смерть, которая по священным правовым книгам брахманов является для кшатрия в возрасте, когда он увидит «сына своего сына», столь же идеальным кастовым долгом как для брахмана в том же случае уединение в лесу для медитации. Магической религии неведомо понятие «борьба за веру», но политическая победа, и прежде всего месть врагам, для нее так же, как для древней религии Яхве, является наградой Бога. Однако чем больше священство пытается самостоятельно организовать перед лицом политической власти и чем рациональнее становится его этика, тем больше сдвигается первоначальная позиция. Противоречие между проповедью братства единоверцев и прославлением войны с теми, кто стоит вне данного круга, само по себе не умаляло, правда, значения воинской доблести, поскольку оставалась возможность проводить

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
различие между «справедливыми» и «несправедливыми» войнами – продукт фарисейства, неизвестный древней, исконной военной этике. Значительно важнее для установления могущественного положения священства там, где оно создало самостоятельную организацию, было возникновение общинных религий у политически демилитаризованных и подчиненных священникам народов, таких, как иудеи, и формирование широких, хотя бы относительно не воинственных слоев, обретавших все больший вес. Священство тем решительнее принимало специфические добродетели этих слоев, чем более они – простота, терпение в нужде, смиренное подчинение существующим авторитетам, кротость и непотворение неправде – способствовали подчинению воле этического Бога и самих священников и в известной степени дополняли основную религиозную добродетель власть имущих – великодушное милосердие патриархальные добродетели хотели видеть эти добродетели у тех, кому они оказывали поддержку. Чем больше религия становилась религией «общины», тем больше политические причины содействовали тому, что этика подчиненных принимала религиозный характер. Иудейские пророки, реалистически оценивая внешнеполитическое положение, проповедовали покорность угодной Богу власти великих держав. Осуществление священнослужителями 243

нослужителями контроля над массами по поручению чужеземных (вначале – персов), а потом и собственных правителей, в сочетании с их личной не воинственностью и особенно сильным (что известно по опыту) воздействием религиозных мотивов на женщин, привели к тому, что с популяризацией религии специфически женственные добродетели были призваны чисто религиозными. Однако в этом направлении действовало не только организованное священством моральное «восстание рабов», но и индивидуальные, порывавшие с традицией, поиски спасения аскетического и особенно мистического характера, которые, как мы видели, под действием внутренней закономерности всегда ведут в данном направлении. Конечно, этому способствуют типические внешние обстоятельства. Так, представляющееся бессмысленным чередование отдельных эфемерных политических образований при наличии универсальной религии и (относительно) единой социальной структуры (в Индии) или, напротив, всеобщее умиротворение и устранение всякой борьбы за власть в крупных мировых державах и, в частности, бюрократизация политической власти (в Римской империи) – все это факторы, которые лишают почвы политические и социальные интересы, ведущие к борьбе за власть и социальным конфликтам, и действуют в сторону антиполитического неприятия мира и развития отрицающей всякую власть религиозной братской этики. Сила аполитичной христианской религии любви, так же, как и увеличивающееся, начиная с I и II вв императорского правления, значение всех учений о спасении и общинных религий вообще, выросли не из «социально-политических» интересов или из «протетарского» инстинкта, а именно из полного отсутствия подобных интересов. Носителями антиполитических религий спасения были не только и даже не преимущественно угнетенные слои, а прежде всего слои образованных людей, не заинтересованных в политике, поскольку они не имели реального влияния или утратили вкус к ней. Известный всем по опыту факт, что насилие всегда порождает насилие, что стремление к социальному или экономическому господству повсюду объединяется с самыми идеальными по своему характеру движениями, что насильственные действия против несправедливости в результате приводят к победе не большего права, а большей силы или большей разумности, не остается скрытым от аполитично настроенных интеллектуалов и все вновь вызывает требование самой радикальной братской этики, т.е. непотворения злу, общего буддизму и учению Иисуса. Упомянутая этика родственна и чисто мистическим религиям, поскольку мистический путь к спасению, предполагающий минимальную активность, как бы анонимное существование в мире в качестве единственного 244

подтверждения избранности, требует именно смирения и самоотдачи, которые к тому же часто психологически вытекают из собственного мистике акосмического безобъектного чувства любви каждый чистый интеллектуализм содержит возможность подобного мистического преобразования. Напротив, мирская аскеза способна примириться с существованием политической власти, рассматривая ее как средство рационального этического преобразования мира и обуздания греховности. Однако здесь сосуществование достигается не так просто, как в области экономических интересов. Собственно политическая деятельность, основанная на усредненных человеческих качествах, компромиссах, хитрости и использовании других этически неприемлемых средств, и прежде всего на использовании людей ориентированная на релятивизацию целей, в значительно большей степени, чем частное экономическое предпринимательство, ведет к отказу от ригористических требований мирской этики. Это настолько очевидно, что даже в доблестное

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
правление Маккавеев³²⁴, как только спало упоение освободительной войной, именно среди наиболее благочестивых иудеев сразу же образовалась партия, предпочитавшая господство чужеземцев национальной царской власти, подобно тому как некоторые пуританские деноминации считали носителями проверенной религиозной подлинности лишь те церкви, которые находились под властью неверных. В обоих случаях определенную роль играло представление, что подлинная религиозность может быть доказана только мученичеством, и мысль, что внутри политического аппарата нет места ни чисто религиозным добродетелям, ни бескомпромиссной религиозной этике и акосмическому братству. Это сближает мирскую аскезу с направлением, требующим ограничения государственной деятельности («Манчестерская школа»³²⁸). Конфликт аскетической этики и мистической настроенности с аппаратом насилия, лежащим в основе всех политических образований, породил самые разнообразные столкновения и компромиссы. Возможность столкновения между религией и политикой меньше всего, естественно, там, где, как в конфуцианстве, религия – просто вера в духов или даже магия, а этика – рациональное приспособление умного человека к мирской жизни. Полностью такой конфликт отсутствует в том случае, если религия требует насильственной пропаганды истинного пророчества, как в раннем исламе, сознательно отказывавшемся от всеобщего обращения и ставившем своей целью подавление и подчинение сторонников чуждой веры господству ордена, основным долгом которого является священная война, а отнюдь не спасение путем обращения в истинную веру тех, кто ему подчинен. Это не есть универсальная религия спасения. Богу угодно господство верующих над неверными, ²⁴⁵

которых терпят, поэтому государственный аппарат насилия не является здесь проблемой, требующей компромиссного решения. В некоторой степени к этому близка мирская аскеза, когда она, подобно радикальному кальвинизму, рассматривает господство принадлежащих к «чистой» церкви религиозных виртуозов над грешным миром как угодное Богу. Такая же точка зрения была фактически основной в теократии Новой Англии, хотя она открыто и не формулировалась; но, конечно, с этим было связано множество компромиссов. Конфликт отсутствует и там, где, как в индийских интеллектуалистических религиях спасения (буддизме, джайнизме), отвергается любая связь с миром и с какой бы то ни было деятельностью, где абсолютно запрещено всякое насилие и сопротивление ему, для которого, собственно говоря, и нет объекта. Лишь отдельные конфликты по различным поводам возникают между конкретными требованиями государства и конкретными религиозными заветами там, где религия является религией группы, исключенной из равенства в политических правах, между тем как данное ей обетование состоит в восстановлении ее подлинного ранга; такова религия иудеев, которые никогда не восставали против государства и власти, напротив, во всяком случае до разрушения иерусалимского храма Адрианом³²⁶, ждали Мессию – собственного политического правителя. Конфликт ведет к мученичеству или к пассивному антиполитическому подчинению властям, если общинная религия отказывается от всякого насилия как неугодного Богу и действительно достигает этого, но не делает окончательного вывода о необходимости бежать от мира, а остается в миру Религиозный анархизм, как показывает история, был до сих пор недолговечен, поскольку обуславливающая его интенсивность веры является личной харизмой. Существовали самостоятельные политические образования, основанные не на анархических, а на принципиально пацифистских установках. Самым значительным из них было сообщество квакеров в Пенсильвании, которому в течение двух поколений удавалось, в отличие от всех соседних колоний, сосуществовать с индейцами и благоденствовать. Продолжалось это до тех пор, пока вооруженные конфликты крупных колониальных держав не превратили пацифизм в фикцию, а война за независимость, которая велась во имя основных квакерских принципов, но без участия их ортодоксальной группировки, верной принципу непротivления, внутренне дискредитировала этот принцип. Более того, соответствующий ему допуск инакомыслящих сначала заставил самих квакеров прибегнуть к уловкам в определении выборных округов в Пенсильвании и в конце концов привел к отказу от участия в управлении. Типичный для подлинных меннонитов³²⁷ и ²⁴⁶

близкого им большинства общин, вообще для многих сект в различных частях земного шара, особенно в России, пассивный аполитизм приводил с различной мотивировкой к полной покорности как следствию отказа от насилия, и резкие конфликты возникали лишь в тех случаях, когда государство требовало нести военную службу. Отношение к войне тех религиозных деноминаций³²⁸, которые не следовали принципу полной аполитичности, было различным в зависимости от того, шла ли речь о защите свободы вероисповедания от нападков политической власти или о чисто политических войнах. В основе отношения к этим двум

типам военного насилия лежали две противоположные максимы. В одном случае полная пассивность, подчинение чужой власти и отказ от какого-либо участия в насилии вплоть до принятия мученического венца. Такова позиция не только полностью отвергающего мир мистического аполитизма и принципиально пацифистских разновидностей мирской аскезы, но и чисто личной религии веры, поскольку исповедующие ее не считают возможным признать, что рациональный внешний порядок и рациональное господство над миром могут быть угодны Богу. Лютер отвергал как религиозные войны, так и религиозные восстания вообще. Противоположная точка зрения допускает сопротивление при насильственных действиях против религии. Концепция религиозного восстания ближе всего мирскому аскетическому рационализму, признающему священные, угодные Богу структуры мира. В христианстве это относится прежде всего к кальвинизму, рассматривающему защиту веры от тиранов как святую обязанность (хотя сам Кальвин в соответствии с его представлением об институциональном характере церкви полагал, что осуществлена эта защита может быть только по инициативе призванных к тому – сословных – инстанций). Само собой разумеется, что религиозную революцию признают также религии, связывающие пропаганду своей веры с войной, и близкие им секты, подобно махдистской и другим исламским сектам, а также находящаяся под влиянием ислама эклектическая, вначале даже пацифистская индуистская секта сикхов. Отношение же представителей обеих противоположных точек зрения к не связанным с религией, чисто политическим войнам в определенных условиях бывает обратным. Религии, которые ставят перед политическим космосом этически рациональные требования, должны занимать по отношению к чисто политическим войнам значительно более отрицательную позицию, чем религии, принимающие мирские порядки как данные и относительно безразличные. Непобедимая армия Кромвеля подала петицию в парламент об отмене принудительной мобилизации, аргументируя это тем, что христианин может участвовать только в тех войнах, 247

справедливость которых подтверждает его совесть. С этой точки зрения войско наемников следует считать относительно нравственным, поскольку каждый наемный солдат ответствен за свою профессию перед Богом и своей совестью. Насилие со стороны государства нравственно лишь постольку, поскольку оно во славу Божью искореняет грех и противостоит несправедливости в делах веры, т. е. поскольку оно служит религиозным целям. Напротив, для Лютера, полностью отвергающего религиозные войны, религиозные революции и вообще активное сопротивление, за политические войны несут ответственность только светские власти, сфера которых совершенно не затрагивается религиозными постулатами, и подданные не обременяют свою совесть, если они активно повинуются этому требованию, как и всему другому, что не нарушает их отношения к Богу. Отношение раннего и средневекового христианства к государству в целом колебалось или, вернее, центр тяжести перемещался от одной точки зрения к другой следующим образом. 1) отвращение к Римской империи как царству антихриста, существование которого до скончания века в эпоху Поздней империи не подвергалось сомнению никем, в том числе и христианами; 2) полное равнодушие, пассивная терпимость по отношению к власти (всегда несправедливой), а отсюда – активное исполнение всех повинностей, в том числе уплаты налогов, если они прямо не угрожают спасению души; «отдавайте кесарево кесарю» означает не положительное призывание, как пытаются изобразить современные сторонники гармонизации, а именно полное равнодушие к делам мира 3) стремление держаться в стороне от конкретного политического сообщества, поскольку участие в нем необходимо ведет к греху (культ императоров), но повиноваться начальству, пусть даже неверующему, так как оно все-таки угодно Богу, хотя и грешно; как и все устройство мира, его греховность – возложенное Богом на людей за грехопадение Адама наказание, которое каждый христианин должен терпеливо нести; 4) положительная оценка властей, даже неверующих, как средства для обуздания грехов, необходимого в состоянии греховности (поскольку естественное знание греховного дано Богом даже непросветленным язычникам), и как всеобщее условие всего угодного Богу земного существования. Две первые точки зрения относятся к периоду эсхатологических ожиданий, но время от времени они появлялись и в более позднее время. Что касается последней точки зрения, то христианство не отказалось от нее в период античности и после того, как оно стало государственной религией. Существенное изменение в отношении христианства к государству произошло только в средневековой церкви, что 248

блестяще показал в своем исследовании Трельч³²⁹ Проблема, которая встала перед христианством, известна не только этой религии, но только здесь она достигла такой последовательности отчасти по внутренним религиозным, отчасти по внерелигиозным причинам. Речь идет об отношении так называемого

«естественного права» к религиозному откровению, с одной стороны, к положительным политическим образованиям и их функционированию – с другой. Принципиально здесь необходимо указать на решение этой проблемы в той мере, в какой она затрагивает индивидуальную этику. Общая схема, в соответствии с которой религия, являющаяся господствующей, привилегированной в политическом союзе (в частности, учреждением, освящающим благодатью), обычно решает трудности, связанные с напряжением между религиозной этикой и неэтическим или антиэтическим требованием жизни в государственных и экономических сферах власти, сводится к релятивированию и дифференцированию этики в виде «органической», в отличие от аскетической, этики призвания. Отчасти, например, в трудах Фомы Аквинского, выдвигается – в противовес, как правильно указал Трёльч, стоическому учению раннего христианства о Золотом веке и блаженному исконному состоянию анархического всеобщего равенства людей – хорошо известное уже анимистической вере в потусторонний мир представление о чисто природном различии людей, которое существует независимо от следствий греха и обуславливает сословное неравенство в их земных и потусторонних судьбах. Вместе с тем христианское учение объясняет наличие власти в жизни метафизически. Люди приговорены терпеть насилие, тяжёлый труд, страдания, отсутствие любви, в частности также сословные и классовые различия вследствие первородного греха или причинно-следственных связей, индивидуальной кармы или объясняемой дуалистически испорченности мира. Провиденциально профессии или касты устроены таким образом, что каждой из них приписывается специфическая, необходимая, угодная Богу или предназначенная безличным мировым порядком задача и тем самым для каждой обязательны особые, отличные от других этические требования. Такие профессии или касты подобны отдельным частям человеческого организма. Связанное с этим отношение господства-подчинения является угодным Богу подчинением авторитету, и восстание против этого или предъявление требований, нарушающих порядок сословных рангов, является неповиновением божественной воле и оскорблением священной традиции тварным высокомерием. Внутри этого органического порядка перед виртуозами религиозности, будь то аскетического или созерцательного толка, также ставится специфическая задача, подобно тому 249

как определенные задачи стоят перед князьями, воинами, судьями, ремесленниками и крестьянами, она сводится к созданию сокровищницы переизбытка добрых дел, которые учреждение по дарованию благодати передает другим верующим. Принимая данную в откровении истину и подлинный этос любви, индивид обретает земное счастье и потустороннее воздаяние внутри мирских институтов. Для ислама подобная «органическая» концепция и вообще вся эта проблематика имела меньшее значение, поскольку он, отказываясь от универсализма, исходил из идеального разделения мира на господствующих верующих и неверных, предназначение которых состоит в том, чтобы обеспечивать существование верующих; в остальном же регулирование в религиозном отношении совершенно безразличных жизненных обстоятельств народов-париев полностью предоставлено им самим. В исламе существует конфликт между мистическими поисками спасения и аскетической виртуозной религиозностью, с одной стороны, и институциональной ортодоксией – с другой, а также конфликт, возникающий повсюду, где есть нормы священного права, между священным правом и правом светским и, наконец, проблемы ортодоксии в теократическом строе, но отсутствует принципиально наиболее глубокая естественноправовая проблема, касающаяся отношений между религиозной этикой и светскими институтами вообще. Индийские правовые книги определяют органическую традиционалистскую профессиональную этику по схеме, близкой средневековому католическому учению, но значительно более последовательно, чем это учение, а уж тем более, чем весьма скудная лютеранская доктрина о *status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus*³³⁰. Как мы видели, сословная структура Индии именно посредством кастовой этики соединена со специфической доктриной спасения – с шансом на повышение своего статуса при перерождении в будущей земной жизни посредством выполнения обязанностей своей касты, какими бы презренными по своему социальному характеру они ни были. Тем самым эта вера наиболее радикально воздействовала в сторону приятия мирского порядка, причем именно самыми низшими кастами, которые больше всего ожидали от переселения душ. Средневековое христианское представление, согласно которому сословные различия краткого земного существования обретут «вечное» существование в потустороннем мире – как поясняет, например, Беатриче в «Рае» Данте, – показалось бы индийской теодицее абсурдным; и оно в самом деле лишает строгий традиционализм органической профессиональной этики всех безграничных надежд на будущее, свойственных благочестивому индийцу, который верит в переселение душ и, 250

следовательно, в возможность постоянного улучшения своего земного существования. Поэтому даже в чисто религиозном отношении влияние христианской доктрины в значительно меньшей степени служило опорой традиционного деления на профессии, чем нерушимая укорененность касты в обещаниях учения метемпсихозы. К тому же как средневековая, так и лютеранская традиционалистская профессиональная этика чисто фактически основаны на все более исчезающем общем представлении, которое они разделяют с конфуцианской этикой; оно сводится к тому, что экономические и политические отношения господства чисто личностные, а юстиция и прежде всего управление составляют космос личных отношений подчинения, в котором господствуют произвол и милосердие, гнев и любовь, но прежде всего взаимное уважение господствующих и подчиненных, подобно тому как это происходит в семье. Следовательно, это господство по своей сути таково, что к нему можно применять этические постулаты так же, как к любым другим личным отношениям. Этот личный характер полностью отсутствует не только при «рабстве без господина» (Вагнер) современного пролетариата, но в первую очередь в космосе рационального государственного управления, в вызывающем такой ужас романтиков «государственном рэкете». При персоналистском сословном порядке само собой разумеется, что действия применительно к определенному лицу совершаются в зависимости от его веса в обществе; только иногда, как, например, у Фомы Аквинского, ставится проблема, как это следует трактовать. В наши дни homo politicus³³¹ как и homo oeconomicus³³², решает, выполняя свой профессиональный долг, стоящую перед ним задачу «не взирая на лица», sine ira et studio – без гнева, а потому и без любви, не допуская произвола, а поэтому и милосердия, причем именно тогда, когда он выполняет свои обязанности идеально в соответствии с рациональными правилами современного понимания профессионального долга, а не в силу конкретных личных отношений. Не из гнева или желания мести, а лично совершенно безучастно, в соответствии с объективными нормами и целями, просто в силу имманентной ему законности выносит современное правосудие преступнику смертный приговор, примерно так же, как действует безличное воздаяние кармы в отличие от дикой жажды мести, присущей Яхве. Политическое насилие все больше принимает облик «правового государственного порядка» – с религиозной точки зрения это лишь наиболее действенный вид мимикрии жестокости. Политика в целом ориентирована на объективные интересы государства, на прагматичность, совершенно бессмысленную с религиозной точки зрения самоцель сохранить внешнее и внутреннее распределение власти. Лишь таким

251

образом политика обретает свой аспект и своеобразный рациональный, некогда блестяще определенный Наполеоном собственный пафос³³³, который в корне столь же чужд любой братской этике, как ей чужды и рациональные экономические институты. Попыток современной церковной этики приспособиться к сложившейся ситуации, мы здесь касаться не будем. По существу они сводятся к компромиссам в каждом отдельном случае, а поскольку речь идет о католической церкви, в первую очередь к защите собственных интересов священства, все более объективирующихся в «интересы церкви»; при этом применяются те же средства – или близкие им, – которыми пользуются светские власти для достижения своих целей. Только профессиональная этика мирской аскезы действительно внутренне адекватна овеществлению господства со всеми этическими оговорками, связанными с этой проблемой. Одним из следствий рационализации насилия, которое в различной степени и в различных формах проявлялось повсюду, где насилие в ходе развития превращалось из персоналистского этоса, присущего героям и обществу в целом, во власть национального «государства», был усилившийся переход в иррациональную сферу аполитичности либо в мистику и акосмическую этику абсолютного «добра», либо в иррациональность внерелигиозной сферы чувства, прежде всего в эротику. С этой сферой религии спасения также сталкиваются специфическим образом. В первую очередь с самой могущественной ее силой, с половой любовью, которая наряду с «подлинными» экономическими интересами и стремлением к власти и престижу является одним из основных компонентов человеческих отношений. Связь между религией и сексуальностью – осознанная или бессознательная, прямая или косвенная – очень тесна. Мы оставляем в стороне множество магических и анимистических представлений и символов, в которых сексуальность играет важную роль, поскольку они для нашей цели несущественны, и обращаемся лишь к нескольким значимым в социологическом отношении явлениям. Прежде всего сексуальное возбуждение – типичный компонент примитивных совместных действий в религии мирян, принимающих форму оргии. Эта его функция сохраняется – подчас совершенно сознательно и намеренно – также в относительно систематизированных религиях. Например, в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
индийской религии шакти³³⁴, близкой древним культам фаллоса и ритуалам почитания богов воспроизводства (людей, скота, зерна) с их различными функциями. Однако чаще эротическая оргия возникает как непреднамеренное следствие экстаза, вызванного другими оргиастическими средствами, в частности танцами. Таковы среди современных сект хлыстовские радения, которые послужили поводом к возникновению ²⁵²

секты скопцов, пытавшихся пресечь это неприемлемое для аскетов явление. К оргиастическим культам примыкают многие получившие неправильную интерпретацию институты, в частности храмовая проституция. Практически храмовая проституция очень часто выполняла функцию борделя для проезжих купцов, пользовавшихся сакральной защитой, впрочем, они и теперь составляют основной контингент этих заведений. Сводит сексуальные оргии с их выходящим за рамки повседневности характером к эндогенному «промискуитету»³³⁵ рода или племени – просто нелепость. Опьянение сексуальной оргией может быть, как мы видели, сублимировано в явную или тайную эротическую любовь к богу или спасителю. Из магических представлений другого рода или из наличия храмовой проституции может также развиваться точка зрения, согласно которой добровольное участие в сексуальном акте является религиозной заслугой; этому, однако, мы здесь уделять внимание не будем. Но вместе с тем нет сомнения в том, что значительная часть именно антиэротической (мистической и аскетической) религиозности являет собой замену удовлетворения сексуальных физиологических потребностей. Нас здесь интересуют не спорные еще во многих важных пунктах неврологические, а существенные для нашей цели «смысловые» связи. Ибо «смысл», который привносится во враждебную сексуальности позицию, может при совершенно одинаковых неврологических условиях давать очень серьезные практические различия в поведении, что, впрочем, нас также интересует лишь отчасти. Чисто культовое, т. е. временное, воздержание священнослужителей или участников культа в качестве условия освящения благодатью, в значительной степени связано с нормами табу, которым по магическим и иным мотивам подчинена сексуальная сфера. Харизматическое целомудрие аскезы священнослужителей и религиозных виртуозов, т. е. постоянное воздержание, исходит преимущественно из представления, что подобное выходящее за рамки повседневности поведение является отчасти симптомом харизматических, отчасти экстатических качеств, которые, в свою очередь, могут служить средством воздействия на богов. Позже, в частности в христианстве Запада, решающим аргументом в пользу целибата священников стала, с одной стороны, необходимость приравнять этические свершения должностных лиц церкви к аскезе религиозных виртуозов (монахов), с другой – иерархический интерес устранить возможную наследственность приходов. На уровне этической религии место различных магических мотивов занимают два других типических воззрения, враждебных сексуальности. В одном случае сексуальное воздержание рассматривается как главное и необходимое средство мистического пути к ²⁵³

спасению посредством созерцания и ухода от мира, где самое сильное искушение являет собой именно это наиболее непреодолимое, связанное с тварностью влечение. Это – точка зрения мистического бегства от мира. В другом случае в основе лежит аскетическая точка зрения, согласно которой специфическая иррациональность этого не допускающего рационального осмысления акта являет собой наибольшую опасность для аскетической трезвости, сдержанности и методической систематизации жизни. В ряде случаев действуют, конечно, обе мотивировки. Все религиозные пророчества без исключения, а также непророческие систематизации религии занимают сексуальной проблемой, исходя из упомянутых мотивов и в одном направлении прежде всего искоренение сексуальной оргии («распутства», по терминологии иудейских священников), что соответствует описанному выше общему отношению пророчества к оргиастическим культам, затем устранение также свободных сексуальных отношений вообще в пользу регламентированного и сакрально легитимированного «брака». Это относится даже к такому пророку, как Мухаммед, который в своей личной жизни и в своих обещаниях потустороннего блаженства борцам за веру отводил чувственности такую существенную роль (известно, что он снял для себя ограничение в дозволенном числе жен посредством особой суры). Легальные до того формы внебрачной любви и проституция были с небывалой последовательностью искоренены в ортодоксальном исламе. Подобное же отношение к этой проблеме христианской и индийской внемирской аскезы само собой разумеется. Мистические индийские пророчества, требующие созерцания и полного бегства от мира, ставят, конечно, условием спасения полный отказ от сексуальных связей. Но и в конфуцианской этике приспособления к миру иррегулярная эротика рассматривается как недостойная иррациональность потому, что она нарушает

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
внутреннее самообладание джентльмена, и потому, что женщина является иррациональным, трудно управляемым созданием. Декалог Моисея³³⁶, индуистское священное право и релятивистская светская этика в пророчествах индийских монахов выступают против прелюбодеяния, а пророчество Иисуса с требованием абсолютной и нерасторжимой моногамии и ограничения сексуальности допустимыми легитимными рамками превосходит все остальные религии; прелюбодеяние и распутство считалось в раннем христианстве едва ли не единственным смертным грехом. «Univiria»³³⁷ рассматривалась как специфическая черта христианской общины внутри средиземноморского античного мира, где греки и римляне ввели, правда, моногамию, но с признанием права на свободный развод.

Личное отношение различных пророков к женщинам и положение женщин в общине очень меняется в зависимости 254

от характера пророчества и, в частности, от того, насколько оно соответствует специфически феминистской эмоциональности. Самый факт, что пророк (Будда) охотно видит достойных женщин у своих ног и использует их в качестве пропагандисток своего учения (подобно Пифагору)³³⁸, еще несколько не свидетельствует о положении женщин вообще. Данная женщина может считаться «святой», а женский пол как таковой – сосудом греха. В целом, однако, оргиастическая и мистагогическая пропаганда, включая культ Диониса, почти всегда, по крайней мере временно и относительно, способствовала «эмансипации» женщин, если только не вступали в силу другие религиозные тенденции и стремление пресечь истерическое пророчество женщин, что нашло свое выражение у учеников Будды, а в христианстве уже у апостола Павла, или монашеская боязнь женщин, крайняя степень которой обнаруживается у сексуальных неврастеников, например у Альфонсо де Лигуори³³⁹ Сильнее всего значение женщин в боговдохновенных (истерических или сакраментальных культах), например в некоторых культах китайских сект. Там, где женщины не играли роли в распространении религии, как в зороастризме и в Израиле, положение было, конечно, с самого начала иным. Легально регламентированный брак рассматривается в пророческой и священнической этиках не как «эротическая» ценность, а в соответствии с трезвым пониманием так называемых «первобытных народов» просто как экономический институт для рождения и воспитания детей – будущей рабочей силы и служителей культа мертвых; впрочем, в этом отношении упомянутая этика ничем не отличалась ни от греческой, ни от римской и вообще от любой этики земного шара, представители которой задумывались над этим вопросом. Мотивировка освобождения молодого супруга от политических обязанностей в древнем иудаизме – чтобы он радовался своей молодой любви – стоит совершенно изолированно. Ветхозаветное проклятие Онану³⁴⁰, которое перешло в католичество, где контроль над рождаемостью считался смертным грехом, свидетельствует о том, что и в иудаизме не делались уступки рационально отделившейся от упомянутого назначения эротике. Что мирская аскеза (и прежде всего пуританизм) требовала ограничения законной половой жизни этой рациональной целью, само собой разумеется. В мистике анимистические и полуоргиастические последствия акосмической любви лишь иногда нарушали общее отношение религии к сексуальности. Позиция пророческой и церковной рациональной этики в вопросе об отношении (законном и нормальном) между полами как таковым, следовательно, последняя ступень в отношении между религиозной и органической сферами, неоднозначна. В конфуцианстве и в древнем иудаизме требование 255

иметь детей возникло вследствие отчасти анимистических, отчасти появившихся под их влиянием универсально распространенных представлений (также в ведийской и индуистской этике) о значении потомства; напротив, в Талмуде и в исламе предписание о заключении браков отчасти мотивировано так же, как в восточной церкви мотивируется исключение из (низших) приходов не состоящих в браке клириков тем, что, поскольку половой инстинкт для среднего человека непреодолим, его следует направить по законному регламентированному каналу. Эта точка зрения соответствует не только релятивизации этики мирян в индийской созерцательной религии спасения с ее запретом упасакам совершать прелюбодеяния, но и мнению апостола Павла, для которого (также на основании мистической мотивации, нас здесь не интересующей) достоинство абсолютного воздержания является следствием чисто личной харизмы религиозного виртуоза; такова же позиция светской этики католицизма, – впрочем, и Лютера, видевшего в сексуальности брака лишь меньшее зло, необходимое, чтобы избежать распутства; Бог смотрит на этот вид узаконенного греха «сквозь пальцы», поскольку он является следствием непреодолимости вожделения, возникшего как результат первородного греха – воззрение, которое объясняет

вначале лишь относительное неприятие Лютером монашества (так же, как Мухаммедом). В Царстве Божьем Иисуса, т. е. в будущем земном царстве, не будет сексуальности; официальная христианская теория решительно отвергала именно внутреннюю сторону сексуальности как вождение и следствие грехопадения. Распространенному мнению, будто такого рода отношение к этому вопросу присуще именно христианству, противостоит тот факт, что нет религии спасения, которая придерживалась бы иной точки зрения. Объясняется это рядом причин. Прежде всего характером развития, которое сексуальность проходит вследствие рационализации условий жизни. Для крестьянина половой акт является повседневным событием; у многих первобытных народов отсутствует какое бы то ни было чувство стыда перед оказавшимися при этом акте случайными проезжими; они не видят в нем ничего, выходящего за рамки повседневности. Для поставленной нами проблемы решающим является, что сексуальность, сублимируясь в своем развитии, превращается в основу специфических переживаний, в «эротическую», и тем самым становится самоценностью, не повседневной по своему значению. Важным фактором этого служат препятствия к половым сношениям, которые вызваны экономическими интересами рода, а затем сословной конвенциональностью, такого рода препятствия существуют на всех известных нам уровнях развития сакральной и экономической регламентации, но вначале они были значительно менее

ограничены конвенциональностью, которая постепенно сочетается с экономическими факторами и позже становится главным препятствием в этой области. Роль современных «этических» ограничений в качестве источника проституции почти всегда толкуется неверно. Профессиональная «проституция», гетеросексуальная или гомосексуальная, обнаруживается и на самой низкой ступени культуры, поскольку повсюду существуют какие-либо ограничения сакрального, военного или экономического характера. Полное осуждение проституции датируется только концом XV в. Однако требование рода обеспечить детей, рожденных вне брака, а также претензии молодых супругов повысить их уровень жизни постоянно растут по мере того, как культура становится более рафинированной. Тем самым все более выявляется новый элемент развития. Ибо значительно более сильное, хотя и далеко не всегда обнаруживаемое, воздействие оказывает на этику выход рационализированной в своем содержании жизни людей из органического круговорота простого крестьянского существования. В этической религии, и прежде всего в братской религиозности, глубокое внутреннее напряжение возникает и в отношении к искусству, подобно отношению к упомянутой наиболее сильной власти иррационального в жизни людей. Вначале религия была тесно связана с искусством. Разного рода идолы и иконы, музыка как средство экстаза или экзорцизма и апотропеических действий культа, песнопения священных певцов, действия колдунов, храмы и церкви в качестве величайших архитектурных сооружений, парча и церковная утварь – все это становится основным продуктом искусств и ремесел, и религия превращается в неисчерпаемый источник художественного развития. Однако чем больше искусство конституируется как автономная область (результат светского образования), тем интенсивнее оно создает свои ценности, совершенно отличные от тех, которые господствуют в религиозно-этической сфере. Всякое непосредственное, рецептивное восприятие искусства исходит прежде всего из значения содержания, и оно может служить основой сообщества. Сознательное открытие специфических эстетических ценностей – дело интеллектуалистической цивилизации. Однако именно это ведет к исчезновению в искусстве того, что служило основой для создания сообщества, так же, как и связи искусства с религиозной волей к спасению. Этическая религия и подлинная мистика полностью отвергают в качестве противного Божественной воле и враждебного спасению от этической иррациональности мира то спасение в мире, которое искусство само по себе обещает дать людям, что же касается истинной аскезы, то она считает всякое признание эстетических ценностей серьезным нарушением систематизации жизненного

поведения. Еще сильнее это напряжение становится по мере того, как интеллектуализм занимает позицию, сходную с эстетической, в сфере этики. Отказ от ответственности за этическое суждение и опасение слыть связанным традицией, типичные для интеллектуалистических эпох, приводят к тому, что этические суждения преобразуются в суждения эстетические (типична замена «дурного» «безвкусным»). Однако субъективистская уверенность в неопровержимости вкусового суждения о человеческих отношениях, к которому действительно приучает культ эстетизма, вполне может оцениваться религией как глубочайшая степень полного отсутствия любви в соединении с трусостью. Ведь каждый отдельный человек, даже отвергая религиозно-этические нормы, по-человечески живет в их сфере и, зная о своей тварности, подчиняется им

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
сам и подчиняет им другого, когда он в каждом отдельном случае судит о его поступках и в принципе следствия и оправданность этих норм остаются дискуссионными. Очевидно, что последовательная этика братства не приемлет эстетическую позицию как таковую, которая, в свою очередь, всегда открыто враждебна ей. Обусловленное таким образом отрицание религией искусства сочетается, конечно, с отрицанием магических, оргиастических, экстатических и ритуалистических элементов религии в пользу аскетических и спиритуалистически-мистических ее форм. Далее, оно связано с рациональным и литературным характером образованности духовных и светских лиц – обычным следствием книжной религии. Но в направлении антиэстетизма и пророческой религии прежде всего действуют два обстоятельства. Во-первых, само собой разумеющаяся неприемлемость оргиастики и обычно магии. Изначально магически обусловленный страх иудеев перед «кумиром и изображением» пророчество интерпретирует спиритуалистически, исходя из понятия абсолютного надмирного Бога. Во-вторых, время от времени проявляется неприемлемость «рукотворного» для этически религиозной ориентации пророческой веры, неприемлемость, которая проистекает из предлагаемого им иллюзорного, с точки зрения пророка, спасения. Столкновение это тем непримиримее, чем более надмирным и одновременно священным представляется возвещенный пророками Бог. С другой стороны, религия все время ощущает «божественность» художественных свершений, и именно массовая религия нуждается для оказания соответствующего воздействия в «художественных» средствах и готова уступить склонности масс к магии и идолопоклонству. Мы оставляем в стороне то обстоятельство, что организованная массовая религия нередко связана с искусством чисто экономическими интересами, примером может служить продажа икон византийскими 258

монахами, которые были противниками цезаропапистской императорской власти, опирающейся на иконоборческое войско, рекрутируемое из пограничных провинций, где еще господствовал строго спиритуалистический ислам; император же, в свою очередь, хотел, лишив этого опасного противника названного источника доходов, уничтожить сопротивление своим планам господства над церковью. Внутренне каждая оргиастическая или ритуалистическая религия, так же, как религия любви, основанная на мистическом разрушении индивидуации, при всем отличии, в последнем «смысле» психологически очень легко ведет к искусству, первая – особенно к пению и музыке, вторая – к изобразительному искусству, последняя – к лирике и музыке. Об этой связи свидетельствует весь наш опыт, от индийской литературы и искусства и открытого радостям мира суфизма до песен св. Франциска и безмерного влияния религиозной символики, причем именно мистически обусловленных настроений. Однако в корне различно отношение к искусству не только отдельных видов практической религиозности, внутри каждой из них существует такое различие в зависимости от структурных форм, слоев и носителей данной религии, отношение к нему пророков иное, чем мистагогов и священников, монахов – иное, чем благочестивых мирян, в массовых религиях это отношение иное, чем в сектах виртуозов, причем в аскетических совершенно иное и в принципе более враждебное, чем в мистических. Однако это уже не относится к нашей теме. Полное внутреннее примирение религиозной и эстетической позиции в последнем (субъективно понятом) смысле затрудняется по мере того, как целиком исчезают формы магии и чистого ритуализма. Для нас важно только значение отказа от всех собственно эстетических средств воздействия в определенных, специфически рациональных религиях – в иудаизме и раннем христианстве, а затем в аскетическом протестантизме. Этот отказ является симптомом или средством усиления влияния религии в сторону рационализации жизни. Мнение, будто вторая заповедь явилась непосредственно решающей причиной еврейского рационализма, как полагают некоторые представители влиятельных еврейских реформационных движений, нельзя не считать преувеличением. Однако невозможно отрицать, что систематическое осуждение всякого непосредственного увлечения подлинными ценностями искусства, воздействие которых достаточно подтверждается мерой и характером художественной производительности в благочестивых еврейских и протестантских кругах, должно было оказывать определенное влияние в смысле формирования интеллектуалистической и рациональной методики образа жизни. 259

§12. Культурные религии и «мир»

Третьей религией, в известном смысле «приспособившейся к миру», во всяком случае «обращенной к миру», отрицающей не «мир», а только существующую в нем социальную иерархию, является иудаизм в той его форме, которую он обрел после вавилонского пленения, прежде всего в талмудизме (только это нас в

данном случае интересуют), кое-что о его социологическом положении было уже сказано раньше. Обетования носят в иудаизме по своему смыслу посторонний характер, а бегство от мира, созерцание и аскеза являются лишь исключением, так же, как в китайской религии и протестантизме. От пуританизма иудаизм отличается (как всегда, относительно) отсутствием систематической аскезы вообще «Аскетические» элементы в раннем христианстве происходят не из иудаизма, они обнаруживаются именно в общинах христиан из язычников миссии апостола Павла. Требования иудейского закона столь же далеки от аскезы, как от каких-либо ритуальных и табуистических норм. Отношение иудейской религии к богатству, с одной стороны, к сексуальной жизни – с другой, ни в коей мере не аскетично, напротив, вполне натуралистично. Богатство – дар Божий, а удовлетворение сексуального влечения – конечно, в законной форме – необходимо настолько, что человек, не состоящий в браке после определенного возраста, считается по Талмуду подозрительным в моральном отношении. Понимание брака как чисто экономического института для рождения и воспитания детей само по себе отражает отнюдь не специфически иудейскую, а всеобщую точку зрения. Запрещение (очень действенное в набожных кругах) внебрачных половых отношений существует также в исламе и во всех пророческих религиях, кроме того, в индуизме, периоды очищения известны большинству ритуалистических религий, так что о специфическом значении в иудаизме сексуальной аскезы не может быть и речи. Цитированные Зомбартом регламентации уступают католической казуистике XVII в., аналогии им обнаруживаются в ряде других казуистических систем табу. Непосредственная радость жизни, даже роскошь сами по себе нигде не возбраняются, если при этом не нарушаются положительные запреты и табу «закона». Подозрения, вызываемые богатством у пророков и проявляющиеся в псалмах, притчах (а также позже), связаны с осуждением социальной несправедливости, которая противоречит духу закона Моисея и так часто совершается при накоплении богатства по отношению к брату по религии, а также с нерадивостью в выполнении предписаний закона, с высокомерным презрением к заповедям и тем самым к обещаниям Яхве нелегко противостоять искушениям 260

богатства, но именно поэтому тем похвальнее «Благо богатому, оказавшемуся незапятнанным». Поскольку здесь отсутствует идея предопределения или представления, действующие в том же направлении, непрерывный труд и успех в деловой жизни не могут восприниматься как знак «избранности», что присуще в наибольшей степени (это явствует, например, из замечания Уэсли)³⁴¹ всему аскетическому протестантизму Конечно, мысль, что деловой успех является знаком божественного милосердия, была не только столь же близка иудаизму, как, например, китайской, светской буддийской и вообще каждой, не отвергающей мир религии на земном шаре, но должна была быть, что совершенно естественно, значительно ближе религии, располагавшей особыми обетованиями надмирного Бога и зримыми знаками его гнева против избранного им народа. Очевидно, что успех человека, исполнявшего заповеди Бога, в самом деле мог и должен был рассматриваться как симптом того, что деятельность данного человека угодна Богу. И так действительно постоянно случалось. Однако ситуация, в которой находился преуспевающий (благочестивый) иудей, все-таки была принципиально иной, чем та, в которой находился пуританин, и это различие оказало известное практическое воздействие на значение еврейского народа в истории экономики. В чем же заключалось это значение? В полемике с Зомбартом³⁴² невозможно с достаточным основанием отрицать тот факт, что евреи играли значительную роль в развитии капиталистической хозяйственной системы. Однако этот тезис Зомбарта нуждается, как я полагаю, в некотором уточнении Какова специфическая экономическая деятельность евреев в средние века и Новое время? Она заключается в предоставлении займов – от выдачи ссуд под залог до финансирования крупных держав, в определенном типе торговли, в значительной степени мелочной, производимой в разъездах и специфически сельской «торговли продуктами внутреннего производства», частично в оптовой торговле и, прежде всего, в торговле ценными бумагами (то и другое в форме биржевых сделок), в обмене валюты и в обычно связанном с этим переводом денег по безналичному расчету, в финансировании войн и очень часто колониальных предприятий, во взятии на откуп налогов (конечно, кроме запрещенных, как налога римлянам), в кредитных и банковских операциях и эмиссионных финансировании различного рода. Из всего этого современному западному капитализму (в отличие от античности, средних веков и древних государств Восточной Азии) свойственны лишь некоторые – правда, очень важные – формы деятельности, как правовой, так и хозяйственной. В правовом отношении – это операции с 261

ценными бумагами и типы капиталистических ассоциаций, однако они созданы не евреями. Если евреи и ввели их на Западе в их специфической форме, то

возникли эти формы деятельности на Востоке (вероятно, в Вавилоне), перешли в эллинистические государства и Византию и только потом были восприняты евреями, впрочем, и арабами. В некоторой своей части эти институты – создания западного средневековья, даже с чисто германским оттенком. Подробное доказательство этого завело бы нас слишком далеко. В своем экономическом аспекте биржа, например в качестве «рынка купцов», создана не евреями, а христианскими купцами, особые типы адаптации средневековых правовых норм к целям рациональных предприятий – например, коммандитные товарищества, различные привилегированные компании, наконец, акционерные компании – возникли без участия евреев, хотя в дальнейшем они играли большую роль во всех видах этой деятельности. И, наконец, специфические для Нового времени принципы предоставления государственного и частного кредита возникли на почве средневековых городов, а затем их средневековая правовая форма была экономически приспособлена к потребностям современных государств и кредитных учреждений. И главное в большом перечне хозяйственной деятельности евреев отсутствует, если не полностью, то в значительной степени, один важный ее вид, особенно характерный для современного капитализма, – организация труда на предприятиях, таких, как домашняя промышленность, мануфактура, фабрика. Как же объяснить тот факт, что при наличии пролетарских масс в гетто, во времена, когда можно было (за соответствующее вознаграждение) получить от князя патенты и привилегии на любое промышленное предприятие и когда существовали области индустриальной деятельности, свободной от цехов, как объяснить, что при таких возможностях ни одному благочестивому еврею не пришла в голову мысль создать в гетто с помощью благочестивых еврейских рабочих предприятия такого типа, как создавали столь многие благочестивые пуритане с помощью христианских рабочих и ремесленников? А также то, что вплоть до порога новейшего времени при наличии нуждающихся еврейских ремесленников не возникла специфически современная, т.е. индустриальная, буржуазия, которая применяла бы труд этих ремесленников в домашней промышленности? Такие формы использования капитала, как поставки государству, откуп налогов, финансирование войн, колониальных захватов и особенно плантаций, посредническая торговля, ростовщичество, существовали в течение тысячелетий почти во всем мире. Именно в этой деятельности, обычной почти для всех времен и народов, в частности для древней истории, участвовали и евреи в созданных 262

не ими, а возникших в средневековых городах специфически современных формах права и предпринимательства. Напротив, в специфически новой, характерной для современного капитализма области – в рациональной организации труда, в первую очередь промышленного, в индустриальном «предприятии» – они (относительно) почти полностью отсутствуют. Евреи также в достаточной степени разделяют тот хозяйственный этос, который изначально типичен и остается таковым для всех, кто занят в торговле, для купцов, античных, восточно-азиатских, индийских, средневековых, занятых мелкой торговлей или предоставляющих крупный кредит, всем им свойственны воля и умение беспощадно использовать любой шанс на успех «ради прибыли заплыти в ад, даже если при этом будут спалены паруса». Однако именно это свойство отнюдь не является характерной чертой современного капитализма по сравнению с другими капиталистическими эпохами. Ни специфически новое в современной хозяйственной системе, ни специфически новое в современном хозяйственном этосе не являются специфически еврейскими. Наиболее глубокие принципиальные причины этого коренятся в особом характере евреев в качестве народа-пария, в их религии. Прежде всего следует иметь в виду чисто внешние трудности связанные с участием евреев в организации промышленного труда, их юридически и фактически трудное положение, которое позволяло им заниматься торговлей, прежде всего денежными операциями, но не рациональной промышленной деятельностью с постоянным капиталом. К этому присоединяется внутренняя этическая ситуация. Евреи в качестве народа-пария сохраняли двойную роль, изначально действующую в хозяйственных операциях любого сообщества. То, что решительно осуждается по отношению к «брату», допускается по отношению к чужому. В кругу братьев иудейская этика, без сомнения, носит традиционалистский характер и исходит из необходимости «прокормления», даже если раввины шли в этом вопросе на известные уступки, на что справедливо указывает Зомбарт³⁴³, применительно к деловой деятельности среди братьев по вере, эти уступки были признанием недостаточной стойкости, и те, кто ими пользовался, оставались вне высших требований деловой этики евреев и не «подтверждали» свою значимость. Что же касается поведения в делах с чужими, то оно считалось этически индифферентным. Такова вообще первоначальная деловая этика всех народов мира, а то, что у евреев она сохранялась длительно, вполне естественно, поскольку уже в древности чужой почти всегда был для них «врагом». Все

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
хорошо известные призывы раввинов блюсти принципы верности и веры именно в отношениях с чужими ничего не могли изменить в прочно воспринятом предписании закона, запрещающего 263

взимать проценты с иудеев и разрешающего это по отношению к чужим, и в том, что (как также справедливо указывает Зомбарт) предписанная степень законности (при использовании ошибок другой стороны) по отношению к чужому, т.е. врагу, была ниже. Не требуется никаких доказательств (ибо обратное было бы просто непонятно), что на сложившееся, как мы видели, в результате обетовании Яхве положение пария и связанное с этим презрение со стороны чужих народ не мог реагировать иначе, чем следуя двойной морали в делах с братьями по вере – одной, в делах с чужими – другой. Сравнение положения католиков, евреев и пуритан в хозяйственной сфере можно суммировать следующим образом верующий католик постоянно оказывается в своих деловых предприятиях в сфере или на границе того поведения, которое либо нарушает папские постановления и может быть просто игнорировано при исповеди согласно принципу «*rebus sic stantibus*»³⁴⁴, либо дозволено неустойчивой (пробабилитской) моралью, такое поведение оставалось отчасти просто сомнительным, отчасти во всяком случае не полностью угодным Богу. Благочестивый еврей вынужден был совершать то, что среди евреев либо прямо противоречило закону, либо по традиции считалось сомнительным, либо допускалось только в силу поверхностной интерпретации и только по отношению к чужим, при этом такое поведение никогда не рассматривалось как положительная этическая ценность. Оно могло считаться только соответствующим среднему уровню зла в обществе и формально не противоречащим закону, поэтому дозволенным Богом и нравственно безразличным. Если Бог наградил подобные действия успехом, это могло быть, конечно, знаком, что человек не совершил в данной области ничего запретного и в других областях следовал божественным заповедям, однако подтвердить свою экономическую значимость посредством специфически современной предпринимательской деятельности в области экономики было нелегко. Именно это вполне удавалось благочестивому пуританину. Не прибегая к поверхностной интерпретации или двойной морали, не совершая ничего этически индифферентного и по существу этикой запрещенного, но, напротив, именно действуя с самой чистой совестью в соответствии с правовыми установлениями и деловыми соображениями, пуританин объективировал рациональную методику всего своего образа жизни в «предприятии» и тем самым легитимировал свое поведение перед своей совестью и в кругу своей общины, причем в той степени и в зависимости от того, насколько была прочна абсолютная, не относительная, твердость его позиции. Ни один благочестивый пуританин не стал бы – и в этом все дело – считать угодным Богу доход, полученный посредством ростовщичества, 264

использования ошибки партнера, посредством спекуляции, участия в политических или колониальных грабежах. Твердая цена, деловое презрение к жажде наживы, безусловно законное по отношению ко всем ведение дел – качества, которыми квакеры и баптисты объясняли то, что именно безбожники покупали у них, а не у своих, отдавали им деньги на хранение и для командитных операций и обогащали их, именно эти качества делали их угодными Богу. Право евреев по отношению к чужим, несмотря на все оговорки, допускало те убеждения, которые пуританин отвергал как жадность и торгашеский дух, у благочестивого еврея они могли сочетаться со строжайшей справедливостью, с исполнением закона, со всей глубиной религиозности, с любовью и готовностью к жертвам на благо членам своей семьи и общины, с состраданием и милосердием ко всем Божьим созданиям. Иудейское благочестие никогда – именно в жизненной практике – не рассматривало сферу дозволенного по отношению к чужому как такую, в которой проявляется подлинное повиновение заповедям Бога. И никогда благочестивый еврей не оценивал свою внутреннюю этику в соответствии с тем, что он считал дозволенным в делах. Подобно тому как для последователя конфуцианства идеалом является джентльмен, всесторонне этически и литературно образованный, сведущий в церемониях и продолжающий на протяжении всей своей жизни изучать классиков, для еврея идеалом служит «интеллектуал», знающий казуистику законов, книжник, который на доходы от своего дела (очень часто передаваемого жене) все глубже проникает в смысл Священного Писания и комментариев. Именно против этого интеллектуалистического книжного характера позднего иудаизма восстал Иисус. Не приписываемые ему «пролетарские» инстинкты, а характер веры и степень следования закону мелкого горожанина и сельского ремесленника (в отличие от виртуозов в знании закона) противопоставались религиозности сложившихся на почве полиса Иерусалима слоев, представители которых говорили совершенно так же, как мог сказать житель большого города

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
античности «Из Назарета может ли быть что доброе?» Выполнение и знание закона Иисусом держится на уровне, обычном для трудящегося человека, который и в субботу вытащит свою овцу, если она упадет в яму³⁴⁵
Обязательное же для подлинного благочестия знание иудейского закона намного превосходит – не только количественно, но и качественно – знание Библии пуританами, что объясняется уже обучением закону в детском возрасте, следование иудеев закону можно сравнить только с выполнением ритуальных правил индийцами и персами с той разницей, что здесь наряду с чисто ритуальными²⁶⁵

и табуистическими нормами в значительно большем количестве содержатся и нравственные заповеди. В экономическом отношении иудеи шли по линии наименьшего сопротивления, поскольку это не противоречило существующим нормам; на практике это означало, что известное всем слоям и нациям, лишь различно действующее «стремление к наживе» находило свое выражение в торговле с чужими, т. е. с «врагами». Благочестивый иудей уже времени пророка Осии, а тем более после вавилонского пленения – горожанин³⁴⁶. Из этого исходит содержание закона. Поскольку резать скот было необходимо по особому ритуальному обряду, ортодоксальный иудей жил не обособленно, а в общине (это и теперь отличает ортодоксальных евреев от тех, кто реформировал требования закона, например, в Америке). Субботний год (в его теперешней формулировке, безусловно, создание городских книжников периода после вавилонского пленения) делал невозможным ведение рационального интенсивного сельского хозяйства; еще теперь немецкие раввины пытались добиться его отмены для сионистских поселений Палестины, которые в противном случае были бы обречены на неудачу, а в эпоху фарисеев «сельский житель» был иудеем второго сорта, который не соблюдает и не может соблюдать закон полностью. Закон запрещал участие в цеховых трапезах, вообще любое принятие пищи с не евреями, тогда как в античности и в средние века совместные трапезы были неперменной основой укоренения в общественной среде. Напротив, закон одобрял тенденцию, общую для народов Востока (вероятно, связанную вначале с обычаем приданого, ввиду отсутствия у дочерей права наследования), – вступая в брак, одновременно заняться мелкой торговлей (отчасти это сохранилось до сих пор в виде слабого «классового сознания» еврейских продавцов). Во всех остальных своих действиях набожный еврей, подобно набожному индийцу, должен был каждый свой шаг подчинять требованию закона. Подлинное изучение закона легче всего сочеталось, как правильно отметил Голльман, с не требующим большой затраты времени занятием ростовщичеством. Результатом воздействия закона и интеллектуалистического его изучения явилась методичность жизни евреев и их «рационализм». «Да не изменит человек никогда обычаев», – гласит Талмуд. Только в экономическом общении с чужими в традиции осталась область этически (относительно) индифферентного. Больше нигде. Все значимое перед лицом Бога определяется традицией и казуистикой, а не рациональным действием, преследующим определенную цель, проистекающим из «естественного права», лишенным предпосылок и ориентированным на собственное методическое поведение. «Рационализирующее» действие страха перед законом очень²⁶⁶

глубоко, но совершенно лишено непосредственных результатов. «Трезв духом», сдержан, подвержен самоконтролю и ровен в общении также и сторонник конфуцианства, пуританин, буддийский и любой другой монах, арабский шейх, римский сенатор, однако основа и смысл этого самообладания различны. Самообладание и трезвость пуританина следуют из необходимости подчинить все рукотворное рациональному порядку и методике ради уверенности в своем спасении; у сторонников конфуцианства эти свойства проистекают из презрения к иррациональности черни классически образованного интеллектуала, воспитанного в соблюдении приличия и достоинства; у набожного иудея – из постоянного размышления о законе, изучение которого определило характер его интеллекта, и из необходимости точно выполнять его, что получало особую окраску и играло особую роль благодаря уверенности благочестивого иудея в том, что этот закон имеет только он и его народ; поэтому – то они и подвергаются общему преследованию, их забрасывают грязью, но закон этот нерушим, и придет день – когда он наступит, никому не известно, и ускорить его приход невозможно, – и в этот день Бог преобразит земной порядок, превратит его в Царство Мессии для тех, кто был во всем верен закону. Иудеи знали, что бесчисленные поколения, невзирая на насмешки, ждали и продолжают ждать этого дня, и с неизбежно вытекающим отсюда чувством известного «преизбытка ожидания» для них связывалась необходимость – поскольку и впредь им придется ждать напрасно – утверждать чувство собственного достоинства в точном соблюдении закона ради него самого. Наконец, и не в последнюю очередь, ощущалась необходимость всегда быть настороже, никогда

не поддаваться порывам страстей перед лицом столь же могучих, сколь безжалостных врагов; это связано с упомянутым выше чувством «обиды», вызванным неосуществленными обетованиями Яхве, чувством, которое обусловило исключительную, единственную в истории судьбу этого народа. Таковы обстоятельства, которые по существу определили «рационализм» евреев. Но это не «аскеза». В иудаизме есть «аскетические» черты, но они – не главное и являются отчасти следствием закона, отчасти – следствием своеобразной проблематики иудаистского благочестия; в целом они здесь также второстепенны, как то, что носит в иудаизме характер подлинной мистики. Мистики мы касаться не будем, так как ни каббалистическая, ни хасидистская мистика, ни другие ее разновидности не служили типическими мотивами для практического отношения евреев к хозяйству, хотя симптоматически они чрезвычайно важны. «Аскетический» отказ от искусства основан не только на второй заповеди, которая действительно 267

препятствовала переходу в художественное изображение значительно развитого в свое время учения об ангелах, но прежде всего на типическом богослужении в синагогах, основанном только на учении и заповедях (в диаспоре задолго до разрушения храма); уже пророчество уменьшило значение пластических элементов культа и полностью исключило элементы оргиастические, связанные с музыкой. Римская религия и пуританизм шли близким путем, хотя и руководствуясь совершенно другими мотивами. Тем самым пластика, живопись, драма были лишены обычной связи с религией; значительное отстранение всего лирического (светского) и, в частности, эротической сублимации сексуального по сравнению с кульминацией чувственности в «Песни песней» находит свое объяснение в натурализме этического отношения к данной сфере. Все это сводится к тому, что молчаливое, полное веры и невысказанных вопросов ожидание спасения из ада, в котором пребывает избранный Богом народ, могло найти ответ только в законе и древних обетованиях, и поэтому, даже если бы до нас не дошли соответствующие высказывания раввинов, было бы очевидно, что всякое непосредственное восприятие художественных и поэтических воспеаний мира (сама цель сотворения которого представлялась иногда проблематичной даже современникам Маккавеев) должно было представляться суетным и уводящим от путей и целей Господних. В иудаизме отсутствовало именно то, что придает мирской аскезе характерность: единое отношение к «миру» с точки зрения certitude salutis в качестве центра, который определяет всю жизнь. И это объясняется главным образом характером еврейской религии и обетованиями Яхве. Отношение аскезы к миру, этому столь извращенному вследствие грехов Израиля миру, что исправить его может только чудо – акт свободной воли Бога, не поддающийся ни принуждению, ни приближению сроков – отношение к этому миру как к «задаче» и как к арене осуществления религиозного «призвания», направленного на то, чтобы к вящей славе Господней и во имя уверенности в своей избранности подчинить мир – и именно грех в нем – рациональным нормам, данным в откровении божественной воли, – такое кальвинистское воззрение менее всего могло прийти в голову благочестивому иудею. Перед ним стояла значительно более серьезная внутренняя задача, чем перед уверенным в своей «избранности» пуританином. Иудею приходилось мириться с фактом, что не соответствующий обетованиям мир будет существовать, пока Бог это допускает, и удовлетвориться тем, что Бог дарует ему благословение и успех в делах с врагами его народа, по отношению к которым он должен, если хочет следовать требованиям раввинов, проявлять законный и трезвый расчет, действовать без любви и без гнева, 268

«объективно», так, как разрешил ему Бог. Совершенно неверно считать, что религиозное требование иудаизма сводилось только к внешнему соблюдению закона. Это относится лишь к обычному среднему уровню. Постулат был значительно выше. Правда, учитывается отдельное действие, которое затем сравнивается с другими отдельными действиями для выведения результата. И если отношение к Богу на основании прихода-расходного счета (встречающегося, впрочем, и у пуритан) отдельных добрых и злых дел при неопределенности результата не было официально господствующим, то в целом методико-аскетическая ориентация жизненного поведения, характерная для пуританизма, неизбежно была здесь, даже оставляя в стороне упомянутые причины, значительно более слабой, хотя бы вследствие двойной морали. Была она значительно более слабой еще и потому, что в иудаизме, как и в католицизме, действия отдельного выполняющего закон человека служили средством собственного спасения; правда (в обеих этих религиях), божественное милосердие дополняло человеческое несовершенство, хотя это (как и в католицизме) признавалось отнюдь не всеми. Дарование благодати церковью после отмены древней палестинской исповеди значительно менее развито, чем в католицизме, и эта ответственность за свое поведение и

отсутствие посредничества придавали образу жизни иудея большую методичность и систематичность по сравнению с жизненным укладом среднего католика. Однако эту методичность ограничивали отсутствие специфических пуританских аскетических мотивов и не сломленный в принципе традиционализм иудейской внутренней морали. Следовательно, в иудаизме было множество отдельных аскетических мотивов; нет только объединяющей религиозной связи, осуществляемой основным аскетическим мотивом. Ибо высшая форма религиозности иудея ориентирована на «настроение», а не на активную деятельность. Да и как мог он чувствовать себя исполнителем божественной воли, способным рационально преобразовать испорченный, в основе своей враждебный ему мир, изменить который – как ему известно со времен Адриана³⁴⁷ – не в силах человек? Это мог допустить свободомыслящий, а не благочестивый иудей. Пуритане всегда ощущали как внутреннее родство с иудаизмом, так и границы этого родства. Ощущение родства в принципе – то же, при всем различии в его обусловленности, которое было же в раннем христианстве у сторонников апостола Павла. Для пуритан, как и для ранних христиан, иудеи оставались народом, избранным Богом. Деяние апостола Павла, чреватое необычайно серьезными последствиями для раннего христианства, состояло в том, что он, с одной стороны, превратил священную книгу иудеев в священную книгу христиан – в то время 269

единственную – и тем самым решительно преградил путь проникновению в христианство греческого (гностического) интеллектуализма (как показал, в частности, Вернле)³⁴⁸; с другой – он с помощью достойной равнина диалектики объявил, что с приходом Христа специфические и специфически воздействующие стороны «закона», нормы табу и столь чудовищные по своему воздействию обещания прихода Мессии, связывавшие религиозное достоинство иудеев с их положением париев, либо устранены, либо уже выполнены; при этом он с триумфом – и это производило большое впечатление – указывал, что патриархи Израиля, которые задолго до введения религиозных норм жили в соответствии с Божьей волей, в силу своей веры – доказательства избранности – обрели блаженство. Громадный подъем, вызванный сознанием освобождения от судьбы пария, возможность быть для эллинов эллином, так же, как для иудеев иудеем, и достигнуть этого не посредством неприемлемого для религии просвещения, а вследствие парадоксальности самой веры, – это чувство и составляло движущую силу ни с чем не сравнимой миссионерской деятельности апостола Павла. Иудей стал действительно свободен от обетований Бога, того Бога, который, как считал Спаситель, оставил его, когда он был на кресте. Достаточно засвидетельствованная ненависть еврейства диаспоры к апостолу Павлу, колебания и неуверенность первой христианской общины, попытка Иакова и высших апостолов конституировать, исходя из отношения самого Иисуса к светскому закону, его «этический минимум», обязательный для всех, и, наконец, открытая вражда иудео-христиан к иудаизму – таковы следствия, проистекающие из разрыва цепей, приковывавших иудеев к их положению народа-пария. В каждой строчке, написанной апостолом Павлом, сквозит всепобеждающий восторг по поводу освобождения кровью Мессии от «рабства закону»³⁴⁹. В результате всего этого стала возможной миссия, распространения христианства в мире. Пуритане приняли не Талмуд и не ветхозаветный специфически иудейский ритуальный закон, а другие (иногда вплоть до мельчайших подробностей) изъявления Божьей воли, содержащиеся в Ветхом Завете (колеблясь, в каком объеме считать их решающими), и соединили их с нормами Нового Завета. Именно пуританские народы, в частности американцы, прежде без исключений, но и теперь сравнительно широко принимали в свою среду, уничтожая всякие различия, если не благочестивых ортодоксальных, то отказавшихся от ортодоксии (еще теперь входящих, например, в число воспитанников Educational alliance), а тем более крестившихся евреев, тогда как в Германии они в течение многих поколений остаются «ассимилировавшимися евреями». И в этом проявляется 270

фактическое «родство» пуританизма с иудаизмом. Но именно нееврейское в пуританизме определило как его роль в развитии хозяйственного этоса, так и способность абсорбировать еврейских прозелитов, что не удалось другим народам с иной религиозной ориентацией. В совершенно ином смысле «приспособлена к миру» поздняя монотеистическая религия Передней Азии – ислам, испытавший значительное влияние ветхозаветных и иудео-христианских мотивов. В начальном периоде, когда Мухаммед приобщал к своей эсхатологической религии участников религиозных собраний в Мекке, сторонники ислама отрекались от мира, но уже в Медине и в ходе дальнейшего развития первоначальной общины ислам стал национальной арабской и прежде всего сословно ориентированной военной религией. Сторонники ислама, переход которых в эту религию знаменовал собой решающий успех Мухаммеда, были

сплошь представителями могущественных родов. Религиозная заповедь священной войны требует в первую очередь не обращения, а покорения народов, исповедующих чуждые религии, «пока они не станут смиренно платить дань», т. е. пока ислам не станет по своему социальному престижу первым в мире, господствующим над теми, кто исповедует другие религии. Но не только это в сочетании со значением военной добычи, о которой говорится в указаниях, обещаниях и прежде всего ожиданиях именно раннего ислама, превращает его в религию господ; важнейшие элементы его хозяйственной этики носят чисто феодальный характер. Уже наиболее благочестивые мусульмане первого поколения были и наиболее богатыми или, вернее, более всего разбогатевшими благодаря военной добыче. Роль этого имущества, приобретенного посредством военной добычи, и политического веса, как и богатства вообще, полностью противоположна пуританской оценке. В мусульманской традиции с одобрением говорится о пышном одеянии, благовониях и тщательно причесанных бородах благочестивых мусульман и о том, что Мухаммед сказал состоятельным людям, явившимся к нему бедно одетыми: Бог, даруя человеку благосостояние, «хочет видеть его следы», т. е., в переводе на наш язык, – богатый обязан жить в соответствии с требованиями своего сословия; это находится в сильнейшем противоречии с хозяйственной этикой пуритан. Решительное отклонение (по Корану) Мухаммедом если не всякой аскезы (к посту, молитве и покаянию он высказывает свое уважение), то монашества, может, поскольку это касается целомудрия, объясняться такими же личными причинами, как известные высказывания Лютера, в которых отражена его откровенно чувственная натура; и в Талмуде высказывается уверенность, что тот, кто в определенном возрасте не женат, должен быть грешником. 271

Однако если Мухаммед согласно Корану, выражает сомнение по поводу этических качеств человека, который в течение сорока дней не ел мяса или на вопрос приверженца раннего ислама почитаемого некоторыми в качестве махди, почему он в отличие от своего отца Али пользуется косметическими средствами для волос, отвечает. «Чтобы иметь успех у женщин» то этому нет равного в агиологии этической «религии спасения». Однако ислам не является таковой. Понятие «спасения» в этическом смысле этого слова чуждо ему Бог ислама – безмерно могущественный, но милостивый господин, выполнение заветов которого не превышает человеческих сил. Устранение частной вражды в интересах сохранения ударной силы вовне регулирование законного сношения между племенами в строго патриархальном смысле и запрещение всех незаконных его форм (при сохранении конкубината с рабынями и легкости развода это было фактически очевидной сексуальной привилегией богатых) запрещение «ростовщичества» налоги на ведение войны и помощь бедным – все это были меры политического характера. К этому в качестве специфических для мусульман обязанностей присоединялось признание единого Бога и его пророка – единственное догматическое требование, раз в жизни паломничество в Мекку, пост раз в году, в месяц рамадан еженедельное присутствие при богослужении и ежедневные молитвы. Для повседневной жизни предписывались определенная одежда (экономически еще теперь существенное требование при обращении диких племен), исключение нечистой еды, вина и азартных игр (что также имело большое значение для отношения к спекулятивным сделкам). Индивидуальные поиски спасения и мистика чужды раннему исламу, богатство власть, почет – таковы посясторонние обещания раннего ислама, его обещания солдатам и чувственный солдатский рай в мире ином. Исконное понятие «греха» также носит феодальный характер. «Безгрешность» пророка при свойственных ему сильных страстях и вспышках гнева по ничтожным поводам является поздней теологической конструкцией, в действительности ему по Корану совершенно чуждой, так же чужда была ему и после переселения в Медину какая бы то ни было «трагичность» в ощущении своей греховности, эта черта осталась в ортодоксальном исламе, грех здесь – отчасти отсутствие ритуальной чистоты, отчасти святотатство (как например ширк, многобожие), отчасти неповиновение положительным заповедям пророка или несоблюдение сословного достоинства посредством нарушения обычая и приличий безусловность существования рабства и зависимости, полигамия презрение к женщинам и их подчиненное положение преобладающий ритуальный характер религиозных обязанностей в соединении с большой простотой требований в 272

этой области и еще большей простотой этических норм – все это специфические признаки сословного феодального духа. Напряженная ситуация в исламе в результате возникновения теологически-юридической казуистики и отчасти просветительских отчасти пиетистских философских школ, с одной стороны проникновение в него персидского суфизма из Индии образование ордена дервишей, испытывающего до сего дня сильное влияние индийцев – с другой, не приблизило ислам в решающих пунктах к иудаизму и христианству. Они были

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
специфическими религиями городских жителей, тогда как для ислама город имел лишь политическое значение. Характер официального культа в исламе и его сексуальные и ритуальные предписания могут способствовать известной трезвости в образе жизни. Среди горожан низших слоев почти повсеместно распространена религия дервишей, которая, все время увеличивая свое влияние, превосходит по своему значению официальную церковную религию. Это частично оргиастическая, частично мистическая во всяком случае внеповседневная и иррациональная, пропагандистски действенная благодаря своей простоте религиозность, а также полностью традиционалистская повседневная этика придает образу жизни такой характер, который по своим последствиям прямо противоположен пуританской и вообще любой жизненной методике мирской аскезы. По сравнению с иудаизмом исламу недостает глубокого знания закона и казуистического склада ума, питающего рационализм иудеев. Идеал ислама – воин, а не книжник. Отсутствуют в нем и все обетования Царства Мессии на земле и скрупулезное выполнение требований закона, которые в сочетании с учением священнослужителей об истории, избранности, грехе и изгнании Израиля обусловили характер иудейской религиозности и все, что последовало из нее. Аскетические секты в исламе существовали Известная склонность к простоте была свойственна древнеисламскому воинству что с самого начала послужило причиной его оппозиции господству Омейядов. Веселье и радость жизни воспринимались как падение по сравнению со строгой дисциплиной военных лагерей, где Омар концентрировал в коренных областях воинство ислама, чье место заняла теперь возникшая феодальная аристократия. Но это было аскезой военного лагеря или рыцарского военного ордена, а отнюдь не монашеская, и тем более не бюргерская аскетическая систематизация жизненного поведения, господствовала она только периодически и в любую минуту могла перейти в фатализм. О совершенно другом воздействии, которое в подобных условиях оказывает вера в предопределение мы уже говорили. Проникновение в ислам культа святых и, наконец, магии 273

сделали там методическую систематизацию жизни совершенно невозможной. Специфически мирской, хозяйственной по своим последствиям этике решительно противостоит концентрация внимания на мистическом озарении, свойственная подлинному раннему буддизму, но, конечно, не полностью преобразованным его ответвлениям в народных религиях Тибета, Китая и Японии. Эта «этика» также «рациональна» в том смысле, что она требует постоянного строгого контроля над природными инстинктами, однако цель ее совершенно иная спасения не только от греха и страдания, но и от преходящести как таковой, от «колеса» кармы, ее причинно-следственных связей, спасение как вечный покой. Это и есть, это только и может быть существеннейшей задачей отдельного человека. Нет предопределения, но нет и божественного милосердия, молитв и богослужения Каузальность кармы, космического механизма воздаяния, автоматически выносит награды и наказания за каждый добрый или злой поступок, всегда пропорционально, поэтому всегда ограничено во времени; и продолжается это до тех пор, пока жажда жизни заставляет человека действовать, в своем животном, небесном или адском существовании он должен пожинать плоды своих действий в постоянном перерождении к новой жизни и создавать новые шансы на будущее. Благороднейший энтузиазм и самая грязная чувственность одинаково вводят в эту цепь индивидуации (совершенно неверно именуемой «переселением душ», поскольку буддийская метафизика не знает души), и это продолжается до тех пор, пока полностью не иссякнет «жажда» жизни, как поюсторонней, так и потусторонней, не прекратится бессильная борьба за свое индивидуальное существование со всеми его иллюзиями, прежде всего иллюзией единой души и «личности». Всякая рациональная целенаправленная деятельность как таковая, за исключением внутренней концентрированной деятельности, освобождающей душу от жажды жизни, и любая связь с какими бы то ни было мирскими интересами уводят от спасения. Однако достигнуть эту цель дано лишь немногим, даже из числа тех, кто решает жить в бедности, целомудрии, бездействии (так как работа также – целенаправленная деятельность), следовательно, нищенствуя, вечно странствуя (исключая периоды сильных дождей), разорвать все узы с семьей и миром и, выполняя все предписания правильного пути (дхарма)³⁵⁰, стремиться прийти к мистическому просветлению Тот, кто этого достиг, обретает высокую радость нежного безобъектного чувства любви, свойственного этому состоянию, высочайшее возможное на земле блаженство, которое длится до той поры, когда он впадает в вечный сон без сновидений, в состояние нирваны, единственное 274

состояние, не подвластное изменениям. Все остальные люди могут посредством приближения к предписаниям правил и воздержания от тяжких грехов улучшить

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
свои шансы на будущую жизнь, которая неизбежно возникнет по закону кармы, когда погаснет их существование как результат несбалансированного этического счета и, так сказать, «не исчерпавшей своих реакций» жажды жизни, однако подлинное вечное спасение остается для них недостижимым. Нет пути, который вел бы от этой единственной, по-настоящему последовательно отвергающей мир позиции к какой-либо хозяйственной или рациональной социальной этике. Общее, распространяющееся на все живое «сострадание», которое рационально объясняется солидарностью всех живых и поэтому переходящих существ, подчиненных закону кармы, а психологически – выражением мистического, эйфорического, универсального и акосмического чувства любви, не допускает какой бы то ни было рациональной деятельности, более того, уводит от нее. Буддизм принадлежит к числу тех религий спасения, которые до и после него в значительном количестве создавались знатными, образованными интеллектуалами из светских кругов Индии, его отличие состоит в том, что он является их наиболее последовательной разновидностью. Холодная и гордая решимость последователя буддизма своими силами освободиться от существования как такового никогда не могла перейти в массовую веру спасения. Распространение буддизма за пределы узкого круга образованных людей объяснялось громадным престижем, которым там с давних пор пользовался шраман (аскет), причем этому престижу были свойственны преимущественно магически-антропологические черты. С того момента, как буддизм стал «народной религией» миссионеров, он превратился в религию спасения, основанную на вере в воздаяние кармы, надежде на потустороннее существование, гарантируемое определенной техникой благочестия, культовой и сакраментальной благодатью и милосердием, и с того времени в буддизме появляется тенденция воспринимать чисто магические представления. В самой Индии буддизм был в высших слоях вытеснен возрождением основанной на Ведах философии спасения, в массах он натолкнулся на соперничество индуистских верований в спасителя, в частности на различные формы вишнуизма, тантризма и оргиастические мистерии, прежде всего на учение о бхакти (любви к Богу). В ламаизме буддизм превратился в чисто монашескую религиозность, теократическая власть которой над мирянами носит ярко выраженные магические черты. В Восточной Азии буддизм, значительно преобразовав свой начальный характер, соперничая и скрещиваясь с китайским даосизмом, стал типичной народной религией, выводящей за пределы земной жизни и культа 275

предков и дарующей благодать и спасение. Однако ни буддийское, ни даосское, ни индуистское благочестие не содержат импульсы к рациональной методике жизни. Индуистское благочестие, как уже было показано, по своим предпосылкам является наиболее традиционалистским из всех возможных, поскольку оно дает наиболее последовательное религиозное обоснование «органическому» пониманию общества³⁵¹ и ничем не обусловленное оправдание данного распределения власти и счастья, которое является следствием механического пропорционального воздаяния за вину и заслуги людей в их прежнем существовании. Все эти религии Азии оставляли место «стремлению к наживе» мелкого торговца, интересу ремесленника обеспечить свое «пропитание» и традиционализму крестьянина, предоставляя философской спекуляции и сословной конвенциональной жизненной ориентации привилегированных слоев идти своим путем, в Японии религия сохранила феодальные, в Китае – патримониально-бюрократические и поэтому ярко выраженные утилитарные, в Индии отчасти рыцарские, отчасти патримониальные, отчасти интеллектуалистические черты. Ни в одной из них не могли содержаться мотивы и указания к рационально этическому формированию рукотворного «мира» согласно божественным заветам. Для всех этих религий мир был нечто несокрушимо данное, лучшим из всех возможных миров; для верующих высшего типа, мудрых, был возможен только следующий выбор, либо приспособиться к «дао», выражению безличного порядка этого мира в качестве единственного действительно божественного, либо, наоборот, своими силами освободиться от неумолимой цепи причин и следствий и погрузиться в вечный сон без сновидений, в нирвану. «Капитализм» существовал на почве всех этих религий, такой же, как тот, который существовал в древности и средних веках на Западе но в них не было развития в сторону современного капитализма, даже ростков его, и прежде всего отсутствовал «капиталистический дух» в том смысле, какой был свойствен аскетическому протестантизму. Приписывать индийскому, китайскому или мусульманскому купцу, мелкому торговцу, ремесленнику, кули³⁵² меньшую «жажду наживы», чем протестанту аналогичной профессии, значило бы вопиюще противоречить очевидным фактам. Верно скорее обратное для пуританизма типично рациональное этическое сдерживание «стремления к наживе». Нет и следа того, что причиной различия является меньшая природная «способность» других народов к техническому или экономическому «рационализму». В настоящее время они импортируют этот

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
«товар» в качестве важного продукта Запада, и препятствия к капиталистическому развитию находятся не в сфере хотения 276

или умения, а создаются традициями, совершенно так же, как у нас в средние века. В той мере, в какой здесь роль играют не чисто политические факторы (внутренние структурные формы господства), причину следует искать прежде всего в типе религии. Лишь аскетический протестантизм действительно покончил с магией, с внемирскими поисками пути к спасению и с интеллектуалистическим созерцательным «озарением» как его высшей формой, лишь он создал религиозные мотивы именно в сфере мирской «профессии» – причем в полной противоположности строго традиционалистской концепции профессии в индуизме. Протестантизм ищет религиозное спасение в методически рационализированном осуществлении своего призвания. Для различных народных религий Азии мир остался большим зачарованным садом, а почитание или изгнание «духов» и поиски спасения с помощью ритуала, идолопоклонства или сакраментальных действий – единственным способом ориентироваться и обезопасить себя на земле и в потустороннем мире. И магическая религиозность неинтеллектуальных слоев в странах Азии так же не вела к рациональной методике жизни, как не вело к ней приспособление к миру в конфуцианстве, отрешение от мира в буддизме, господство над миром в исламе или надежды на приход Мессии и экономические права пария в иудаизме. Магия и вера в демонов стояли у колыбели и другой специфически «отвергающей мир» религии – раннего христианства. Спаситель в этой религии, прежде всего – маг, магическая харизма – неотъемлемый источник его ощущения своей значимости. Однако это своеобразие обусловлено, с одной стороны, единственными в мире обетованиями иудаизма (появление Иисуса падает на время наиболее интенсивных надежд на появление Мессии), а с другой – интеллектуалистическим характером книжной образованности в иудейской религиозности. Христианское Евангелие возникло в противовес этому как благовестование не интеллектуалов, обращенное только к не интеллектуалам, к «нищим духом». «Закон», из которого Иисус не устраняет ни одной буквы, он толковал и понимал так, как понимали его простые, необразованные люди, набожные жители сел и мелких городов, приспособившие это понимание к потребностям своей профессии, в отличие от эллинизовавшихся знатных и богатых и от казуистической виртуозности книжников и фарисеев обычно, особенно когда речь шла о ритуальных предписаниях и, в частности, о соблюдении субботы, Иисус толковал закон мягче, чем это делалось раньше, а в некоторых других отношениях, например в вопросе об основаниях для развода, – строже. Создается впечатление, что Иисус уже предвосхищает понимание закона апостолом Павлом, когда он говорит, что 277

требования закона Моисея были обусловлены греховностью носителей мнимого благочестия³⁵³. Во всяком случае Иисус в ряде случаев противопоставлял свое учение древней традиции. Однако не мнимые «пролетарские инстинкты» давали ему эту специфическую уверенность, что он и Отец – одно, что он и только он есть путь к Богу. Абсолютно решающие компоненты осознания Иисусом, что он – Мессия, заключается в том – и это никогда не следует забывать, – что он, не имея книжной образованности, обладает харизмой, благодаря которой господствует над демонами и покоряет людей своей проповедью, причем в степени, недоступной никому из книжников и фарисеев, что там, где люди веруют в него, он может подчинять своей власти демонов, но только при таком условии, в противном случае это невозможно; если же в него веруют, то он может совершать чудеса даже среди язычников, однако в своем родном городе, в своей семье, среди богатых и знатных страны, у книжников и знатоков закона он этой веры, которая дает ему магическую силу, не обнаруживает, но вера есть у бедных и униженных, у мытарей, грешников и даже римских солдат. Поэтому слова «Горе вам»³⁵⁴, обращенные к городам Галилейским, звучат так же, как гневное проклятие не повиновавшейся ему смоковницы, поэтому ему все проблематичнее представляется избранность Израиля, значение Храма – сомнительным, а гибель фарисеев и книжников – безусловной. Иисус говорит о двух абсолютных «смертных» грехах один – это «грех против Святого Духа»³⁵⁵, который совершает законник, презирающий харизму и того, кто ею обладает, другой – сказать брату «ты глупец»³⁵⁶, небратское высокомерие интеллектуала по отношению к нищему духом. Эта черта антиинтеллектуализма, неприятие эллинистической и раввинской премудрости является единственным «сословным», весьма специфическим элементом благовестования. В остальном оно далеко от того, чтобы быть благовестованием для каждого, для всех слабых людей. Бремя, конечно, легко, но лишь для тех, кто может стать, как дети. В действительности же требования Иисуса очень строги, и его проповедь спасения по существу аристократична. Ничто не было дальше от помыслов Иисуса, чем всеобщность божественной благодати, против чего направлено все

его благовествование избранными немногие, способные пройти через тесные врата, покаяться и верить в него, остальных же Бог ожесточает и заставляет упорствовать в грехе, – речь здесь, конечно, идет о высокомерных и богатых, именно их, главным образом, ждет такая судьба. Ведь это не было совершенно новым по сравнению с другими пророчествами ведь и пророки древнего иудаизма также из-за высокомерия знатных ждали Мессию, который въедет в Иерусалим

278

на молодом осле, принадлежащем бедному человеку, и будет царем. В этом не выражена социальная позиция Иисус участвует в трапезе богатых, что вызывает ужас религиозных виртуозов. Предложение богатому юноше раздать все свое богатство должно быть выполнено только в том случае, если он хочет быть «совершенен», т. е. учеником Иисуса. Для этого действительно необходимо порвать все узы, связывающие с миром, отказаться от семьи, от богатства, о чем говорит также Будда и другие пророки. Однако, хотя для Бога все возможно, привязанность к «маммоне» остается одним из сильнейших препятствий для спасения и блаженства в Царстве Божьем. Богатство отвлекает от религиозного спасения, от которого все зависит. Прямо не утверждается, что оно ведет и к нарушению долга братства, однако такая мысль содержится в словах Иисуса; ведь в благовестуемых заповедях также есть требование исконной этики сообщества мелкого люда – оказывать помощь соседу. Но систематизации этого этоса придан характер братской любви, заповедь относится к каждому, кто в данный момент является «ближним», и поднята до уровня акосмической парадоксальности в указании, что Бог сам за все воздаст. Такие требования, как безусловное прощение, безусловная готовность к подаянию, безусловная любовь и к врагу, безусловное принятие несправедливости, непотворение злу насилеи – подобные требования религиозного героизма могли бы быть и продуктом мистически обусловленного акосмизма любви. Однако не следует упускать из виду, что в проповеди Иисуса эти требования соединяются с иудейским представлением о воздаянии. Бог воздаст, отомстит и вознаградит, поэтому человеку не следует самому это совершать, не следует и восхвалять свои добрые дела, в противном случае он уже получил свою награду. Для того чтобы собрать сокровища на небесах, надо давать взаймы и тому, кто, быть может, не отдаст долг, – иначе это не является заслугой. Уравнение судеб отчетливо выступает в рассказе о Лазаре³⁵⁸ и в других высказываниях Иисуса, уже по одному тому богатство – опасный дар. В остальном же решающим является полное равнодушие к миру и его делам. Царство небесное на земле, радостное царство без страданий и вины совсем близко, это поколение не умрет, не увидев его. Оно придет, как тать в ночи, оно уже теперь среди людей. Пусть верующие в него приобретают себе друзей богатством неправедным, вместо того чтобы хранить его; пусть дадут кесарево кесарю – какое значение все это имеет? Надо молить Бога о хлебе насущном и не заботиться о грядущем дне. Человек не может своими деяниями ускорить наступление Царства Божьего. Но надо быть готовым к его приходу. И здесь, хотя формально закон не отвергается, все ставится в зависимость от характера настроенности²⁷⁹ человека, все содержание закона и пророчества сводится к простой заповеди – любить Бога и ближнего своего, и к ней присоединяется важное указание, что подлинное религиозное чувство познается по его плодам, т. е. по подтверждению. После того как Воскресение (безусловно связанное с сотериологическими мифами) вызвало взрыв харизматической боговдохновенности, а образованные общины во главе с членами семьи Иисуса, ранее не веровавшие в его миссию, и чреватое столь серьезными последствиями обращение Павла привели к уничтожению религии пария при сохранении связи с древним пророчеством и к миссионерской деятельности среди язычников, положение в миру общины, выполнявшей свою миссию, свелось к ожиданию второго пришествия и к вере во всепобеждающее значение харизматических даров «духа». Мир остается таким, как был, до прихода Господа. Человек также должен оставаться в занимаемом им положении и в своем «звании», подчиняясь властям, если только они не понуждают его к совершению греха³⁵⁹.

Примечания

Перевод выполнен по изданию WEBER M. *Religionssoaologie (Typen religiuser Vergemeinschaftung)/Wirtschaft und Gesellschaft* Köln, 1964 s 316–488
Перевод с незначительными сокращениями впервые опубликован в сб «Работы М Вебера по социологии религии и идеологии» ИНИОН, М, 1985, с 76–334
(Перевод М И Левиной)

1 Втор 4.40 2 Орнда – сверхъестественная сила в верованиях ирокезов, близка к аналогичным представлениям жителей меланезии, которые называют эту

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
силу «мана» Здарованной благодати (пат). 4 В 1914г 5Аменхотеп IV (правил в 1419 – ок 1400 до н э) – египетский фараон из XVIII династии Запретил культ фиванского бога Амона и провозгласил новый государственный культ бога Атона, в честь которого принял имя Эхнатон («любезный Атону») Подробнее см Авдиев В Древнеегипетская реформация М , 1924 6«Гомеопатическая магия, – по определению Дж Дж Фрэзера, – основывается на связи идей по сходству, контагиозная магия основывается на связи идей по смежности Обе разновидности магии – гомеопатическая и контагиозная – могут быть обозначены единым термином – симпатическая магия, поскольку в обоих случаях допускается, что благодаря тайной симпатии вещи воздействуют друг на друга на расстоянии и импульс передается от одной к другой Гомеопатическая магия,

280

прибегающая к посредству изображений, обычно практиковалась со злонамеренной целью отправить на тот свет нежелательных людей Но она использовалась (хотя куда более редко) и с благожелательными намерениями, например, чтобы оказать помощь ближним» (Фрэзер Дж Дж Золотая ветвь М , 1984, с 20-21) Об «экзорцизме» и «апотропее» см прим 23 и 24 с 40 О классификации типов и видов магии см подробнее Токарев С А Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований Труды Института этнографии М, 1959, т 51 7 Богов (пат) 8 Связывать (лат) 9 Букв перечитывать, в переносном смысле может быть – благоговейно продумывать (лат)

10 Молитвенных формулах (лат) 12 Бред (пат) 13 Хтонические боги (от греч цтсоу – земля) – боги земли и подземного мира В древнегреческой мифологии хтоническими богами были Аид, Плутон, Гея, Деметра, Кора, Геката, Дионис, Гермес 14 Янус (миф) – древнеримское божество дверей и ворот, входов и выходов, изображавшееся двуликим, бог всякого начала, в том числе и года (отсюда название месяца «январь»). 15 Род (лат) 16 Агнаты – в римском праве все свободные члены семьи, являющиеся родственниками по мужской линии (от отличие от «когнатов» – родственников по женской линии). Согласно «агнатическому принципу», сформулированному в Законах XII таблиц, имущество умерших переходило к агнатам.

17Гении, духи (лат.) 18Принцепс (лат. *princeps* – первый) – во времена Римской империи титул императора, «гений» (дух-покровитель) которого со временем стал играть исключительную роль в государственном культе, ему поклонялись, клялись его именем, справляли праздник «гения императора» (день его рождения) и т. п. 19 Маданитяне (библ} – потомки Мадиама (букв. – спор, распря) четвертого сына Авраама и Хеттуры, постоянные враги иудеев, разбитые ими сначала на поле Моава (Быт 36, 35), а после исхода из египетского плена истребленные поголовно (Числа, 31) 20 «Представление о договоре (берит; традиционный перевод «завет»), который Яхве заключил со своим народом, – отмечает И Ш Шифман, – восходит несомненно, к общественно-политической практике иудейско-израильского общества Известно, что цари заключали подобного рода договоры со своими подданными Так, например, Давид, которого израильтяне избрали царем в Хевроне, заключил с ними договор (2 Цар 5,1-3) Царь принимает на себя исполнение функций полководца и администратора, тогда как «народ», очевидно, принимает на себя обязанность признавать его власть Эти договорные отношения между царем и его подданными были перенесены на взаимоотношения 281

общества с его небесным владыкой» (Шифман И.Ш Ветхий Завет и его мир М , 1987, с 96) 21 Объединение в единый полис нескольких независимых общин (от греч (????????-жить, населять вместе с кем-либо что-либо) 22 Вейи – этрусский город, который после длительной войны с Римом (406 396 до н э) был взят Камиллом. 23 Юнона (миф.) – высшее женское божество римского пантеона, отождествляемая с греч Герой, супруга Юпитера 24 Склонять богов на свою сторону (лат.). 25 Марк Фурий Камилл (ум 364 до н.э.) – римский полководец, удостоенный почетного титула «второго основателя Рима» Эпизод, упомянутый М.Вебером, рассказан Плутархом (Камилл, V-VI) «По разграблении города (Вейи. – В.С.), – пишет Плутарх, – Камилл решил, согласно данному им обету, перевезти в Рим статую Юноны Когда для этого были созданы рабочие, Камилл принес жертву и просил богиню милостиво взглянуть на усердие римлян и жить в мире с другими богами, которым принадлежит Рим. Говорят, статуя тихо сказала, что она согласна; что его желание исполнится По Ливию, Камилл молился, держась рукой за статую богини, некоторые же из присутствовавших отвечали на его просьбу, что она будет исполнена, что богиня дает свое согласие и охотно последует за ним Те, кто видит здесь чудо и старается

отстоять свое мнение, могут сослаться всего лучше на счастливую судьбу Рима, которому нельзя было из небольшого, но не пользовавшегося вначале никакой известностью города, подняться на ступень такой славы и силы без помощи богов, воочию оказывавших ему не раз свою важную для него помощь даже во многих затруднительных случаях Они приводят целый ряд и других доказательств подобного рода, – пот, много раз выступавший на статуях, ясно раздававшиеся рыдания, статуи отворачивали свое лицо или закрывали глаза, о чем рассказывают многие писатели прошлых лет» (Плутарх. Избранные жизнеописания М., 1990, т1, с.249–250) 26 См 1 Цар, гл 4–6 27 Лары – в древнеримском мифологии духи хранители семейного очага (фамильный Лар – Lar familiaris) 28 Одно из имен Бога в Ветхом Завете, означающее «Бог воинств», «Господь сил». 29 Сенаторов из патрициев (пат) 30 Народный трибун (пат) 31 Неприкосновенен (пат) 32 Ауспиция – в древнем Риме предсказание будущего на основании наблюдения за поведением птиц К ауспиции прибегали перед каждым крупным политическим или военным актом. 33 Законной власти (пат) 34 Должностными полномочиями (пат) 35 Зоолатрия – почитание (обожествление) животных, пережитки зоолатрии сохранились и в более развитых религиях, что чаще всего проявляется в атрибутах богов (напр., орел Зевса, сова Афины и др.). 36 Этолия – гористая местность в центральной части Греции Этолийский союз (в который кроме самих этолийцев входили локряне и аркадяне) был основан в 370 г. до н.э. как противовес Македонии 282

37 Имеется в виду Тот – бог мудрости и счета, изобретатель письменности, покровитель писцов, врачей, а также всех видов знания, обладавший тайнами магии Подробнее см. Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта М., 1983, с 204–205. 38 Мардук – один из важнейших богов вавилонского пантеона, в правление Навуходоносора I (1126–1105 до н.э.) получивший титул «царя богов» Подробнее о культе Мардука см Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии человек, судьба, время Очерки М., 1983, с 104–105 Амон – бог плодородия в Фивах, который с возвышением этого города стал почитаться главным богом всего Египта и был отождествлен с богом солнца Ра. В Фивах в честь Амона был воздвигнут величайший храм Египта – Карнак, жрецы которого пользовались огромным политическим влиянием. 39 Ассур (Ашшур) – в Ассирии верховный бог, покровительствующий царской власти, бог войны, побуждающий царей к завоеваниям и свирепо убивающий врагов своей страны. 40 Мюллер Макс Фридрих (1823–1900) – англ. филолог (по происхождению немец), специалист по общему языкознанию, индологии и мифологии 41 Генотеизм – разновидность политеизма, сущность которого заключается в том, что, признавая существование многих богов, данное племя или объединение племен признавало своим покровителем лишь одного (???) из этих богов и поклонялось исключительно ему. Макс Мюллер, открывший явление «генотеизма» (или катенотеизма) и описавший его в книге «History of Ancient Sanskrit Literature» (London, 1859), считал его как бы переходной стадией от политеизма к единобожию 42 Осирис – бог, объединявший в себе функции правителя, бога природы и владыки царства мертвых; изображался в облике человека, чье тело перевито бинтами подобно мумии, лицо его раскрашивали в зеленый цвет, что указывало на его функцию как бога растительности. Культ Осириса, широко распространенный в Египте, в поздние периоды проник далеко за его пределы. 43 Митра и Варуна – солнечные божества ведийского пантеона, выступающие обычно в паре Они ассоциируются соответственно с днем и ночью Митре присваивается белый цвет, Варуне – черный «Но не природный феномен определяет главное содержание этих образов, – пишет В. Г. Эрман – Важнее для понимания их сущности особая роль, которую они играют (и прежде всего Митра) при заключении всякого рода договоров и соглашений Имя Митры издревле призывается в клятвах при договорах, и оно становится синонимом дружественности, знаменем отсутствия обмана» (Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы М., 1980, с 62–63) Индра – самое значительное божество «Ригведы», властвующее в сфере воздуха, занимающее промежуточное положение между небом и землей, это бог-громовержец, близкий к греческому Зевсу. В эпоху «Ригведы» Индра становится главой пантеона, затмевая Варуну, хотя он часто упоминается с ним в паре В одних гимнах «Ригведы» о Варуне говорится как о властителе вселенной, в других то же самое говорится об Индре 283

44 Выражение «козел отпущения» связано с еврейским ритуалом великого дня всепрощения один жертвенный козел закалывался за грехи народа, другой же, после того, как на него возлагали все преступления, беззакония и грехи народа, выгонялся в пустыню (Лев 16,15–22) От этого обряда происходит выражение «козел отпущения» в применении ко всякому, кто должен расплачиваться за вины других. 45 Общность (лат) 46 «Атхарваведа» («Книга Заклинаний») – вторая по значению из четырех священных Вед, она касается

почти исключительно домашних обрядов, с которыми связаны составляющие ее заклинания Подробнее см Эрман В Г Очерк истории ведийской литературы М . 1980, с 112-129 47 Даю, чтобы ты дал (лат) 48 Рудра, занимающий одно из главенствующих мест в религии индуизма, олицетворяет разрушительные силы тех самых стихийных явлений, которые в положительном аспекте воплощены в образе Индры, в одном из гимнов он именуется «красным вепрем небес» Грозные силы Рудры отождествляются с болезнью (главным образом - лихорадкой) 49 В битве при Платеях в 479 г до н. э. греки под предводительством спартанского полководца Павсания разбили персов См. Геродот, IX, 45-82. 50 Маат - в египетской мифологии богиня истины и порядка, жена бога Тота Аполлон Ликейский - «хранитель от волков» и вместе с тем «волк» (волк - священное животное Аполлона) Храм Аполлона Ликейского был в Аргосе см. Павсаний Описание Эллады (II, 19) Дике - греческая богиня правосудия, которая в Афинах была олицетворением всеобщего права подачи публичных и частных исков. Фемиды - богиня права и законного порядка, первая жена Зевса 51 Рита - обозначение универсального космического закона, посредством Риты достигается порядок круговращения вселенной. Поскольку этот порядок совпадает с истиной, то и Рита понимается как истина в самом широком смысле она управляет и вселенной и ритуалом, определяет и физический и нравственный аспекты жизни Подробнее см.: Топоров В Н Рита // Мифы народов мира. М , 1992, т 2, с 384 52 Банн - термин западноевропейского средневекового права, означавший право главы государства (чаще всего осуществлять высшую власть, судебную, военную, административную и т. д., что называлось соответственно судебным, военным, бурговым и т д банном). 53 При завоевании Иерихона Ахан (из колена Иуды) «взял из заклетаго», т. е. украл из запрещенных трофеев, и поэтому израильтянам не удалось завоевать город Гай Когда вина его обнаружилась, Ахан вместе с семьей по приказу Иисуса Навина был забит камнями, сожжен и погребен под кучей камней (Нав 7,18-16). 54 Тотемизм - одна из древнейших форм религии: вера в сверхъестественное родство между человеческими группами (родом) и различными видами материальных предметов, большей частью животными или растениями, которые называются «тотемами». 55 См Деян 11, 1-18 Здесь же (11, 26) отмечается, что «ученики в Антиохии в первый раз стали называться христианами» 56 1 Кор.7,20 284

57 В частности, в космогонических гимнах «Ригведы» «Золотой Зародыш» рождается в первозданных водах силой тепла (тапас). «Понятие «тапаса», космического жара, связанное с Солнцем, а также Огнем (Сурьей и Агни), особенное значение приобретает позднее, когда оно трансформируется в одном из своих аспектов в идею подвижничества, аскезы» (Эрман В Г Очерк истории ведийской литературы М , 1980, с 102)

58 Брейзиг Курт (1866-1940) - немецкий социолог, этнограф и историк. 59 Еврейское «наби» имеет двойное значение «призванный» и «зовущий». 60 «И отвечал Амос и сказал Амасии: я - не пророк и не сын пророка, я был пастух и собирал сикоморы. Но Господь взял меня от овец и сказал мне Господь, «иди, пророчествуй к народу Моему Израилю» (Ам. 7,14-15). 61 2 Фее 3,10 62 Гесиод (VIII-VII вв до н.э.) - первый достоверно установленный греческий поэт, автор поэм «Теогония» («Происхождение богов») и «Труды и дни». 63 Эзотерические учения - тайные, «для посвященных», в отличие от экзотерических - учений, открытых для всех 64 Роде Эрвин (1845-1898) - немецкий филолог-классик. 65 Эсимнет - судья, наделенный чрезвычайными полномочиями в греческих городах VI в до н э В скобках упомянуты Солон (ок. 560 до н э) - афинский политический деятель и поэт, оциальный реформатор и законодатель, Харонд (конец VI в. до н. э.) - роженец Катаны, составитель законов для халкидских колоний на Сицилии и в Южной Аталии. 66 Подеста - высшее административное лицо (глава исполнительной и судебной власти) во многих городах-коммунах Италии в XII- нач XVI вв, избиравшийся, как правило, из иностранцев на срок от 6 месяцев до одного года. 67 Субботный (залежный) год - каждый седьмой год во всем Израиле, когда земля должна была оставаться необработанной, чтобы земля покоилась в «субботу Господню» (Лев 25, 2); в конце субботнего года земля перераспределялась по жребию. Через семь субботних лет (т. е. через 49 лет) начинался священный (юбилейный) год: земля не обрабатывалась (есть разрешалось только то, что было дикорастущим), выплата долгов отменялась, рабов-израильтян отпускали на волю 68 Иезекииль (библ) - третий из так называемых «больших пророков» Родом из семьи священника, он был в 597 г до н э по повелению Навуходоносора вывезен в Вавилон, где на пятом году своего изгнания почувствовал себя призванным в пророки и возвестил находящимся с ним в плену соотечественникам о разрушении Иерусалима в 587 г до н э., но также и о возвращении из изгнания на родину Подробнее см Большой путеводитель по

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Библии. М., 1993, с.184. 69 Омар I (Омар ибн аль-Хаттаб) (591/581-644) - один из ближайших сподвижников Мухаммеда, халиф (с 634), при котором были заложены основы государственной организации арабов и завоеваны значительные территории в Азии и Африке. 70 В античной Греции слово «тиран» первоначально не имело современного значения «мучитель», «угнетатель» и т. п. Тираном назывался человек, насильственно захвативший власть в полисе и установивший единоличное правление. Так, например, тиран Писистрат руководил 285

государственными делами «с умеренностью и скорее в духе гражданского равноправия, чем тиранически. Он был вообще гуманным и кротким человеком, снисходительным к провинившимся; бедных он даже снабжал вперед деньгами на сельские работы, чтобы они могли кормиться, занимаясь земледелием. Вообще простой народ он старался ничем не раздражать во время своего правления, но всегда обеспечивал мир и поддерживал спокойствие. Вот почему и говаривали часто, что «тирания Писистрата - это жизнь при Кроне» (Аристотель Афинская полития. Государственное устройство афинян М., 1937, с 24-25) 71 Религия Диониса - явление для Греции сравнительно позднее; например, Гомер еще не знает Диониса. Крупнейший знаток религии Диониса в России В.И. Иванов пишет по этому поводу: «Особенно важное значение в деле утверждения Дионисовой религии имеет правление Писистрата в Афинах. Писистрат... опирается на сельское население и поднимает его религию. Он учреждает «городские Дионисии». Он даже ищет отождествить себя с Дионисом до такой степени, что в одной статуе бога, при нем воздвигнутой, современники узнают его черты. Будучи сам родом из местности, где сельский культ Вакха был прочен, Писистрат в своей внешнеполитической деятельности вступает в соотношения с государственными общинами Дионисова исповедания. В пору своего временного изгнания, проведенного им во Фракии, он, конечно, вполне проникается дионисической идеей. Предпринятая им переработка гомеровских рапсодий обязаны мы, вероятно, несколькими дионисическими интерполяциями в тексте Гомера. Преобразуя культы Делоса, Писистрат, по-видимому, и там выдвигает элементы религии Дионисовой, орудием для того служит миф о Тезее, облик которого принимает многие дионисические черты. Религиозная деятельность Писистрата увенчивается орфической реформой. Эту реформу можно определить как попытку основания дионисической церкви. Некогда обвиняли деятелей этого движения, особенно теолога при дворе Писистрата - Ономакрита, в сознательных подлогах, которыми они будто бы придали своим собственным измышлениям характер древнейшего авторитета. Мы знаем теперь, что, несмотря на свободу редакции, допущенную орфиками, реформа имела целью закрепить действительно древнее предание. Новая община вступила в союз с культовой общиной Элевсина и путем религиозного синкретизма преобразила элевсинское служение. Она дала ему мистическое и философское углубление и создала тот загадочный и могущественный фактор религиозной жизни, который вся древность так высоко оценивала и чтит, а мы тщетно ищем расследовать и уразуметь до конца в Элевсинских мистериях (Иванов Вяч. Религия Диониса // Вопросы жизни, 1905, №7с.131-132) 72 Осенью 622 г. Мухаммед совершил «хиджру» (переселение) из Мекки, где он не получил должного признания, в Медину. Здесь он, как «посланник Аллаха», возглавил мусульманскую общину, стал правителем города, военачальником и верховным судьей 73 гуру - духовный учитель, тот, кто может вести людей к духовному осознанию 74 Жертвоприношение в честь Конфуция, обязательное после 267 г до н. э., когда конфуцианство было превращено в государственную религию Китая. Впоследствии конфуцианство получило распространение в Японии и других соседних с Китаем странах. См.: Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947. 286

75 Платон (428/427-347 до н. э.) в течение своей жизни дважды побывал в Сицилии, сначала (в 389-387 гг.) при дворе Дионисия Старшего, а затем (в 367 г) при дворе «просвещенного тирана» Дионисия Младшего, пытаясь воздействовать на их внутреннюю политику. Обе эти поездки закончились для него неудачно, если не сказать трагично. Конфуций (551-479 до н. э.), начав свою службу с должности «смотрителя амбаров», побывал затем в качестве правителя и советника почти во всех царствах тогдашнего Китая. Подробнее см. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон Аристотель М., 1993, Малявин В. В. Конфуций М.1992. 76 О своем «даймоне» (гении) Сократ рассказывает в диалоге «Феаг» (128 d-e) «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений - это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает» (Платон. Собр. соч., М., 1990, т 1, с 122) Ср.. «Федр», 242 с (Там же, т 2, с 150-151) 77 Шанкара (время его жизни точно не установлено: VI-VIII в н. э.) - крупнейший философ Индии,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
основатель школы адвайта-веданта. Рамануджа (XI в. н э.) – философ и религиозный реформатор, «князь аскетов» (ятираджа), достигший «полного знания»; автор целого ряда сочинений, в том числе комментариев к «Брахма-сутре» и «Бхагаватгите» 78 Джон Уэсли (1703-1791) – глава английских методистов. См прим 3, с. 74 79 Основатель церкви мормонов (самоназвание – Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней) – Джозеф Смит (1805-1844), который в 1830 г опубликовал «Книгу Мормона». В книге утверждалось, что последний из Нефийских историков Мороний запечатлел священную летопись и в 1827 г, воскреснув из мертвых, вручил «выгравированные листы» Дж Смиту Первоначально мормоны обосновались в штатах Огайо, Миссури, Иллинойс, но после убийства Смита и его брата переселились в штат Юта 80 Монтан (сер. II в) – основатель раннехристианской секты, члены которой выступали против церковной иерархии и ожидали в самом ближайшем будущем второе пришествие. Во главе секты стояли «пророки» и «пророчицы», призывавшие к отказу от собственности и умерщвлению плоти, этот призыв находил горячий отклик среди беднейших слоев населения. Источнике Монтане-«Церковная история» Евсевия (V, 188) Новациан (III в.) – римский епископ, основатель раннехристианской секты, члены которой резко протестовали против прощения церковью «падших» христиан, т. е. тех, кто, боясь репрессий, во время гонений принесли жертвы языческим богам. 81 Мани (ок 215-276) – основатель манихейства, дуалистической религии, в которой синтезированы элементы зороастризма, христианства и гностицизма «Манес» – не отдельная личность, а другое имя (или вариант имени) Мани Подробнее см. Поснов М Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей-1054 г.) Киев, 1991, с.153-156. 82 Джордж фокс (1624-1691) – основатель движения квакеров 83 Махавира («великий герой») – почетный титул Вардхаманы (VI в до н э), основателя и «всеведущего пророка» джайнизма. 84 Дао – одно из основных понятий китайской философии, которое у основоположника даосизма Лао-цзы трактуется как естественный путь 287

вещей, а у позднейших даосистов – как «небесная воля», «чистое небытие» и т. д. «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао... Дао пусто, но в применении неисчерпаемо» (Древнекитайская философия. М., 1972, т.1, с.115-116). О Рите см. прим.51. 85 См. прим.5. 86 Автором которого является Ксенофонт. 87 Гаты – стихотворные проповеди, сложенные Заратустрой и входящие в состав Ясны (литургической части Авесты). 88 Подробнее об этом периоде см. главу «Иудея под персидским владычеством (537-322 до н. э.)» в «Учебнике еврейской истории» С.М. Дубнова (СПб., 1912, ч.1, с.148-157). 89 Подводя итоги сасанидского периода истории зороастризма, М.Бойс пишет: «К концу сасанидского периода Иран, несомненно, был также переполнен духовенством, как и Европа перед Реформацией... После многочисленных церковных и ритуальных преобразований, происшедших в течение этого периода, зороастризм созрел для реформы. Он был готов к тому, чтобы возвратиться к более простым обычаям прежних времен, когда каждый человек мог надеяться на обретение спасения в зависимости в основном от своих собственных способностей. Но вместо живительного ветра реформации, придающего веру новую жизнь и силу, на зороастризм обрушился губительный ураган воинствующего ислама» (Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988, с.174). 90 О зороастризме «под властью Ахеменидов» (которые в действительности исповедовали маздеизм, т. е. зороастризм без Заратустры) см.: Бойс. М. Указ. соч., с.60-96. 91 конгрегационалисты – течение в кальвинизме, появившееся в Англии во второй половине XVI в. как левое крыло пуритан; каждая община конгрегационалистов полностью автономна, считает своей главой Иисуса Христа, сама определяет формы культа и символ веры, выбирает руководителей. В XVII в. Конгрегационалисты за их требование полной независимости религиозных общин получили свое второе название – «индепенденты». 92 Ахурамазда (Ормузд) – верховный бог зороастризма (букв. «Господь Мудрость»), находящийся в постоянной борьбе с Анхраманью, «Злым Духом», врагом Истины и всего благого в мире. 93 «Дважды рожденными» именовались представители трех высших варн: брахманы, кшатрии и вайшьи (главным образом первые), так как они проходили обряд инициации (упанаяма), во время которого на шею посвящаемого надевался священный шнур (упавита). Это открывало доступ к чтению и слушанию Вед и приравнивалось тем самым ко «второму рождению». 94 Город Ямния (или Явна) находится недалеко от Яффы; здесь по разрешению Веспасиана была устроена сначала еврейская школа, а затем заседал Синедрион, на котором был введен новый порядок богослужения, отменены жертвоприношения, установлен порядок и содержание ежедневных молитв, праздничные дни и т. п. Подробнее см.: Дубнов С.М. Указ. соч., ч. II, с.74-77. 95 См. «Гимн Индре» (Ригведа 1.32) в кн.: Литература Древнего Востока. Тексты. М., 1984, с.47-50. См. также выше прим.43. 288

96 книга Песни Песней Соломона. 97 Имеется в виду Послание к Филимону Св. апостола Павла в составе Нового Завета. 98 Утверждение довольно спорное: в Коране имеется очень мало достоверных данных о Мухаммеде. Подборку таких сведений из различных сур («Взгляд Мухаммеда на самого себя») см. в исследовании В.С.Соловьева «Магомет, его жизнь и религиозное учение» (Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., б/г, т. VI, с.570-572). «... Неумеренность в чувственной любви, которую обыкновенно ставят в вину Мухаммеду, - пишет В.С.Соловьев, - относится исключительно к его старости и должна быть приписана скорее прежнему воздержанию, нежели порочным нравам. Оправдание старческих слабостей Мухаммеда и вместе с тем объяснение его тридцатилетней добродетельной жизни можно найти в его собственном очевидно искреннем, заявлении: «более всего на земле я любил женщин и ароматы, но полное наслаждение находил всегда только в молитве» (Там же, с.554). 99 «Книга Мертвых» - магические формулы и рисунки на папирусе, которые клались покойнику в гробницу в Древнем Египте и должны были помочь ему оправдаться в загробном суде перед Осирисом и благополучно добраться в «страну блаженных». 100 Согласно католическому догмату Filioque, Святой Дух исходит не только от Бога-Отца (как в православном символе веры), но «и от Сына». Добавление filioque к никейскому символу веры, впервые принятое на Толедском соборе в 589 г. и затем повторенное в решениях ряда западно-христианских соборов VII-IX вв. (в том числе и под нажимом Карла Великого), послужило впоследствии одной из причин разделения церквей. 101 Монофизитство - христианское учение, возникшее в V в. в Византии и разработанное архимандритом Евтихием. Монофизиты считают, что Иисусу Христу присуща лишь божественная природа; учение было осуждено в 541 г. на Халкидонском соборе. Впоследствии на его основе возникла армяно-григорианская церковь в Армении и коптская в Эфиопии. 102 Рехавиты (библ.) - потомки Рехава, кочевники, строго соблюдавшие нравственные предписания своего отца Ионадава никогда не пить вина, не разводить виноградарников, не строить домов и т. п. (Иер. 35,5-14). Назореи - просвещенные евреи, давшие обет воздерживаться от вина, не стричь волос и вообще избегать всякого осквернения. (См.: Чис. 6, 2-42). Среди назореев были Самсон и Самуил («пожизненные назореи»); «временным назореем» был ап. Павел. В православии назорейство рассматривается как прототип иночества. 103 На втором соборе в Вайшали в I в. н. э. произошел раскол буддизма на две основные ветви - хикаяну и махаяну (соотношение между ними приблизительно такое же, как между православием и католичеством в христианстве). «Девять пунктов» разногласий, о которых упоминает М. Вебер, касались в основном условий личного спасения и достижения нирваны. «Уже на втором столетии своего существования буддизм раскололся на восемнадцать сект, каждая из которых объявляла себя истинной верой» (Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993, т.1, с.499). 289

104 четыре благородные истины суть следующие 1) в мире есть зло, страдания, и они не случайны, 2) поскольку все в этом мире причинно обусловлено, зло и страдание имеют свое происхождение они зависят от рождения, которое в свою очередь определяется привязанностями; 3) если устранить причину, то зло и страдания прекратятся, 4) к прекращению зла и страданий ведет благородный восьмеричный путь правильные взгляды, намерения, поступки, жизнь, усилия, память, сосредоточенное размышление Каждое из этих восьми звеньев препятствует возникновению условий, вызывающих страдания, уничтожает невежество и привязанности, успокаивает и приближает к просветлению. Когда цепь рождений обрывается, страдания прекращаются и начинается нирвана. В «Дхаммападе» четыре благородные истины сформулированы следующим образом «Зло, происхождение зла и преодоление зла, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла» (Дхаммапада Пб, 1993, с 98) 105 Епископы (греч епископос - надзиратель) появились со II в как лица, наблюдавшие за имуществом общины С середины II в. они возглавили формировавшийся церковный аппарат. 106 Далай-лама - титул главы ламаистской церкви в Тибете, являющегося также теократическим правителем Тибета и почитаемого верующими как бодхисатва (живой бог) Титул «далай-лама» установлен в XVI в 107 См. прим.46 108 Брахманы (т. е книги, написанные брахманами и для брахманов) - часть Вед, представляющая собой комментарии к самхитам и имеющая в основном ритуальный характер. 109 Ольденберг Герман - немецкий индолог, принимавший активное участие в серии «Священные книги Востока», автор многочисленных трудов, в том числе исследования «Будда, его жизнь, учение и община», переведенного на русский язык (М, 1890) 110 Зендавеста - комментированный перевод Авесты на среднеперсидский язык. 111 Хаома - в зороастризме культовый напиток из сока растения Эфедра (хвойник), приготовление и употребление которого составляет основную часть зороастрийского богослужения Питье хаомы оказывает не опьяняющее, а возбуждающее действие,

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
вдохновляющее поэтов, провидцев и воинов. По преданию, сам Заратустра был зачат родителями после того, как они испили хаомы. 112 В докладе «Наука как призвание и профессия», прочитанном 1918г, М. Вебер говорил. «Глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения – на языке религии «Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога», или же действуют по максиме этики ответственности надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий» (Вебер М Избранные произведения М, 1990, с 697) 113 См Суд 5,2–31 В песни Деворы воспевается блестящая победа израильтян над Ханааном 114 «И сказал Саул Давиду не можешь ты идти против этого филистимлянина (Голиафа), чтобы сразиться с ним, ибо ты еще юноша, а он воин от юности своей» (1 Цар.17,33) 115 Так характеризуется в Библии обетованная земля Ханаан (Исх 3,8).

290 116 Об этолийском союзе см. прим 36 Самниты – италийские племена, населявшие центральную и южную часть Аппенин и разгромленные римлянами в трех кровопролитных войнах в IV–III вв. до н э

117 См. прим. 7, с.75. 118 См. прим.62 119 Донатисты – раннехристианская секта, возникшая в Северной Африке в начале IV в и названная так по имени ее руководителя – карфагенского епископа Доната. Донатисты были сторонниками религиозной строгости и требовали сурового осуждения христиан-отступников, выдававших по приказу императора Диоклетиана свои священные книги для сожжения В течение двух столетий движение донатистов пользовалось большим авторитетом у сельской бедноты и рабов Северной Африки Левое крыло донатистов образовало самостоятельную секту – циркумцеллионов, или агонистиков (от лат *circum cellas* – вокруг клетей и от греч *адоп* – борьба), сторонники секты в сельских местностях северо-африканских провинций Римской империи разбивали дубинками языческие святыни, разоряли поместья земельных собственников, выступали против ростовщиков Почти все они были из рабов и колонов. Свое название циркумцеллионы получили за то, что добывали свое пропитание из крестьянских клетей. 120 Парсы (персы) – этническое название зороастрийцев. 121 См прим 47 122 Ахимса, ахинса [санскр – непричинение зла) – нравственное требование непричинения зла живым существам в индуизме, буддизме и особенно джайнизме Подробнее см Радхакришнан С Индийская философия М , 1993, т II, с 275–276 123 Вавилонское пленение – изгнание евреев из Палестины ок 605 или 586–538 гг до н э., начавшееся при вавилонском царе Навуходоносоре II и закончившееся разрешением евреям вернуться на родину, исходившим от персидского царя Кира 124 Ричард Бакстер (1615–1691) –английский пуританский теолог, который служил проповедником в армии О.Кромвеля, а после реставрации был капелланом короля В 1662 г он был лишен службы за свои пуританские убеждения, в 1686–1688 гг. находился в заключении В исследовании «Протестантская этика и дух капитализма» М Вебер неоднократно ссылается на сочинения Р Бакстера См Вебер М Избр произведения М , 1990, с 256, 270 и др. (по указ имен) 125 Гарнак (Харнак) Адольф-фон (1851–1930) – нем историк церкви, проф в Лейпциге и Берлине, автор многочисленных научных трудов, в том числе «Учебника истории догм» (1886–1887 и 1889), «Истории древнехристианской литературы до Евсевия» (1893–1904) и др. 126 Гадес (или Аид) – в древнегреч мифологии царство мертвых Здесь имеются в виду слова, с которыми тень Ахиллеса обратилась к Одиссею, когда тот спустился в Аид Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле, Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насыщенный, Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый (Гомер Одиссея XI, 489–491, пер Н Гнедича) 127 Конде Луи I Бурбон (1530–1569) – принц, вождь французских кальвинистов (гугенотов), командующий армией гугенотов в религиозных войнах. 291

128 Заставь «войти» (в истинную веру) {лат.) 129 Папа Урбан II (1088–1099) был вдохновителем и организатором первого крестового похода (1095) 130 Сипахи – в турецкой армии воины-ленники, получавшие от султана земельные пожалования и обязанные за это нести военную службу в конном ополчении. 131 Имеется в виду «джихад» (в Турции и у мусульман Кавказа «газават») – священная война, которую, по Корану, должен вести каждый боеспособный мусульманин. 132 Вальгалла – в германской мифологии жилище Одина (верховного бога), куда попадают после смерти павшие в бою храбрые воины: там они пируют, пьют неиссякаемое медовое молоко и едят неиссякаемое мясо. 133 Тамплиеры – члены католического военно-монашеского ордена, основанного французскими крестоносцами в Иерусалиме ок. 1118 г В 1291 г. тамплиеры были вытеснены на О.Кипр, а затем во Францию В 1312 г. орден был упразднен. 134 Сикхи – последователи монотеистического религиозного учения, основанного Нанаком (1469–1538) Сикхи отрицали кастовое деление, отличались крепкой

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
внутренней дисциплиной, готовностью к вооруженной борьбе. В середине XVIII в. они основали свое государство в Пенджабе, просуществовавшее до 1849 г, когда его после двух ожесточенных войн аннексировали англичане. 135 Иконоборчество – социально-религиозное движение в Византии в VIII в., начавшееся под влиянием иудаизма и ислама, запрещающих изображать Бога. Император Лев III Исавр в 730 г запретил почитание икон. Иконопочитание было восстановлено на II никейском соборе в 787 г 136 Принципат – название режима правления, установившегося в Риме со времени правления Октавиана Августа (63 до н. э.-14 н. э., с 27 до н. э. император), когда в рамках формировавшейся (и уже во многом сформировавшейся) империи формально сохранялись республиканские институты власти. 137 Митра – древнейшее арийское божество, сопоставимое с греч. Афродитой (впоследствии, правда, Митра стала изображаться как мужчина). В последние века до н. э. митраизм распространился из Ирана в Переднюю Азию и Римскую империю, соперничая в первые века н. э. с христианством, на формирование которого оказал значительное влияние. Особое значение имеют в митраизме посты и самобичевания 138 Коммод (161-191) – римский император с 180 г., сын Марка Аврелия, последний император из династии Антонинов. 139 Юлиан Отступник (332-363) – римский император с 360 г., племянник Константина Великого, пытавшийся реставрировать язычество. 140 Один из таких генералов выведен В. Соловьевым в «Трех разговорах»: это идеолог армии, понимающий ее как «христолюбивое и достославное российское воинство» (Соловьев В.С Сдч, М., 1988, т 2, с.645). 141 Всадники – в Древнем Риме, начиная с III в. до н. э., второе после сенаторов сословие с имущественным цензом 400 тыс. сестерциев. Обычным занятием всадников была крупная торговля и откуп налогов с провинций (их предки в царскую эпоху, действительно, были патрициями, сражающимися верхом).

292

Метеки – лично свободные люди, переселившиеся в какой-либо греческий полис и обязанные платить за право на место жительства особый налог – метойкион. Обычное их занятие было – торговля и организация ремесленных мастерских. 142 Плутон (миф) – греческий бог подземного царства (тождественный с Аидом), супруг Персефоны Об Элевсинских мистериях см прим 6, с 39 143 Валлабха (XV в) – телугский монах из Южной Индии, переселившийся на север и создавший там теистическую интерпретацию веданты. Его теория получила название «шуддха-адвайта», или чистый недуализм. Подробнее см Радхакришнан С. Индийская философия М., 1993, т.н. с 681-685 144 О Кришне см прим. 6с 75. О распространении культа Кришны в Индии см Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г.Ф. Индия в древности М., 1985 с511 Радха – возлюбленная пастушка Кришны; она обычно изображается слушающей, как Кришна играет ей на флейте 145 Гвельфы – политическая партия в средневековой Италии (гл. образом во Флоренции), номинальным главой которой был папа (название происходит от герцогского рода Вельфов, противников Гогенштауфенов) Их политические противники – гибеллины – сторонники Империи в итальянских городах (слово «гибеллин» происходит от названия родового замка Гогенштауфенов Вайблинген) 146 Цех Калимала – один из семи старших цехов, существовавших во Флоренции с XI-XII вв., объединявший сукноделов. Другие цехи – шерстящики Лана (выделившиеся из цеха Калимала), менялы Камбио, шелкоделы Сета, шубники и меховщики, врачи и аптекари, судьи и нотариусы. В начале XIII в. оформляются пять младших цехов, а в конце века – еще десять 147 Ремонстранты (от лат *remonstratio* – отказываюсь, протестую), или арминиане – последователи Я. Арминия (1560-1609), голландского протестанта, которые, отказавшись от кальвинистского учения о предопределении, искуплении и спасении, считают, что человек обладает свободной волей и может спастись личной верой, преодолев первородный грех. Одним из наиболее знаменитых ремонстрантов был Г. Гроций. 148 Джайнизм – религиозное и философское учение в Индии, сторонники которого являются последователями Джинны-Победителя (титул, присвоенный Вардхамане, старшему современнику Будды, последнему пророку джайнизма). Подробнее см.: Радхакришнан С. Индийская философия М., 1993, т. I, с.241-289. 149 Схизматиками и еретиками М. Вебер, вероятно, именуется старообрядцев и отколовшиеся от них в дальнейшем секты. 150 Штундисты – название ряда христианских сект, возникших во второй половине XIX в среди украинских и русских крестьян под влиянием протестантизма. Сами штундисты называли себя духовными, евангельскими, истинными, библейскими и т. п. христианами. Впоследствии они слились с баптистами Скопцы – религиозная христианская секта, возникшая в России в конце XVIII в., выделившись из секты хлыстов (см. прим. 10, с. 75.). Оскопление, по мнению членов секты, придает им ангелоподобный вид и идет, по их утверждению, от Иисуса Христа

293

151 Хаммурапи – царь Вавилонии в 1792–1750 до н. э., с именем которого связано ее возвышение; в конце его царствования был создан свод законов, получивший название «Законов Хаммурапи». 152 «Избирательное сродство» – название романа И.В. Гёте, повторяющее латинское заглавие трактата шведского химика Т. Бергмана «De attractionibus electives», в котором речь идет о взаимном притяжении и отталкивании химических элементов. 153 Окулировка – один из способов прививки растений. Имеется в виду, вероятно, следующее место из Послания апостола Павла к Римлянам: «Если же некоторые из ветвей обломались, то ты, дикая маслина, привилась на место их...» (11,17). 154 Гумилиаты – религиозная организация мирян, возникшая в Милане в первой половине XII в. под влиянием проповедей Бернара Клервоского и затем распространившаяся по всей Северной Италии. Гумилиаты не отказывались ни от семьи, ни от привычной жизни, но вносили в нее только большую религиозность. Подробнее см.: Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М., 1992, с.145. 155 Фрисландия – историческая область у берегов Северного моря, с XI по XVII вв. входившая в состав Голландии, а в 1744 г. захваченная Пруссией.

156 См. прим. 20, с. 40. 157 Экзогамия – запрет брачных отношений между членами родственного (иногда локального) коллектива. 158 Наркисс (ум. 54/55) – вольноотпущенник, ближайший советник римского императора Клавдия, упомянутый в Рим. 16,11. 159 «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою...» (Гал. 3,13). В Иисусе Христе «мы имеем искупление кровию Его, прощение грехов...» (Еф.1,7). О соотношении «закона» и «благодати», освобождении от «рабства закону и греху» см.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994, с.16–52. 160 Знаменитое определение Аристотеля, данное им в «никомаховой этике» (1161b 5), гласит: «Раб – одушевленное орудие, а орудие – неодушевленный раб» (Аристотель. Соч., М., 1984, т.4, с.236). 161 Естественное право – право общее для всех народов, вечное и неизменное, вытекающее из самой природы человека. 162 Вишнуизм – наиболее распространенная религия в Индии, ставшая популярной в IV–VI вв. По учению о Вишну, он активно влияет на жизнь людей, появляясь среди них в своих воплощениях (аватарах) «всякий раз, как религии угрожает опасность и нечестие торжествует» (слова, приписываемые Вишну в «Бхагаватгите»). Из аватар Вишну наиболее популярны Кришна, Рама и Будда. «История вишнуизма представляет собой, по существу, процесс вовлечения местных божеств в легализованный брахманизмом культ путем отождествления их с Нараяной–Вишну, который рассматривается как брахманистский бог» (Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985, с.371). 163 См. прим. 9, с. 75. 164 Бодхисатва – божество, находящееся на пути к нирване. но не погружающееся в нее из-за своей любви к людям и желания привести их к спасению. 294

165 Бхакти – учение о том, что спасение человека заключается не столько в знании «высших истин» и выполнении обрядов, сколько в беспредельной любви к людям. 166 Пизано Никколо (ок. 1220–1278/1284) – итальянский скульптор, один из основоположников проторенессанса. 167 Меровинги – династия франкских королей (V в. – 751). 168 Кибела – фригийское божество, олицетворение матери-природы. Культ Кибелы был распространен в Малой Азии и Греции, а впоследствии стал государственным культом в Риме. 169 «Особенно осуждали Солона, – сообщает Плутарх («Солон», 14), – за то, что он боится «единовластия» только из-за его названия, как будто оно при высоких нравственных качествах лица, получившего его, не могло в скором времени превратиться во власть басилевса...» (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1994, т.1, с.100). 170 Парии – каста неприкасаемых в Южной Индии, бытовое общение с которыми для людей из более высоких каст было запрещено. 171 Кади – мусульманский судья, разбирающий гражданские и уголовные дела на основе шариата (свода права, разработанного согласно Корану). 172 Омейяды – династия арабских халифов, правившая в 661–750 гг. 173 Непроизносимое имя Бога в иудаизме. В древнееврейском языке гласные не изображаются, и имя библейского Бога в латинской транслитерации выглядит как Jhwh; впоследствии это слово стали писать с вокализацией Jahweh (Ягве, Яхве) или Jehowih (Иегова). По толкованию Б. Спинозы (современной наукой, впрочем, отвергнутому), в имени Иегова (Яхве) на еврейском языке выражается идея существования Бога в прошлом, настоящем и будущем. См.: Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957, т.Н. с.41–42. Удовлетворительного объяснения этого имени до сих пор нет, так как оно гораздо древнее, чем тот язык, на котором написана Библия (там же, с.658). 174 См. прим. 4, с. 74. 175 Александр Яннай – царь Иудеи (103–76 до н. э.) из династии Хасмонеев, который жестоко преследовал фарисейскую оппозицию и вел широкую завоевательную политику.

Народные восстания, которые вспыхивали против политики Александра Янная, он жестоко подавлял (уничтожив в ходе подавления одного из них 6000 человек, а в другой раз в течение шести лет – 50000). Когда восставших против него иудеев взяли в плен и привели в Иерусалим, «Александр в своем яростном гневе покончил с ними самым безбожным образом: восемьсот пленников были распяты в центре города в то время, когда жены и дети казненных были-изрублены на их же глазах. Сам Александр созерцал эту кровавую резню, пиршествуя в сообществе своих наложниц. Народ охватил такой панический страх, что в следующую же ночь 8000 граждан из среды противников царя поспешили перебраться через границу Иудеи, и только смерть Александра положила конец их вынужденному изгнанию» (Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск, 1991, с.45–46). 176 Имеется в виду битва при городе Мегиддоне в 609 г. до н. э. С войсками фараона Нехао, во время которой погиб царь Иосия (4 цар. 23,29). 295

177 См Рижский М.И книга Иова Из истории библейского текста Новосибирск, 1991 178 Уверенности в спасении (пат) 179 Вера в то, что человек сам должен способствовать добрыми делами своему исправлению и таким образом содействовать нисхождению на него благодати 180 Имеются в виду слова из Нагорной проповеди Иисуса Христа «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5,3) 181 В притче о богатом и бедном Лазарь изображен нищим, покрытым струпами Он лежит у ворот богача и надеется утолить голод объедками с его стола Когда он умер, ангелы отнесли его в лоно Авраама, в то время как богач попал в ад, где ему суждено страдать и испытывать мучительные боли. См.: Лук 16,19–31 182 Альфонс Сапмерон и Яков (Диего) Лайнез (1512–1565) – ближайшие сподвижники Игнатия Лойолы, вместе с ним основавшие Общество Иисуса, оба – активные участники Тридентского Собора (см прим 25, с 40), после которого за членами Общества закрепилось название иезуитов Подробнее см Перроа А Святой Игнатий Лойола // Символ. Париж. 1991, №26, с 135–194 183 Аль-Газали (1058–1111) – мусульманский богослов и мистик, получивший прозвище «доказательство ислама», автор сочинений «Оживление религиозных наук», «Ниспровержение философов» 184 Санкхья – одна из шести ортодоксальных систем брахманизма (признающих авторитет Вед), основанная, по преданию, Камиллой (точные даты его жизни неизвестны; предполагают, что он жил в столетии, предшествующем Будде). См Радхакришнан С. Индийская философия М , 1993, т II, с.218–295. 185 Шраманы (букв. – «аскеты») – в более позднем наименовании все представители неортодоксальных школ и течений, которые отрицали авторитет Вед и социальные привилегии брахманов. См.: Бонгард-Левин Г.М , Ильин Г. Ф. Индия в древности М , 1985, с.332 186 Мандеизм – религиозное учение, возникшее в Месопотамии в начале н.э., в котором соединены элементы христианства, иудаизма и древних религий После распространения христианства и недолгого соперничества с ним общины мандеистов распались или примкнули к манихейству 187 Фарисеи – древне-иудейская религиозная секта, существовавшая с середины 2 в. до н э. до 2 в н. э. Членами секты были «законоучители», «люди высшего благочестия» Наричательным слово «фарисей» стало по причине повышенного внимания «законоучителей» к внешним проявлениям религиозности. Хасиды – участники религиозного движения, возникшего среди евреев Польши и России в XVIII в Учение хасидов опиралось на Каббалу и в качестве главного пункта выдвигало идею «цадика» – праведника, который находится в постоянном общении с Богом 188 Иисус сын Сирахов – автор неканонической «книги Премудростей» «Из текста книги видно, что это был человек по тому времени очень образованный, – особенно богословски, – обладал практическим опытом и изучал нравы людей» (Толковая Библия ПБ , 1908, т V, с.159) 296

189 Буссе (Bousset) Вильгельм (1865–1920) – немецкий протестантский теолог, проф в Геттингене и Гисене, автор трудов по Апокалипсису. 190 Ездра (Эздра) – книжник, происходивший из династии первосвященников – потомков Моисея, канонизатор Пятикнижия, автор книги, входящей в канонический текст Ветхого Завета, и неканонической книги. 191 Муфтий – высшее духовное лицо в исламе, непререкаемый авторитет в области применения шариата 192 Маккавеи – представители рода Хасмонеев, возглавлявшие борьбу за освобождение Иудеи (167–142 до н. э.), династия правителей Иудеи (167/152–37 до н э) 193 Ксенофилия (букв. «любовь к чужеземцам» – греч) – гуманное отношение к пришельцам. Ср.: «Пришельца не притесняй и не угнетай его, ибо мы сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх 22, 21). 194 Большинство псалмов приписываются царю Давиду; помимо него среди авторов псалмов значатся царь Соломон, Моисей, Асаф, сыны Кореевы, Ефам, Езрахит См Шифман И Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987, с 167 195 Ирод I Великий (ок 73–4 до н э) – царь Иудеи, отличавшийся жестокостью и властолюбием; при известии о рождении Иисуса Христа организовал «избиение младенцев» 196 Букв.: «товарищество» –

образ общества. Макс Вебер filosoffoff.org
открытая религиозная организация в иудействе с испытательным сроком, уставом, дисциплинарным правом, руководимая ученым знатоком Писания 197 Талмуд (евр: «Учение») – свод иудаистского «устного учения», которое создавалось во второй половине 1 тыс н э иудейскими законоучителями. Краткую справку о Талмуде см в книге: Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987, с.220-222 Русский перевод: Талмуд. Изд 2 СПб, т 1-6, 1902-1905 198 Филон Александрийский (ок 25 до н э – ок 50 н. э) – иудейско-эллинистический философ, идеи которого пользовались большой популярностью в христианской патристике. 199 Орфики – члены религиозно-философских мистических сект Древней Греции, в которые объединялись последователи легендарного певца и музыканта «аргонавта» Орфея. По учению орфиков в человеке соединены два начала' злое титаническое и божественное дионисийское. 200 Диаспора (греч.: «рассеяние») – области вне Палестины, где евреи жили рассеянно среди нееврейского населения. 201 Помпей Великий (106-48 до н. э.) – римский полководец и государственный деятель. В 67 г получил на три года чрезвычайные полномочия («империум») для подавления морских разбоев и в течение трех месяцев очистил Средиземное море от пиратов. 202 Киликия – область на юго-восточном берегу Малой Азии, в римскую эпоху – пристанище пиратов 203 Тарс – город на северо-востоке Малой Азии, с 66 г. до н э главный город Киликии, родина апостола Павла (Деян 21, 39, 22,3). 204 Маркион – купец из Малой Азии, основавший в середине 2 в религиозную общину гностиков (от греч «гносис» – знание); его учение, в котором Новый Завет резко противопоставляется Ветхому Завету, широко распространилось по всей Римской империи. 297

205 «Мы проповедуем Христа Распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1,23) 206 Имеется в виду следующее место из Послания к Римлянам ап Павла « Мы знаем, что закон духовен, а я плотян, предан греху. Тот же самый я умом (моим) служу Закону Божию, а плотью закону греха» (7,14-25) 207 Подробнее об апостоле Павле см исследование А Швейцера «Мистика апостола Павла» (Швейцера А Благоговение перед жизнью М, 1992, с 241-487) 208 См.: Деян, гл 22-23 209 «Учение 12 апостолов» («Дидахэ») – новозаветный апокриф, адресованный христианам Западной Сирии и Палестины Русский перевод (свящ. В Асмуса) см в книге Писания мужей апостольских Рига, 1992 Переводил «Дидахэ» на русский язык также Л Н. Толстой (Поли собр сочинений М, 1937, т 25, с 416-424, этот перевод расценивается как «тенденциозный») 210 Апологеты – христианские писатели II-III вв (Юстин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан и др), которые в своих сочинениях, адресованных римским императорам, защищали христианство от обвинений, возводимых на него язычниками 211 Отцы церкви – христианские писатели II-VIII вв, в чьих сочинениях разработаны основы церковной догматики, богословия и христианской философии

212Смприм180 213 см прим 1, с74

214 О западном монашестве см.: Карсавин Л П Монашество в средние века М, 1992 215 Каролинги – династия, правившая во Франкском государстве в 751-988 гг Высшего своего могущества династия достигла при Карле Великом (правил в 768-814 гг), от имени которого и получила свое название Оттоны – германские короли и императоры Священной Римской империи, правившие в X-XII вв Салическая (или франконская) династия германских королей и императоров Священной Римской империи правила в 1024-1125 гг О Штауфенах см прим 38, с 77 216 Иосифляне (Осифляне) – последователи Иосифа Волоцкого (ок 1439-1515), сторонника централизованной государственной власти, разрабатывавшего теорию божественного происхождения царской власти В борьбе с нестяжателями на поместных соборах в 1503 и 1531 гг победу одержали иосифляне, выступавшие как сторонники церковномонастырского землевладения Господствующее положение иосифлян в русской Православной церкви сохранялось до середины XVI в 217 Папа Григорий VII (понтификат 1073-1085) – бывший ключицкий монах (Ключи – аббатство в Бургундии, центр борьбы папства с империей), осуществил реформу, в силу которой право избрания пап закреплялось за коллегией кардиналов (собрание кардиналов, на котором происходило избрание папы, получило название конклава – от лат con clave – с ключами, т е при закрытых дверях) Программу папской теократии Григорий VII сформулировал в 1075 г. в тезисах под названием 298

«Диктат папы», важнейшими из которых были следующие римская церковь основана Богом и непогрешима, римский папа может низлагать и восстанавливать епископов, издавать новые уставы, учреждать епархии, папа выше всех властей, он может низлагать императоров, освобождать подданных от присяги, и «никто ему не судья». Борьба Григория VII за исключительное

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
право инвеституры (т е за право назначать епископов и аббатов), несмотря на некоторые его блестящие победы (самая знаменитая из них – «путь в Каноссу» германского императора Генриха IV), в целом закончилась поражением, а в 1122 г католическая церковь заключила с германским императором компромиссное соглашение («Вормсский конкордат»), согласно которому за папой сохранялась церковная инвеститура (посохом и кольцом), а за императором – светская, т е ввод епископа или аббата во владение землей 218 Ириней Лионский (IIV.)– христианский апологет, епископ Лиона, принявший мученическую смерть в период гонения Септимия Севера, автор трактата «Против ересей» Подробнее см Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии М , 1979, с 71-75. 219 Пор-Руаяль – женский монастырь вблизи Парижа, основанный в 1204 г в XVII в стал центром янсенистов (принципиальных противников иезуитов), крупнейшими представителями которых были братья Арно и философ Б Паскаль В 1709 г. монастырь был закрыт и здание его до основания разрушено 220 Гудибрас – герой одноименной ироикомической поэмы английского поэта-сатирика Сэмюэля Батлера (1612-1680), самодовольный и педантичный пресвитерианский судья Поэма сатирические изображает нравы и религиозные верования пуритан 221 Синдикализм – идейно-политическое движение во Франции и других западноевропейских странах, теоретиками которого были Ж. Сорель (1847-1922) и Г Лагардель Согласно Сорелю, носителями социалистических идей являются не партии, а синдикаты (профсоюзы), а социалистическая революция произойдет спонтанно в результате «прямого действия» рабочего класса Подробнее см Новгородцев П И Об общественном идеале М , 1991, с 430-512 222 «Акосмическим образом жизни» (или «акосмической этикой») М Вебер называет строгое соблюдение заповедей Нагорной проповеди («Царство мое не от мира сего» –отсюда и название «акосмизм»), О Л Н. Толстом и Ф. М. Достоевском как о «виртуозах акосмической любви к человечеству» М Вебер писал и в своем докладе «Политика как призвание и профессия» (Вебер М Избр произведения М., 1990, с 703) См. также Давыдов Ю Н Макс Вебер и Лев Толстой (К проблеме соотношения этики убеждения и этики ответственности) // Вопросы литературы 1994, № 1, с 77-105 223 Заинтересовавшись проблемами и перспективами русской революции 1905г., М Вебер начал изучать русский язык (с помощью Б А Кистяковского) и написал ряд статей о революции в России. См Вебер М Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии Киев, 1906 См также Василенко Н П Академик Б А Кистяковский // Социологические исследования 1994, №4, с.132 224 «Брахмо Самадж» (Общество Брахмы) – религиозно- реформаторская организация, которую основал в 1828 г в Бенгалии 299

Рам Мохан Рой (1772-1833), члены общества выступали против кастового деления, самосожжения вдов, полигамии, традиционной обрядности и т.п. 225 «Пафос дистанции» – выражение Ф Ницше из книги «По ту сторону добра и зла» (§ 257) См.: Ницше Ф Соч М , 1990, т 2, с 379. 226 Теодицея – оправдание Бога за существование зла на земле; термин, введенный Г В. Лейбницем 227 «Чистый» тип – то же что «идеальный тип», одно из основных понятий социологии М.Вебера См.. Вебер М. Избр произведения М. 1990, с.605-606, 622-623. См. также. Гайденок П П. Социология М Вебера // Там же.с.10-12 228 Эсхатология – религиозное учение о конце света О соотношении эсхатологии и хилязма, о мессианизме см. статью С.Н.Булгакова «Апокалиптика и социализм» (Булгаков С Н. Соч М., 1993, т.2, с.389-403) 229 «Теория предельной полезности» – учение в политэкономии, разработанное представителями австрийской школы в конце XIX – начале XX вв., согласно которому цена товара на рынке определяется совпадением или несовпадением субъективной оценки товара со стороны продавца и со стороны покупателя. Процесс обмена идет беспрепятственно, пока оценка полезности товара у покупателя выше, чем у продавца. Когда оценки полезности товара у покупателя и продавца совпадают – это и есть предельная полезность, которая определяет в дальнейшем рыночную цену товара и течение всех сделок на рынке. Употребляя здесь понятие «закона предельной полезности» метафорически, М Вебер тем самым хочет сказать, что при достаточно высокой субъективной оценке посюсторонней жизни возрастает и забота о жизни загробной. 230 Лк 10.30: «и вот есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними» (ср.: Мф.19,30; Мк.10 31). 231 Преступление (лат.). Здесь, уголовно наказуемое преступление. 232 Бог сокрытый (лат). 233 См прим.186. 234 демиург (греч) –творец, создатель В этом смысле слово «демиург» начал употреблять Платон, изначальный же его смысл – ремесленник, врач, художник и т, п. 235 См. прим. 8, с. 75. 236 «Шу цзин» («Книга истории») – по преданию составлена и подвергнута обработке Конфуцием. «Перечень благ», на который ссылается М Вебер, составляет в «Шу цзин» девятый раздел главы «Великий закон» Здесь сказано: «Первое проявление счастья – долголетие,

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
второе – богатство, третье – здоровье тела и спокойствие Духа, четвертое – любовь к целомудрию, пятое – спокойная кончина, завершающая жизнь» (Древнекитайская философия. Собрание текстов М., 1972, т.1, с.111). 237 Меннониты – анабаптисты, которые после поражения Мюнстерской коммуны стали последователями голландского проповедника Менно Симонса. Основы нравственного вероучения меннонитов составляют смирение, покорность, терпение, всепрощение, нравственное самосовершенствование. О квакерах см прим.37, с 42.

300

О пиетизме и методизме – прим.3, с 74. 238 Пневма (греч) в Новом Завете – дух 239 Как непосредственное следствие из совершенных деяний (лат) 240 См прим 198 241 Ам-гаарец (евр. «народ земли»)– в евангельскую эпоху презрительная кличка, означающая деревенщину, человека несведущего в Законе 242 Суд над умершими в зороастризме совершает Митра, по обеим сторонам которого восседают Сраоша и Рашну, держащий весы правосудия На этих весах взвешиваются мысли, слова и дела каждой души добрые – на одной чаше, дурные – на другой. В зависимости от того, какая чаша весов перевешивает, душа отправляется либо в рай, либо в «жилище Дурного помысла», либо (в случае равновесия чаш) – в «Место смешанных», где души ведут существование, лишённое и радости, и печали. Подробнее см .Бойс М Зороастрийцы. Верования и обычаи М., 1988, с.37-40. Здесь же указаны соответствующие тексты из Авесты (Ясна 31,20; 32,13; 31,1 и др.). 243 Без злого умысла, со злым умыслом, вина, обман, (лат.) 244 Имеется ввиду эпизод из книги Исход «Когда же он (Моисей) приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом, и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою» (32,19). 245 Цинцендорф Николай-Людвиг, граф (1700-1760) – глава общины гернгутеров, обосновавшихся в Гернгуте (Саксония) моравских братьев Особенность гернгутеров состояла в строгом соблюдении требований Нагорной проповеди, в частности непротавления злу насилеиом 246 Ом – священное слово, слово торжественного обращения или благословления, употребляемое в начале молитв и религиозных церемоний Согласно индийской фонетике, Ом состоит из трех звуков (А-У- М), которые символизируют три веды. 247 Sophrosyne (греч) – понятие, не имеющее адекватного перевода на русский язык: благоразумие, мудрость, «целомудрие ума» (Аф Лосев), «трудно достигаемая морская тишь души», по Ф. Ницше (см.-Ницше Ф Соч. М., 1990, т.1, с.115). 248 Имеется в виду рассуждение Платона в 3-ей книге «Государства» о роли «мусического воспитания». Платон предлагает здесь изъять ионийский и лидийский лады, которые действуют расслабляюще и недопустимы для воинов строяемого им идеального государства (398e- 399c) См также: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая клас- сика. М., 1974, с.122-139 249 Пентатоника – звуковая система, содержащая пять ступеней в пределах октавы; рудименты пентатоники встречаются в музыкальном фольклоре различных народов, но в чистом своем виде она распространена лишь в Китае и других странах Востока

250 Церкви (лат). 251 Франциск Ассизский (1182-1226) – религиозный проповедник и поэт, основатель ордена францисканцев 252 Архат (Санскр.: «достойный») – в буддизме человек, достигший святости, праведник близкий к нирване, в хиньяне (одной из двух основных ветвей буддизма) архатами считаются монахи высшей четвертой ступени 301

Деций Гай Мессий Квинт Траян (ок.200-251) – римский император с 249 г; в 250 г организовал повсеместное преследование христиан на территории империи (по утверждению А Гарнака, вплоть до Деция «преследований христиан в строгом смысле со стороны государства не было») Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (343-313/316) – римский император в 284-305 гг Гонения на христиан, начавшиеся в конце его правления, отличались особой жестокостью и «радикализмом», так как ставили своей целью искоренение самого «имени христианского» 254 см прим.80 255 Обитель гибели (лат.). 256 Выражение принадлежит Р. Бакстеру. Подробный разбор такого взгляда на цель брака см. в: Вебер М Избр. произведения. М. 1990, с 252-253 257 Таулер Иоганн (ок 1300-1361) – немецкий философ-мистик, монах-доминиканец, ученик Мейстера Экхарта. Сравнительно подробное (для русской философской литературы) изложение его взглядов см. в книге С.Н. Булгакова «Свет не вечерний». М , 1994, с.124-125 мистическое единение с Богом (лат.). 259 см. прим. 25, с. 76. 260 См. прим 18, с. 40. 261 Лильберн Джон (1614-1657) –деятель английской буржуазной революции, вождь «уравнителей» (левеллеров). 262 О «дао» см. прим.84. 263 Это учение о любви («Бог есть любовь») апостол Иоанн излагает в своем Первом Послании (гл.3-4). 264 Бернардинцы – 1) католические монахи Франции, Испании и Италии, отделившиеся от

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
цистерцианцев и принявшие устав, составленный Бернаром Клервоским (1091-1153); 2) в Польше и Литве – некоторые группы францисканцев с более строгим, чем обычно, уставом. Название они получили от имени Бернардина Сиенского (1380-1444), францисканского монаха, пытавшегося укрепить расшатанную дисциплину в ордене. Францисканцы – монахи нищенствующего католического ордена, основанного в 1209 г. Франциском Ассизским. 265 См. прим.19, с. 76. 266 Ансельм Кентерберийский (1033-1109) – католический теолог, один из первых представителей схоластики, пытавшийся примирить веру и разум (путем подчинения разума вере: «верю, чтобы понимать»), ему же принадлежит знаменитое онтологическое доказательство бытия Божия. Будучи примасом (главой) английской католической церкви, поддерживал теократическую программу папы Григория VII в его борьбе за инвеституру с английскими королям. 267 См. прим. 30, с.41 268 Суеверие (лат).

269 Арвальские братья (коллегия 12 жрецов, возносившая ежедневно моления об урожае) (лат.). 270 Сенатским указом 186 г до н э на вакханалии в Риме были наложены строгие ограничения, хотя они и не были запрещены полностью. 302

271 Бенедиктинцы – члены первого католического монашеского ордена, основанного в начале VI в в Италии Бенедиктом Нурсийским (ок 480-ок 543) Попытки в IX-XI вв укрепить дисциплину в ордене путем внесения в устав более строгих требований остались безрезультатными, и в 1098 г. из ордена бенедиктинцев выделился орден цистерцианцев, основанный монахом Робертом из Шампани в местечке Цистерциум во Франции (недалеко от г. Дижона) Позднее новый военный устав ордена разработал Бернар Клервоский о кпюнийской реформе см. прим.217.

272 Милосердие (лат) 273 См. прим. 5, с 75. 274 о далай-ламе см прим 105 Таши-пама – глава ламаистского (ламаизм – тибетское ответвление буддизма) монастыря

275 См. прим 11, с 75 276 См. прим 239 277 Здесь М Вебер не совсем точен. В системе гностика Василида речь идет о двух парах архонтов («архонт» – властитель, правитель) два отца и два сына Второй архонт и его сын создают семь известных в то время планетных кругов (см. Лосев А.Ф. История античной эстетики Итоги тысячелетнего развития. М., 1992, кн.1, с 271). Вообще, вавилонская астрология, как отмечает В.В. Соколов, «в гностических построениях играла примерно такую же роль, какую физика играла в аристотелевской первой философии (метафизике)» (Соколов В.В Средневековая философия М., 1979, с.27) Подробнее о гностицизме см.: Трофимова М. К Историко-философские проблемы гностицизма. М., 1979. 278 Согласно учению св Афанасия Александрийского, спасение есть «обожение» «чрез Воплощение Слова благодать сообщается человечеству уже непреложно, делается неотъемлемой и постоянно пребывает у людей» (Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века М., 1992, с 34) Об Афанасии Александрийском см. прим. 40, с 42. 279 Об Иринее Лионском см. выше прим. 218. «Центр тяжести для Иринея находится в положении, что христианство есть реальное спасение, т. е. что высшее благо, достигаемое в христианстве, есть обожение человеческой природы» (Поснов М.Э. История христианской Церкви Киев, 1991, с 178) 280 Омоусия (греч) – единосущие Бога-Отца и Бога-Сына, формула ортодоксального христианства, победившего в результате столетней борьбы ариан, согласно формуле которых Бог-Сын «подобосущен» Богу-Отцу («омиусия»). Подробнее см.. Болотов В.В Лекции по истории древней церкви Пг, 1918, т IV, с 72-75 и сл. 281 О махаяне и будхисатве см. выше соответственно прим. 103 и 164 282 Григорий I Великий (ок.540-604) – римский папа с 590 г, значительно расширивший сферу влияния римской церкви 283 Уверенности в спасении (лат) 284 Вергепьд – в варварских правдах германцев денежное возмещение за убийство человека См. об этом: Грацианский Н.П О материальных взысканиях в варварских Правдах// Грацианский Н.П. Из социально-экономической истории западно-европейского средневековья. 303

М.1960 А И Неусыхин Возникновение зависимого крестьянства в Западной Европе VI-VIII веков. М.,1956. 285 Имеются в виду слова Иисуса Христа, обращенные к ученикам «Истинно говорю вам если будете иметь веру и не усомнитесь, то если и горе сей скажете «поднимись и свергнишь в море», – будет» (Мф.21,21). 286 «И не мог совершить там никакого чуда; только, на немногих возложив руки, исцелил их и дивился неверию их» (Мф 6,5-6). 287 О категории «понимания» см Вебер М Избр. произведения, М., 1990, с 608-609 См также: Ионин Л.Г. Понимающая социология. М 1979 288 Синод в Дордрехте (1618-1619) осудил арминиан (см. прим 147) и принял так называемый Гейдельбергский катехизис. Вестминстерский синод (1643-1652) выработал Вестминстерское

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
исповедание веры, вступившее в силу в Шотландии в 1647 г., а в Англии - в 1660 г. Целью обоих синодов, по мнению М. Вебера, было возведение учения о предопределении в знак «канонической значимости» (Вебер М. Избр. произведения. М., 1990, с.139; подробный комментарий А.Ф.Филиппова об обоих синодах - там же, с.783).

289 «гносис» и «пистис» (грвч.) - знание и вера. 290 мутазилиды (букв.: «удаляющиеся») - приверженцы течения в исламе, возникшего в конце VIII в., пытавшиеся обосновать религиозные догматы с помощью разума. 291 Явной верой (пат.). 292 Только верою (Sola fide) спасается человек - знаменитый лозунг Реформации, выдвинутый М. Лютером 293 Сокровенную веру (пат.). 294 Верю не в то, что абсурдно, а потому что абсурдно (лат.). Выражение «Верю, потому что абсурдно» обычно приписывают Тертуллиану (Тертуллиан давал для этого повод - см.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с.113). Непонятным образом в своем докладе «Наука как призвание и профессия» М. Вебер приписывает это изречение Августину (См.: Вебер М. Избр. произведения. М., 1990, с.733) 295 имеются в виду слова Иисуса Христа: «Истинно, истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф 18,3). 296 См прим 204. 297 Шпенер Фя (1635-1705) - основатель пиетизма (см. прим 3, с 74) Франке Август-Герман (1663-1727) - немецкий богослов (пиетистского направления), педагог и организатор религиозного образования. Подробнее о Шпенере и Франке см.: Вебер М Избр. произведения. М., 1990.с.166-167 298 А именно- из книги Иисуса сына Сирахова (11,20-21) в рус переводе это место звучит так- «Веруй Господу и пребывай в труде твоём». Подробное истолкование слова «Вemf» М.Вебер дает в «Протестантской этике...» (См.: Вебер М Избр произведения. М., 1990: с.96 и ел., 122-129). 299 Действенной верой (пат.). 300 Хариджиты - приверженцы наиболее ранней секты в исламе, возникшей в середине VII в. в ходе борьбы четвертого и последнего «праведного» арабского халифа Али (656-661), двоюродного брата и 304

зятя Мухаммеда, с правителем Сирии Муавией за верховную власть в халифате. Согласно учению хариджитов, халиф получает власть от общины путем выборов, а вера, не сопровождаемая делами, не дает спасения в будущей жизни, человек же, совершивший смертный грех, перестает быть мусульманином.

301 См. прим.24 302 См. прим 165 303 См прим. 162. 304 См. прим 144. 305 См. прим.172. 306 Кисмет - одно из основных положений Корана, означающее полную предрешенность Аллахом судьбы и поступков человека

307 Мертвая голова (лат.). 308 Перед судом совести (лат.). 309 См. прим.122. 310 Климент Александрийский (ок.150 - ок.215) - один из ранних отцов церкви, руководитель церковной школы оглашенных (готовящихся принять крещение); в своих сочинениях стремился согласовать христианство и неоплатонизм.

311 См. прим.67. 312 Ничего от этого не ожидая (лат.) «Вульгата» - перевод на латинский язык Ветхого Завета, осуществленный ок. 400 г. бл. Иеронимом. 313 Папа Иоанн XXII за время своего понтификата (1316-1334) накопил 18 млн. золотых флоринов и драгоценностей более чем на 7 млн. флоринов. Папа печется о деньгах и кошельках в гораздо большей степени, чем о душах, - так отзывались об Иоанне XXII его современники. Подробнее см.: Лозинский С.Г. История папства. М., 1986, с.156-158. 314 Арнольд Брешианский (ок. 110 0-115 5) - вождь антипапской оппозиции, осужденный церковью как еретик, требовавший удешевления церкви, лишения папы светской власти, ликвидации церковной иерархии (все эти требования впоследствии стали идеологической основой Реформации). Сам Арнольд Брешианский был выдан папе, казнен, тело его сожжено, а пепел брошен в Тибр.

315 См. прим.8,с. 39. 316 Понтификат Льва X -1513-1521 гг. Этот жизнелюбивый папа, занятый больше попойками и чтением непристойной литературы, организовавший заговор против самого себя, - конечно, проиграл Лютеру.

317 ломбардах (лат.). 318 Предоставление ссуды (комменды) для участия в заморской торговле (лат.). Подробнее о комменде см. Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.с.778.

319 Ростовщичество(лат.) 320 См.прим.145

321 Пробабилизм (от лат. *probabilis* - вероятный, возможный) - моральная

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
система, исследующая условия принятия решений о возможных поступках в спорных случаях. Иезуиты использовали пробабиллизм для обоснования моральной допустимости любых своих поступков 305

(путем стирания граней между дозволенным и недозволенным, нравственным и безнравственным, добром и злом) С резкой критикой пробабилистской морали иезуитов выступил Б. Паскаль («Письма к провинциалу» СПб, 1898). 322 Салмазий Клавдий – кальвинист, глава филологов XVII в., «в своем сочинении «De usuris» (1638) и нескольких последовавших за ним трактатах окончательно похоронил теоретические аргументы в пользу запрещения роста» (Вебер М. Избр. произведения. М., 1990, с.782). 323 В «Протестантской этике...» М.Вебер ссылается на две работы Г Леви (H. Levy) «Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft» (Jena, 1912) и «Studien über das englische Volk» (Arch.far Sozialismus 1918-1919 Bd.46). См.: Вебер М. Избр. произведения. М., 1990, с.130,135.

324 См. прим. 192. 325 Манчестерская школа в политэкономии (название произошло от г Манчестера, где в 1830-х гг. велась борьба за отмену хлебных пошлин) отвергала вмешательство государства в хозяйственную жизнь страны. Подробнее см.. Струве П.Б. Манчестерская школа // Энциклопедический словарь Брокгауз и Ефрон. СПб., 1896, т.18, с.568. 326 Адриан (76-138) – римский император с 117 г., жестоко подавивший восстание Бар-Кохбы (132-135), который выступил с мессианскими притязаниями, поддержанными и признанными народом и раввинами Причиной восстания Бар-Кохбы (известного также под названием второй Иудейской войны) послужило намерение Адриана построить в Иерусалиме храм Юпитера. Сначала Бар-Кохба одержал внушительную победу, во всей Иудее были восстановлены жертвенники и строгое соблюдение Торы, введено новое летоисчисление от «избавления Израиля». Тем страшнее было окончательное поражение: погибло около миллиона человек, десятки городов и селений, сочувствовавших восставшим, были сравнены с землей, их жители истреблены или отданы в рабство Евреям было запрещено появляться в Иерусалиме и его окрестностях, запрещено обрезание, владение свитками Торы и т.д. Иерусалим после уничтожения Храма был переименован в Элия Капитолина и превращен в римскую провинцию. Израиль прекратил свое существование

327 См. прим.237.

328 Деноминация – религиозная организация, не требующая преданности от большинства своих членов; ей поэтому приходится конкурировать с другими религиозными организациями в борьбе за новых членов (Смелзер Н. Социология. М., 1994, с.652). 329 Трёлч Эрнст (1865-1923) – немецкий протестантский теолог, философ, социолог и историк религии. Здесь, как и в «Протестантской этике..» (см.: Вебер М. Избр. произведения. М., 1990, с.132), М.Вебер ссылается на его исследование «Социальные учения христианских церквей» (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1908-1910).

330 Церковном, политическом, экономическом статусе (пат.). 331 Политический человек (лат.). 332 Экономический человек (лам). 333 Имеются в виду знаменитые слова Наполеона, сказанные им в 1808 г во время беседы с Гёте- «Что такое рок в наши дни? ... Рок –это политика» (Гёте И.В Собр сочинений М, 1980, т.10, с.437) 306

334 Шакти – религиозная секта в Индии, члены которой ревностно исполняют культ Шакти, олицетворяющей творческую силу богов и изображаемой в виде женщины Своя Шакти есть у каждого бога, у Брахмы – это богиня Сарасвати, у Вишну –Лакшми, у Шивы – Кали, Парвати... Все эти Шакти восходят к богине-матери Махашакти или Девы, культ которой – один из древнейших в Индии. 335 См. прим. 27, с. 40. «Эндогенный промискуитет» – значит «внутриродовой», «кровнородственный». 336 Декапог (букв.: десятислобие) – заповеди Моисея, полученные им от Яхве. Различают «культовый декапог» (Исх.34,12-26) и «этический декалог» (Исх.20,2-17; Втор.5,6-21). 337 Женщина, бывшая лишь один раз замужем; здесь нерасторжимость брака, (лат.) 338 Что, по справедливому замечанию А.С. Богомолова, для греков той поры было непривычно (Богомолов А.С. Античная философия М, 1985,с.66). 339 Лигуори Альфонс-Мария де (1696-1787) – епископ, основатель ордена ремонтрантов, явившегося на смену официально распущенного в 1773 г. папой Климентом XIV ордена иезуитов (папа издал специальную буллу «Dominus ac Redemptor» – отсюда и название ордена). Лигуори в 1839 г был канонизирован, а в 1871 г. провозглашен учителем церкви в «Протестантской этике .» М. Вебер упоминает о «мучительном страхе смерти и страхе перед загробным миром, который так ярко выражен у Альфонса де Лигуори» (Вебер М Избр

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
произведения. М., 1990, с.145) Источник сведений М Вебера о Лигуори -
«История моральных распрей в римско-католической церкви» (т I, 1889) и -И
-И. Дёллингера

340 Быт 38,8-10. 341 О Дж. Уэсли см прим. 3, с 74 Дж. Уэсли М. Вебер часто упоминает и цитирует в «Протестантской этике. » и др. своих произведениях. См.: Вебер М Избр произведения. М., 1990, по указ имен (в частности, об «избранности»-с. 168). 342 О полемике М. Вебера с В Зомбартом по поводу капитализма и его генезиса см.: Parsons T. «Capitalism» in recent German literature: Sombart and Weber // The Journal of political Economy. 1928. vol.36, N 6; 1929 vol.37, N 1.

343 См Зомбарт В.Буржуа. М., 1994, с. 12-19. 344 действительно положению дел (лат.). 345 Ин 1. 46. 346 Осия - первый из 12 малых библейских пророков. О вавилонском пленении см. прим 123.

347 см. прим 326. 348 Вернле Пауль (1872-1939) - немецкий протестантский теолог, специалист в области истории церкви. 349 См прим.159. 350 Дхарма (санскр.: порядок, правило, принцип) - совокупность обязанностей человека в зависимости от его варны и касты. 351 Т. е. понимание общества как живого организма. В Германии представителем органической школы был А.Э.Ф.Шеффле. 307

352 Кули - название неквалифицированных рабочих в Китае (носильщики, чернорабочие, грузчики, рикши и т п) 353 По-видимому, имеется в виду следующий эпизод. «Он говорит им (фарисеям) Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так» (Мф.19,8). Ср.: « Закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1,17)

354 Мф , гл 23 355 «Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили, но кто будет хулить Дух Святой, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Мк 3,28-29) 356 имеется в виду следующее поучение Иисуса Христа. «Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду, кто же скажет брату своему «рака» (бранное арамейское слово, означающее- «пустой», «безмозглый»; «глупец»), подлежит суду синедриона, а кто скажет «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф 5, 22). 357 «Иисус сказал ему («богатому юноше»); если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за мною. Услышавши слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мф.19,21-22). 358 См прим 181 359 По замечкам в рукописи можно предположить, что этот раздел должен иметь продолжение - Прим ред. немецкого издания.

Вебер Макс. Город

ОГЛАВЛЕНИЕ

§1. Понятие и категории города

§ 2. Западный город

§ 3. Город в период господства родовой знати в средние века и в древности

§ 4. Плебейский город

§ 5. Античная и средневековая демократия

ПРИМЕЧАНИЯ

§1. Понятие и категории города

Дефиниции «города» могут быть самыми различными по своему характеру. Общее для них всех только одно: то, что город представляет собой замкнутое (во всяком случае, относительно) поселение, «населенный пункт», а не одно или несколько отдельно расположенных жилищ. В городах (впрочем, не только в городах) дома тесно - а сегодня, как правило, стена к стене - примыкают друг к другу. Обычно под словом «город» имеют в виду помимо названного еще селение. Сам по себе этот признак нельзя считать неточным. С социологической точки зрения этот признак города характеризует его как

населенный пункт, следовательно, поселение в тесно соприкасающихся друг с другом домах, которое настолько велико, что в нем отсутствует специфическое для общества соседей личное знакомство друг с другом. При таком определении городами можно было бы считать лишь достаточно большие поселения; а при какой величине поселения этот признак можно считать определяющим, зависело бы от общих культурных условий. В прошлом города, имевшие правовой характер, далеко не всегда обладали этим признаком. Так, в нынешней России есть «деревни» со многими тысячами жителей, которые значительно больше ряда старых «городов» (например, в области поселения поляков на востоке нашей страны), население которых едва составляет несколько сот человек. Величина как таковая не может быть решающей в определении города. С чисто экономической точки зрения город может быть определен как поселение, жители которого занимаются в преобладающей своей части не сельским хозяйством, а ремеслом и торговлей. Но и называть все поселения такого рода «городами» также нецелесообразно, ибо в этом случае под понятие «города» подвели бы поселения, жители которых образуют родовые союзы и занимаются одним, фактически унаследованным промыслом, – «промысловые деревни» Азии и России. Еще одним признаком можно считать известное «многообразие» занятий. Но и оно само по

[309] себе не способно служить решающим признаком, ибо может быть, в сущности, основано на двух факторах: либо на наличии господского, прежде всего княжеского двора, в качестве центра, для удовлетворения экономических и политических потребностей которого специализируется производство, производятся продукты и ведется торговля. «Городом» не называют и ойкос [i] вотчинника или князя, даже насчитывающий большое число платящих оброк ремесленников и мелких торговцев, хотя исторически очень большая часть важнейших городов возникла из таких поселений и производство продуктов для княжеского двора составляло для многих жителей очень важный, часто преимущественный источник доходов («княжеские города» [ii]) Ещё одним необходимым признаком «города» следует считать «рынок», наличие не спорадического, а регулярного товарообмена внутри поселения в качестве существенной составной части дохода и удовлетворения потребностей населения. Однако «рынок» не всегда еще превращает место, где он функционирует, в «город» Периодические ярмарки и рынки заморских товаров (периодически действующие рынки), на которые в установленное время съезжаются торговцы, чтобы сбывать оптом или в розницу друг другу или потребителям свои товары, действовали часто в таких местах, которые мы называем «деревнями» О «городе» в экономическом смысле можно говорить лишь там, где местное население удовлетворяет существенную часть своих повседневных потребностей на местном рынке причем в значительной части продуктами, произведенными местным населением и населением ближайшей округи или каким-либо образом приобретенными для сбыта на рынке. Каждый город в указанном здесь смысле есть «рыночное поселение», т. е., имеет в качестве экономического центра поселения местный рынок, на котором вследствие существующей специализации производства продукты свои потребности в ремесленных изделиях и различных предметах торговли удовлетворяет негородское население и на котором, конечно, горожане совершают обмен произведенными продуктами и удовлетворяют свои хозяйственные потребности. Следует считать обычным, что город, возникнув как отличное от сельского поселения образование, является местопребыванием вотчинника или князя, а также местом, где существует рынок, и располагает экономическими центрами двух типов – ойкосом и рынком, причем наряду с постоянно действующим местным рынком часто служит местом для ярмарок, на которые съезжаются заморские купцы. Итак, город в понимаемом нами смысле есть поселение, в котором действует рынок. Существование рынка часто основано на привилегиях и защите, предоставляемых вотчинником или князем, которые

[310] заинтересованы а постоянном притоке заморских товаров и ремесленных изделий, а также в пошлинах, различных платежах за предоставляемую защиту, сборах, процессуальных платежах, связанных с рынком, но, кроме того, и в поселении способных платить подати и нести повинности ремесленников и торговцев, а как только рядом с рынком возникнет поселение – также и в росте земельной ренты; все это шансы, имеющие для господина земли тем большее значение, что речь здесь идет о доходах в форме денег, увеличивающих наличие у него благородных металлов. Город может быть и не связан территориально ни с вотчинным, ни с княжеским двором и возникнуть либо как удобный перевалочный пункт благодаря привилегиям, предоставленным не местными вотчинниками и князьями, либо как чисто рыночное поселение или в результате узурпации прав заинтересованными лицами. Случалось также, что привилегия основать рынок и привлечь поселенцев давалась предпринимателю.

Наиболее часто это происходило в средние века, особенно в восточных, северных и центральноевропейских областях возникновения городов; не будучи обычным явлением, это постоянно происходило во всем мире на протяжении всей истории. Город мог возникнуть и не примыкая к княжескому двору и без предоставления привилегий как сообщество чуждых данной местности пришельцев, мореплавателей, торговцев-поселенцев и, наконец, местных, заинтересованных в посреднической торговле жителей; именно это случалось довольно часто в древности и раннем средневековье на Средиземноморском побережье. Такой город мог быть чисто рыночным поселением, но чаще имело место сосуществование крупных княжеских или вотчинных патримониальных хозяйств с рынком. Вотчинное или княжеское хозяйство могло в качестве одной из опор города удовлетворять свои потребности либо посредством барщины и натуральных повинностей зависимых от него ремесленников и торговцев, либо в той или иной степени посредством обмена, выступая на городском рынке как обладающий наибольшими возможностями покупатель. Чем большую роль играло последнее обстоятельство, тем в большей степени на первый план выходила рыночная основа города: город переставал быть просто придатком к ойкосу, находящимся близ него рыночным поселением, и становился, несмотря на связь с крупными хозяйствами, рыночным городом. Как правило, рост первоначально княжеских городов и их экономическое значение были прямо связаны с ростом удовлетворения рынком потребностей княжеского двора и примыкающих к нему в качестве дворов его вассалов или должностных лиц крупных городских хозяйств. К типу княжеского города, т. е. такого, доходы жителей которого прямо или косвенно зависят от покупательной

[311] способности княжеских или других крупных хозяйств, относятся те города, где покупательная способность других крупных потребителей, т. е., получателей рент, в решающей степени определяет шансы на прибыль местных ремесленников и купцов. Эти крупные потребители могут быть очень различны по своему типу в зависимости от их происхождения и доходов. Они могут быть: 1. должностными лицами, обладающими законными или незаконными доходами, или 2. вотчинниками и носителями политической власти, расходуящими ренту с внегородских земель, или иные, обусловленные их политическим положением доходы. В обоих случаях такой город очень близок к типу княжеского города; он базируется на патримониальных и политических доходах как основе покупательной способности крупных потребителей (примером чиновничьего города может служить Пекин, вотчинного города – Москва до отмены крепостного права). От городов этого типа следует строго отличать на первый взгляд как будто подобный им тип городов, где городская земельная рента, которая обусловлена монопольным «положением на торговых путях» земельных участков и, следовательно, косвенно имеет своим источником именно городское ремесло и торговлю, переходит к городской аристократии (это происходило во все времена, в том числе и в древности, от ранних времен до Византии, а также в средние века). Такой город экономически не является городом, с которого идет рента, а городом торговым или ремесленным в зависимости от характера ренты, выплачиваемой городскими предпринимателями владельцу хозяйства. Понятийное различие города такого типа от города, где рента складывается не из оброка с городских доходов, а из доходов вне города, не могло препятствовать тому, что реально в прошлом они часто переходили друг в друга. Крупные потребители могут быть также получателями рент, которые проживают в городе доходы со своих деловых предприятий, в наше время прежде всего проценты с ценных бумаг и дивиденды или тантьемы. Тогда покупательная способность обусловлена главным образом денежно-хозяйственными источниками ренты, преимущественно капиталистического характера (пример: Вэнгейм), или основана на пенсиях или иных государственных рентах (например, «Пенсионополис» типа Висбадена). Во всех этих и многочисленных подобных случаях город является в большей или меньшей степени городом потребителей, ибо шансы на доходы его предпринимателей и торговцев в решающей степени зависят от наличия среди населения различных по своему экономическому положению крупных потребителей. Возможно и прямо противоположное: город является городом производителей, следовательно, рост его населения и увеличение его покупательной способности основаны,

[312] как например в Эссене и Бохуме, на том, что в них имеются фабрики, мануфактуры и предприятия домашней промышленности, посылающие свой товар в другие области (современный тип городов), или существуют ремесленные мастерские, товары которых вывозятся за пределы города, – азиатский, античный и средневековый город. Потребители на местном рынке – это отчасти, в качестве крупных потребителей, предприниматели, если они, что не обязательно, местные жители, отчасти же и в первую очередь, в качестве массового потребителя, рабочие и ремесленники, а также косвенно обязанные

им своими доходами торговцы и владельцы земельной ренты. Городу потребителей противоположен как промышленный, так и торговый город, т. е. город, покупательная способность крупных потребителей которого основана на том, что они либо выгодно продают в розницу на местном рынке иногородние товары (как торговцы сукном в средние века), либо (как ганзейские купцы) прибыльно сбывают товары местных производителей вне города, либо приобретают иногородние товары и вывозят их, пользуясь иногда складами в данном городе (города посреднической торговли). Или, что очень часто бывает, образуется комбинация всего этого: *commenda* и *societas maris* [iii] Средиземноморья большей частью означает, что *tractator* (разъезжающий по разным местам купец) на деньги, полностью или частично предоставленные ему местным капиталистом, закупает производимые в его городе или купленные на городском рынке товары и везет их в Левант (часто финансировалась вся его поездка), там продает и, закупив на вырученные деньги восточные товары, сбывает их на рынке своего города; барыши он делит с владельцем капитала в соответствии с условиями договора. Следовательно, покупательная способность и налогооблагаемость торгового города, как и города производителей, в отличие от города потребителей, основывается на местных промышленных предприятиях. К торговым предприятиям примыкают предприятия по экспедиции, транспорту, а также многочисленные второстепенные крупные и мелкие отрасли дохода. Однако прибыль, конституирующая эти предприятия, может быть получена лишь посредством сбыта на местном рынке; в иногородней же торговле, напротив, в значительной или большей степени вне его. Нечто в принципе сходное представляет собой современный город (Лондон, Париж, Берлин), который является центром национальных или интернациональных кредиторов и крупных банков или (как Дюссельдорф) центром крупных акционерных обществ и картелей. Сегодня преобладающая часть доходов предприятий уходит вообще в другие регионы, за пределы предприятия, которое их производит. С другой стороны, все большая часть этих доходов потребляется их

[313] обладателями не в больших городах, где находятся их деловые центры, а вне их, в виллах предместий, еще чаще на курортах, в отелях международного класса и т. д. В связи с этим возникают состоящие только или почти только из деловых фирм «города-сити» или (и большей частью) отдельные регионы города. Наша цель не в том, чтобы останавливаться здесь на дальнейшей специализации и казуистике, как было бы уместно в строгой экономической, теории города. Едва ли стоит указывать на то, что в действительности города всегда представляли собой смешанные типы и классифицировать их можно только по их преобладающему экономическому компоненту. Отношение городов к сельскому хозяйству отнюдь не было однозначным. Существовали и существуют города сельскохозяйственного типа («*Ackerbürgerstdtde*»), которые, будучи местонахождением торговли и типичного городского ремесла, очень далеки от деревень, однако широкий слой их жителей удовлетворяет свою потребность в продуктах питания тем, что производит их в собственном хозяйстве, а излишек даже сбывает на рынке. Конечно, обычно жители городов обладают тем меньшим земельным участком, чем больше город, и такой участок не может производить достаточное количество продуктов питания, чтобы удовлетворить их потребности; большей частью они также не располагают, в отличие от деревень, и значительным правом пользования пастбищем и лесом. Так, например, у самого большого средневекового города Германии Кельна почти совсем не было, и, по-видимому, с самого начала, «альменды» [iv], которой обладала каждая немецкая деревня того времени. Однако ряд средневековых городов Германии и других стран имели достаточную по своей величине альменду и лесные угодья, которыми пользовались их жители. А в прошлом, чем дальше мы продвигаемся к югу и возвращаемся в античность, тем чаще обнаруживаем у городов владение пахотной землей. И если в наше время мы с полным правом считаем «горожанином» того, кто удовлетворяет свою потребность в продуктах питания не тем, что произведено на его земле, то для подавляющего большинства античных городов (*Poleis*) верно обратное. Мы увидим, что полноправный гражданин античности характеризовался именно тем, что называл своим полный земельный надел (*kleros fundus*, в Израиле *chelek*), который его кормил: полноправный гражданин античности был жителем города, обладающим землей (*Ackerbürger*). И чаще всего сельскохозяйственные владения принадлежали крупным городским союзам, как в средние века – в большей мере на юге, чем на севере, так и в древности. Чрезвычайно значительная земельная собственность в средневековых или античных городах-государствах находилась в руках

[314] политических или землевладельческих властей могущественных городов или отдельных знатных землевладельцев-горожан. Примером могут служить

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
владения Мильтиада [v] в Хер-сонесе или земли знатных фамилий средневековых городов, генуэзских Гримальди [vi] в Провансе и за морем. Между тем эти межрегиональные владения и господские права отдельных горожан не были, как правило, предметом хозяйственной политики городов, хотя своеобразное смешение отношений и возникает повсюду, где такое владение, в сущности, гарантируется отдельным лицам города, к знатным родам которого они принадлежат, где это владение приобреталось или утверждалось косвенно с помощью городских властей, где город участвует в экономическом и политическом использовании этого владения – как часто бывало и в прошлом. Отношение города как средоточия промышленности и торговли к селу как поставщику продуктов питания составляет лишь часть комплекса явлений, который называют «городским хозяйством» и противопоставляют как особую «стадию хозяйства» «собственному» хозяйству, с одной стороны, «народному» – с другой (или множеству такого рода стадий). В этом понятии хозяйственно-политические мероприятия мыслятся в совокупности с чисто хозяйственными категориями. Причина этого состоит в том, что только факт совместного жительства торговцев и ремесленников и регулярного удовлетворения повседневных потребностей на рынке сам по себе еще не исчерпывает понятия «город». Там, где существует только такой признак, где, следовательно, внутри замкнутых поселений различие конституируется лишь степенью удовлетворения собственных потребностей в сельскохозяйственных продуктах, или – что не тоже самое – соотношением сельскохозяйственной продукции и несельскохозяйственного производства товаров, или наличием и отсутствием рынка, мы будем говорить о поселениях ремесленников и торговцев или «рыночном местечке», но не о «городе». То, что город является не только скоплением жилищ, но и хозяйственной корпорацией с собственным земельным владением, с приходо-расходными операциями, также еще не составляет его отличие от деревни, которой при всем качественном различии присущи те же свойства. И наконец, решающим признаком города не может считаться и то, что он, по крайней мере, в прошлом, был не только хозяйственной корпорацией, но и корпорацией, регулирующей хозяйственные операции. Ведь и в деревне существует принудительный севооборот, регулируемое пользование пастбищами, запрет вывоза леса и соломы, а также ряд других хозяйственных установлений: следовательно, существует хозяйственная политика деревенского союза как таковая. Своеобразие городов прошлого

[315] заключалось только в способе и прежде всего в предмете этого хозяйственного регулирования городским союзом, а также в объеме характерных мероприятий. Эта «хозяйственная политика города» в значительной части своих мероприятий принимала во внимание тот факт, что в существовавших условиях передвижения снабжение продуктами большинства внутренних городов – к приморским городам это не относится, о чем свидетельствует зерновая политика в Афинах и Риме, – зависит от сельского хозяйства округи, что именно она является естественным местом сбыта для большинства, хотя и не для всех, товаров городских ремесел и что местом для происходящего таким образом процесса обмена является – не исключительно, но вполне естественно – городской рынок, в первую очередь поскольку речь идет о продуктах питания. Хозяйственная политика городов исходила также из того, что преобладающая часть промышленной продукции была технически ремесленным производством, организационно – специализированным мелким предпринимательством с небольшим капиталом и о продуктах питания. Хозяйственная политика городов исходила также из того, что преобладающая часть промышленной продукции была технически ремесленным производством, организационно – специализированным мелким предпринимательством с небольшим капиталом иназываемая специфическая «городская хозяйственная политика» заключалась, в сущности, в том, что для гарантирования постоянства и дешевизны продуктов питания для массы населения и стабильности доходов ремесленников и торговцев она стремилась фиксировать в значительной степени существующие тогда условия городского хозяйства посредством их регулирования. Однако, как мы вскоре увидим, это регулирование хозяйства не составляло единственный предмет и смысл хозяйственной политики города, а там, где мы его обнаруживаем в истории, оно может рассматриваться не как существовавшее во все времена – во всяком, случае в своем полном выражении, а только в определенные эпохи, при политическом господстве цехов; и наконец, его нельзя считать общей стадией в истории всех городов. Эта хозяйственная политика не представляет собой универсальную стадию в развитии хозяйства. Можно сказать только одно: городской рынок с происходящим на нем обменом между сельскохозяйственными и несельскохозяйственными производителями и местными торговцами, основанный на привлечении покупателя и на лишенном капитала специализированном мелком производстве, представляет собой своего рода противоположность

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
специализированным зависимым хозяйствам с планомерно установленными
повинностями и отсутствием внутреннего обмена в соединении с основанным на
кумуляции и кооперации труда

[316] барским двором, ойкосом, и что регулирование отношений в области обмена производства в городе противостоит организации объединенных в ойкосе хозяйств. Из того, что мы в нашем исследовании данного вопроса должны были говорить о «хозяйственной политике города», о «городской округе», «городских властях», следует, что понятие «город» может и должно быть введено не только в ряд рассмотренных до сих пор экономических, но и политических категорий. Выразителем хозяйственной политики города может быть и князь, к сфере политического господства которого относится в качестве объекта город с его жителями. Тогда хозяйственная политика города, если она вообще имеет место, ведется для города и его жителей, но не самим городом. Так бывает не всегда. Но даже в такой ситуации город остается в той или иной степени автономным союзом, «общиной» с особыми политическими и административными институтами. Во всяком случае надо помнить, что необходимо строго отличать исследованное выше экономическое понятие города от его политико-административного понятия. Только в последнем смысле городу принадлежит особая территория. В политико-административном смысле городом может считаться местность, которая по своему экономическому значению не могла бы претендовать на такое наименование. В средние века существовали «города» в правовом смысле, девять десятых или более жителей которых, во всяком случае значительно больше, чем жители многих местностей, бывших в правовом смысле «деревнями», обеспечивали себе пропитание продуктами своего хозяйства. Переход от такого «города сельскохозяйственного типа» к городу потребителей, городу производителей или торговому городу был, конечно, текучим. Однако каждая отличающаяся в административном отношении от деревни и рассматриваемая как «город» местность характеризуется особым способом регулирования отношений владения землей, непохожим на поземельные отношения в деревне. В городах в экономическом смысле слова это обусловлено своеобразной основой рентабельности владения городской землей, это – владение домом, к которому лишь добавляется остальная земля. В административном же отношении особое значение городского землевладения связано прежде всего с изменением принципа налогообложения и одновременно в большинстве случаев с решающим для политико-административного понятия города признаком, выходящим за рамки чисто экономического анализа: с тем, что в прошлом, в древности и в средние века, в Европе и за ее пределами город был своего рода крепостью и местом пребывания гарнизона. В настоящее время этот

[317] признак города полностью утратил свое значение. Впрочем, и в прошлом он существовал не повсюду. Так, он обычно отсутствовал в Японии. Поэтому можно вслед за Ратгеном сомневаться в том, существовали ли там вообще «города» в административном понимании. В Китае, напротив, каждый город был окружен огромными кольцами стен. Впрочем, там, по-видимому, и очень многие, в экономическом отношении чисто сельские местности, которые в административном смысле не были городами, т. е. (как будет показано ниже) не служили местопребыванием государственных учреждений, издавна были окружены стенами. В ряде областей Средиземноморья, пример в Сицилии, человек, живущий вне городских стен, следовательно, и житель деревни, земледелец, был почти неизвестен – следствие многовекового отсутствия безопасности. В Древней Греции, напротив, полис Спарта гордился отсутствием стен; однако другой признак города, «местопребывание гарнизона», был для Спарты особенно характерен: именно потому, что она была постоянным открытым лагерем спартиатов, она пренебрегала стенами. Все еще продолжают споры о том, сколько времени в Афинах не было стен, так как во всех эллинских городах, кроме Спарты, существовала укрепленная крепость, акрополь; Экбатана и Персеполис также были царскими крепостями, к которым примыкали поселения. Как правило, с восточными и античными, а также со средневековыми городами связано представление о крепости или стене. Город был не единственной и не древнейшей крепостью. В пограничных местах, обладание которыми оспаривалось, или при постоянных военных столкновениях укреплялась каждая деревня. Так, славянские поселения, национальной формой которых издавна была, по-видимому, уличная деревня, под угрозой постоянной военной опасности в области Эльбы и Одера приняли форму огороженного частоколом группового расположения дворов с единственным запирающимся входом, через который на ночь сгонялся в середину деревни скот. Распространены были также, как например, в израильских поселениях Восточной Иордании, в Германии, да и вообще во всем мире, высокие валы, за которыми скрывались безоружные жители и скот. Так называемые «города» Генриха I на германском

востоке были просто систематически возводимыми укреплениями такого рода. В Англии в англосаксонский период в каждом графстве был «бург» (borough), по которому оно получало свое наименование, и владельцы определенных земельных наделов этого бурга несли в качестве важнейшей, специфически «городской» повинности сторожевую и гарнизонную службу. В том случае, если эти бурги не были в мирное время совершенно пусты, и в них пребывали в качестве постоянного гарнизона за плату или за земельные

[318] участки стража или жители, скользкие переходы вели от этого состояния к англосаксонскому бургу, к «гарнизонному городу» в духе теории Мейтленда [vii] с burgenses в качестве жителей, наименование которых происходит от того, что их политическое правовое положение, так же как и связанная с этим правовая природа их специфически гражданского по своему характеру владения землей и домом, было детерминировано обязательством сохранять и сторожить крепость. Однако исторически важнейшими предшественниками городского укрепления являются не огороженные деревни или вызванные необходимостью укрепления, а нечто другое, а именно бург, крепость, где жил сеньор с подчиненными ему как должностному лицу или лично в качестве его дружины воинами вместе с его и их семьями и челядью. Военное строительство бургов возникло несомненно раньше, чем применение на войне колесниц и лошадей. Так же, как повсюду – в Древнем Китае времени классических песен, в Египте и Месопотамии, в Ханаане, в Израиле времени песни Деборы, в Греции периода эпоса Гомера, у этрусков, кельтов и ирландцев, – было известно применение на войне колесниц, способствовавшее развитию военного искусства рыцарских и царских войск, повсюду было распространено строительство бургов и наличие при них владений знатных лиц. В древнеегипетских источниках говорится о крепостях и управляющих ими, и можно суверенностью утверждать, что числу крепостей соответствовало число мелких властителей. В Месопотамии, судя по древнейшим источникам, образованию территориальных царств предшествовала власть сидящих в крепостях князей, так же как в Западной Индии в период Вед, вероятно, в Иране времен древнейших Гат, в Северной Индии на Ганге во времена политического распада; так, очевидно, обстояло дело повсюду: старый кшатрий, который выступает в источниках как своеобразная промежуточная фигура между царем и знатью, – несомненно, владелец такой крепости. Такие князья существовали в России в эпоху принятия христианства, в Сирии при династии Тутмоса, в Израиле в период союза (Авимелех); данные древнекитайской литературы также позволяют с достаточной степенью достоверности предполагать это. В Греции и Малой Азии крепости, несомненно, существовали повсюду, где возникала опасность пиратских нападений. Возникновение на Крите на месте прежних крепостей неукрепленных дворов свидетельствует о промежуточном периоде глубокого спокойствия. Такие крепости, как, например, сыгравшая важную роль в Пелопоннесской войне Декелея, были некогда крепостями знатных родов. Возникновение политически независимого слоя знати начинается с итальянских castelli (замков), самостоятельность вассалов в

[319] Северной Европе – с массового строительства бургов, громадное значение которых подтверждается указанием Г. фон Белова [viii] на то, что еще в Новое время индивидуальное право на присутствие в представительных органах Германии зависело от того, обладал ли род бургом, будь он даже в жалких развалинах. Обладание бургом означало военное господство над округом, и вопрос сводился лишь к тому, владел ли им единолично господин бурга, конфедерация рыцарей или властитель, который мог доверять сидящему в бурге вассалу, министериалу или военачальнику. На ранней стадии своего развития как особое политическое образование город-крепость был либо бургом, либо заключал в себе бург, либо примыкал к бургу, к крепости короля, знатного господина или союза господ, которые там жили или держали гарнизон наемников, вассалов или должностных лиц. В Англии англосаксонского периода право иметь в «бурге» «hau», укрепленный дом, предоставлялось в виде привилегии определенным землевладельцам округа; в античности и средневековой Италии городской дом знатного человека находился рядом с его сельским бургом. Обитатели бурга или жители округа, все или определенные их слои, были обязаны в качестве burgenses выполнять по требованию господина военного укрепления определенные службы, в первую очередь участвовать в постройке и починке стен, в сторожевой службе, в защите, а также выполнять иногда другие важные в военном отношении обязанности (например, служить гонцами) и нести определенные повинности. Поскольку горожанин входит в оборонительный союз города в той мере, в какой он в нем участвует, он является членом своего сословия. Особенно отчетливо это разработал Мейтленд для Англии: домами в «бурге» – и этим бург отличается

от деревни – владеют люди, главная обязанность которых состоит в сохранении укрепления. Наряду с гарантированным королем или господином рыночным миром в городе существовал военный мир бурга. Бург, в котором действовал мир и военно-политический рынок как место военного обучения и собрания войска, а поэтому и собрания горожан, с одной стороны, и обладающий миром экономический рынок города – с другой, часто сосуществуют в пластическом дуализме. И не везде они разграничены территориально. Так, аттический Рнх возник значительно позже «агоры», которая первоначально служила как экономическим сношениям, так и совершению политических и религиозных актов. Но в Риме *comitium* и *campus Martium* [ix] издавна находились рядом с экономическим по своему характеру *fora*[x], в средние века в Сиене *Piazza del Campo* – площадь, где проводились турниры, а еще в наше время место скачек в городском квартале – расположена

[320] перед муниципальным дворцом рядом с *mercato* [xi], находящимся за ним. Подобно этому в исламских городах *kasbeh*, территориально обособленный укрепленный лагерь воинства, расположен рядом с базаром, а в Южной Индии (политический) город знати – рядом с экономическим городом. Вопрос о взаимоотношениях между гарнизоном, жителями укрепленного бурга, выполнявшими политические функции, с одной стороны, и занимающимися экономической деятельностью населением – с другой, является часто очень сложным, но всегда решающим основным вопросом истории городского строя. Совершенно ясно, что в местности, где есть бург, поселяются или привлекаются ремесленники для удовлетворения потребностей господского хозяйства и воинства, что необходимость в продуктах для военизированного хозяйства, а также предоставляемая бургом защита привлекают купцов, что, с другой стороны, властитель бурга заинтересован в этих классах общества, ибо они позволяют ему увеличить его денежные доходы посредством обложения налогами торговли и ремесла: либо он участвует в операциях посредством предоставления кредита, либо самостоятельно ведет торговлю или даже монополизировать ее, либо извлекает свою долю дохода, полученного мирными или насильственными действиями, благодаря владению береговыми бургами в качестве судовладельца или хозяина гавани. Такими же преимуществами могли пользоваться его живущие в данной местности вассалы или дружинники, если сеньор предоставляет им эти права добровольно или, поскольку он зависит от их расположения, вынужденно. В древнегреческих городах, например в Кирене, мы обнаруживаем на вазах изображения царя, присутствующего при взвешивании товаров (*silphion*), в Египте в ранних исторических источниках говорится о торговом флоте фараона Нижнего Египта. Широко распространен, преимущественно в прибрежных поселениях, хотя и не исключительно там (и не только в «городах»), где легко можно было установить контроль над посреднической торговлей, был следующий процесс: наряду с монополией военачальника или владельца бурга рос интерес к торговым доходам живущих в данной местности военных поселенцев и увеличивалась их способность обеспечить свою долю прибыли, которая лишала правителя его монополии (если он вообще ею обладал). При таком развитии событий правитель быстро становился лишь *primus inter pares*[xii], полностью входил в качестве равноправного члена в круг местных землевладельческих городских родов, либо вкладывая капитал – в средние века обычно в виде комменды – в мировую торговлю, либо лично участвуя в морском разбое и войне: часто он избирался лишь на короткое время и власть его всегда ограничивалась. Этот процесс происходил и в прибрежных городах

[321] античности со времен Гомера и находил свое выражение в постепенном переходе к ежегодно избираемой городской магистратуре; он происходил и в средние века, в частности в Венеции, о чем свидетельствует положение дожа, а также в ряде других типичных торговых городов; разница была лишь в том, против кого эта борьба была направлена – в зависимости от того, кто был господином города – против графа, вице-графа или епископа. При этом необходимо отличать заинтересованных в капиталистической торговле горожан, тех, кто кредитовал торговлю, типичных представителей знатных родов города в ранней античности и средневековье от местных или переселившихся в данную местность представителей торговых «предприятий», подлинных торговцев, хотя все эти слои, конечно, часто переходили друг в друга. Однако этим мы уже предвосхищаем дальнейшее изложение. Внутри страны подобный ход развития мог происходить в начале, в конце или в месте пересечения речных или караванных путей (как, например, в Вавилоне). При этом конкурентом светского господина бурга или города иногда становился священнослужитель храма и духовный глава города, ибо храмы богов, пользовавшиеся известностью, предоставляли межэтнической, следовательно, политически незащищенной торговле сакральную защиту и на нее могло опираться поселение городского типа, которое

экономически поддерживалось храмовыми доходами, так же как княжеские города – данью, уплачиваемой князю. В каждом отдельном случае различие заключалось в том, был ли князь заинтересован в получении доходов, предоставляя привилегии ремесленникам и торговцам, занимавшимся независимым от господского двора делом и выплачивавшим господину налоги, или, наоборот, его интерес состоял в удовлетворении своих потребностей посредством использования собственной рабочей силы и монополизации торговли: привлекая посредством привилегий чужих предпринимателей, господин вынужден был в очень различной степени считаться с интересами политически и экономически зависимого от него местного населения в их важной для него способности нести повинности. Ко всем этим типам возможного развития добавляется еще очень различная военно-политическая структура господского владения, внутри которого происходило основание или развитие города. На проистекающих из этого главных противоположностях следует остановиться. Не каждый «город» в экономическом смысле и не каждая крепость, где действовало особое в политико-административном смысле право жителей, были «общиной». Как массовое явление, городская община в полном смысле этого слова известна только Западу и лишь отчасти странам Передней Азии (Сирии,

[322] Финикии, быть может, Месопотамии), причем там лишь время от времени наблюдались начатки такого развития. Ибо для этого необходимы были поселения достаточно развитые в торгово-промышленном отношении, обладающие следующими признаками: наличием 1) укрепления, 2) рынка, 3) своего суда и хотя бы какого-то собственного права, 4) корпоративности и связанной с ней 5) хотя бы некоторой автономией и автокефалией, следовательно, и управления посредством учреждений, в создании которых так или иначе участвовали горожане. В прошлом такие права, как правило, принимали форму сословных привилегий. Поэтому для города в политическом смысле характерно наличие обособленного сословия горожан в качестве обладателей этих привилегий. Полностью «городскими общинами», если исходить из этого критерия, были лишь некоторые города средневекового Запада, в XVIII в. лишь очень незначительная их часть. А города Азии, насколько это в настоящее время известно, если оставить в стороне отдельные возможные исключения, вообще не были таковыми или обладали лишь ростками такого развития. Правда, рынки там повсюду были, и крепостями они также являлись. Крупные промышленные и торговые центры в Китае, в отличие от японских, всегда имели укрепления, мелкие центры – большей частью. Так же египетские, переднеазиатские, индийские центры промышленности и торговли. Нередко крупные округа торговли и промышленности были в этих странах и отдельными судебными округами. В Китае, Египте, Передней Азии, Индии (всегда) в них находились и учреждения крупных политических объединений, тогда как именно это не было характерно для раннесредневековых городов Запада. В азиатских городах не существовало особого имущественного или процессуального права, которым располагали горожане как таковые, равно как и автономно установленных ими судов. Там подобное право было известно лишь постольку, поскольку гильдии и (в Индии) касты, которые существовали преимущественно или только в городах, обладали особыми правами и судами. Но в правовом смысле пребывание этих объединений в городах было случайным. Было неизвестно или лишь намечалось автономное управление, прежде всего – и это наиболее важно – корпоративный характер города, а также понятие горожанина в отличие от жителя села. И здесь лишь намечалось дальнейшее развитие. В Китае житель города был в правовом отношении связан со своим родом, а через него со своей родной деревней; в ней находился храм, связь с которым он тщательно поддерживал; также и русский житель деревни, занимавшийся отхожими промыслами в городе, оставался в правовом отношении «крестьянином», а житель индийского города относился, кроме того, к определенной касте.

[323] Городские жители были эвентуально, как правило, и членами местных профессиональных союзов, гильдий и цехов, специфически городских по своей природе. Наконец, они входили в качестве членов в округа управления: в кварталы города, в округа определенных улиц, на которые полиция делила город, и выполняли в этих пределах определенные обязанности, а иногда имели и привилегии. Часть города или улицы могла нести коллективную ответственность за гарантированную безопасность жителей или за выполнение других полицейских мер. На этом основании они могли объединяться в общины с выборными должностными лицами или наследственными старейшинами, как, например, в Японии, где над общинами улиц с их самоуправлением в качестве высшей инстанции стояли один или несколько органов гражданского управления (Mashi-bugyo). Городского права в античном или средневековом смысле здесь не было, и корпоративный характер города как такового был неизвестен. Город был, правда, как целое обособленным округом управления, так же как в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Меровингском и Каролингском королевствах. Однако, в отличие от античности и средневековья, автономия и участие жителей в делах местного управления города, следовательно, сравнительно большой территории торгово-промышленного характера отнюдь не были развиты в городах больше, чем в сельских местностях, скорее в большинстве случаев наоборот. В китайской деревне, например, союз старейшин был во многих вопросах едва ли не всемогущ и даодао приходилось фактически сотрудничать с ними, хотя в праве это отражено не было. Сельская община Индии и русский мир имели очень серьезные полномочия, которые они фактически автономно и осуществляли вплоть до последнего времени, в России – до бюрократизации при Александре III. Во всем переднеазиатском мире «старейшины» (в Израиле *sekenim*), вначале старейшины рода, позже – главы аристократических родов, были представителями и администраторами местностей и местного суда. В азиатском городе, служившем обычно резиденцией высших должностных лиц или правителя страны, об этом не могло быть и речи: город находился под непосредственным наблюдением его личной охраны. Но город был крепостью правителя и управлялся поэтому его должностными лицами (в Израиле: *sarim*) и офицерами, обладавшими также судебной властью. В Израиле в царский период можно отчетливо проследить дуализм должностных лиц и старейшин. В бюрократическом королевстве победу всегда одерживал королевский чиновник. Конечно, он не был всемогущ. Ему приходилось, часто в удивительной степени, считаться с настроением населения. Китайский чиновник оказывался совершенно бессильным, если местные роды и профессиональные союзы объединялись, и при серьезном общем

[324] противостоянии он терял свою должность. Обструкции, бойкот, закрытие лавок и прекращение ремесленной и торговой деятельности в случае какого-либо конкретного притеснения были повседневным явлением, ограничивавшим власть чиновников. Однако эти границы носили совершенно неопределенный характер. Вместе с тем в Китае и Индии обнаруживаются компетенции гильдий или других профессиональных союзов или, во всяком случае, фактическая необходимость для чиновников заключать с ними соглашения. Случалось, что главы этих союзов принудительно подчиняли своей власти и третьих лиц. Однако во всех этих случаях речь шла, как правило, только о привилегиях или фактической власти определенных союзов решать определенные вопросы, затрагивавшие конкретные интересы данной группы. Общих объединений, представительства горожан как таковых там не существовало; такого понятия вообще не было. Прежде всего отсутствуют специфические свойства горожан как сословия. В Китае, Японии, Индии нет никаких следов этого, и только в Передней Азии обнаруживаются некоторые начатки. В Японии сословное деление было чисто феодальным. Самураи (конные) и кази (пешие) министерств противостояли крестьянам (но) и частично объединенным в профессиональные союзы купцам и ремесленникам. Но понятия «совокупность горожан» не было, так же, как понятия «городская община». В Китае в период феодализма положение было аналогичным, но со времен установления господства бюрократии сдавшие экзамен образованные различных степеней противостояли необразованным; наряду с этим появляются также обладающие экономическими привилегиями гильдии купцов и профессиональные союзы ремесленников. Но понятия городской общины и горожан как целого отсутствует и там. «Самоуправлением» в Китае и в Японии обладали профессиональные союзы, но не города в противоположность деревням. В Китае город был крепостью и резиденцией центральных учреждений, в Японии городов в таком смысле вообще не было. В Индии город был резиденцией царя и правительственных учреждений, крепостью и рынком. Обнаруживаются и гильдии купцов, а кроме того, в значительной степени совпадающие с профессиональными союзами касты; те и другие обладали весьма значительной автономией, и прежде всего собственным правом и юстицией. Но расчленение индийского общества на наследственные касты и ритуальное обособление профессий исключают возможность возникновения «горожан как некоего целого» и возникновение «городской общины». Там существовало и существует несколько каст купцов и очень много каст ремесленников с множеством подкаст. Но совокупность их не может быть отождествлена с сословием горожан Запада, и

[325] они не могли объединиться, создав нечто подобное средневековому цеховому городу, поскольку взаимная отчужденность каст препятствовала любому сближению. Правда, в период великих религий спасения во многих городах гильдии во главе с их наследственными старейшинами (*schreschths*) объединялись в союзы, и еще теперь в некоторых городах (например, в Аллахабаде) в качестве пережитка прошлого сохраняется должность общего городского шрешта, соответствующая бургомистру западных городов. В период, предшествующий великим бюрократическим царствам, существовало несколько

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
городов, обладавших политической автономией и управляемых патрициатом, который рекрутировался из родов, поставлявших слонов войску. Но впоследствии это совершенно исчезло. Победа ритуального отчуждения каст разорвала гильдейский союз, а королевская бюрократия в союзе с брахманами полностью уничтожила его ростки, за исключением некоторых остатков в Северо-западной Индии. В переднеазиатско-египетской древности города были крепостями и резиденциями царей и чиновников с рыночными привилегиями царей. Однако во время господства великих царств города не имели ни автономий, ни общинного строя, ни привилегированного сословия горожан. В Египте в Среднем царстве сложился должностной феодализм, в Новом царстве было бюрократическое управление писцов. «Городские привилегии» представляли собой пожалования феодальным или приходским носителям должностной власти в определенных местностях, напоминавшие старые привилегии епископам в Германии, а не привилегии автономному сословию горожан. До сих пор во всяком случае там не обнаружены даже следы «городского патрициата». Напротив, в Месопотамии и Сирии, особенно же в Финикии в раннюю эпоху в торговых центрах на морских и караванных путях обнаруживается типичный «город-государство» то духовного, то (большей частью) светского характера, а также столь же типичная растущая власть патрицианских родов в «городском доме» (bitu в табличках Тель эль Амарны) в период боев на колесницах. Союз ханаанских городов был объединением сражавшихся на колесницах городских рыцарей, клиентела которых состояла, как это было в ранний период греческого полиса, из обращенных в рабство крестьян-должников. Аналогичным было, по-видимому, положение и в Месопотамии, где «патриций», т. е. полноправный житель города, имевший земельные владения и экономически способный нести военную службу, отличался от крестьянина; главные города получали от царя иммунитетные грамоты и свободы. Но с ростом власти военного царства все это исчезло и здесь. Позже в Месопотамии уже нет ни политически автономных городов, ни сословия горожан, подобного

[326] западному, ни особого городского права наряду с законами царя. Лишь в Финикии сохранились город-государство и господство городского патрициата, представители которого обладали земельными владениями и вкладывали свой капитал в торговые операции. Монеты эпохи sam Zor, sam Karthechdeschoth в Тире и Карфагене [xiii] вряд ли свидетельствуют о господстве «демоса», или относятся к более позднему времени. В Израиле Иудея стала городом-государством [xiv], однако старейшины (sekenim), которые в ранний период управляли городами в качестве глав патрицианских родов, в период царей утратили свое значение; стали царскими приближенными и солдатами конники (gibborim), и именно в больших городах управление находилось, в отличие от сельских местностей, в руках должностных лиц царя (sarim). Только после пленения возникает на конфессиональной почве «община» (Kahal) или сообщество (sheber) как институт, но под господством родов священников. Тем не менее здесь, на побережье Средиземного моря и на берегах Евфрата, впервые обнаруживаются действительные аналогии античному полису, предположительно на той его стадии, на которой Рим находился в период рецепции gens Claudia [xv]. В городах господствует местный патрициат, власть которого основана в первую очередь на денежном имуществе, приобретенном в торговле, вложенном затем в земельную собственность и в ссуды лично-зависимым людям, а также в рабов; в военном отношении их власть держалась на воинских упражнениях и борьбе; часто враждуя друг с другом, они сохраняли межрегиональные связи и союзы во главе с царем как primus inter pares или с schofeten либо sekenim, подобно римской знати во главе с консулами, при постоянной угрозе тирании со стороны харизматических военных героев, опиравшихся на наемную охрану (Авимелех, Иеффай, Давид) [xvi]. До эпохи эллинизма эта стадия нигде не была пройдена, по крайней мере нигде не существовала длительное время. На этой стадии находились, очевидно, и города арабского побережья во время Мухаммеда и продолжали оставаться исламские города там, где не были совершенно уничтожены автономия городов и их патрициат, как это произошло в подлинно крупных государствах. Однако часто антично-восточная стадия сохраняется и под властью ислама. Тогда устанавливаются отношения лабильной автономии городских родов по отношению к правительственным чиновникам. При этом основой могущественного положения знатных родов было богатство, выросшее из предоставляемых городом доходов, помещенное главным образом в земельные владения и рабов; правители и их должностные лица вынуждены были считаться с ними при проведении своих постановлений даже при отсутствии формальных правовых указаний, так же как китайскому даодаю

[327] приходилось считаться с возможной обструкцией старейших крестьянских родов, корпораций купцов и других профессиональных союзов городов, однако

при этом «город» совсем не обязательно представлял собой самостоятельное объединение в каком-нибудь смысле. Арабские города, например Мекка, остаются в средние века и вплоть до начала нашего времени типичными родовыми поселениями. Город Мекка был, как это наглядно изобразил Снук Хюргроньес, окружен «bilad'ами», господскими землями, занятыми крестьянами, клиентами и находящимися под патронатом бедуинами отдельных «dewis», ведущих свое происхождение от Али[xvii], хасанидских и других знатных родов. Bilad лежали чересполосно. «Dewi» был каждый род, предок которого когда-либо занимал должность «шерифа»[xviii]. Должность шерифа с 1200 года принадлежала идущему от Али роду Катадаха; по официальному праву он должен был назначаться наместником халифа (который часто был несвободным, при Гарун-ар-Рашиде берберским рабом), в действительности же избирался из местных знатных фамилий живущими в Мекке главами dewi. По этой причине, а также потому, что житительство в Мекке позволяло участвовать в эксплуатации паломников, главы родов (эмиры) жили в городе. Между ними существовали «связи», т. е. соглашения о сохранении мира и о порядке дележа доходов. Однако эти связи могли быть в любой момент расторгнуты, что вело к междоусобице как вне города, так и внутри него, в которой участвовали отряды рабов. Победенным приходилось уходить из города; однако ввиду общих интересов враждующих родов, противостоящих тем, кто находился вне города, под угрозой общего возмущения даже своих сторонников устанавливалось требование – щадить имущество, членов семей и клиентов изгнанников. В городе Мекка в новое время в качестве официальной власти действовали: 1) введенный турками, но существующий только на бумаге орган коллегиального управления (меджлис), 2) в качестве эффективной власти – турецкий губернатор, который теперь занянных. В городе Мекка в новое время в качестве официальной власти действовали: 1) введенный турками, но существующий только на бумаге орган коллегиального управления (меджлис), 2) в качестве эффективной власти – турецкий губернатор, который теперь заня шериф, являющийся одновременно главой корпорации городской знати; 5) цехи, прежде всего проводников, но также мясников, продавцов зерна и другие, 6) городские кварталы с их старейшинами. Эти органы власти соперничали друг с другом, не обладая твердой компетенцией. Партия истца, выступающая в судебном процессе, выбирала тот орган власти, который казался ей наиболее благоприятным для нее и самым действенным в обвинении ответчика. Наместник не

[328] мог препятствовать тому, чтобы в делах, связанных с вопросами религиозного права, обращались к конкурирующему с ним кади. Шериф представлялся местным жителям подлинным авторитетом; от него зависело решение губернатора по всем вопросам, касавшимся бедуинов и караванов паломников; корпорация знати оказывала определяющее влияние на решение этих вопросов во всех арабских областях, особенно в городах. Развитие, напоминающее отношения на Западе, проявилось в том, что в IX в., во время борьбы Тулунидов и Саффаридов [xix] в Мекке, решающей оказалась позиция наиболее богатых цехов – мясников и продавцов зерна, тогда как во время Мухаммеда в военном и политическом отношении была бы принята во внимание только позиция знатных корейшитских родов. Но управление цехов никогда не возникало; влияние городских знатных родов гарантировалось отрядами рабов, которым передавалась часть доходов, подобно тому как в средние века фактическая власть постоянно переходила к знатным родам, носителям военной власти. В Мекке отсутствовала какая-либо общность, способная превратить ее в единую корпорацию, – именно в этом и состоит ее характерное отличие как от синойкосного полиса античности, так и от итальянской «коммуны» даже в раннее средневековье. Однако в остальном у нас есть все основания рассматривать эти условия в арабских городах – если отвлечься от специфических, упомянутых выше исламских черт или транспонировать их в христианские – как типичные для других городов, особенно для западных приморских торговых городов до возникновения городских общин. Насколько позволяет нам судить достоверное знание истории азиатских и восточных поселений, имевших по своему экономическому типу характер города, обычно присущие им свойства заключались в следующем: субъектами корпоративной деятельности были не городские поселения как таковые, а только знатные роды и иногда также профессиональные союзы. Конечно, переходы и здесь текучи. Это наблюдается именно в самых больших центрах со столысячным, а иногда даже миллионным населением. В византийском Константинополе в средние века во главе партий стояли представители городских кварталов, которые одновременно финансировали цирковые представления (как в Сиене – скачки): восстание Ника при Юстиниане [xx] возникло как следствие локального разделения в городе. В средневековом Константинополе времени исламского господства, следовательно, вплоть до XIX в., наряду с чисто военными

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
объединениями янычар и сипотов, и религиозных организаций улемов и дервишей в качестве представителей интересов горожан выступали только гильдии купцов и цехов, но не представители города как такового.

[329] Нечто подобное было уже в поздневизантийской Александрии, где наряду с конкурировавшими властями – властью патриарха, опирающегося на очень влиятельных монахов, и властью поддерживаемого маленьким гарнизоном наместника – существовали, по-видимому, только милиции отдельных городских кварталов, внутри которых действовали в качестве ведущих организаций соперничавшие друг с другом цирковые партии «зеленых» и «голубых».

§ 2. Западный город

Полную противоположность азиатскому городу являет собой средневековый город Запада, и прежде всего город области к северу от Альп, где развитие носит идеально-типический характер во всей его чистоте. Западный город был, подобно азиатскому и восточному городу, местонахождением рынка, торговым и ремесленным центром, а также крепостью. Купеческие гильдии и цехи ремесленников обнаруживаются как здесь, так и там, и автономия, предоставляемая их членам, была в той или иной степени известна во всем мире. Античный город, как и средневековый город Запада, – применительно к последнему в дальнейшем будут сделаны некоторые оговорки – включал в себя барские дворы и места пребывания знатных родов, обладавших как землей вне города, так часто и значительными земельными владениями в городе, которые увеличивались благодаря доходам от участия знатных родов в деловых операциях. В средневековом городе Запада также было множество патронов и должностных лиц политических властителей, обладавших в его стенах различными по своему объему привилегиями. Здесь, так же как почти во всем мире, право, действовавшее на домовых земельных участках, так или иначе отличалось от права, господствовавшего в сельском хозяйстве. Но существенным, если отвлечься от переходных стадий, было для западного средневекового города различие, установленное земельным правом между свободно отчуждаемой, совершенно свободной от повинностей или обложенной твердо установленными повинностями, передаваемой по наследству земельной собственностью города и крестьянской землей, переданной в пользование на разнообразных условиях владельцем земли, общиной деревни или рынка или связанной повинностями по отношению к ним. В Азии и в античности эти условия не были в одинаковой степени таковыми. Этой, все-таки только относительной, противоположности земельного права соответствовала абсолютная противоположность в личном правовом статусе горожан и крестьян.

[330] В раннее средневековье и в античности в Передней Азии и на Дальнем Востоке город был всегда совместным поселением, которое возникло благодаря притоку извне и при санитарных условиях жизни низших слоев сохранилось только благодаря постоянно продолжающемуся притоку жителей. Поэтому в нем обнаруживается деление на самые различные по своему положению слои: дипломированные должностные лица и мандарины наряду с презируемыми безграмотным простонародьем и (немногочисленными) людьми нечистых профессий в Восточной Азии; разного рода касты в Индии; члены различных родовых организаций наряду с безземельными ремесленниками в Передней Азии и в античности; вольноотпущенники, зависимые люди и рабы наряду со знатными землевладельцами, их должностными лицами и служилыми людьми, министерялы, наемники, священники и монахи в городе раннего средневековья. Господские дворы разного рода могли находиться в городе, но иногда и вся область города как некое целое могла составлять владение вотчинника; починка и охрана городских стен поручалась бургманнам или другим, обладавшим привилегиями, связанными с бурговыми ленами, или иными правами людям. Наиболее острые сословные различия существовали внутри городской массы континентальных городов античности. В меньшей мере, но также – среди населения городов раннего средневековья, а в России такие различия сохранились едва ли не до начала нашего времени и обнаруживаются даже после отмены крепостного права. Так, происходящий из деревни житель города сохраняет поземельную повинность деревне, и мир может, отобрав у него паспорт, принудить его вернуться. Правда, сословное расслоение городских жителей внегородского происхождения было в разных городах неодинаковым. В Индии, например, образование каст было прямым следствием возникновения определенных специфически городских установлений, и касты, следовательно, если не юридически, то фактически были чисто городским явлением. В Передней Азии, в античности и в раннее средневековье, а также в России до отмены крепостного права дело обстояло обычно таким образом: широкие слои крепостных или зависимых фактически, хотя и не юридически, были обязаны

лишь платить господину оброк, в остальном же, в сущности, составляли экономически самостоятельный класс мелких горожан или образовали его вместе с юридически свободными мелкими горожанами. То обстоятельство, что город был местонахождением рынка, который предоставлял постоянную возможность заработка посредством торговли или ремесла, заставляло многих владельцев рабов и зависимых людей использовать их не как рабочую силу в доме или на предприятии, а, обучив их ремеслу или

[331] навыкам мелочной торговли, а иногда и снабдив орудиями (так было в античности), отпускать их в город и предоставлять заниматься там, платя оброк господину, своей деятельностью. Поэтому мы обнаруживаем в Афинах при возведении публичных зданий рабов и свободных в одной группе на условиях сдельной оплаты труда. В Риме свободные и несвободные занимались ремеслом и мелочной торговлей как доверенные лица господина или на основе *merx resularis*[xxi], фактически в качестве совершенно самостоятельно действующих мелких горожан, причем свободные и несвободные входят в одни и те же ритуальные объединения. Шанс уплатить выкуп и стать свободным повышал экономические успехи именно несвободных мелких горожан, и поэтому не случайно в античности и в России в руках вольноотпущенников сконцентрировалось значительное имущество, приобретенное длительной деятельностью в области торговли и ремесла. Таким образом, западный город как в древности, так и в России был местом перехода из несвободного состояния в свободное благодаря возможности дохода, предоставляемой денежным хозяйством. В еще большей степени это относится к средневековому городу внутри страны, и чем длительнее была эта деятельность, тем несомненнее совершался этот переход. Ибо в данном случае, в отличие от всех известных нам процессов развития, бюргерство города проводило, как правило совершенно сознательно, направленную на это сословную политику. На ранней стадии развития этих городов при широких возможностях дохода в них сложился общий интерес всех жителей к использованию таких возможностей увеличения шансов на сбыт и доходов каждого горожанина с помощью облегчения притока извне; поэтому все были заинтересованы в том, чтобы господин не мог отозвать каждого разбогатевшего крепостного – как это практиковалось дворянами Силезии в XVIII, а помещиками России еще в XIX в. – для работы в доме или на конюшне, пусть даже это было лишь средством заставить его уплатить выкуп за освобождение от крепостной зависимости. Городское население узурпирует отмену прав господина – и это было великим, в сущности революционным новшеством, введенным западноевропейским городом в отличие от всех остальных городов. В городах Северной и Центральной Европы возник известный принцип: «городской воздух приносит свободу»; другими словами, по истечении разного, но всегда достаточно короткого срока господин раба или зависимого терял право притязать на подчинение его своей власти. Это положение действовало в очень различной степени. Очень часто городам приходилось давать обещания не принимать зависимых людей, а по мере ухудшения положения с продовольствием это их иногда даже устраивало. Однако, как правило, этот принцип сохранял

[332] свою силу. Следовательно, в городе сословные различия исчезали, во всяком случае в той мере, в какой они означали отличие свободных от несвободных. С другой стороны, на севере Европы внутри многих городов, основанных первоначально на политическом равноправии жителей и на свободных выборах должностных лиц, возник слой знати, образовалась сословная дифференциация – знатные роды, которые вследствие своей экономической независимости и своего могущества монополизировали места в городском совете, противостояли остальным горожанам. Далее, во многих, преимущественно в южных, но и в богатых северных городах (в том числе немецких) мы с самого начала находим, как в древности, сосуществование *constaffeln*, «всадников», людей, имеющих конюшни (теперь мы сказали бы «беговые конюшни», ибо они предназначались для турниров), специфически городскую знать и простых бюргеров. Следовательно, сословную дифференциацию. Но этому противостоит и другой путь развития, усиливавший общность горожан как таковых, независимо от того, знатные они или незнатные, в их отношении к знати вне города. К концу средних веков, во всяком случае в Северной Европе, сельская рыцарская знать не признавала подлинно аристократическим городской патрициат вследствие его участия в приносящей доходы торговой и промышленной деятельности и – что особенно подчеркивалось – вследствие участия вместе с представителями цехов в заседаниях городских органов управления; за патрициатом не признавалось право участвовать в турнирах, основывать монастыри, вступать в брак с представителями рыцарских сословий и получать лен (в Германии последнее не распространялось иногда только на привилегированных бюргеров имперских

образ общества. Макс Вебер filosoff.org городов). Из двух действовавших в городе тенденций – к относительному сословному нивелированию и обратной, к росту дифференциации, – победила вторая. В конце средневековья и в начале Нового времени почти во всех городах, итальянских, английских и французских, так же как в немецких, – если они не превратились подобно некоторым городам Италии в монархические города-государства – господствовал патрициат, заседавший в городском совете, или корпорация бюргеров, исключавшая проникновение в нее извне, представлявшая собой внутри города господство аристократических фамилий, причем даже там, где для их представителей еще со времени господства цехов сохранялось требование формально входить в какой-либо цех. Разрыв сословной связи с внегородской знатью достаточно полно произошел лишь в городских корпорациях Северной Европы, на юге же, особенно в Италии, наоборот, с ростом могущества городов почти вся знать переместилась

[333] в города; это наблюдалось, причем в значительно большем масштабе, и в древности, когда города возникали именно как резиденции знати. Античные и в меньшей степени средневековые города Южной Европы образуют, следовательно, в известной степени переходную стадию от азиатского к североευропейскому городу. К этим различиям присоединяется в качестве решающего признака как античного, так и типичного средневекового города то, что эти города представляли собой общественную организацию официального характера, обладающую особыми органами, союз «бюргеров», подчиненных в качестве таковых общему для всех них праву, следовательно, равных по своему правовому положению. Такой характер города как сословно обусловленного «полиса» или «коммуны» существовал в других областях права, кроме средиземноморского и западного, насколько известно, лишь в начатках. Быть может, в некоторой степени в Месопотамии, Финикии и в Палестине во время борьбы израильского союза с ханаанской знатью и, пожалуй, в некоторых приморских городах других регионов и времен. Так, в городах негров-фантом Золотого берега, описанных Крейхсханком, а после него Постом, существовал «совет» во главе с властителем города в качестве *primus inter pares*; членами этого совета были: 1) «кабофиры», главы родов, выдающихся своим богатством и соответствующим им как сословию образом жизни (гостеприимством и роскошью), 2) выборные начальники городских кварталов, организованных как военные союзы, совершенно независимые друг от друга и часто враждовавшие друг с другом, 3) наследственные полицейские (пинины) городских кварталов; и этот совет осуществлял управление и вершил суд. Подобные подступы к полису или к коммуне, вероятно, не раз формировались в Азии и Африке. Но о наличии там «сословного права городского бюргерства» нет никаких сведений. Напротив, развитый античный и средневековый город был прежде всего союзом, конституированным или понимаемым как братство, в котором поэтому всегда существует и соответствующий религиозный символ: культ городского союза бюргеров как такового, следовательно, бог города или городской святой. Его мы обнаруживаем, правда, также и в Китае (часто это – обожествленный мандарин). Однако там он имел характер функционального божества в пантеоне. Городская община на Западе обладала и имуществом, которым распорядились органы городского управления. Напротив, если знаменитый спор Алидов с общиной о «садах Фадака» – первый повод экономического характера к отпадению ши'а – и был спором о родовой или общинной собственности, то «общиной», от имени которой представители халифов притязали на эту

[334] собственность, было религиозное сообщество ислама, а не политическая «община» Мекки, ибо ее вообще не было. Альяменты существовали, вероятно, в городских поселениях, так же как в деревенских общинах. Были также специфические источники городских налогов, взимаемых князьями. Но о финансах городской общины античности или средневековья ничего определенного не известно, разве что можно допустить некоторые зачатки этого. Общей особенностью средиземноморских городов, в отличие от азиатских, было прежде всего отсутствие магически-анимистической связанности свободных горожан кастами и родами с их табуированием. В Китае объединению горожан в сообщество на основе общего сакрального и правового равенства, браков, совместных трапез и солидарности вовне препятствовал экзогамный и эндофратный род, в Индии со времен победы патримониальных правителей и брахманов – эндогамная, табуистическая замкнутая каста, в Индии вследствие табуистической замкнутости каст это проявляется еще сильнее, чем в Китае, отчасти также потому, что 90% населения по своему правовому положению составляют сельские жители, тогда как в Китае города имеют гораздо большее значение. Жители индийского города не могут совершать совместные культовые трапезы, китайские же вследствие существующей у них родовой организации и преобладающего культа предков не имеют для этого повода. Полностью исключена и частная совместная трапеза лишь у табуистически связанных

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org народов, таких, как индийцы и евреи (ограниченно). Индийцы считают осквернением даже взгляд, брошенный в кухню человеком другой касты. Впрочем, еще в античности сакральные действия рода были также недоступны тем, кто не являлся членом рода, как культ предков в Китае. Напротив, уже в античном полисе компонентом акта (реального или фиктивного) «совместного жительство» (синойкизма) была замена отдельных пританий, служащих для культовых трапез связанных клятвой союзов, необходимым для каждого полиса пританеом города – символом совместной трапезы городских родов как следствием их братства. Правда, в основе античного полиса официально лежало деление на роды и стоящие над ними чисто личные и чисто (по крайней мере предположительно) общие по происхождению, строго замкнутые вовне и образующие культовый союз сообщества. Античные города были в соответствии с весьма немаловажными представлениями их жителей прежде всего добровольными объединениями и конфедерациями личных союзов отчасти родового, отчасти, как, вероятно, фратрии, военного характера, которые затем при позднейшем делении городов были, исходя из управленческой точки зрения, подведены под определенную схему. Поэтому города

[335] античности сакрально замкнуты не только вовне, но и внутри города по отношению к каждому, не принадлежащему к какому-либо роду конфедерации, – к плебейам; именно поэтому они оставались и внутренне разделенными на замкнутые культовые союзы. По своему характеру знатных родовых конфедераций с античными городами были в значительной степени сходны южно-европейские города раннего средневековья, особенно приморские (но не только они). Каждый знатный род имел в городских стенах свою крепость, личную или сообща с другими родами; в этом случае (как, например, в Сиене) пользование ею тщательно регулировалось. Вражда между родами бушевала в городе во всяком случае не менее сильно, чем вне его, и ряд старинных подразделений города (например, alberghi) был, по-видимому, связан с делениями на области феодальных властителей. Но здесь, что чрезвычайно важно, не было никаких следов существовавшей еще в античности сакральной замкнутости родов по отношению друг к другу и вовне: следствие исторически важного события в Антиохии, совершенно правильно выдвинутого апостолом Павлом на первый план в его «Послании к галатам», где речь идет об участии апостола Петра в (ритуальной) трапезе вместе с необрезанными братьями. Ритуальная замкнутость ослабевала уже в античных городах и была близка к исчезновению. Безродный плебс в принципе добился равного положения в ритуальных церемониях. В средневековых городах, особенно в городах Центральной и Северной Европы, это ослабление происходило с самого начала, и роды очень скоро утратили свое значение конституирующего город элемента. Таковым становится конфедерация отдельных бюргеров (отцов семейств), так что и принадлежность горожан к внегородским сообществам практически потеряла всякое значение по сравнению с городской общиной. Уже античный полис становился в представлении его жителей все больше общиной как учреждением. Окончательно понятие «общины» сложилось в античности в противоположность «государству» только при включении ее в эллинистическое или римское государство, что, с другой стороны, лишило ее политической самостоятельности. Напротив, средневековый город был «коммунной» с момента его возникновения, независимо от того, в какой степени ясно осознавалось правовое понятие «корпорации» так таковое. На Западе не было табуированных границ индийско-экваториального региона, а также различных тотемических, связанных с культом предков, и кастовых магических ограничений родовых союзов, которые в Азии препятствовали объединению братства в корпорацию. Последовательный тотемизм и казуистическое проведение родовой экзогамии возникли, и несомненно,

[336] в виде позднего продукта, именно там, где развитие никогда не приводило к образованию больших военно-политических и прежде всего городских союзов. Античным религиям известны лишь следы таких образований, будь то в виде «остатков» или в виде погибших ростков. О причинах этого, поскольку они не носили религиозный характер, можно высказать лишь неопределенные предположения. Заморские вторжения и морские грабежи раннего времени, военные авантюры и массовые основания колоний внутри страны и за ее пределами, создававшие длительно действующие союзы между различными племенами или представителями различных родов, неизбежно должны были разрушить прочность замкнутых родовых и магических уз. И даже если в античных городах повсюду делались попытки искусственно восстановить традицию посредством деления основанных новых общин на родовые союзы и фратрии, основополагающей единицей в полисе был уже не родовой, а военный союз. Многовековые странствия завоевателей-германцев до и во время Великого переселения народов, их набеги и авантюристические походы во главе с

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
выборными вождями также препятствовали возникновению табуистических и тотемических связей. И даже если они пытались, как сообщается, селиться по реальным или фиктивным родам, решающими оставались судебный и военный союз сотни и система земельных наделов как основа обложения повинностями, а позже отношение к правителю, дружина и вассалитет; быть может, именно эти обстоятельства привели к тому, что магические родовые связи не получили своего развития. Христианство же, ставшее религией этих глубоко потрясенных в своих традициях народов, могло стать таковой вследствие слабости или отсутствия у них магических и табуистических ограничений, и окончательно обесценило и уничтожило родовые связи в их религиозном значении. Часто весьма значительная роль, которую церковная община играла в организации управления средневековых городов, – лишь один из симптомов влияния христианской религии на разрыв родовых связей и тем самым на образование средневекового города. В отличие от христианства, ислам, как показывает вся история внутренних конфликтов старого халифата, в сущности, не преодолел замкнутость арабских племен и родовые узы, так как оставался религией войска завоевателей, разделенного на племена и роды. Поясним еще раз различия между городами того и другого типа. Город был во всем мире совместным поселением до того чуждых по местожительству людей. Китайский, месопотамский, египетский, а часто даже и эллинский военачальник основывает или перемещает город, заселяет его не только теми, кто добровольно готов стать его жителями, но в случае необходимости и

[337] принудительно посредством разбойничьих набегов. Чаще всего так происходило в Месопотамии, где насильственно приведенные на место будущего города жители должны были сначала вырыть канал, который давал возможность основать город в пустыне. Поскольку военачальник с его аппаратом управления и чиновниками оставался абсолютным господином, общинный союз не возникает или возникают лишь его жалкие начатки. Поселенцы часто остаются отдельными племенами лишь разделенными на семьи, или, где это не произошло, – членами прежних местных и родовых союзов. Не только житель китайского города оставался обычно связан со своей сельской общиной, это относится и к широким слоям негреческого населения эллинистического Востока, что подтверждается легендой, мотивирующей рождение Назарянина в Вифлееме тем, что род его отца имел там свой *Nantgemal*, как сказано в немецком переводе «Хелианда» [xhii], и, следовательно, принадлежал ему. До недавнего времени связь со своей родной деревней сохраняли и проживающие в городах русские крестьяне: они не теряли права на землю и были обязаны принимать участие по требованию деревенской общины в уплате повинностей помещику. Следовательно, в этих условиях возникало не право городского бюргерства, а только союз живущих в данный момент в городе и объединенных обязательством нести повинности и предоставленными привилегиями. На родовых связях основывался и эллинский синоикизм. По преданию, восстановление Иерусалима Ездрой и Неемией также совершалось родами, причем посредством совместного поселения представителей каждого политически полноправного сельского рода. По месту жительства делился только безродный и политически бесправный плебс. И в античном полисе каждый человек был гражданином, но первоначально всегда только как член рода. Эллинский и римский синоикизм и каждое колониальное завоевание всегда проходили в ранний период, во всяком случае фиктивно, подобно воссозданию Иерусалима; даже демократия была вначале не способна поколебать схему образования бюргерства из родов (*gentes*), составленных из них фратрий и образованных ими фил, следовательно, из чисто личных культовых союзов; и вынуждена была пытаться политически обезопасить эти находящиеся во власти родовой знати союзы только с помощью косвенных средств. В Афинах каждый, кто хотел иметь право занимать легитимную должность, должен был указать культовый центр своего рода (○). Римская легенда также хорошо знает, что города возникают как совместные поселения местных жителей и представителей чуждых племен; посредством ритуальных актов они объединялись в братскую религиозную общину с собственным общинным очагом и

[338] богом как святым покровителем общины, но при этом делились на роды, курии (фратрии) и трибы (филы). Это деление, считавшееся вначале само собой разумеющимся в каждом античном городе, уже очень рано стало совершаться, как показывают круглые числа союзов (слагаемые из 3, 30 или 12), искусственно для удобства налогообложения. Но принадлежность к родовому союзу оставалась необходимым признаком полноправного гражданина для участия в культовых обрядах и занятия всех должностей, требовавших общения с богами, *auspicia*. Она была ритуально необходимой. Ибо легитимный союз должен был покоиться на традиционной ритуальной основе традиционных ритуальных форм союза: род, военный союз (фратрия), политический племенной

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
союз (фила), или создавать видимость этого. При основании средневековых городов, особенно на севере, дело обстояло совершенно иначе. Бюргер входил, по крайней мере при образовании новых городов, в городскую корпорацию как отдельное лицо и в качестве такового приносил присягу городу. Его личное правовое положение как бюргера гарантировала ему личная принадлежность к городскому союзу, а не род или племя. При основании городов в число жителей включались и торговцы не только из других мест, но и из чужих племен. Так происходило, во всяком случае, при образовании новых городов, когда привилегиями в город привлекались переселенцы; в меньшей степени при преобразовании старых поселений в городские общины. Это не означает, конечно, что в Кёльне, например, все упоминаемые в источниках купцы из различных мест Запада, от Рима до Польши, входили в тамошнюю корпорацию, созданную именно местными имущими слоями. Но такие случаи вступления в корпорацию чужих встречались. Особое положение в средневековых городах, соответствующее отношению в Азии к чужеземцам, занимали евреи. Ибо, хотя в верхнерейнских грамотах, например, епископ указывает, что он призвал евреев «для большего блеска города» и хотя евреи упоминаются в грамотах Кёльна как землевладельцы наряду с христианами, единению их с местными жителями препятствовали чуждый Западу ритуальный запрет браков с неевреями и совершения совместной трапезы и в первую очередь отказ от участия в таинстве евхаристии, от братства. Средневековый город был и объединением культового характера. Городская церковь, городской святой, участие жителей города в таинстве причащения, официальные церковные празднества были само собой разумеющимися. Христианство лишило род всякого ритуального значения. Христианская община была по своей глубочайшей сущности конфессиональным союзом отдельных верующих, а не ритуальным союзом родов. Поэтому евреи с самого начала остались вне союза

[339] горожан. Если средневековый город и нуждался в культовой связи и для его конституирования были часто (быть может, всегда) необходимы церковные приходы, он тем не менее был, как и античный город, светским образованием. Приходы выступали не в качестве церковных союзов и не через представителей церкви; светские представители церковных приходских общин принимали наряду с шеффенами[xxiii], представителями светской городской власти, а иногда с гильдиями купцов главные формально-правовые акты от лица горожан. Полноправность в качестве члена церковной общины, а не ритуальная полноправность рода, как в античности, была необходимым условием, чтобы считаться полноправным бюргером. Вначале различие между городами Запада и городами Азии не было принципиальным. Местный бог, соответствующий святому средневековых городов, и ритуальная общность полноправных горожан были также необходимой составной частью всех переднеазиатских городов античности. Однако политика переселений людей, совершаемых в ходе завоеваний великими царями, изменила это, превратив город в чисто административный округ, в котором все жители без исключения, независимо от их принадлежности к племенному или ритуальному союзу, имели одинаковые шансы на существование. Это очевидно и из положения евреев времен пленения. Для них были закрыты только государственные должности, требующие определенного образования и, по-видимому, также ритуальной квалификации. В городах, очевидно, не было «должных лиц общин». Отдельные представители чужих племен имели, как и плененные евреи, своих старейшин и священнослужителей, были, следовательно, «пришлыми племенами». До пленения в Израиле метеки (*gerim*) не входили в ритуальное сообщество (они не были обрезаны), а к ним относились едва ли не все ремесленники. Следовательно, они были здесь «пришлыми племенами», как и в Индии, где ритуальное братство городских жителей было исключено кастовым табу. В Китае в каждом городе был свой бог (им часто был почитаемый в культе прежний мандарин города). Община отсутствовала во всех азиатских и переднеазиатских городах или только намечалась как союз родов, выходящий за границы города. Еврейская конфессиональная община управлялась после пленения чисто теократически. Западный город, более точно – средневековый город, которым мы сначала займемся, был не только экономически центром торговли и ремесла, политически (обычно) крепостью и часто местонахождением гарнизона, административно судебным округом, но также скрепленным клятвой братством. В древности его символом были общие выборы пританов[xxiv]. В средние века город был скрепленной клятвой «коммуной» и

[340] считался в правовом смысле «корпорацией». Впрочем, все это произошло не сразу. Еще в 1313 г., как указывает Хачек, английские города не могли получить «franchise»[xxv], потому что они, говоря современным языком, не были «юридическим лицом», и лишь при Эдуарде I [xxvi] города выступают как корпорации. Политическая власть, городские сеньоры – повсюду, а не только в

Англии – видели в бюргерстве возникающих городов в правовом смысле пассивный литургический целевой союз, члены которого, квалифицированные как городские землевладельцы, несли особые повинности, выполняли определенные обязанности и обладали известными пв Англии – видели в бюргерстве возникающих городов в правовом смысле пассивный литургический целевой союз, члены которого, квалифицированные как городские землевладельцы, несли особые повинности, выполняли определенные обязанности и обладали известными пом отношении обычно достижением совсем не бюргерского союза, а политического или вотчинного сеньора города. Он, а не горожанин, формально получает эти важные права, которые непосредственно идут экономически на пользу горожанам, а косвенно, в финансовом отношении, в виде налогов горожан – ему, сеньору города. Эти привилегии были на самой ранней стадии, например, в Германии королевскими привилегиями епископу, на основании которых епископ, в свою очередь, мог видеть и видел в своих городских подданных обладателей привилегий. Иногда, в частности в Англии в англосаксонский период, допуск к поселению у рынка считался исключительной привилегией, предоставляемой соседними сеньорами своим, и только своим зависимым людям, доходы которых они облагали налогом. Городской суд был либо королевским, либо вотчинным судом; шеффены и другие функционеры не были представителями горожан и даже в тех случаях, когда горожане их выбирали, оставались должностными лицами господина, а городское право, которым руководствовались функционеры суда, – установленным им статутом. *Universitas civium*[xxvii], о которой всюду вскоре начнут говорить, была, следовательно, прежде всего гетерономной и гетерокефальной и входила в другие политические, а также (часто) в вотчинные союзы. Однако вскоре это изменилось. Город превратился, хотя и в различной степени, в автономное и автокефальное правовое объединение, в активную «местную корпорацию», а должностные лица города стали полностью или частично органами этого учреждения. Для такого развития средневекового города было важно, чтобы привилегированное положение горожан с самого начала рассматривалось как право каждого отдельного горожанина в его общении с третьими лицами. Это было следствием не только изначально

[341] свойственного как античности, так и средневековью лично-правового понимания подчинения общему «объективному» праву как праву «субъективному», следовательно, как выражению сословного статуса лица, но и, особенно в средние века, по правильному указанию Байерле, также следствием еще не исчезнувшего в германском судопроизводстве отношения к каждому субъекту права как к «участнику судебного собрания»[xxviii], а это значит – как к активному члену судебной общины, где принадлежащее бюргеру объективное право само выступает как выносящее суждение, – институт, о котором и о следствиях которого для формирования права мы говорили раньше. Это право отсутствовало в судопроизводстве большинства городов всего мира. (Следы его мы находим только в Израиле. Мы вскоре увидим, чем было вызвано это особое положение.) Решающим для превращения средневекового города в союз было то, что в то время, когда экономические интересы горожан направляли их к созданию институциональной корпорации, они, с одной стороны, не встречали препятствий в магических или религиозных ограничениях, и, с другой, над ними не стояло рациональное управление политического союза. Там, где присутствовал хоть один из этих факторов, как, например, в Азии, даже сильные экономические интересы соединяли жителей города лишь на время. Возникновение автономной и автокефальной корпорации в средние века с управлением городского совета, возглавляемого «консулом», «майером» или «бюргермейстером» – явление, существенно отличающееся от всех не только азиатских, но и античных городов. В античности, как еще будет показано в дальнейшем, специфически городское устройство сложилось прежде всего там, где в полисе появились его наиболее характерные черты – преобразование власти как городского правителя, так и родовых старейшин в господство аристократических «родов», способных нести военную службу. Напротив, именно в тех средневековых городах, которые являли собой специфический тип данного времени, дело обстояло совершенно иначе. При анализе этого процесса необходимо строго различать его формально- правовую, социологическую и политическую стороны, что не всегда делалось в споре различных теорий «городского строя». В формально-правовом отношении корпорация горожан как таковая и ее учреждения «легитимно» конституировались посредством (действительных или фиктивных) привилегий, данных политической, а иногда и вотчинной властью. Отчасти ход событий действительно соответствовал i этой формально-правовой схеме. Но часто, причем именно в) важнейших случаях, речь шла о совершенно другом: о революционной узурпации, если рассматривать происходящее с

[342] формально-правовой точки зрения. Правда, не повсеместно. Можно делать различие между исконным и производным возникновением средневековой городской общины. При исконном возникновении союз бюргеров был результатом политического объединения горожан в корпорацию, невзирая на «легитимные» власти и вопреки им, вернее, результатом целой серии подобных актов. Решающее формально-правовое подтверждение этого состояния легитимными властями происходило позже – впрочем, не всегда. Производным путем союз горожан возникал посредством предоставленного ему или его потомкам по договору или пожалованному основателем города более или менее полному или ограниченному праву на автономию и автокефалию; особенно часто пожалования давались при основании города для новых поселенцев и их правопреемников. Исконная узурпация посредством внезапного акта единения в корпорацию, скрепленную клятвой объединение (*conjuratio*) горожан происходили преимущественно в больших старых городах, таких, как Генуя и Кельн. В целом, как правило, наблюдается комбинация того и другого. Источники по истории городов, которые, естественно, представляют легитимную последовательность развития более преобладающей, чем она была в действительности, вообще не упоминают об этих узурпаторских братствах: во всяком случае, сообщение о них в источниках может быть только случайным, вследствие чего данные об их возникновении, в особенности когда речь идет об уже существующих городах, представляются в сравнении с их действительным возникновением слишком общими. О кельнской *conjuratio* 1112 г. есть только одно лаконичное упоминание. Чисто формально в Кельне при составлении актов могли присутствовать шеффены старого города и представители приходов, в частности пригорода св. Мартина как нового поселка торговцев (*mercatores*), ибо они были признаны «легитимными» властями. Их противники, городские сеньоры, указывали, конечно, при разногласиях на несоблюдение формальных законных требований, например, (в Кельне) на то, что некоторые шеффены не принесли клятву и т. п. Ибо в такого рода упущениях и проявлялись узурпаторские нововведения. Указы императоров династии Штауфенов, направленные против автономии городов, звучат иначе: они запрещают не только те или иные формально-правовые упущения, но и *conjuraciones* как таковые. О фактически движущих силах при таких преобразованиях в достаточной мере свидетельствует то, что в Кельне еще значительно позже *Richerzeche* (гильдия богатых) – с точки зрения легитимности чисто приватный клуб особенно состоятельных бюргеров – успешно претендовала не только на право принимать новых членов, что было вполне естественно, но и на компетенцию предоставлять им совершенно

[343] не связанные с членством в клубе права горожан. Большинство крупных французских городов также получили самостоятельное городское устройство в принципе сходным путем, посредством скрепленного клятвой братства горожан. Но подлинной родиной *conjuraciones* была, очевидно, Италия, где в подавляющем большинстве случаев городское устройство возникало исконно посредством *conjuratio*. Поэтому здесь и легче всего, несмотря на неясность источников, понять социологическую сторону городского объединения. Общей предпосылкой была характерная для Запада апроприация прав феодальными и приходскими властями. Положение в городах до *conjuratio* – правда в деталях очень различное – в целом следует представлять себе сходным со своеобразной анархией в Мекке, которая поэтому была описана выше несколько подробнее. Многочисленные силы, притязавшие на господство, противостоят, перекрещиваясь, друг другу: политическая и вотчинная власть епископа, апроприированная власть вице-графа и других должностных лиц, основанная отчасти на привилегиях, отчасти на узурпации, крупные городские владельцы ленов или освобожденные министерялы короля или епископов (*capitani*), сельские или городские субвассалы (*valvasalles*) капитанов, владельцы родовых аллодов различного происхождения, множество владельцев бургов от своего и от чужого имени в качестве привилегированных сословий с сильной клиентелой, состоящей из зависимых и свободных под их патронатом, профессиональные объединения городских промышленных классов, судебные власти, основанные на вотчинном, ленном земельном и церковном праве. Временные договоры, полностью сходные со «связями» между родами в Мекке, приостанавливали столкновения между различными вооруженными группами как внутри, так и вне городских стен. Официальным легитимным господином города был либо обладатель императорского лена, либо чаще епископ, который, владея светскими и духовными средствами воздействия, имел наибольшие шансы на действительное господство. Для конкретной цели и большей частью на неопределенный срок, т. е. до объявления о прекращении ее действия, заключалась и такая *conjuratio*, которая в качестве *compagne communis* (или под сходным названием) служила предпосылкой политическому союзу будущего «города». Сначала в стенах города существует несколько *conjuraciones*, но

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
серьезного значения достигает лишь клятвенный союз «всей» общины, т. е. всех тех сил, которые в данный момент обладают военной властью или претендуют на нее и способны доказать ее действенность. В Генуе такой союз возобновлялся сначала каждые четыре года. Направленность его была самой различной. В Милане в 980 г. способные носить оружие горожане

[344] заключили союз против епископа, в Генуе вначале епископ и фамилии вице-графов, у которых были узурпированы светские господские права, позже превратившиеся просто в притязания на повинности, по-видимому, входили в эти союзы, тогда как позже *compagne communis* здесь и в других местах выступала и против притязания на власть епископа и вице-графов. Позитивной целью клятвенных братств было прежде всего объединение местных землевладельцев для обороны и наступления, для мирного завершения споров и утверждения соответствующего интересам городских жителей судопроизводства, затем монополизация всех экономических возможностей, предоставляемых городом его жителям: только участник такого союза допускался, например, в Генуе к торговым операциям горожан, в частности, к инвестиции капитала в форме комменды в заморскую торговлю. Союз требовал также фиксации повинностей города в виде общей суммы или высоких процентов вместо произвольного обложения и, наконец, создания военных организаций для расширения политической и экономической сферы власти коммуны вовне. Едва только возникли конъюрации, начались войны между коммунами, которые к XI в. становятся постоянным явлением. Внутри города клятвенный союз добился присоединения к нему массы горожан: знатные и патрицианские фамилии города, основавшие братство, призывали всех землевладельцев города приносить клятву; тот, кто не приносил клятву, терял свои права. Формальное изменение в существующем управлении городом происходило не всегда; епископ или светский сеньор часто сохранял свое положение во главе городского округа и по-прежнему управлял им с помощью своих министералов; ощутимо великое преобразование выражалось только в наличии собрания горожан. Однако это не осталось без изменения. В последние десятилетия XI в. повсюду появляются консулы (*consules*), ежегодно официально избираемые всеми горожанами или избранной ими коллегией, которая в действительности всегда была органом узурпировавшей избирательное право группой знатных горожан, чей состав подтверждался только выражением одобрения; в городе бывало несколько, иногда до двенадцати, таких групп. Эти консулы, оплачиваемые и обладавшие побочными доходами, захватили при завершении революционной узурпации все или основную часть судопроизводства, высшее командование во время войны и управление делами коммуны. В первое время они происходили преимущественно или очень часто из среды знатных судебных должностных лиц или вотчинной курии; разница была только в том, что теперь они выбирались объединенным бюргерством или его представителями, а не назначались, как раньше, сеньором города. Они находились под строгим контролем

[345] коллегии *sapientes*[xxix], часто называемой *credenza*, состоящей частично из прежних шеффенов, частично из знатных горожан, которые определялись на эту должность самими консулами или по решению выборной коллегии. В сущности же это были главы наиболее могущественных в политическом и экономическом отношении родов, распределявших между собой эти должности. В начале образования клятвенного братства еще сохранялось сословное деление на различные категории *capitani* (главных вассалов), субвассалов, министералов, владельцев бургов (*castellani*) и *cives meliores*[xxx], т. е. граждан, способных по своему экономическому положению носить оружие; должности и места в совете пропорционально распределялись между ними. Очень скоро, однако, обнаружилось, что движение направлено против ленных отношений. Консулам было запрещено принимать лены от сеньоров и коммендироваться им в качестве вассалов. Одним из первых политических достижений было получение то ли путем насилия, то ли посредством вынужденно предоставленных или купленных привилегий императора и епископов, вытеснение императорских, епископских и сеньориальных бургов из города, перемещение их за городские стены (это отражено, в частности, в привилегиях императоров Салической династии[xxxi]) и проведение принципа, согласно которому запрещалось в пределах определенной округи строить бурги, а император и другие сеньоры города лишались права жить в нем. Достижением в области судопроизводства было создание определенной процедуры, исключавшей иррациональные доказательства, в частности судебные поединки (об этом говорится в многочисленных привилегиях XI в.), т. е. то же, что и предпринимала, идя навстречу интересам горожан, королевская власть Англии и Франции; затем запрещение привлекать горожан к расследованию дел во внегородских судах и кодификация особого рационального права для горожан, которым должны были пользоваться консулы при рассмотрении дел в городском

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
суде. Так из заключаемых от случая к случаю или на короткий срок чисто личных, скрепленных клятвой союзов возникло прочное политическое объединение, члены которого относились к сфере особого сословного права жителей города. Формально это право означало уничтожение старого личного принципа права, материально – разрыв ленных связей и сословного патримониализма. Правда, еще не в пользу подлинного принципа местных корпоративных «учреждений». Городское право было сословным правом членом образовавшегося посредством принесения клятвы объединения. Ему были подвластны те, кто относился к сословию горожан или зависимым от них людям. Еще в XVI в. там, где в городах сохранилось господство знатных родов, например в большинстве нидерландских общин,

[346] представительство в провинциальных и генеральных штатах было не представительством города как такового, а представительством городской знати; это очевидно из того, что наряду с представителями знатных родов очень часто в этих городах присутствуют и представители цехов и других незнатных сословий того же города; они голосуют отдельно и не объединяются с представителями знатных родов в общее представительство города. В Италии это явление отсутствует. Но в принципе положение очень сходно. Хотя городская знать не должна была находиться вне ленных отношений (что далеко не всегда действительно имело место), однако у нее наряду с городскими домами были бурги и земельные владения вне города, вследствие чего она входила не только в союз коммуны, но в качестве сеньора или члена и в другие политические объединения. На ранней стадии существования итальянских коммун управление городом принадлежало рыцарским по своему образу жизни родам, независимо от того, предполагалось ли корпорацией нечто иное и удавалось ли иногда в действительности рядовым бюргерам добиваться преходящего участия в органах управления. Военное значение рыцарской знати брало верх. На севере, особенно в Германии, старые фамилии шеффенов играли еще большую роль, чем на юге; они часто и формально сохраняли право управлять городом или, во всяком случае, осуществляли его в нераздельной личной унии. В зависимости от соотношения сил участия в управлении городом добивались иногда и прежние должностные лица сеньориальной, в частности епископальной, власти – министриалы. Там, где узурпация власти городского сеньора была осуществлена не полностью, часто случалось, что он (обычно это был епископ) добивался участия своих министриалов в городском совете. В больших городах, таких, как Кёльн и Магдебург, епископ полностью или частично осуществлял управление посредством свободных городских шеффенов, которые постоянно превращались из должностных лиц епископа в представителей коммун; они всегда привлекали к участию в управлении представителей *conjuratio* или делили с ним свои функции. В XIII в. во фландрских, брабантских и нидерландских городах функции управления начинают осуществлять наряду с назначенными графом шеффенами члены совета, принесшие клятву – *jurati* (уже их наименование свидетельствует о возникновении посредством узурпации из рядов *conjuratio*) или «бургомистры» из горожан; большей частью они образуют отдельные коллегии, но иногда выступают вместе с шеффенами. Они были представителями объединенных в корпорацию горожан и сохранились в Голландии впоследствии как корпорация *vroedschap*. В первое время отношения следуют повсюду представлять себе очень колеблющимися,

[347] без формального регулирования атрибутов фактической власти. Решающими были личные отношения и влияния, а также персональная уния при осуществлении различных функций управления. Формального обособления «городского управления» в современном смысле, особых бюро и ратуш, не было. В Риме, как и во всех городах Италии, горожане заседали в соборе, а руководящие комитеты, иногда и бюргеры, вероятно, в частных домах или клубах. В Риме это, несомненно, происходило именно таким образом. В Кёльне при узурпации прав горожанами «дом богатых» (*domus divitum*) также находился в локальной унии с «домом бюргеров» (*domus civium*), следовательно, с местонахождением управления, и главы клуба «цеха богатых», по правильному указанию Байерле, находились в личной унии с обладателями должности шеффенов и с другими важными функционерами. Городского рыцаря итальянского типа здесь не было. В Англии и во Франции ведущую роль играли гильдии купцов. В Париже главы гильдии по снабжению водой были и формально признанными представителями бюргерства. Но и во Франции возникновение городских корпораций в крупных старых городах частью происходило посредством узурпации союзами бюргеров, купцов и городских получателей рент и их объединений, заключенными либо с живущими в городе рыцарями (на юге), либо с братствами (*confraternitates*) и цехами ремесленников (на севере страны). Не будучи тождественны *conjuratio*, эти союзы играли при своем возникновении большую роль в других союзах, особенно на севере. Клятвенные

братства германского севера отличаются вследствие слабого развития в них рыцарства особенно архаическими чертами, отсутствующими в странах Южной Европы. Клятвенные братства могли создаваться и повторно с целью установления политической корпорации и узурпации власти сеньора города. Но эти союзы могли примыкать и к возникающим в большом количестве на севере и в Англии гильдиям защиты. Первоначально такие гильдии были созданы не для того, чтобы оказывать влияние на политические события: они заменяли горожанам то, чего те особенно часто были лишены в городе раннего средневековья: защиту рода и предоставленную им безопасность. Подобно роду, они помогали своим членам, защищая их от нападения и угроз, а часто и при экономических трудностях, устраняли споры и вражду между входящими в братство, видя свою задачу в заключении между ними мира, брали на себя уплату военной повинности (как это было в одном случае в Англии) и заботились об удовлетворении потребности в общении, периодически устраивая сохранившиеся еще с языческих времен пиршества (первоначально они были культовыми актами); заботились, наконец, о похоронах при участии всего братства, гарантировали

[348] умершему спасение души добрыми делами, приобретали для него за общий счет индульгенции, покровительство могущественных святых и вообще всячески старались в каждом данном случае защищать общие, в том числе экономические, интересы. Если северофранцузские города возникали преимущественно как клятвенные объединения мира без остальных атрибутов гильдий, то английские и северные городские объединения, как правило, носили характер гильдий. В Англии типичной формой городского объединения была торговая гильдия, обладавшая монополией на мелкую торговлю внутри города. Немецкие торговые гильдии большей частью делились по специальностям (обычно очень сильная гильдия торговцев сукном, мелочных торговцев и др.). Гильдия в виде организованной формы перешла отсюда и в дальнюю торговлю – но это нас здесь не интересует. Города не «возникли», как часто думают, «из гильдий», напротив, гильдии, как правило, возникали в городах. К тому же гильдии получали власть в городе лишь иногда (на севере, в частности в Англии, в качестве *summa convivia*). Как правило, власть в городах захватывали отнюдь не тождественные гильдиям «роды». Ибо гильдии не были идентичны *conjugatio*, городскому объединению. К тому же гильдии никогда не были единственными видами объединения в городах. Наряду с ними существовали, с одной стороны, различные по своему профессиональному составу религиозные объединения, с другой – чисто экономические, разделенные по профессиям объединения – цехи. Религиозное движение, связанное с созданием подобных союзов, *confraternitates*, существует на протяжении всего средневековья наряду как с политическими союзами, гильдиями, так и с профессиональными объединениями в разнообразном взаимопересечении с ними. Значительную, меняющуюся в разное время роль они играли, в частности, среди ремесленников. Само по себе то, что случайно наиболее раннее упоминание в источниках подлинной *fraternitas* ремесленников в Германии – ткачей чехлов для перин в Кельне (1180) относится к более позднему времени, чем соответствующее ей объединение, не доказывает, что профессиональное объединение, вернее, его специфическая профессиональная цель была по всюду более ранней и исконной. Однако в профессиональных цехах это было, по-видимому, правилом и объясняется, вероятно, тем, что образцом для объединений свободных ремесленников, во всяком случае вне Италии, служило совершаемое вотчинным управлением деление тяглых ремесленников на группы во главе с мастерами. Но в ряде случаев *fraternitas* служит отправным пунктом будущего профессионального союза. Подобно тому как еще недавно возникновение в России еврейских

[349] рабочих мастерских начиналось с приобретения самого необходимого для религиозно-полноправного еврея – с приобретения Торы [xxxii], так и многочисленные, по существу профессиональные, союзы ставили на первое место интересы общения и религии, или, если они были ярко выражены профессиональными объединениями, добивались религиозного признания, как это было свойственно большинству гильдий и вообще всем объединениям в средние века. И это отнюдь не было маскировкой важных материальных интересов. То обстоятельство, например, что самые ранние конфликты в союзах подмастерьев возникали не из-за условий труда, а по вопросам религиозного этикета (таким, как места в религиозных процессиях и т.п.), показывает, как сильно и тогда социальная оценка стоящего вне рода бюргера была обусловлена религиозной. Здесь сразу же обнаруживается то, что особенно важно, – резкая противоположность по отношению к любого рода табуистической замкнутости, которая исключала бы братство в общине. В целом эти братства, как религиозные, так и светские по своему характеру, независимо от времени их возникновения в каждом отдельном случае, фактически находились часто в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
первоначальной унии с официальными профессиональными союзами – с купеческими гильдиями и цехами ремесленников, о которых речь еще будет идти ниже. Те же, в свою очередь, не всегда были, как часто предполагают, ответвлениями первоначально единой гильдии, хотя это случалось, но вместе с тем объединения ремесленников, например, сложились в некоторых случаях гораздо раньше, чем старейшие *conjuraciones*. Не были они и их предтечами, ибо существовали во всем мире, даже там, где никогда не возникла городская община. Все эти объединения оказывали преимущественно косвенное воздействие: способствуя объединению горожан посредством привычки к общности интересов, которая должна была возникнуть в свободных объединениях, посредством примера и совмещения в личной унии ведущего положения лицами, опытными в руководстве такими клятвенными союзами и пользовавшимися благодаря этому влиянием. Во всяком случае, вполне естественно было, и это подтверждается также дальнейшим развитием, что и на севере именно богатые бюргеры, заинтересованные в независимости торговых сношений, принимали наряду со знатными фамилиями активное участие в создании *conjuratio*, давали на это деньги, следили за ходом движения и вместе со знатными родами принимали клятвы и обязательства от всей массы населения; пережитком этого являлось, очевидно, право цеха богатых в Кельне предоставлять гражданское право. Там, где в этом движении бюргеров помимо знатных родов участвовали и занимающиеся промышленной деятельностью жители города, известную

[350] роль в образовании городского союза играли прежде всего купеческие гильдии. В Англии еще при Эдуарде II восставшие против купцов мелкие бюргеры жаловались на то, что потентаты (*potentes*) требуют от самых бедных горожан, в частности и от цехов, клятвы в повиновении и вводят на основе этой узурпированной власти налоги. Сходным был, несомненно, этот процесс и в большинстве городских братств, возникших посредством узурпации. После того как в ряде больших городов узурпация увенчалась успехом, те политические сеньоры, которые основывали новые города или предоставляли старым городам привилегии, поспешили из «соображений конкуренции» добровольно предоставить бюргерам часть, в каждом случае различную, требуемых ими прав, не дожидаясь возникновения формального объединения, вследствие чего успех этих объединений становился по своей тенденции повсеместным. Этому способствовало, в частности, и то, что лица, желавшие или предполагавшие поселиться в городе, обладавшие, с точки зрения основателя города, достаточным богатством и социальным влиянием, требовали предоставления им уже существующего права какого-либо определенного города; так, например, жители Фрейбурга – городское право Кельна, многочисленные южногерманские города – право Фрейбурга, восточные города – магдебургское право; при возникновении конфликтов компетентное решение выносил город, чье право было в каждом данном случае предоставлено. Чем богаче были поселенцы, на которых рассчитывал основатель города, тем больше были уступки, на которые ему приходилось идти. Так, 24 *conjuraciones* во Фрейбурге, которым Бертольд Церингенский [xxxiii] обещал сохранение свобод граждан в новом городе, играют роль, напоминающую роль «цеха богатых» в Кельне, получают большие личные привилегии и в качестве *consules* общины держат в руках управление городом. К числу пожалованных князьями и вотчинниками привилегий городам относится повсюду прежде всего то, что бюргерство конституируется как «община» с собственными органами управления; в Германии во главе ее стоит «совет». Наличие «совета» считалось в Германии необходимым выражением свободы города, и бюргеры притязали на автономное право определять его состав. Это удалось им не без борьбы. Еще Фридрих II запрещает в 1232 г. деятельность всех советов и бургомистров, выбранных городами без согласия епископа; вормсскому епископу удалось добиться для себя и своего представителя права председательствовать в совете и назначать его членов. В Страсбурге в конце XII в. управление министралов епископа было заменено советом, состоящим из представителей бюргерства и пяти министралов. В Базеле епископ добился того, что император устранил совет, который, как

[351] предполагает Гегель [xxxiv], он прежде сам разрешил. Во многих южногерманских городах долгое время фактическим главой города оставался назначаемый или, во всяком случае, утверждаемый сеньором шультгейс, и бюргерство могло избавиться от этого контроля, лишь купив эту должность. Однако в грамотах мы обнаруживаем, что наряду с шультгейсом все большее значение обретает «бургомистр» который в конце концов получает преимущество. Он был, в отличие от шультгейса, действительным представителем союза горожан, т. е. должностным лицом, возникшим в результате узурпации, а не должностным лицом сеньора. Впрочем, в XIV в. в соответствии с изменившимся составом очень многих немецких городов

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
бургомистр, получая все большее значение, часто переставал быть представителем «родов», подобно *consules* Италии, – им скорее соответствовали не принесшие клятву шеффены (*scabini* по *jurati*), консулы и подобные им представители бюргерства больших городов в раннее время, – а становился доверенным лицом профессиональных объединений, т. е. относился уже к более поздней стадии развития. Активное участие в союзе бюргеров обуславливалось сначала повсюду наследственным, отчуждаемым, свободным от барщины и податей владением земель в городе; или оно было связано только с твердо установленным налогом и обязанностью участвовать в осуществлении необходимых городу целей, – эта обязанность стала в Германии признаком городского землевладения. Позже стала облагаться и другая собственность, прежде всего деньги и ценные металлы. Вначале городской житель, не обладавший земельным владением, был лишь участником в защите города, каким бы ни было в остальном его сословное положение. Право занимать городские должности и участвовать в совете менялось, причем в различном смысле. К этому мы теперь и перейдем. Но сначала надо еще, предварительно и в самом общем смысле, поставить вопрос, что послужило причиной того, что, в отличие от Азии, в Средиземноморском бассейне, а затем в Европе, началось развитие городов. Отчасти ответ на это был уже дан указанием на то, что возникновению городского братства, следовательно, городской общины препятствовала магическая замкнутость родов, а в Индии – каст. В Китае роды были носителями важных религиозных традиций, культа предков и поэтому нерушимы. В Индии касты определяли специфический образ жизни, с соблюдением которого было связано существование при переселении душ, поэтому касты ритуально исключали друг друга. Но если в Индии это препятствие было абсолютным, то родовая знать в Китае и особенно в Передней Азии может рассматриваться только как относительное препятствие. И в самом деле, именно в этих регионах

[352] появляется нечто совершенно иное: различие в военной организации, прежде всего в ее экономико-социологической основе. Необходимость регулирования течения рек и орошения привела в Передней Азии (включая Египет) (и менее, но в достаточной степени в Китае) к созданию царской бюрократии, вначале это была только бюрократия, связанная со строительными работами, но затем она привела к полной бюрократизации управления, которая давала царю возможность с помощью персонала и доставляемых им доходов взять снабжение армии в свои руки, осуществляя его посредством своих бюрократических хозяйственных органов. «Офицер» и «солдат», вся составленная из призывников, снаряженная и снабженная необходимым из государственных складов армия стала здесь основой военной силы. Следствием этого были отделение солдат от средств военных действий и безоружность подданных. На этой почве не могла возникнуть политическая, независимая по отношению к царской власти бюргерская община, так как бюргер больше не был воином. Совершенно иначе обстояло дело на Западе. Здесь вплоть до периода императорской власти сохранился принцип самоэкипировки войска, независимо от того, состояло ли оно из несущих военную повинность в силу военного банна [xxxv] крестьян, рыцарей или городской милиции. А это означало военную самостоятельность отдельных военнообязанных. В самоэкипирующейся армии действует принцип, согласно которому военачальник в значительной степени несущих военную повинность в силу военного банна [xxxvi] крестьян, рыцарей или городской милиции. А это означало военную самостоятельность отдельных военнообязанных. В самоэкипирующейся армии действует принцип, согласно которому военачальник в значительной степени своими группами, он сильнее, но перед всеми или большими их объединениями, если таковые возникают, он беззащитен. Такой военачальник лишен бюрократического, слепо ему повинующегося, ибо полностью от него зависящего, аппарата принуждения, с помощью которого он, не вступая в переговоры с независимыми в военном и экономическом отношении аристократическими родами, из чьих рядов он вынужден рекрутировать органы своего управления, – своих сановников и должностных лиц на местах, – мог бы проводить свою волю и тогда, когда эти слои сплачиваются против него. Между тем такие союзы возникали всегда, как только предъявлялись новые требования экономического характера, в частности требования денег. Этим объясняется возникновение на Западе, и только там, «сословий», а также возникновение корпоративных и автономных городских общин. Финансовая помощь горожан вынуждала сеньоров обращаться к ним в случае необходимости и заключать с ними договор. Такой финансовой мощью обладали также гильдии в

[353] Китае и Индии, «денежные люди» Вавилона, что заставляло царей, дабы не спугнуть их, и там в известной мере считаться с ними. Но это еще не давало возможности городским жителям, какими бы богатыми они ни были, сплотиться и выступить как военная сила против властелина города. В отличие

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
от них, все *conjuratio*nes и объединения Запада начиная с раннего периода античности были вооруженными городскими союзами. И это было решающим.

§ 3. Город в период господства родовой знати в средние века и в древности

Поскольку в *conjuratio* входили не только ведущие аристократические роды, а вообще все землевладельцы города, то официально собрание горожан, называемое в Италии *parlamentum*, считалось высшим суверенным органом коммуны. И формально такое его значение часто сохранялось. Фактически же именно в первое время власть полностью находилась в руках аристократических родов. Очень скоро право занимать административные должности и заседать в городском совете стало и формально привилегией ограниченного числа «родов». Нередко они с самого начала считались единственными обладающими правом заседать в совете, хотя такого формального установления еще не было. Там, где преимущественное право знати не существовало с самого начала, оно, как мы отчетливо видим на примере Англии, совершенно естественно возникало как следствие хорошо известного правила, согласно которому только потомки тех, кто обладал экономическим могуществом, могли постоянно участвовать в заседаниях совета и обсуждать текущие дела. Ибо вначале участие в делах управления воспринималось повсюду как бремя, которое необходимо было нести, если к этому принуждала официально установленная обязанность. В раннее средневековье горожанин обязан был являться на три ежегодных очередных «судебных собрания». От участия в остальных был свободен каждый, кто не был политически заинтересован в них. Рассмотрение дел находилось естественным образом в ведении тех, кто пользовался признанием вследствие своего имущественного положения, и – что не следует забывать – вследствие основанной на этом способности носить оружие и своей военной силы. Поэтому, как показывают более поздние источники о ходе заседаний в итальянских *parlamenta*, горожане, присутствовавшие в большом числе на этих собраниях, лишь в исключительных случаях оказывались не просто публикой, которая криками одобрения

[354] принимала предложения знатных лиц или выражала свое неодобрение протестующим возгласами, и никогда, насколько мы осведомлены о событиях этой ранней стадии, действительно не влияла на выборы или мероприятия городского управления. Большинство часто составляли зависимые от представителей родовой знати люди. Соответственно этому позже захват власти стоящим вне аристократических родов *popolo* [xxxvii] повсюду шел параллельно устранению общих хаотических собраний горожан и замене их более узким собранием, состоящим из представителей населения города или из твердо определенного круга квалифицированных граждан; установление же тирании и поражение *popolo* ознаменовались созывом старых *parlamenta*, от которых еще Савонарола [xxxviii] предостерегал флорентийцев. Во всяком случае фактически, если и не формально-юридически, город возникал как сословный союз, управляемый различным по своей численности кругом родовой знати, о своеобразии которой речь пойдет ниже, или становился таковым. В одних случаях это фактическое господство родовой знати переходило в урегулированную правовую монополизацию власти над городом, в других – оно теряло в результате ряда восстаний свою силу или вообще устранялось. Знать, монополизировавшую управление городом, обычно называют «родовой знатью», а период ее преобладающего влияния – «господством знатных родов». Эти «роды» не были единообразны по своему характеру; общим для них было то, что их могущественное социальное положение основывалось на землевладении и на доходах от предпринимательской деятельности, которой сами они непосредственно не занимались. Но в остальном они могли очень отличаться друг от друга. В средние века сословная принадлежность определялась одним специфическим признаком – рыцарским образом жизни. Он давал право на участие в турнирах, на получение ленов и на все атрибуты принадлежности к определенному сословию наряду с внегородским рыцарством. В Италии несомненно, но в большинстве случаев и на севере к «знатным родам» причисляли лишь те слои городского населения, которые обладали этим признаком. Поэтому в тех случаях, где прямо не сказано иное, мы в дальнейшем, признавая, конечно, текучесть переходов, а *potiori* [xxxix] всегда будем помнить об этом признаке, когда речь пойдет о «родах». Господство родовой знати привело в некоторых исключительных случаях к образованию специфической городской аристократии, особенно там, где, как в античности, развитие определялось заморской политикой торговых городов. Классическим примером может служить Венеция.

[355] Развитие Венеции определялось прежде всего продолжением местных наборов рекрутов, установленных со времен Адриана и увеличивавшихся вместе

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
с ростом литургического характера позднеримского и византийского государственного хозяйства. Солдаты гарнизонов все больше рекрутировались из местного населения, практически их поставляли посессоры из числа своих колонов. Под началом *dux* находились командиры отрядов, трибуны, формально их должность была также литургической повинностью, фактически же правом местных посессоров, из рядов которых они происходили; как и повсюду, эта должность стала фактически наследственной в определенных родах, тогда как *dux* до VIII в. назначался Византией. Эти роды трибунов, т. е. военная аристократия, были ядром старейших родов города. С ослаблением денежного хозяйства и ростом милитаризации в Византийской империи власть знатных трибунов полностью заменила римские курии и *defensores*[x1]. Первое восстание, которое привело в Венеции к началу образования города, было направлено, как и во всей Италии, в 726 г. против тогдашнего иконоборческого правительствa и его чиновников и завоевало на долгое время право выборов *dux* знатными трибунами и клиром. Вскоре началась длившаяся три столетия борьба дожа, стремившегося обрести наследственную патримониальную власть над городом-государством, со своими противниками - знатью и патриархом, который был, в свою очередь, заинтересован в том, чтобы остановить притязания дожа на создание «частной церкви»[x1i]. Дожа поддерживали дворы императоров Востока и Запада. Византия благосклонно отнеслась к назначению сына дожа соправителем, что в соответствии с античной традицией было скрытой попыткой учредить наследственность престола. Приданое Вальдрады[x1ii], дочери германского императора, позволило последнему кандианцу [x1iii] еще раз увеличить иноземную свиту, и прежде всего отряд телохранителей, на который с 811 г. опирался дож. В то время патримониальный характер власти дожа над городом пластически выступает во всех ее проявлениях: дож был крупным землевладельцем и купцом, он монополизировал (отчасти по политическим причинам) почту между Востоком и Западом, которая шла через Венецию, а с 960 г. и работоторговлю вследствие запретов ее церковью. Невзирая на протесты церкви, он назначал и смещал патриархов, аббатов, священников. Дож был решающей судебной инстанцией, правда в пределах действия принципа судебного собрания, проникшего и сюда под франкским влиянием [x1iv], назначал судью и выносил решение по спорным приговорам. Управление он осуществлял частично через должностных лиц своего двора, частично с помощью церкви. Последнее особенно в тех случаях, когда речь шла об иноземных

[356] поселениях венецианцев. Его отношение к своей власти как к личной собственности, не отделенной от государственной, проявлялось не только в назначении соправителя, но в одном случае выразилось даже в завещании. Дож снаряжал флот преимущественно на собственные средства, держал наемников и распорядился поставками ремесленников двору, подчас произвольно их увеличивая. Такое увеличение, вызванное, вероятно, ростом расходов на внешнюю политику, и послужило в 1032 г. поводом к завершившемуся победой восстанию, а это, в свою очередь, было использовано постоянно находившейся в оппозиции знатью для того, чтобы в значительной степени сломить власть дожа. Как это всегда бывает в условиях военной самозакрепления, дож был сильнее всех отдельно взятых родов (или их групп), но уступал им, если все они объединялись в союз. А такой союз тогда, как и в наши дни, выносил свое решение, когда дож предъявлял родам финансовые требования. Господство сидящих на Риальто [x1v] родов городской знати началось в сравнительно демократических правовых формах. Так называемым «первым основным законом республики» было запрещение назначать соправителя, что должно было предотвратить наследственность власти (как это было в Риме). После «сословно-государственного» промежуточного периода, когда права и обязанности распределялись между дожем и коммуной, как в других местах между властителем территории и выборными представителями, все остальное было установлено избирательными капитуляциями [x1vi], которые формально низвели дожа до уровня строго контролируемого, связанного ограничивающим его церемониалом, оплачиваемого чиновника, следовательно, социально к *primus inter pares* в корпорации знати. Справедливо указывалось (Ленелем), что господствующее положение дожа, основанное также на иноземных связях, было ограничено и в области внешней политики, которая перешла к совету *sapientes* (с 1141 г. это подтверждается). Необходимо особо подчеркнуть, что здесь, как и повсюду, привлечение патрициата к управлению стало неизбежным прежде всего в силу финансовых требований, связанных с военной, колониальной и торговой политикой, подобно тому как впоследствии на континенте основой растущей власти сословий стали войны государей, ведение которых было связано с финансами страны. Хрисовул [x1vii] императора Алексея [x1viii] означал конец торгового господства греков и возникновение торговой монополии Венеции на Востоке за предоставление охраны Восточной

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
империи на морях и финансовой поддержки. Значительная часть государственного, церковного и частного капитала венецианцев в греческой империи была вложена, принося им ренты, в торговлю, в эргастерии [xlix] разного рода, в государственную аренду

[357] и в земельную собственность. Выросшая для охраны этих прав военная мощь Венеции привела к ее участию в завоевательной войне латинян и к приобретению знаменитых «трех восьмых» (*quarta pars et dimidia*) Латинской империи[1]. По распоряжению дожа Дандоло все колониальные приобретения передавались на основе тщательно составленных правовых решений коммуне и ее должностным лицам, а не дожу, что подтвердило его бессилие. Естественным следствием такой внешней политики были государственные долги и постоянные расходы коммун. Эти финансовые потребности могли быть удовлетворены только патрициатом, т. е. той частью старого сословия землевладельцев из среды трибунов, несомненно усиленного новой знатью, которое, входя в состав горожан, могло извлекать доходы посредством предоставления капитала в виде комменды и других форм участия в торговле и иных выгодных предприятиях. В руках этого патрициата находилась как концентрация капитала посредством денежно-хозяйственных операций, так и политическая власть. Поэтому параллельно с ослаблением имущественного могущества дожа шла монополизация всей политической власти в Венецианской республике городом, находящимся под господством патрициата, в противоположность все более теряющей свои политические права сельской местности. В *placita* [li] дожа номинально вплоть до XII в. посылались представители аристократических родов всего герцогства[liv]. Но с возникновением Венецианской коммун (*commune Venetiarum*), впервые упоминаемой в источниках в 1143г., положение изменилось, совет и *sapientes*, которых избирали граждане (*cives*), и которым присягал дож, состояли теперь только из проживающих на Риальто крупных землевладельцев, экономически заинтересованных в заморских вложениях капитала. В 1187 г. почти во всех городах, где господствовала родовая знать, уже существовало деление на Большой совет, выносящий решения, и Малый совет, осуществлявший управление городом. Дальнейшее, не интересующее нас в подробностях развитие вело к фактическому уничтожению собрания всех горожан-землевладельцев, хотя необходимость их одобрения официально сохранялась до XIV в., к назначению дожа узкой выборной коллегией, состоящей из нобилей, к фактическому ограничению выбора должностных лиц кругом фамилий, обладавших правом заседать в совете, и, наконец, к формальному закрытию списка (1297-1315), получившему впоследствии название «Золотой книги». Значительное экономическое превосходство участвовавших в заморских политических и торговых предприятиях родов ускорило этот процесс монополизации власти в их руках. Государственное устройство и техника управления Венеции знамениты установлением патримониально-государственной тирании

[358] городской знати, распространявшейся на большую сухопутную и морскую территорию, при строгом взаимном контроле друг друга аристократическими фамилиями. Их власть не колебалась, потому что они, подобно спартиатам, располагали всеми средствами господства и сохраняли свои служебные тайны так строго, как нигде более. Возможность этого была обусловлена прежде всего пониманием каждым заинтересованным в громадных монопольных прибылях членом союза значения солидарности интересов во внешних и внутренних делах, что требовало участия каждого в коллективной тирании. Технически же это осуществлялось: 1) посредством борьбы за разделение власти между конкурирующими должностными группами в центральном управлении; различные коллегии особого управления, почти все облеченные судебной и административной властью, конкурировали друг с другом по вопросам своей компетенции; 2) посредством разделения сфер власти между происходившими из кругов знати должностными лицами; судебное, военное и финансовое управление всегда находилось в руках различных должностных лиц; 3) посредством краткосрочности всех должностей и особой системы контроля; 4) с XIV в. посредством политического инквизиционного суда, Совета Десяти, который сначала был следственной комиссией по одному заговору[lv], затем превратился в постоянное учреждение по расследованию политических дел и, наконец, стал следить за политическим и повседневным поведением нобилей. Этот орган нередко кассировал постановления Большого совета, короче говоря, обладал своего рода трибунской властью, быстрое и тайное пользование которой позволило ему завоевать высший авторитет в общине. Страшен он был только знати, среди бесправных подданных он, напротив, был наиболее популярным учреждением, предоставлявшим очень действенные средства для успешного удовлетворения жалоб на аристократических должностных лиц, значительно более действенные, чем давал римский репетундный процесс[lvi].

Параллельно этой монополизации, представляющей особенно ясно и резко выраженный пример развития родовой знати города, монополизации всей власти над большой, постепенно распространявшейся на континентальную Италию, основанной на наемной военной силе и утверждавшейся в пользу коммуны, сферой господства, а внутри нее в пользу патрициата, возникало с самого начала и другое явление. Растущие расходы общины, которые обуславливали ее зависимость от кредитовавшего ее патрициата, были связаны помимо затрат на наемные войска, снаряжение флота и оснащение армии также и с глубоким изменением системы управления. Помощником патрициата в его борьбе с дожем явилась типичная для Запада окрепшая церковная бюрократия. Ослабление власти дожа

[359] не случайно совпало с расколом между государством и церковью в ходе борьбы за инвеституру[lv]; все итальянские города извлекли выгоду из уничтожения одной из самых прочных, идущих от права на частную церковь опор патримониальной и феодальной власти. Исключение из сферы управления церковью и монастырей, которые вплоть до XII в. заменяли, арендуя управление в колониях, светский аппарат власти, привело к необходимости создать оплачиваемое светское чиновничество, в первую очередь в колониях. Этот процесс также был временно завершен в правление Дандоло. Система краткосрочных должностей, обусловленная, с одной стороны, политическими соображениями, но также и желанием предоставлять попеременно эти должности по возможности многим, ограничение кругом родовой знати, небюрократическое, строго коллегиальное управление самой правящей столицей – все это служило препятствием созданию профессионального чиновничества, которое должно было возникнуть из господства знатных родов. В этом отношении развитие остальных итальянских коммун уже в период господства знатных родов шло совершенно иным путем. В Венеции удалось осуществить монополизацию и замкнутость слоя городской знати от вторжений извне. Прием новых фамилий в число имеющих право участвовать в заседаниях Большого совета происходил только по решению корпорации знати на основе политических заслуг, а впоследствии вообще прекратился. В связи с этим удалось полностью подавить распри между членами городской знати, что было необходимо уже в силу постоянно грозившей городу опасности. В других коммунах в период господства знатных родов об этом не было и речи. Ориентация на монополию в заморской торговле нигде не была столь очевидной и непререкаемой основой существования знати, как это было в Венеции в определенное время. Вследствие бушевавших повсюду раздоров среди городского патрициата знати приходилось во время своего полного господства считаться с другими, пользующимися влиянием слоями общества. К тому же вражда родов и их глубокое недоверие друг к другу исключали создание рационального управления типа венецианского. Почти повсюду фамилии, обладавшие особенно большой земельной собственностью и многочисленными клиентами, в течение ряда веков противостояли друг другу, каждая из них в союзе с многочисленными, менее богатыми домами стремилась вытеснить с занимаемых должностей и устранить из городского управления других, а если удастся, и вообще изгнать их. Так же как в Мекке, почти все время какая-нибудь часть знати объявлялась неспособной занимать государственные должности, изгонялась и в противоположность арабской галантности нравов объявлялась вне закона, а на имущество накладывался

[360] секвестр; это продолжалось до тех пор, пока при перемене политических условий господствующую знать не ждала та же участь. Общность межрегиональных интересов возникла сама собой. Правда, образование партий гвельфов и гибеллинов [lvi] было отчасти обусловлено государственно-политическими и социальными моментами. Гибеллины принадлежали в подавляющем большинстве случаев к старым фамилиям вассалов королевского дома или действовали под их руководством. Однако в значительной своей части эта партия возникла вследствие противоположности интересов конкурировавших городов, и прежде всего вследствие конкуренции внутри городов интерлокально связанных организацией знати. Эти организации, особенно организации гвельфов, представляли собой прочные союзы со статутами и военными матрикулами, которые в случае необходимости превращали рыцарство отдельных городов в определенные воинские контингенты, подобно немецким матрикулам в походах против Рима. Но если в военном отношении обученное рыцарство было решающей силой, то уже в период господства родов при финансировании военных действий нельзя было обойтись без привлечения бюргеров нерыцарского происхождения. Их заинтересованность в рационально действующем судопроизводстве, с одной стороны, и соперничество партий знати – с другой, привели в Италии и в нескольких граничащих с ней областях к своеобразной должности как бы переезжающего с места на место знатного профессионального чиновника, *podestd*, заменившего прежнего «консула», формально избранного из

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
среды местной знати, фактически же занимавшего должность, монополизированную несколькими борющимися за эту привилегию фамилиями. Этот институт возник именно во время тяжелых боев коммун с императорами династии Штауфенов [lvii], потребовавшими внутреннего объединения и усилившими финансовое напряжение. Расцвет института подеста относится к первой половине XIII в. Подеста призывался обычно из чужой общины на короткое время службы и облакался высшей судебной властью; он был обладателем установленного и поэтому, по сравнению с консулами, высокого оклада, выборным должностным лицом, как правило, знатного происхождения и большей частью с юридическим университетским образованием. Выбирался он либо советами, либо, что типично для Италии, определенной для этого комиссией, состоящей из знатных лиц города. При приглашении на должность велись переговоры с общиной, откуда он был родом, а иногда к ней прямо обращались с просьбой назвать подходящее лицо. Согласие общины рассматривалось как дружественный, отказ – как недружественный политический акт. Подчас совершался даже обмен

[361] подеста. Приглашенные нередко требовали предоставления заложников как гарантии хорошего обращения, торговались об условиях, как современный профессор, а если условия их не привлекали, отказывались от предложенной должности. Приглашенный должен был сам собрать соответствующее рыцарское сопровождение, пригласить необходимый персонал, состоящий не только из мелких чиновников, но часто и из ученых юристов, помощников и представителей, которые нередко составляли целый штаб. Главной обязанностью подеста было, в соответствии с целью его приглашения, следить за общественной безопасностью и порядком, прежде всего за сохранением мира в городе, наряду с этим часто осуществлять и военное командование, всегда же – правосудие. Все это под контролем совета. Его влияние на законодательство было повсюду довольно ограничено. Как правило, сменялся не только подеста, но менялось, по-видимому, преднамеренно, и место, откуда его приглашали. Вместе с тем коммуны придавали значение тому, чтобы их жители занимали по возможности больше должностей в других городах – отчасти, как правильно предполагает Ганауэр, из политических, отчасти из экономических соображений; высокие оклады на чужбине составляли желанный источник дохода местной знати. Важнейшие стороны института подеста были следующие: во-первых, само возникновение этой влиятельной должности. Ганауэр указывает, что в четвертом десятилетии XIII в. только для 16 из 60 городов выявлено 70 человек, которые занимали должность подеста 2 раза, и 20 лиц, занимавших эту должность 6 и более раз; нередко эта должность становилась и пожизненной. За сто лет расцвета этого института Ганауэр насчитывает в 60 коммунах 5400 должностей подеста. Существовали знатные фамилии, все время представлявшие кандидатов на эту должность. К этому надо еще присоединить значительное число необходимых, имеющих юридическое образование помощников. К этой подготовке части знати для участия в строго деловом особо контролируемом местным общественным мнением управлении присоединялся еще один момент. Для того чтобы юрисдикция подеста родом из чужой общины была осуществимой, действующее право необходимо было кодифицировать, рационализировать и переработать в единое для разных областей. Как и в других местах интересы князей и должностных лиц требовали возможности их повсеместного осуществления, так здесь, исходя из близких этому причин, институт подеста способствовал рационализации права, и в частности распространению римского права. Институт подеста в его типическом выражении был явлением, ограничивающимся областью Средиземноморья. Отдельные аналогии встречаются и на Западе. Так, в Регенсбурге

[363] (в 1334 г.) местные жители не были допущены к занятию должности бургомистра, приглашен был рыцарь из другого места, и после него эту должность в течение 100 лет все время занимали чужеземцы: это было время внутреннего мира после раздирающих город междоусобиц родов и борьбы с изгнанными представителями знати. Если в Венеции городская знать формировалась на основе строго выраженного господства родов без существенных нарушений этого процесса и во главе остальных коммун Италии также стояла родовая знать, то на севере развитие замкнутого городского патрициата происходило отчасти на иной основе, отчасти под действием противоположных мотивов. Типичным примером ярко выраженного отличия может служить развитие олигархии английского города. Здесь решающей в установлении строя была королевская власть. Правда, она отнюдь не с самого начала так твердо, как впоследствии, противостояла городам. Не было этого еще даже после норманнского завоевания. Вильгельм Завоеватель не пытался после битвы при Гастингсе [lviii] завоевать Лондон, но, зная, что обладание этим городом с давних пор означало обладание английской короной, достиг

своего признания лондонскими горожанами посредством договора. Ибо хотя во времена англосаксов легитимной властью в городе обладали епископ и назначенный королем *portreeve* [līx], – к ним и обращается в своей хартии Вильгельм Завоеватель, – но голос лондонского патрициата имел большой вес едва ли не при каждом избрании англосаксонского короля. В представлении горожан королевское достоинство не означало без их свободно выраженного согласия господства над их городом и еще в правление Стефана [līx] их согласие было в самом деле решающим. Однако вскоре после признания его лондонцами Вильгельм Завоеватель построил в Лондоне свой Тауэр. С тех пор Лондон, как и другие английские города, облагался налогом по усмотрению короля. Военное значение городов пало в норманнский период в результате объединения государства, прекращения угрозы извне и роста значения крупных, живущих в своих владениях баронов. Феодалы строили теперь свои укрепленные замки вне городов. С этого здесь начинается, как мы впоследствии увидим, характерное для Запада вне пределов Италии разделение между военной властью и бюргерством. Английские города в противоположность итальянским почти полностью утратили в это время господство над сельской местностью, которым они раньше, по-видимому, обладали в качестве больших городских общин. Они превратились в экономически ориентированные корпорации. Здесь, как и везде, бароны стали основывать города, предоставляя им привилегии очень

[363] различного содержания. Однако нет никаких следов борьбы городского населения с королем или с другими сеньорами города. Нет и следа и каких-либо узурпации, которые привели бы к уничтожению бурга короля или других городских сеньоров или к необходимости перемещать бурги за пределы города. Нет никаких сведений и о том, что в борьбе против короля было создано войско горожан, что насильственно было введено собственное судопроизводство с выборными лицами вместо королевских судей и создано собственное кодифицированное право. Конечно, в силу королевского пожалования и в Англии возникали особые городские суды, которым предоставлялась привилегия заменять судебный поединок ведением рационального процесса и которые вместе с тем могли отклонять нововведения в королевском процессе, а именно *jury* [līxi]. Но правотворчество оставалось исключительной прерогативой короля и королевских судов. Король предоставлял городу особое судебное положение, чтобы иметь его на своей стороне в противостоянии феодальной знати; тем самым города извлекали выгоду из типичной для феодализма борьбы. Но важнее судебных привилегий была – и это свидетельствует о высоком положении короля – автономия городов в области фискального управления, которой они постепенно сумели достигнуть. С точки зрения короля, город был до правления Тюдоров [līxii] прежде всего объектом налогообложения. Коррелятом бюргерских привилегий, *gratia emendi et vendendi* [līxiii] и торговых монополий служила особая налоговая повинность горожан. Налоги отдавались на откуп, и главными претендентами были наряду с богатыми горожанами, естественно, наиболее состоятельные королевские чиновники. Постепенно горожанам удалось устранить конкурентов и взять у короля на откуп право взимания налогов за взнос общей суммы (*firma burghi*), а затем с помощью отдельных взносов и подарков – и дальнейшие привилегии, в первую очередь право самим выбирать шерифа. Несмотря на то что, как мы увидим, среди горожан было много лиц с ярко выраженными сеньориальными интересами, решающими для конституирования города были экономические и финансовые соображения. Правда, *conjuratio* горожан, распространенная на континенте, встречается и в английских городах. Но здесь она принимала типичную форму монопольной гильдии. Впрочем, не повсюду. В Лондоне, например, ее не было, но во многих других городах гильдия в качестве гаранта фискальной повинности была решающим объединением в городе. Часто она, так же как цех богатых в Кельне, предоставляла право гражданства. В медиатизированных городах [līxiv] ей большей частью удавалось добиться особой юрисдикции над членами гильдии, но именно как таковыми, а не как горо

[364] жанами. Почти везде она фактически, если и не юридически, была союзом, управляющим городом. Ибо горожанином был по-прежнему тот, кто участвовал в несении королю повинностей (по охране, страже, судопроизводству) и уплате податей. Горожанами были не только те, кто жил в городе; в союз горожан входили, как правило, и соседние землевладельцы – джентри (*gentry*). Членами лондонской общины были в XII в. почти все крупные епископы и должностные лица страны знатного происхождения, так как у всех них были дома в Лондоне, резиденции короля и местопребывании административных учреждений; явление, характерное как параллель, еще больше как пластическое отклонение от условий в Римской республике. Те, кто не были в состоянии участвовать в уплате налоговых гарантий городской корпорации, а платили подати королю от случая к случаю, следовательно,

главным образом люди неимущие, тем самым исключались из числа активных горожан. Все привилегии города были пожалованиями короля или сеньоров, которые толковались, правда, произвольно. В Италии, впрочем, это также часто происходило. Но развитие в Англии полностью отличалось от развития в Италии тем, что города стали привилегированными корпорациями внутри сословного государства – после того как понятие корпорации вообще было реципировано английским правом, – органы которых имели определенные отдельные права, полученные в силу особых правовых норм. Совершенно так же, как отдельные права апроприировались баронами или торговыми корпорациями. Переход от привилегированной сограпу к гильдии и городской корпорации был текучим. Особое правовое положение горожан складывалось, таким образом, из совокупности привилегий, которые они приобретали внутри сословного, полufeодального, полупатримониального государственного союза. Но эти привилегии проистекали не из принадлежности к обладающему политическим господством корпоративному, вонне политически независимому союзу. В общих чертах развитие шло следующим образом: сначала города были принудительными союзами, несущими королю литургические повинности, отличающиеся правда, от повинностей деревень, затем в многочисленных, основываемых королем и крупными землевладельцами городах, получивших экономические и сословные привилегии на основе особых пожалований, устанавливались принципиальное равенство прав всех обладающих земельной собственностью горожан и ограниченная автономия; вслед за тем частные вначале гильдии признавались в качестве гарантов финансовых повинностей королевскими привилегиями, и, наконец, городу жаловалось право корпорации) Коммуной в континентальном понимании был Лондон. Генрих I предоставил Лондону право самому выбирать шерифа, с конца XII в.

[365] король Иоанн [1xv] признал город коммуной, союзом горожан свскими привилегиями, и, наконец, городу жаловалось право корпорации) Коммуной в континентальном понимании был Лондон. Генрих I предоставил Лондону право самому выбирать шерифа, с конца XII в.

[365] король Иоанн [1xvi] признал город коммуной, союзом горожан смистр Лондона носит титул лорда. Большинство же других городов были или, вернее, стали после недолгих попыток образовать политические общины простыми принудительными союзами с определенными специфическими привилегиями и твердо установленными корпоративными правами автономии. Формирование цеховой организации будет рассмотрено ниже, но уже здесь можно сказать, что и она не изменила основной характер английских городов. Споры по вопросам городского устройства, возникавшие между цехами и знатными родами, разрешал король. Ему города были обязаны платить налоги до тех пор, пока сословное представительство в парламенте не установило коллективные гарантии против введения произвольного обложения, чего не могли добиться собственными силами ни отдельные города, ни города в их совокупности. Право активного горожанина оставалось наследственным правом членов корпорации и приобреталось посредством взноса в определенные союзы. Отличие от развития на континенте имело вследствие особенностей английского корпоративного права очень большое значение, хотя иногда и сводилось только к степени: в Англии не возникло понятия территориальной корпоративной общины. Причина этого своеобразного развития заключалась в не встречающей препятствий, усиливавшейся со времени Тюдоров власти королевского управления, которое служило основой политического единства страны и единства правового устройства. Хотя королевское управление строго контролировалось сословиями и зависело от поддержки знати, но именно это вело к тому, что экономические и политические интересы связывались не с интересами отдельных замкнутых городских общин, а были ориентированы на центральное управление; от него ждали предоставления шансов на получение экономических выгод и социальных преимуществ, гарантий монополии и помощи при нарушении привилегий. Короли, полностью зависевшие в финансовом отношении и в деле управления от привилегированных сословий, боялись их. Однако в своей политике они также ориентировались на власть парламента как центрального учреждения. Они пытались только проводить свою политику при парламентских выборах, влияя на характер городского устройства и на личный состав городских советов, и поэтому поддерживали олигархию знати. Представители знати, в свою очередь, могли получить гарантию своего монопольного положения от посягательств непривилегированных

[366] слоев от центрального управления, и только от него. Вследствие отсутствия собственного бюрократического аппарата короли именно в своей политике централизации нуждались в содействии знати. В Англии причина, которая привела горожан к власти, но не к их военному могуществу, носила

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
чисто негативный характер; она заключалась в неспособности феодального управления, несмотря на его относительно высокий технический уровень, осуществить действительное господство над страной без постоянной поддержки экономически могущественной знати. Военная сила большинства английских городов была в средние века сравнительно незначительной. Но тем более значительной была финансовая сила горожан. Однако она находила свое выражение в сословном единении *commons* коллективно в парламенте, в виде интересов привилегированного городского сословия, и поэтому с парламентом были связаны все интересы, выходящие за пределы хозяйственных преимуществ локальных монополий. Здесь, следовательно, впервые выступает межрегиональное, национальное городское сословие. Растущая власть бюргерства как в системе королевского управления – в сфере деятельности мировых судей, так и в парламенте, следовательно, их сила в сословном аристократическом государстве, препятствовала возникновению мощного политического движения отдельных коммун как таковых – основой политического объединения горожан стали не местные, а межрегиональные интересы – и способствовала формированию бюргерско-торгового характера английской городской олигархии. Поэтому примерно до XIII в. развитие английских городов сходно с развитием немецких городов, но затем, в отличие от сравнительно демократического строя городов континента, в них растет господство джентри, которое уже больше не удалось сломить. Должности, прежде всего должность олдермена, первоначально выбираемая ежегодно, стали в своей значительной части пожизненными и очень часто фактически занимались посредством кооптации или под влиянием соседних сеньоров. Королевское правительство поддерживало по указанным причинам это развитие, подобно тому как римское правительство поддерживало олигархию земельной аристократии в зависимых городах. Иными, чем в Англии, с одной стороны, и в Италии – с другой, были условия развития на севере европейского континента. Здесь развитие патрициата отчасти продолжало уже существовавшие при возникновении союза горожан сословные и экономические различия. Так же обстояло дело и при основании городов. 24 *conjuratores fori* [lxvii] во Фрейбурге имели с самого начала налоговые привилегии и были призваны занимать должность консулов. Но в большинстве

[367] основываемых городов, в том числе и во многих приморских городах севера, приближавшихся по своей природе к плутократии купцов, формальное ограничение права заседать в совете складывалось лишь постепенно, обычно следующим образом: очень часто применяемое право действующего совета предлагать кандидатов, или фактическая привычка следовать мнению членов совета о тех, кто будет заседать после них, или, наконец социальный вес в сочетании с фактической необходимостью иметь в совете опытных деловых людей вели к пополнению совета путем кооптации и тем самым передавали коллегии совета твердо ограниченному кругу привилегированных фамилий. Насколько легко подобное может происходить и в современных условиях, показывает пополнение гамбургского сената, который, несмотря на избирательное право его жителей, оказался на сходном пути. На отдельных сторонах этого процесса мы здесь останавливаться не можем. Такие тенденции проявлялись везде, монополизировавшие право заседать в совете, могли с легкостью сохранить это право до тех пор, пока не существовало резкой противоположности интересов между ними и не допускаемыми к избранию горожанами. Но как только между ними стали возникать конфликты и вместе с богатством и образованием самосознание исключенных из органов управления горожан, а также их понимание своей пригодности для управления настолько возросли, что они не могли уже выносить свою отстраненность от власти, возможность революций стала близкой. Эти революции осуществляли связанные клятвой объединения горожан, а за ними стояли или действовали вместе с ними цехи. При этом выражение «цех» не следует преимущественно или исключительно понимать как «цех ремесленников». Сначала движение против знатных родов отнюдь не было в первую очередь движением ремесленников. Лишь в ходе дальнейшего развития ремесленники стали, как будет показано ниже, выступать самостоятельно, вначале же ими почти повсюду руководили неремесленные цехи. Весьма различный успех восстаний цехов мог, как мы в дальнейшем увидим, в исключительных случаях приводить к тому, что в совет входили только представители цехов и полноправным горожанином мог быть только член цеха. Лишь подобный рост значения цехов означал практически (как правило) полное или частичное завоевание власти «бюргерскими» классами в экономическом смысле слова. Господство цехов в той или иной степени всегда совпадало со временем наивысшего господства вовне и с наибольшей политической независимостью города внутри страны.

[368] Бросается в глаза сходство этого «демократического» развития с судьбой античных городов, большинство которых пережило подъем в период господства знати, начавшийся примерно с VII в. до н.э., и быстрый рост политической и экономической власти, связанный с развитием демократии или, во всяком случае, с тенденцией к этому. Это сходство несомненно, хотя античный полис возник на иной основе. Нам следует теперь сравнить античный город в период господства аристократических родов со средневековым. Можно предположить, что в Греции в период микенской культуры, во всяком случае в Тиринфе и в самих Микенах, существовало основанное на барщинном труде патримониальное государственное образование восточного типа, хотя и значительно меньших размеров. Без использования изнурительного барщинного труда немыслимо создание этих поразительных построек, ни с чем не сравнимых вплоть до классического времени. На восточных границах тогдашней эллинской культуры (на Кипре) было, очевидно, даже управление, применявшее в расчетах и списках своеобразную письменность, напоминавшую египетскую, следовательно, управление патримониально-бюрократического типа, располагавшее складами, тогда как позже, даже в классическое время, управление в Афинах велось почти целиком устно, без записей. Бесследно исчезла как эта письменность, так и эта культура. В «Илиаде» при перечислении кораблей говорится о наследственных царях, господствовавших над большими территориями, в которые входят несколько, иногда много местностей, известных впоследствии как города; они мыслятся как крепости, ряд которых властитель, в данном случае Агамемнон, готов дать Ахиллу в ленное пользование. В Трое при царе были советники, старцы из знатных родов, вследствие преклонного возраста освобожденные от военной службы. Во главе войска стоял Гектор, а при заключении договоров обращались к Приаму. О письменном договоре, быть может символическом, упоминается лишь один раз. В остальном все отношения исключают управление, связанное с барщиной и с патримониальной властью. Царская власть носит здесь харизматически-родовой характер. Но даже чужеземцу в городе, Энею, может быть приписана надежда заменить Приама, если он убьет Ахилла. Ибо царская власть рассматривается как «достоинство» типа должности, а не как владение. Царь – военачальник, он участвует в суде вместе со знатными людьми. Он – представитель народа перед богами и людьми, владеет полагающейся ему землей, но власть его, как особенно отчетливо это показано в «Одиссее», подобна власти вождя, основанной на личном влиянии, а не на установленном авторитете. Военные походы, большей частью морские, также носят

[369] для знатных родов скорее характер некоей авантюры, в которой они участвуют в качестве свиты царя, а не несут службу. Спутники Одиссея называются так же, как впоследствии свита македонских царей, – *hetairoi*. Долголетнее отсутствие царя не считается причиной возможных беспорядков, в Итаке царь долгое время вообще отсутствует, и Одиссей поручает свой дом заботам Ментора, которому ни в коей степени не присуще царское достоинство. Войско состоит из царей, успех определяется поединком. Пехота не играет никакой роли. В гомеровском эпосе несколько раз идет речь о политическом рынке города; и если *Ismaos* назван «полисом», то под этим может иметься в виду и «бург», но, несомненно, не отдельного лица, а киконов. На щите Ахилла изображены сидящие на рыночной площади старейшины выдающихся богатством и военной силой родов, которые творят суд; окружающий их народ встречает выступления сторон одобрением. Жалоба Телемаха рассматривается на рыночной площади в ходе регулируемой герольдом дискуссии, в которой участвуют вооруженные представители знатных родов. Знатные, присутствующие там вместе с царями, – землевладельцы и судовладельцы, сражающиеся на колесницах. Но к власти причастны лишь те, кто живут в полисе. То, что царь Лаэрт отошел от дел и отправился в свои владения, показывает, что он принадлежал к старейшинам. Как у германцев, сыновья из знатных родов участвуют в качестве дружины (*hetairoi*) в авантюрных похождениях героя – в «Одиссее» – царского сына. У феаков знать считает своим правом привлекать народ к участию в затратах на подношения гостям. Нигде не сказано, что все сельские жители были зависимыми или рабами знатных землевладельцев, но нет никаких упоминаний и о свободных крестьянах. Фигура Терсита доказывает, во всяком случае, что и рядовой, т. е. не сражающийся на колеснице воин, может иногда противоречить знатным господам, однако это считается дерзостью. Царь работает в доме, мастерит кровать, возделывает сад. Его спутники ведут корабль. Вместе с тем рабы могут надеяться получить *kleros*. Следовательно, здесь еще не было столь резкой разницы между рабами и наделенными землей клиентами, как позже в Риме. Отношения патриархальны, все необходимые потребности удовлетворяются собственным хозяйством. Пиратские набеги осуществляются на собственных кораблях, торговля носит пассивный характер, активно ею занимаются в то время лишь финикийцы. Помимо «рынка» и

жительства знати в городе есть еще два важных явления: во-первых, агон, господствующий впоследствии во всей жизни того времени, он естественно возник из рыцарского чувства чести и как следствие военного обучения юношества на отведенных для этого местах. Внешне он проявляется прежде

[370] всего в организации культа умерших героев-воинов (Патрокл). Агон в то время определял образ жизни знати. Во-вторых, вольное, несмотря на дейсидемонию [Iхviii], отношение к богам, отражение чего в поэзии впоследствии так неприятно поражало Платона. Подобное неуважение общества героев к богам могло возникнуть только в ходе странствий, в частности заморских, там, где жизнь проходила вдали от древних храмов и отеческих могил. В творениях Гомера нет упоминания о коннице знати, известной истории родового полиса, вместе с тем поразительным образом говорится о более поздней по своему происхождению дисциплинированной борьбе выступающих сомкнутыми рядами гоплитов – доказательство того, сколь различные эпохи нашли свое отражение в эпосе. В историческое время, вплоть до возникновения тирании, харизматически-родовая царская власть, за исключением Спарты и немногих других мест (Кирена), существует лишь в отдельных проявлениях или в воспоминаниях (во многих городах Эллады, а также в Этрурии, в Лациуме и Риме), причем всегда как царская власть над одним полисом, власть харизматически-родовая, обладающая сакральными правами; но нигде, за исключением Спарты и Рима, царь ничем, кроме внешних почестей, не отличался от других знатных, которых также подчас называли «царями». На примере Кирены мы видим, что источником власти царя, его особого положения, служит транзитная торговля, осуществляемая непосредственно или выражающаяся в контроле и защите. По-видимому, торговая монополия царя была уничтожена борьбой с самостоятельной в военном отношении знатью, обладавшей колесницами, войсками и кораблями; это произошло, когда пали крупные восточные государства – египетское и хеттское, – с которыми Микены были связаны определенными отношениями, а другие большие царства, такие, как Лидийское, еще не возникли; когда уничтожены были, следовательно, монополия торговля и основанные на принудительном труде государства восточных царей, структуру которых в меньшем масштабе повторяла микенская культура. Это крушение экономической основы царской власти сделало, по-видимому, возможным и так называемое дорийское вторжение. Начинаются пиратские набеги на побережье Малой Азии, где во времена Гомера еще не было эллинских поселений и еще отсутствовали сильные политические союзы. Начинается период оживленной торговли греков. Исторические данные рисуют типичный античный город с родовым строем. Это был всегда приморский город; до времени Александра и самнитских войн [Iхix] не существовало полиса, который был бы расположен дальше, чем на расстоянии дневного перехода от моря. Вне полиса жили только

[371] в деревнях () при лабильных политических связях «племен» (). Добровольно или насильственным путем прекративший свое существование полис «диойкизировался» на деревни, напротив, реальной или фиктивной основой государства считался процесс «синойкизма» – «объединение» родов, по приказу царя или по договоренности, в укрепленной крепости или вблизи от нее. Этот процесс был известен и в средние века. Например, описанный Готейном синойкизм в Аквилее и при основании Александрии. Но его внутреннее содержание проявлялось в античности более ярко, чем в средние века. Длительное реальное совместное поселение не было здесь существенным и необходимым признаком; как средневековые, так и античные знатные фамилии либо продолжали жить в своих поместьях (например, в Элиде), либо, как правило, сохраняли наряду со своими городскими домами владения вне города. Так, родовым владением была Декелея, по названию родовых владений именовались многие аттические деревни и часть римских триб. Область Теос была разделена на «башни». Правда, центром власти знатных родов оставался все-таки город. Политические и экономические господа страны – крупные землевладельцы, кредиторы торговцев и заимодавцы крестьян, – принадлежали к *astoí*, к проживающим в городе представителям знатных родов, и процесс переселения сельской знати в города все время возрастал. В классическую эпоху родовые бурги вне города были уничтожены. Родовые некрополи искони находились в городах. Существенным же в конституировании полиса принято считать объединение родов в культурное сообщество, замену пританеев отдельных родов общим пританеом города, где пританы совершали общую трапезу. Это означало в древности не только, как в средние века, что *conjuratio* горожан, превратившись в коммуну, получает своего городского святого, но нечто большее – возникновение нового местного сообщества трапезы и культа. Не хватало еще общей церкви, к которой в средние века уже принадлежали все люди. Правда, с давних пор наряду с местными богами были и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
повсеместно чтимые боги. Но братскому единению препятствовала отсутствовавшая в средние века прочно укоренившаяся и важнейшая в повседневной жизни форма замкнутого от внешних влияний культа, совершавшегося отдельным родом. Участие в таком культе было также строго ограничено его членами, как в Индии. Лишь отсутствие магических границ табу могло создать возможность единения. Здесь же непререкаемым было, что боги, которым поклонялся род, принимают жертвы только от членов данного рода. И это требование распространялось на все остальные союзы. В число этих связанных культовыми узами полиса объединенных религиозных союзов рано вошли продолжавшие затем

[372] существовать до позднего времени филы и фратрии, к которым должен был принадлежать каждый, кто желал считаться членом городского сообщества. Можно с уверенностью предположить, что фратрии возникли раньше, чем город. Позже они стали по преимуществу культовыми союзами, но сверх того осуществляли, например в Афинах, и контроль над способностью детей носить оружие и связанной с этим их пригодностью быть наследниками в роде. Первоначально эти организации были, вероятно, военными союзами типа известного нам «дома мужей», сохранившегося в виде названия (*andreion*) в дорических военизированных государствах и в Риме (*curia=coviria*) [1xx] для обозначения подразделений объединенной в полис военной общины. Общая трапеза (*syssitia*) спартиатов, уход способных носить оружие мужчин из семей на время выполнения ими военной обязанности и аскетическое военное воспитание мальчиков полностью соответствуют общему характеру воспитания юношей в ранних военных союзах. Однако вне нескольких дорических союзов этот радикальный милитаристский полукоммунизм военных союзов в историческое время нигде не утвердился, и даже в Спарте позднейшая строгость его проведения была связана с военной экспансией спартанского демоса после уничтожения знати и вызвана необходимостью сохранить дисциплину и сословное равенство всех воинов. В обычных фратриях других городов, напротив, властью обладали только знатные роды (), о чем свидетельствуют акты Демотионидов – древнего, живущего в Декелее рода; еще по законам Драконта для выполнения смертных приговоров назначались «десять лучших» т. е. выдающихся по своему богатству членов фратрии. В более позднем городском устройстве фратрии считались подразделениями фил (в Риме трех древних личных «триб»), на которые делился обычный эллинский город. Название фила технически связано с полисом, для не организованного в городской союз «племени» принято выражение «этнос», а не фила. В историческое время филы – искусственно созданные подразделения полиса, образованные для взимания государственных налогов, для голосования и занятия должностей, для деления войска, распределения доходов с государственного имущества, добычи, завоеванных земель (так происходило при разделении Родоса), но одновременно филы были, как и чисто рационально созданные повсюду подразделения раннего времени, и культовыми союзами. Искусственно образованы были и три типичные филы дорян, о чем свидетельствует уже название третьей филы «*amphyler*», полностью соответствующее римской традиции в названии трибы «*luceres*». Возможно, что филы часто возникали на основе компромисса между местным населением и вторгшимися

[373] воинами-завоевателями; этим может объясняться и наличие в Спарте двух царских родов неодинакового ранга, соответствующее и римской традиции, повествующей о первоначальном существовании двух царей. Во всяком случае, в историческое время филы были не локальными, а чисто личными союзами, возглавляемыми большей частью харизматически-родовыми, первоначально наследственными, позже выбираемыми «царями фил». В филы и фратрии, трибы и курии входили в качестве активных и пассивных граждан жители полиса, способные носить оружие. Активными гражданами, т. е. занимавшими должности в городском управлении, были, однако, только члены знатных родов. Поэтому определение «горожанин» часто прямо тождественно значению «сородич». Причисление к знатным родам первоначально, несомненно, было связано с харизматически-родовым достоинством правителя округа, а со времен возникновения сражений на колесницах и возведения замков с владением таковыми. В полисе в период власти царей новая знать возникала, вероятно, с такой же легкостью, как в средние века происходило возвышение ведущих рыцарский образ жизни лиц до уровня владетелей ленов. Но в историческое время твердо устоявлено, что только член знатного рода (патриций, эвпатрид) мог в качестве жреца или должностного лица обращаться к богам полиса, принося жертвы или толкуя знаки выражения их воли (*auspicia*). Род в соответствии со своим негородским происхождением всегда имел своих богов, отличавшихся от богов полиса, и свой локальный культ по месту происхождения рода. Вместе с тем помимо харизматически-родового, монополизированного

определенными родами жречества существовало и сословие должностных жрецов. Однако здесь не было, как почти повсеместно в Азии, общей монополии жрецов на общение с богами, этим правом обладало должностное лицо города. Не было также, за исключением нескольких больших общих святилищ, таких, как Дельфы, независимого от полиса жречества. Жрецы назначались полисом, и даже над дельфийским жречеством первоначально стояла не независимо организованная иерократия, а соседний полис, после разрушения которого в священной войне дельфийское жречество было подчинено ряду соседних общин, объединившихся в амфикионию [lxxi] и осуществлявших над ним весьма ощутимый контроль. Не составляли исключения и большие храмы, несмотря на их политическую и экономическую мощь, – они были крупными землевладельцами, имели эргастерии, кредитовали частных лиц и в первую очередь государства, военную добычу которых они хранили и которым служили депозитными кассами; как мы уже видели, в метрополии, а особенно в колониях полис оставался или, вернее, все больше становился

[374] фактическим хозяином имущества богов и доходов жрецов. В результате способом назначения греческих жрецов стала продажа их должностей. Решающим в этом процессе, завершеном потом демократией, было господство военной знати. С этих пор жречество, священное право и магические нормы всех видов стали средствами господства знати. Знать полиса не обязательно была замкнутой. Известен прием в число знатных лиц переселяющихся в город владельцев замков и их клиентов (*gens Claudia*) и посвящение в благородное звание, как это происходило в Риме (*gentes minores*) или в Венеции, в раннее время чаще, чем впоследствии. Знать не была чисто местным, территориально ограниченным сообществом, и эв-патриды Аттики, например Мильтиад, имели в классическое время большие владения за пределами города; повсюду, как и в средние века, представители этих слоев поддерживали между собой связи. Владения знати составляла прежде всего земля. Потребности удовлетворялись повинностями рабов, зависимых и клиентов – о них еще будет сказано ниже. После исчезновения прежних форм зависимости и клиентелы имуществом оставались недвижимость и сельскохозяйственные угодья. Это очень сходно с положением вавилонского патрициата; при разделе имущества вавилонского торгового дома (*Egibi*), наиболее часто в течение ряда поколений упоминавшегося в грамотах, в качестве главных статей имущества перечисляются земельные владения в городе и в сельской местности, рабы и скот. Тем не менее в Голландии в средние века, так же как в Вавилоне, источником экономической мощи типичной городской знати считалось ее прямое или косвенное участие в торговле в заморских предприятиях, и еще в позднее время это связывалось с определенным сословием; в Риме же эти занятия были запрещены сенаторам. Ради возможности такого рода наживы на Западе, как и на Востоке, город становился желанным местом жительства. Нажитое таким образом имущество предоставлялось за ростовщические проценты как средство создания задолженности не обладающим политической властью крестьянам. Во власти знати (*astoi*) оказываются масса долговых рабов и лучшие, приносящие наибольшие доходы земли (в Аттике), а земли на склонах гор, не приносящие доходов (местопребывание «диакриев») предоставляются крестьянам. Таким образом, сеньориальная власть городской знати в значительной степени основана на городских доходах. Задолжавшие крестьяне используются в качестве частично зависимых от сеньора крестьян или (непосредственно) несут барщину вместе с поземельно и лично зависимыми людьми господина. Постепенно развивается и торговля рабами. Впрочем, нигде, даже в Риме в период патрицианского государства, свободные крестьяне

[375] полностью не исчезли как и в средние века, а может быть, даже в меньшей степени. Сообщения о борьбе сословий в Риме показывают, что в основе ее лежало не то обстоятельство, что вся земля принадлежала крупным собственникам; причины ее были совсем иными, не связанными с этим. Кто не принадлежал к городскому обученному войнству города, следовательно, прежде всего свободный деревенский житель, *agroicos*, *regioicos*, *plebejus*, вследствие отсутствия у него какой-либо политической власти и невозможности участвовать в лишенном твердых правил судопроизводстве, был вынужден, добиваясь признания своих прав, делать подношения или вступать в отношение клиентелы к какому-либо знатному человеку и в силу жестких законов по долговому обязательству оказывался в экономической зависимости от работодателя-горожанина. Вместе с тем свобода передвижения и возможность выкупа были для крестьян родового города сравнительно велики, в отличие от условий более позднего города гоплитов и особенно радикальной демократии, что явствует, например, из сообщений о семье Гесиода. Что касается городских свободных ремесленников и купцов незнатного происхождения, то они находились, по-видимому, в положении, напоминающем положение средневековых

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
muntmannen[[lxxii](#)]. Пока царь в Риме еще сохранял свою власть, он защищал их как своих клиентов, подобно тому как позже средневековый сеньор города. Иногда обнаруживаются следы литургических ремесленных организаций, возможно, что из них произошли римские военные центурии ремесленников. Были ли ремесленники организованы, как пришлые племена в Азии и в Израиле до пленения, нам неизвестно, но здесь, во всяком случае, нет никаких следов ритуальной замкнутости наподобие индийских каст. Специфическим, чисто внешним отличием родового города от города средневекового было прежде всего деление на стереотипное число фил, фратрий, родов. В этом находит свое выражение прежде всего его военный и сакральный характер. Это деление, так же как деление германцев на «сотни» [[lxxiii](#)] объясняется тем, что античный город был первоначально поселением сообщества воинов. Названными причинами объясняется, как мы вскоре увидим, и отличие структуры родового города древности от средневекового города. Значение имело, конечно, и окружение, в котором они возникли: в средние века – внутри патримониальных империй континента в борьбе с политической властью, в древности – на морском побережье в окружении крестьян и варваров; в одном случае – из городов-государств, в другом – в столкновениях со светскими и духовными феодалами. Несмотря на эти различия, там, где политические условия были сходны, формально был сходен и процесс. Мы видели, как в Венеции

[376] изменилась некогда династически и патримониально обоснованная власть дожа, сначала формально вследствие запрета назначать соправителя, а затем посредством превращения дожа в представителя корпорации знатных, следовательно, просто в должностное лицо. В древности этому соответствует переход от города-государства к ежегодно избираемой магистратуре. Если мы вспомним о роли, которую играл в Риме *interrex*, и прежде всего о следах некогда существовавших назначений преемников и соправителей, что превращало назначение консулом диктатора, выставление кандидатур и даже назначение новых должностных лиц старыми в условие занятия должностей; если вспомним об ограничении участия в этом римской общины правом аккламации [[lxxiv](#)], затем о выборе только между предложенными магистратом или (позже) допущенными кандидатами, то нам станет ясно первоначальное значение права на назначение соправителей, на что указывал Моммзен. Правда, переход от греческого города-государства к ежегодно избираемой под контролем знати магистратуре формально отличается от развития в Венеции больше, чем процесс, происходивший в Риме; с другой стороны, возникновение в средние века городского устройства вне Венеции сильно отличается от развития самой Венеции. Установившееся господство знати привело к замене совета времен Гомера, состоявшего из неспособных уже участвовать в сражениях старейшин, советом аристократических родов. Это либо совет, состоящий из глав родов, – патрицианский сенат в ранний период римской истории, спартанский совет, т. е. людей, получавших почетные дары (от своих клиентов), древний аттический совет пританов, избираемый родами по «навкратиям» (т. е. по территориальным подразделениям, обязанным поставлять корабли), – близкие этому условия известны и в средние века, только не в этой, обусловленной сакральным значением родов форме; либо совет прежних должностных лиц, как поздний аттический ареопаг и римский сенат исторического времени, – явления, параллели к которым в средние века очень незначительны, к ним можно отнести разве что привлечение прежних бургомистров и советов к заседаниям действующего совета. Военный и сакральный характер должностей магистров в древности придавал им значительно большую устойчивость, чем та, которой обладали должностные лица средневекового города. В сущности, как в древности, так и в средние века власть принадлежала лишь нескольким родам иногда, как в Коринфе, лишь одному – роду Бакхиадов, которые попеременно замещали должности в городе. Совершенно так же, как это было в средние века и вообще во всех городах, где господствовала родовая знать, число должностных лиц в полисе было также незначительно. Там, где, как в Риме, господство знати было продолжительным,

[377] положение в управлении длительно оставалось без изменения. Возникшее господство знатных родов в античности и в средневековье во многом сходно: тут и там вражда между родами, изгнания и насильственное возвращение, а также войны между вооруженными слоями городов (в древности, например, «лелантская» война) [[lxxv](#)]. Как в древности, так и в средние века бесправие сельских жителей было бесспорно. Античные и средневековые города пытались, где только могли, подчинить себе другие города: города перизков [[lxxvi](#)], позже управляемые гармостами поселения спартиатов, многочисленные подвластные Афинам и Риму общины, сходные с венецианской *terra ferma* [[lxxvii](#)] и с подчиненными Флоренцией, Генуей и другими городами и местностями, управляемыми должностными лицами этих городов. Что же касается

экономической структуры родов, то их члены были, как мы видели, в древности и в средние века прежде всего получателями рент. И в древности, и в средние века принадлежность к знатным родам определялась благородным, рыцарским образом жизни, а не только происхождением. В знатные роды средневековья входили прежние фамилии министриалов и, в частности в Италии, свободные вассалы и рыцари, а также землевладельцы, которые, достигнув значительного состояния, стали вести рыцарский образ жизни. В Германии и в Италии некоторые знатные роды имели бургы вне города, куда они отправлялись во время борьбы с цехами, долгое время угрожая оттуда городам, откуда они были изгнаны. Самый известный пример такого рода в Германии – род Ауэров в Регенсбурге. Эти ведущие рыцарский образ жизни, состоящие в ленных отношениях и входящие в число министриалов слои были подлинными «магнатами» и «нобиями», по итальянской терминологии. Знатные роды, не имевшие своих бургов, составляли, естественно, преимущественно контингент тех, кто позже, после захвата городского управления цехами, были вынуждены оставаться в городе, подчиниться новому управлению и предоставить ему свои военные силы в борьбе с магнатами. Дальнейший процесс развития мог пойти по двум направлениям. Либо фамилии нерыцарского происхождения входили в круг знати посредством покупки рыцарских владений, часто бургов, и переселялись в них из города, либо знатные фамилии города начинали исподволь заниматься торговлей, вкладывая в нее капитал, а затем переходили к подлинному торговому промыслу и переставали быть получателями рент. То и другое случалось. В целом, однако, преобладала первая тенденция, так как она вела к социальному возвышению рода. При основании городов крупными землевладельцами и политическими сеньорами

[378] в средние века случалось, что в новых поселениях совсем не было рыцарских родов, таким образом, они, как мы еще увидим, совершенно исключались из населения этих городов. Происходило это преимущественно после того, как началась борьба цехов со знатными родами; чем дальше к северу и востоку, тем чаще это встречается на «новых землях» [lxxxviii]. В Швеции в основании городов и управлении ими принимают участие чужеземные немецкие купцы. То же происходит и в Новгороде, и очень часто на Востоке. Здесь, по крайней мере на ранней стадии развития города, «патрициат» и купечество тождественны. На важном значении этого мы остановимся ниже. В старых городах положение было иным. Там повсюду проявляется тенденция к развитию слоя, существовавшего на ренту, как подлинно знатного, возглавлявшего патрицианские клубы слоя. В древности подлинно торговый по своему характеру патрициат также встречается преимущественно в колониях, например в таких городах, как Эпидамн. Следовательно, экономический характер патрициата менялся и установить можно только центр тяжести, к которому он тяготел. А это – получение рент. Необходимо подчеркнуть, что экономической причиной поселения знатных родов в городе была возможность доходов, что именно они были источником, из которого проистекало экономическое могущество городских родов. Ни античный эвпатрид, или патриций, ни средневековый патриций не были «купцами» или крупными купцами в современном представлении о купце как управляющем своей конторой предпринимателе. Они, конечно, нередко участвовали в предприятиях, но обычно в качестве владельцев кораблей или участников комменды, которые, вкладывая в предприятие свой капитал, рисковали им в заморской торговле, но само путешествие и подготовку всего предприятия предоставляли другим; они делили с ними лишь риск и выгоду предприятия, быть может, иногда время от времени участвуя в нем в качестве вдохновителей замысла. Все важные предприятия раннего периода античности и средневековья рассчитаны на участие таких кредиторов, вкладывавших свое имущество в отдельные конкретные операции, а для уменьшения риска во многие; расчеты по ним производились по отдельности. Это, конечно, не исключает того, что между патрициатом и подлинным личным торговым предпринимательством существовали самые разнообразные переходы. Странствующий торговец, получивший от владельца капитала деньги на условиях комменды, мог превратиться в главу большого торгового дома, вкладывающего эти деньги в различные операции и поручающего своим иностранным агентам работать на него. Размен денег и банковские дела, а также пароходство и крупные торговые предприятия часто могли быть связаны с ведущим

[379] рыцарский образ жизни патрицием, и переход от поместившего в комманду свой раньше лежавший без движения капитал к действующему как постоянный предприниматель владельцу капитала текуч. Это, конечно, очень важный и характерный момент развития, но это и результат развития. Особенно часто в период господства цехов, когда роды, желая участвовать в управлении, должны были записываться в цехи, а с другой стороны, в цехе оставался уже не

образ общества. Макс Вебер filosoff.org занимавшийся больше предпринимательством бюргер, граница между различными типами деятелей исчезала. Об этом свидетельствует наименование в Италии крупных торговых цехов *sciorperati* [1xix]. Особенно типичным это было для больших английских городов, в частности для Лондона. Борьба организованных в цехи промышленных сословий горожан за господство над городом выражалась здесь в противоположности требования выбирать представителей общин и должностных лиц местными городскими кварталами (*wards*) и их представителями, где господствующее положение занимали обладавшие земельной собственностью знатные роды, или цехами (*liveries*). Растущее могущество цехов находило свое выражение в увеличивающейся зависимости всех прав жителей города от принадлежности к профессиональному союзу. Эдуард II [1xxx] установил это для Лондона в виде закона, и хотя вплоть до 1351 г. выборы коммунального совета (*council*) по городским кварталам еще многократно насильственно восстанавливались (1383), с 1463 г. они окончательно были заменены выборами по цехам. Внутри же цехов, к которым теперь должен был принадлежать каждый горожанин (даже король Эдуард III [1xxxii] стал членом цеха *linen armourers*, на современном языке *merchant tailors*) [1xxxiii], действительно активные торговцы и промышленники все больше вытесняются получателями рент. Теоретически принадлежность к цеху достигалась после длительного обучения и церемонии приема, фактически же передавалась по наследству или покупалась, и значение цехов как номинальных производителей, за редким исключением (например, цехи ювелиров), падало. С одной стороны, в цехах возникали экономические и социальные противоречия, с другой – они большей частью превращались просто в выборные союзы следователей для занятия должностей в городской общине. Повсюду, следовательно, типы цехов не были твердо сложившимися. Однако это характерно для всех социологических явлений и не должно препятствовать установлению преимущественно типического. Очевидно, что типичный патриций не был по своим основным чертам профессиональным предпринимателем; как в древности, так и в средние века он был получателем рент, время от времени участвовавшим в торговых предприятиях. В статутах верхнерейнских городов

[380] встречается выражение «почетный бездельник» как официальное обозначение членов палаты господ в отличие от представителей цехов. Во Флоренции крупные торговцы *arti di Calimala* [1xxxiiii] и банкиры принадлежали к цехам, а не к знатым родам. В античности недопустимость предпринимательства в среде знатных родов разумелась сама собой. Это не значит, что в числе римских сенаторов, например, не было «капиталистов», противоположность заключалась совсем не в этом. Как представители старого патрициата, особенно римского, по отношению к крестьянам, так впоследствии фамилии сенаторов по отношению к своим политическим подданным, выступали, как мы увидим, в качестве «капиталистов», т. е. предоставляющих капитал в очень большом масштабе. Запрещалось истинно знатым родам городов античности и средних веков только предпринимательство; иногда это запрещение даже фиксировалось в праве сословным этикетом, строгость которого была различной. Способы вложения имущества типичных патрициев были, как мы увидим позже, очень различны в зависимости от объектов, но граница оставалась той же. Тот, кто слишком осудимо нарушал границу между обеими формами экономического поведения – традиционным вкладыванием имущества и стремлением к росту капитала, – считался в древности невежественным обывателем, а в средние века – человеком нерыцарского образа жизни. В позднее средневековье рыцарское сельское дворянство отказывалось признать равными себе старые рыцарские роды, ибо они заседали в совете рядом с членами цехов, т. е. предпринимателями. Осуждение вызывала, если обратиться к практической стороне дела, не «жажда наживы» как психологический мотив – римская должностная знать и средневековые знатные роды крупных приморских городов были обычно не менее одержимы *aurei sacra fames* [1xxxv], чем любой другой класс, известный в истории. Презрение вызывала рациональная, предпринимательская в этом специальном смысле, «бюргерская» форма доходной деятельности, систематическая предпринимательская деятельность. Если обратиться к флорентийским *Ordinamenti della giusttizia* [1xxxvi] – их целью было сломить господство родов – с вопросом, по какому же признаку определялась принадлежность фамилии к числу нобилей, которые подлежали лишению политических прав, то ответ был бы: по признаку принадлежности к рыцарским фамилиям, т. е. по типично рыцарскому образу жизни. Образ жизни был и в древности решающим для исключения лиц, занятых предпринимательской деятельностью, из числа кандидатов на занятие должностей. Выводом из флорентийских *Ordinamenti* было, по мнению Макиавелли, то, что член знатной фамилии, который хотел остаться в городе, должен

[381] был следовать в своем образе жизни обычаям горожан. Таковы, следовательно, как мы видим, основные «сословные» признаки патрициата. К ним относился также типичный политический признак – харизматическое происхождение знати из фамилии, члены которой уже некогда занимали городские должности различного рода, обладали определенным достоинством и тем самым доказали свою способность занимать такие должности. Это относится как к должностным фамилиям Мекки, так и к римскому нобилитету и к родам трибунов Венеции. Завершение было повсюду различным: в Венеции это правило соблюдалось строже, чем в Риме, где *homo novus* [lxxxvi] формально не исключался из кандидатов на замещение должностей. Однако при установлении права занимать место в сенате или какую-либо должность как таковую каждая фамилия подвергалась проверке, чтобы выяснить, заседал ли раньше ее член в совете, занимал ли он должность в городе или, как во флорентийских *Ordinamenti*, были ли среди его предков рыцари. Принцип сословной замкнутости утверждался с ростом населения и значения монополизированных должностей. Несколькими замечаниями в предыдущей главе мы уже коснулись того времени, когда старая харизматически-родовая знать частично или полностью утратила свое особое правовое положение в городе и вынуждена была делить власть с греческим демосом, римским плебсом, итальянским *popolo*, английскими *liveries*, немецкими цехами и, следовательно, занять равное им сословное положение.

§ 4. плебейский город

Внешне падение господства родовой знати в средние века и в древности представляется очень сходным, особенно если для средневековья положить в основу нашего сравнения большие, в первую очередь итальянские, города, развитие которых, так же как и развитие античных городов, происходило, в сущности, по своим законам, т. е. без вмешательства властей вне города. В развитии итальянских городов следующим решающим этапом после появления института подеста было становление слоя *popolo*. Экономический *popolo*, как и немецкие цехи, состоял из самых различных элементов, прежде всего из предпринимателей, с одной стороны, из ремесленников – с другой. Ведущими в борьбе против знатных родов были вначале, безусловно, предприниматели. Они создали и финансировали скрепленное клятвой братство цехов, противостоящее родам, а цехи ремесленников поставляли необходимую массу людей для борьбы. Союз цехов часто ставил во главе движения одного человека, чтобы гарантировать успех в борьбе со знатными родами. Так, Цюрихом после

[382] изгнания из города в 1335 г. непокорных родов управлял рыцарь Рудольф Брун вместе с советом, в котором поровну были представлены оставшиеся в городе рыцари и *constaffeln*, предпринимательские цехи купцов, торговцев сукном, солью, ювелиров, с одной стороны, и цехи мелких ремесленников – с другой; и город выдержал осаду императорского войска. В Германии клятвенные объединения членов цехов как особые союзы существовали недолго. Они исчезли вследствие преобразования городского устройства либо посредством введения представителей цехов в совет, либо вследствие вхождения всех горожан, в том числе и представителей знатных родов, в цехи. В качестве сохранившейся организации братство осталось лишь в нескольких городах Северной Германии и Прибалтийской области. Его второстепенное значение по сравнению с профессиональными союзами явствует из состава его правления, в которое входили мастера гильдий отдельных союзов. В Мюнстере в XV в. никто не мог быть посажен в тюрьму без санкции гильдий: следовательно, гильдии действовали как союз, охраняющий от судопроизводства совета; в него при рассмотрении дел по управлению городом или при рассмотрении других важных дел вводились представители гильдий, без участия которых решения не могли быть приняты. Значительно большую роль играл союз охраны горожан в их борьбе с родами в Италии. В Италии понятие *popolo* было не только экономическим, но и политическим; являясь особой политической общиной внутри коммуны со своими должностными лицами, собственными финансами и военными силами, она была в подлинном смысле слова государством в государстве, первым осознанно иллегитимным и революционным политическим союзом. Причиной этого явления в Италии было большее развитие экономических и политических средств господства городской знати и усиление вследствие этого притока в город родов, ведущих рыцарский образ жизни, о последствиях чего нам еще придется говорить в дальнейшем. Противостоящий им союз *popolo* основывался на братстве профессиональных союзов (*arti* или *paratici*), и организованная таким образом особая община официально называлась при первом ее появлении (в Милане в 1108 г., в Лукке в 1203 г., в Лоди в 1206 г., в Павии в 1208 г., в Сиене в 1210 г., в Вероне в 1227 г., в Болонье в 1228 г.) *societas*, *credenza*, *mercadanza*, *comunanza* или просто *popolo*. Высшее

должностное лицо особой общины называлось в Италии большей частью *capitanus populi*: он избирался на короткий срок, обычно на год, состоял на оплачиваемой должности и очень часто, так же, как *podesta* общины, призывался извне и в этом случае должен был привести своих чиновников. *Popolo* предоставлял в его распоряжение мили-

[383] цию, составленную из представителей кварталов города или цехов. Резиденцией его, как и *podesta* общины, был часто особый народный дом с башней, крепость *popolo*. При нем в качестве особых органов, в частности в деле управления финансами, находились представители цехов (*anziani* или *priori*), избранные на короткий срок по кварталам города. Они притязали на право защищать пополанов в суде, опротестовывать решения коммунальных учреждений, обращаться к ним с запросами, а часто и на прямое участие в законодательстве. Но прежде всего они принимали участие в решениях *popolo*, у которого были собственные статуты и собственная налоговая система. Подчас *popolo* достигал того, что решения коммуны получали значимость лишь после его одобрения, так что законы коммуны надлежало заносить в оба статута. Свои же собственные постановления он всячески стремился по возможности вносить в статуты коммуны, а в отдельных случаях ему удавалось достигнуть того, что решения *popolo* предшествовали всем остальным, следовательно, и статутам коммуны (*abrogent statutis omnibus et semper ultima intelligantur* [lxxxvii] в Брешии). Наряду с судом *podesta* действовал суд *mercanzia* или *domus mercatorum*, в котором рассматривались все дела, связанные с рынком и промышленностью: следовательно, он был специальным судом по делам купцов и предпринимателей. Нередко этот суд обретал и значение универсального суда пополанов. В XIV в. *podesta* Пизы должен был приносить клятву, что он и его судьи не будут вмешиваться в споры между пополанами, иногда *capitan* достигал общей, конкурирующей с судом *podesta* судебной власти, а в отдельных случаях становился и кассационной инстанцией по приговорам *podesta*. Очень часто капитан получал право участвовать в заседаниях коммунальных органов, контролируя их деятельность, прерывать их, а иногда мог и созывать членов коммуны для реализации решений совета, если этого не делал *podesta*; он обладал также правом налагать и снимать банн, контролировать и участвовать в управлении коммунальными финансами, прежде всего имуществом изгнанных из города. Официально он был по своему рангу ниже *podesta*, но в ряде случаев, как мы видели, становился должностным лицом коммуны, *capitaneus populi et communis*, по римской терминологии *college minor* [lxxxviii], и фактически оказывался зачастую более сильным. Капитан часто ведал и военной силой коммуны, особенно по мере того, как она все больше формировалась из наемников, средства для оплаты которых могли дать только налоги богатых пополанов. Следовательно, после победы пополанов привилегии знати в чисто формальном рассмотрении носили негативный характер. Должности коммуны были доступны пополанам,

[384] а должности пополанов были закрыты для знати. В процессах против знати пополаны имели преимущества, капитан и *anziani* контролировали управление, осуществляемое коммуной, тогда как деятельность *popolo* контролю не подлежала. Только постановления пополанов получали иногда признание всех горожан. Во многих случаях знать временно или на длительное время исключалась из участия в управлении коммуной. Наиболее известны из постановлений такого рода - уже упомянутые *Ordinamenti della giustizia*, составленные Джано делла Белла в 1293г. Наряду с капитаном, возглавлявшим городское ополчение цехов, назначался в качестве экстраординарного, чисто политического должностного лица, избираемого на короткий срок, *gonfaloniere della giustizia*, в распоряжении которого находилась особая, всегда готовая к действиям народная милиция, состоявшая из 1000 человек; в ее функции входила защита пополанов, проведение процессов против знати, выполнение приговоров и контроль за соблюдением *Ordinamenti*. Политическая юстиция, основанная на официальной системе шпионажа и поощрении анонимных доносов, на ускоренной процедуре расследования вины магнатов при весьма упрощенном доказательстве преступления (посредством «очевидности»), была демократической разновидностью венецианского процесса в Совете Десяти. Наиболее резкими постановлениями против магнатов были лишение всех ведущих рыцарский образ жизни фамилий права занимать должности в городе, обязательство сохранять благонадежность, ответственность всего рода за каждого его члена, особые карательные законы, предусматривающие политические проступки магнатов, в частности оскорбление чести пополана, запрет приобретать недвижимость, граничащую с землями пополана, без его согласия. Гарантию интерлокального господства пополанов взяла на себя партия гвельфов, статуты которой рассматривались как часть городских статутов. Не состоящий в этой партии не мог быть избран на какую-либо

должность. О средствах, с помощью которых осуществлялась власть этой партии, уже было сказано. Уже то, что ее организация опиралась преимущественно на силы рыцарей, позволяет предположить, что *Ordinamenti* в действительности не уничтожили полностью социальное и экономическое могущество знатных родов. В самом деле, уже через десять лет после опубликования этих принятых многими тосканскими городами флорентийских классовых законов вновь разгорелась борьба между родами и в течение некоторого времени власть захватывали мелкие плутократические группы. Даже должности пополанов почти всегда замещались представителями знати, ибо знатные роды могли входить в ряды пополанов. Действительный отказ от рыцарского образа жизни осуществлялся далеко не всегда.

[385] В сущности, важно было только гарантировать политическую благонадежность и записаться в какой-либо цех. Социальным следствием этого было известное слияние знатных городских родов с так называемым «жирным народом» (*popolo grasso*) в состав которого входили люди с университетским образованием, владельцы капиталов; так назывались семь цехов: судей, нотариусов, менял, торговцев чужеземными сукнами, флорентийскими шерстяными тканями и шелками, врачей, торговцев пряностями и торговцев мехами. Из этих высших цехов, в которые входила и знать, вначале избирались все должностные лица города. Лишь после ряда восстаний формальное право участвовать в управлении получили также 14 «младших цехов», *arti minori*, *popolo minuto*, т. е. мелких предпринимателей и торговцев. Не принадлежащие к этим 14 цехам слои ремесленников добились участия в управлении и вообще самостоятельной цеховой организации лишь на короткое время после восстания чомпи (*ciompi*) в 1378 г. Лишь в некоторых городах, например в Перудже в 1378 г., низшим городским слоям удалось на короткое время исключить из совета приоров не только нобилей, но и *popolo grasso*. Характерно, что эти низшие, неимущие слои горожан в своей борьбе против господства *popolo grasso* постоянно получали поддержку нобилей, подобно тому как позже тирания устанавливалась с помощью масс и как в течение всего XIII в. возникали постоянные союзы знати и низших слоев населения, направленные против натиска предпринимательских классов. Удавалось ли это и в какой степени, зависело от экономической ситуации. Интересы мелких ремесленников могли в ходе развития раздаточной системы прийти в резкое противоречие с интересами цехов предпринимателей. В Перудже, например (как сообщает граф Брольо д'Айяно), развитие раздаточной системы шло так быстро, что в 1437 г. отдельный предприниматель давал работу наряду с 28 прядильщиками (*filatori*) еще 176 *filatrici*, которые обрабатывали шелк-сырец. Положение мелких ремесленников-надомников было часто трудным и неустойчивым. Предприниматели нанимали иногда работников из других мест и поденно; цехи предпринимателей пытались односторонне регламентировать условия надомной работы, а цехи надомников (например, стригальщики, *simatori*, в Перудже) запрещали снижать оплату их труда. Совершенно очевидно, что эти слои ничего не ждали от правительства высших цехов. Но длительного политического господства они нигде не достигли. И наконец, совершенно вне всякой связи с городским управлением находился пролетарский слой странствующих подмастерьев. Лишь со времени участия низших цехов в управлении в советы городов проник, по крайней мере в некоторой степени, демократический элемент. Однако их фактическое влияние оставалось обычно

[386] незначительным. Принятое во всех итальянских коммунах создание особых комитетов для выбора должностных лиц должно было предотвратить воздействие безответственных и часто анонимных руководителей выборов, наподобие действующих в современных демократических государствах Европы, и исключить демагогию. Это позволяло совершить планомерный выбор и создать единый состав действующих советов и должностных лиц, но могло быть осуществлено только на основе компромисса с социально влиятельными домами и заставляло прежде всего не игнорировать решающие в финансовом отношении слои. Только в периоды борьбы за власть между равными по своему могуществу домами или во времена религиозных волнений «общественное мнение» оказывало известное влияние на состав учреждений города. Господство Медичи [1xxxix] над городом было достигнуто не как следствие служебного положения, а исключительно благодаря влиянию и систематическому воздействию на выборы. Успех пополанов был достигнут не без упорной, часто кровавой и длительной борьбы. Знать удалась из городов и продолжала борьбу, засев в своих крепостях. Войска горожан разрушали их, а городское законодательство уничтожало традиционный аристократический строй, иногда посредством планомерного освобождения крестьян. Необходимые средства для победы над знатью пополанов получали от признанных цеховых организаций. Цехи искони привлекались коммунами к делам управления. Ремесленники иногда участвовали в сторожевой службе в

крепостях, но постепенно все больше в сражениях в качестве пехотинцев, построенных по цехам. С развитием военной техники становилась все более необходимой финансовая поддержка со стороны предпринимательских цехов. Интеллектуальную и административно-техническую помощь предоставляли юристы, в первую очередь нотариусы, а также, судьи и близкие им профессиональные врачи и аптекари. Эти организованные в цехи интеллектуальные слои коммун повсюду входили в "К5чѣствѣ~руководителей в партию пополанов, играя роль, напоминающую роль адвокатов и других юристов в третьем сословии, tiers etat, во Франции; первые народные капитаны были до занятия этой должности, как правило, главами цехов или их союза. Обычно предварительной ступенью политической организации ророло была mercadanza, вначале представлявшая собой неполитический союз купцов и ремесленников (ибо mercatores и здесь означает, как справедливо указал Э. Зальцер, совокупность городских ремесленников и торговцев. Возглавлявший ее podestд mercatoru'm [хс] был часто первым народным капитаном. Все развитие движения ророло шло прежде всего в сторону организованной защиты интересов пополанов в суде, коммунальных органах и

[387] учреждениях. Отправным пунктом движения был часто очень осязаемый фактический отказ незнатным горожанам в их правах. Не только в Германии (что, как известно, происходило в Страсбурге) подчас случалось, что поставщики товаров и ремесленники получали вместо требуемой оплаты побои и затем не могли добиться в суде признания своих прав. Но еще более сильное возмущение вызывали, по-видимому, личные оскорбления пополанов и угрозы им со стороны превосходящей их в военном отношении знати, постоянно повторяющиеся даже через 100 лет после образования особого союза. Социальное чувство рыцарского сословия сталкивалось с естественно возникающей оскорбленностью горожан. Поэтому институт народных капитанов складывался в связи со своего рода трибунским правом помощи и контроля над учреждениями коммуны, развился затем в кассационную инстанцию и, наконец, в координированный универсальный орган власти. Подъему пополанов способствовали распри между родами, ущемлявшие экономические интересы горожан и часто служившие поводом для вмешательства их должностных лиц. К этому присоединилось честолюбивое стремление некоторых представителей знати установить с помощью ророло тиранию. Знать повсюду испытывала озабоченность, опасаясь такого развития событий. Раскол знати давал ророло возможность поставить себе на службу часть воинских сил рыцарства. В чисто военном отношении растет значение пехоты, и она впервые начинает в это время вытеснять рыцарскую конницу. В XIV в. в войсках Флоренции в связи с развитием рациональной военной техники впервые появляются «бомбарды», предшественники современной артиллерии. Внешне очень похожим на утверждение ророло в итальянских городах было развитие в античности демоса и плебса. Прежде всего в Риме, где особой общине ророло соответствовала особая община плебса со своими должностными лицами. Трибуны были первоначально выборными старейшинами незнатных граждан четырех городских кварталов, а эдилы, как полагает Э. Мейер, хранителями культового святилища общины и одновременно казначеями незнатных граждан, а тем самым и казначеями плебса. Сам плебс конституировался как братство, связанное клятвой убивать каждого, кто воспрепятствует его трибунам защищать интересы плебеев; с этим было связано то, что трибун определялся как sacrosanctus[хсi], в отличие от легитимных должностных лиц римской общины, совершенно так же как народный капитан в Италии не имел права на добавление к своему наименованию слов Dei gratia (милостью Божией), в отличие от должностных лиц, обладавших легитимной властью, - консулов. Трибун не обладал и легитимной административной властью, признаком которой служило общение с богами

[388] общины, ауспиции, а также важнейшим атрибутом законной власти - властью дисциплинарной; вместо этого он в качестве главы плебса мог, застав виновного на месте преступления, предать каждого, кто препятствовал ему в его должностных обязанностях, своего рода суду линча и сбросить его без судебного разбирательства и вынесения приговора с Тарпейской скалы. Должностное положение трибуна, так же как капитана и апсіані, развилось из права вступаться за плебеев перед магистратами и приостанавливать действие принятых ими решений. Это право интерцессии, общий негативный атрибут римских должностных лиц по отношению к каждой равной или низшей власти, входило в основные полномочия трибуна. Совершенно так же, как капитан, он фактически стал всеобщей кассационной инстанцией и тем самым высшей властью внутри защищенного внутригородским «миром» округа города. В военных действиях трибун не имел никакого значения, здесь все решалось командой военачальника. Ограничение компетенции трибуна сферой города, отличающей его от должностных лиц более раннего периода, характерно для специфически

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
гражданского происхождения этой должности. Благодаря своей кассационной власти трибуны сумели провести все политические требования плебса: право апелляции при приговорах по уголовным делам, смягчение долговых законов, судопроизводство в интересах сельских жителей в базарные дни, равное участие в занятии должностей, позже также жреческих и должностей в совете, и, наконец, так же как в некоторых итальянских коммунах, решение гортензианского плебисцита в Риме, принятого последней сецессией плебса [хсiі] и устанавливающего обязательность постановлений плебса для всей общины. Результатом было здесь, как и в средневековой Италии, формальное вытеснение родовой знати. После этих успехов в сословной борьбе политическое значение трибунов стало падать. Как впоследствии капитан, трибун стал должностным лицом общины, входящим в развивающуюся иерархию должностей, но избравшимся только плебеями; историческое их обособление от патрициев практически потеряло почти всякое значение, уступив место развитию должностной и имущественной знати (нобилей и всадников). В происходящей борьбе классов вопрос о старых политических правах еще раз был выдвинут лишь после Гракхов как важное средство политических реформаторов и экономического движения слоя политических деклассированных граждан, враждебного должностной знати. Это возрождение борьбы привело к тому, что в конце концов власть трибуна стала наряду с военным командованием пожизненным должностным атрибутом принцепса. Поразительное сходство между развитием средневековых городов Италии и Древним Римом очевидно, несмотря на

[389] громадное политическое, социальное и экономическое различие, о котором вскоре пойдет речь. Все дело в том, что не существует беспредельного количества форм управленческой техники для регулирования сословных компромиссов внутри города, и формы политического управления не надо рассматривать как сходные надстройки над одинаковыми экономическими основами, а исходить следует из того, что они развиваются по собственным законам. Возникает вопрос, не существует ли параллели развитию Рима в самой античности. Насколько нам известно, особого союза типа союза плебса или итальянского *coro* в античности не было. Но внутренне родственные по своему характеру явления существовали. Уже в древности (Цицерон) таковым считали институт спартанских эфоров. Но это надо понимать правильно. Эфоры (наблюдатели) были, в отличие от легитимных царей, должностными лицами, избираемыми на год, и избирались они, как и трибуны, пятью местными филами спартиатов, а не тремя родовыми филами. Они созывали собрания граждан, имели право юрисдикции по гражданским и (быть может, с некоторыми ограничениями) уголовным делам, призывали к ответу даже царей, требовали отчетности от должностных лиц, стными филами спартиатов, а не тремя родовыми филами. Они созывали собрания граждан, имели право юрисдикции по гражданским и (быть может) в Спартанском государстве. В мирное время в пределах города цари обладали только почетными привилегиями и личным влиянием; во время войны они располагали полной, в Спарте очень строгой, дисциплинарной властью. Вероятно, только в более позднее время эфоры стали во время походов сопровождать царей. То, что эфоров, быть может первоначально, даже еще после I Мессенской войны [хсiіi] назначали цари, не меняет характера их власти в качестве трибунов. Вполне возможно, что это относилось первоначально и к старейшинам триб. Не меняет свойств их власти и тот более важный факт, что они не обладали характерной для трибунов и общей им и средневековым капитанам функцией интерцессии. Ведь не только известно, что эфоры должны были по своей должности защищать граждан от царей, но более позднее отсутствие этой функции объясняется безусловной победой спартанского демоса над его противниками и тем, что он сам превратился в первоначально господствующий плебейский, а затем фактически господствующий класс настоящей олигархии. Знати в Спарте в историческое время не было. Сколь ни безусловно полис отстаивал свое господствующее положение над илотами, которым он ежегодно торжественно «объявлял войну», религиозно мотивируя этим их беспредел, сколь ни сохранял он свое политическое господствующее положение над стоящими вне

[390] военного объединения перизками, внутри полиса между полноправными гражданами сохранялось, по крайней мере в принципе, социальное равенство. Господство вовне и равенство внутри полиса контролировалось с помощью системы шпионажа (*krupteia*), напомилавшей венецианскую. По преданию, лакедемоняне первыми отказались от атрибутов знатного образа жизни, в частности в одежде, отличие в которой, следовательно, раньше существовало. Что это обстоятельство, а также строгое ограничение власти царя явилось результатом борьбы и компромисса, доказывает приносимой ежегодно взаимной клятвой царя и эфоров, своего рода периодически возобновляемым договором.

Сомнение вызывает только то, что эфоры выполняли, по-видимому, отдельные религиозные функции. Однако они в еще большей степени, чем трибуны, стали легитимными должностными лицами общины. Основные черты спартанского полиса производят настолько рациональное впечатление, что их невозможно считать остатком древних институтов. В остальных греческих общинах аналогии этому отсутствуют. Повсюду мы, правда, обнаруживаем демократическое движение незнатных граждан, направленное против знатных родов и большей частью временно или длительно устраняющее их господство. Однако, как и в средние века, это не означало ни равенства всех граждан в праве занимать должности и заседать в совете, ни одинакового права голоса, ни вообще включения всех лично-свободных живущих в городе фамилий в союз граждан. В отличие от Рима, здесь вольноотпущенники вообще не входили в союз граждан. Равное же положение граждан нарушалось различными степенями в праве голоса и занятии должностей, вначале в зависимости от земельной ренты и способности носить оружие, а впоследствии от имущества. Эта иерархия и в Афинах юридически никогда не была полностью уничтожена, так же как в средневековых городах неимущие слои никогда не достигали надолго равных прав со средним сословием. Право голоса в народном собрании предоставлялось либо всем принадлежавшим к *demoi*, приписанным к военному союзу фратрии землевладельцам – это было первой стадией «демократии», – либо также владеющим другим имуществом. Решающей была способность вооружиться необходимым образом для участия в войске гоплитов, с ростом значения которого было связано это преобразование. Мы вскоре увидим, что установление различных степеней в праве голоса было отнюдь не важнейшим средством для достижения этого результата. Как и в средние века, независимо от того или иного формально установленного состава собрания граждан, от определения его формальной компетенции господствующее

[391] социальное положение имущих слоев общества не терпело ущерба. Движение демоса приводило в ходе своего развития к самым разным результатам. Ближайшим и в некоторых случаях длительным достижением было возникновение демократии, внешне похожей на строй многих итальянских коммун. Наиболее имущий слой незнатных граждан, соответствующий установленному цензу, большей частью владельцы денег и рабов, эргастерий, судов, торгового и ростовщического капитала, получал наряду с распоряжавшимся земельной собственностью родами доступ в совет и право занимать должности в городе. Масса же мелких ремесленников, мелких торговцев и вообще малоимущих была лишена права занимать какие-нибудь должности либо юридически, либо фактически вследствие своей непригодности; иногда демократизация продолжалась и завершалась тем, что власть переходила именно к этим отвергаемым раньше слоям общества. Для того чтобы это могло произойти, необходимо было находить средства поднять экономический уровень этих слоев путем предоставления им ежедневных денежных пособий, а также посредством снижения ценза на занятие должностей. Такая практика и фактическое игнорирование классового деления демоса были конечным пунктом развития, достигнутым аттической демократией лишь в IV в., когда отпало военное значение гоплитов. Действительно важным следствием полной или частичной победы незнатных слоев общества для структуры политического союза и его управления в античности заключалось в следующем: 1) в установлении административного характера политического союза. Прежде всего в проведении принципа территориальной общины. Подобно тому как в средние века уже при господстве родов городское население разделялось на территориальные округа и *poroi*, по крайней мере частично, избирал своих должностных лиц по кварталам города, и в античности в городе, где господствовали знатные роды, плебеи подразделялись, в частности для распределения барщины и повинностей, на территориальные округа. В Риме наряду с тремя старыми личными, составленными из родов и курий трибами были под тем же названием созданы чисто территориальные городские округа, к которым после победы плебеев присоединилась сельская триба, а в Спарте наряду с тремя старыми личными филими возникли четыре, впоследствии пять территориальных фил. Победа подлинной демократии означала переход управления к «демосу», к территориальному округу в качестве подразделения всей территории и основы всех прав и обязанностей в полисе. На практическом значении этого преобразования мы вскоре остановимся. Следствием его было превращение полиса из братства

[392] военных и родовых союзов в территориальную административную корпорацию. Административной единицей полис стал и вследствие изменения в понимании природы права. Оно стало для граждан и жителей городского округа как таковых административным – с какими оговорками, мы видели раньше – и одновременно рационально сформулированным правом. Место иррационального

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
харизматического судопроизводства занял закон. Параллельно уничтожению господства родов складывалось законодательство. Вначале оно еще имело форму харизматических установлений эсиметов[*xciv*]. Затем начался процесс постоянно развивающегося формирования нового права, разрабатываемого *ecclesia*[*xcv*], и сложилось чисто светское, основанное на законах или в Риме на магистратских инструкциях судопроизводство. В Афинах, наконец, народу ежегодно предлагался вопрос, следует ли сохранить действующие законы или их необходимо изменить, настолько теперь стало само собой разумеющимся, что действующее право создается искусственно, должно быть таковым и основано на одобрении тех, для кого оно существует. Правда, в период классической демократии, например в Афинах в V-IV вв., такая установка еще не была безусловно господствующей. Не каждое решение (*psephisma*) демоса становилось законом (*nomos*), даже в том случае, если оно устанавливало общие правила. Демосом принимались и противоречащие законам постановления, которые могли быть опротестованы перед судом присяжных (*heliaia*) каждым гражданином. Закон возникал (по крайней мере тогда) не как постановление демоса; на основе предложения гражданина перед особой коллегией присяжных (номететов) проводилась правовая дискуссия о том, следует ли сохранить старое право или принять предложенное изменение. Это было своеобразным остатком прежнего, впоследствии исчезнувшего понимания сущности права. Но первым решающим шагом к пониманию права как продукта рационального творчества было в Афинах упразднение законом Эфиальта религиозной, аристократической кассационной инстанции – ареопага, 2) Установление демократии привело к преобразованию системы управления. Господствующим в силу харизмы рода или должности представителям родов заменили избранные на короткий срок, иногда посредством жеребьевки, ответственные, подчас смещаемые функционеры демоса или непосредственно его группы. Эти функционеры были должностными лицами, но не в современном смысле слова. Они получали умеренное возмещение расходов или, как избранные посредством жеребьевки соприсяжники, поденную оплату. Краткосрочность должности и часто встречающееся запрещение повторного избрания исключали возможность возникновения профессионального

[393] чиновничества в современном понимании. Возможность карьеры и сословная честь отсутствовали. Исполнение обязанностей было побочным занятием. У большинства граждан оно не требовало полной затраты сил, а доходы были даже для несостоятельных людей побочным, хотя и желательным, подспорьем. Правда, высшие политические должности, особенно военные, требовали затраты всех сил, но именно поэтому предоставлялись только состоятельным людям, а для того чтобы занимать должности в области финансов в Афинах требовался высокий ценз, заменявший современное поручительство. Эти должности были, в сущности, почетными должностями. Высший деятель в области политики в период расцвета демократии – демагог был в Афинах в правление Перикла формально и высшим военным должностным лицом. Однако его власть основывалась не на законе или должности, а на его личном влиянии и доверии демоса. Она была, следовательно, не только нелегитимной, но и нелегальной, хотя все государственное устройство демократии было так же ориентировано на нее, как современное государственное устройство Англии – на столь же лишенный законной компетенции кабинет. Не установленному законом вотуму недоверия английского парламента соответствовало в других формах обвинение демагога в неправильной политике управления демосом. Назначенный по жеребьевке совет превратился теперь также в обыкновенный комитет по делам демоса, утратил юрисдикцию, получив, однако, право предварительных обсуждений решений народа (посредством *probuleuma*) и контроль над финансами. В средневековых городах установление господства *popolo* привело к сходным результатам: множество редакций городских законов, кодификация гражданского и процессуального права, поток статутов разного рода, с одной стороны, столь же невероятное число должностных лиц – с другой; даже в небольших городках Германии иногда насчитывалось 4-5 дюжин их категорий. Причем наряду с персоналом канцелярии и судебными исполнителями, с одной стороны, и бургомистрами – с другой, действовало множество специализированных функционеров, привлекавшихся лишь от случая к случаю, для которых доходы с этих должностей, представлявших собой, в сущности, взятки, были весьма желанным дополнительным заработком. Общим для античных и средневековых городов, во всяком случае больших, было то, что многое из рассматриваемого в наши дни в выборах представительных собраний решалось в специальных избранных или составленных по жеребьевке коллегиях. Так в античной Греции принимались законы и рассматривался ряд политических вопросов; в Афинах, например, в таких коллегиях приносилась клятва при заключении союзов

[394] договоров и при распределении дани между союзниками. В средние века
Страница 210

таким же образом происходили выборы должностных лиц, причем наиболее важных, а также избирался состав наиболее ответственных, принимающих решения коллегий. Это в известной мере заменяло не существовавшую тогда систему представительства в ее современном виде. Соответственно традиционному сословному характеру всех политических прав и связанных с ними привилегий «представители» выдвигались только от союзов: в период античной демократии – от культовых или государственных сообществ, иногда от союзов государств, в средние века – от цехов или других корпораций. Представлены» были лишь особые права союзов, а не меняющийся «состав избирателей» какого-либо округа, как в наши дни избирательного права пролетариата. Общим для античных и средневековых городов было, наконец, и возникновение городской тирании или по крайней мере попытки установить ее. Правда, в обоих случаях она была локально ограничена. В эллинской метрополии она последовательно возникала в VII-VI вв. в ряде больших городов, в том числе и в Афинах, но существовала лишь на протяжении нескольких поколений. Свобода городов уничтожалась обычно только вследствие подчинения их превосходящим военным силам. Господство же тирании в колониях, в Малой Азии и особенно в Сицилии, было более длительным и часто оставалось там установившимся типом города-государства до его падения. Тирания была повсюду результатом сословной борьбы. В отдельных случаях, например в Сиракузах, теснимые демосом роды способствовали приходу к власти тирана. Обычно тиран опирался на часть среднего сословия и на тех, кто находился в денежной зависимости от знатных родов; врагами же его были знатные роды, их он изгонял, имущество их конфисковал, и они стремились к его падению. Такова типичная классовая противоположность в древних государствах: городские, носящие оружие патриции в качестве кредиторов, крестьяне в качестве должников; она также существовала у израильтян и в Месопотамии, в греческом и италийском мире. В Вавилоне плодородная земля почти полностью принадлежала патрициям, колонами которых становились крестьяне. В Израиле долговое рабство регулировалось в «Книге Завета». Все узурпаторы, от Авимелеха до Иуды Маккавея [xcvi] опирались на беглых долговых рабов; по предсказанию Второзакония, Израиль будет «давать взаймы» всем, т. е. жители Иерусалима будут заимодавцами и патрициями, а остальные – их попавшими в рабство должниками и крестьянами. Аналогичной была классовая противоположность в Элладе и Риме. Стоящая у власти тирания находила, как правило, поддержку мелких крестьян, политически связанной с ней части знати

[395] и среднего сословия горожан. Как правило, тирания опиралась на телохранителей, предоставление которых горожанами в античности народному вождю (например, Писистрату) и в средние века народному капитану было обычно первым шагом к тирании, и на наемников. Фактически тирания очень часто проводила компромиссную сословную политику, напоминающую политику «эсимнетов» (Харонд, Солон). Между преобразованием государства и права в духе такой политики и возвышением тирана часто возникала альтернатива. Социальная и экономическая политика, по крайней мере в метрополии, сводилась к тому, чтобы воспрепятствовать продаже крестьянских земель городской знати и притоку крестьян в города, в некоторых случаях к тому, чтобы ограничить покупку рабов, роскошь, посредническую торговлю, вывоз зерна, – все это меры, характеризующие политику мелких бюргеров, политику «городского хозяйства», соответствующую «хозяйственной политике средневековых городов», к которой мы еще вернемся. Тираны повсюду ощущали себя специфически нелегитимными правителями и считались таковыми. В этом заключалось отличие их положения как в религиозном, так и в политическом отношении от власти древних правителей города-государства. Они постоянно поддерживали создание новых эмоциональных культов, в частности культа Диониса, в противоположность ритуальным культам знати. Как правило, тираны стремились сохранить внешние формы городского строя коммуны, чтобы поддержать притязание на законность. После падения их правления знатные роды обычно оказывались настолько ослабленными, что вынуждены были предоставлять демосу, с помощью которого только и стало возможным изгнание тиранов, большие уступки. Демократическое среднее сословие примкнуло к Клисфену при изгнании Писистратидов. Кое-где, правда, тиранов заменила купеческая плутократия. Тирания, вызванная, во всяком случае в метрополии, экономическими классовыми противоречиями, способствовала тимократическому или демократическому уравнению сословных прав, часто предшествуя ему. Напротив, удачные или неудачные попытки установления тирании в более поздний период истории Греции являясь следствием завоевательной политики демоса, были связаны с его военными интересами, о которых мы скажем позже. К тирании стремились победоносные военачальники, как, например, Алкивиад и Лисандр. Вплоть до эллинистического времени эти попытки оставались в

метрополии безуспешными, распались также военные государственные образования демоса по причинам, которые будут указаны ниже. Напротив, в Сицилии старая экспансионистская политика в Тирренском море, а позже национальная оборона в борьбе против Карфагена велась тиранами, которые, опираясь на

[396] наемные войска и ополчение граждан, с помощью беспощадных мер восточного образца – массового принудительного предоставления наемникам гражданских прав и переселения покоренного населения – создали интерлокальные военные монархии. Наконец, Рим, где в раннереспубликанский период попытки установить тиранию терпели неудачу, в ходе завоевательной политики пришел по социальным и политическим причинам к военной монархии, на чем мы также еще остановимся. В средние века тирания существовала главным образом в городах Италии, хотя и не только в них. Общность между итальянской синьорией и античной тиранией, на что указывает Эрнст Майер, заключается в том, что синьория возникла как власть имущей фамилии, противостоящей членам своего сословия, и что она установила в качестве первой политической власти в Западной Европе рациональное управление во главе с (преимущественно) назначаемыми чиновниками, сохраняя при этом все-таки ряд форм строя коммуны. В остальном же между античной тиранией и синьорией существуют серьезные различия. Прежде всего, несмотря на то что синьория часто возникает непосредственно в результате сословной борьбы, случалось также, что она устанавливалась позже, после победы *popolo*, или даже еще несколько позже. Затем, синьория большей частью вырастала из легальных должностей *popolo*, тогда как тирания в эллинских городах представляла собой именно одно из промежуточных явлений между господством знатных родов и тимократией или демократией. Формально развитие синьорий было различным, как хорошо показал Э. Зальцер. Ряд синьорий возник совершенно непосредственно из должностей *popolani* в результате восстаний *popolo*. Народный капитан, подеста мерканданты, а также подеста коммуны стали избираться народом на все более продолжительный срок или даже пожизненно. Такие длительно занимаемые высшие должности обнаруживаются уже к середине XIII в. в Пьяченце, Парме, Лоди, Милане. Уже в конце XIII в. господство Висконти в Милане, Скалигеров в Вероне и Эсте в Мантуе стало фактически наследственным. Наряду с установлением пожизненности должностей, а затем их фактической и, наконец, юридической наследственностью происходило и расширение полномочий высших должностных лиц. Из произвольной, чисто политической карательной власти они превратились в высшую власть (*arbitrium generale*), которая, конкурируя с советом и общиной, могла принимать любые постановления, и, наконец, в *dominium* с правом управлять городом *libero arbitrio* [xcvii], назначать должностных лиц, обнародовать указы, обладающие силой закона. В основе этой власти лежали две различные, хотя, по существу, часто идентичные причины. Во-первых, господство партий как таковое. Вследствие

[397] этого – постоянная угроза всему политическому и связанному с ним экономическому положению, в частности земельной собственности побежденной партии. Готовность знатных родов к военным действиям и страх перед заговорами способствовали передаче неограниченной власти вождям партии. Второй причиной были войны, угроза подчинения соседним коммунам или иным властителям. Там, где это было главной причиной, источником синьории было обычно учреждение чрезвычайного военного командования – должности военного капитана, которая передавалась чужому правителю или кондотьеру, – а не особое положение народного капитана как вождя партии. При этом передача города под *dominium* какого-либо правителя для защиты от внешней опасности могла происходить и таким образом, что полномочия правителя (*domini*) очень ограничивались. Внутри города он легче всего завоевывал поддержку широких низших слоев, ремесленников, исключенных из управления городом, отчасти потому, что перемена власти не влекла за собой для них никаких потерь, а возникновение господского двора могло иметь известные преимущества, отчасти же вследствие эмоциональной склонности масс к личной власти. Поэтому те, кто стремился установить синьорию, как правило, пользовались парламентами в качестве средства передачи власти. Однако в некоторых случаях знатные роды и купечество, опасаясь политических или экономических противников, также видели спасение в синьории, которую вначале никто не рассматривал как установление длительной монархии. Некоторые города, как, например, Генуя, неоднократно налагали на могущественных монархов, под *dominium* которых они переходили, весьма ограничительные условия в военной силе, в твердо установленной уплате денег, а подчас и лишали их господства над городом. По отношению к иноземным монархам это удавалось, как, например, это удалось Генуе по отношению к королю Франции. Однако по отношению к живущему в

городе правителю это было значительно труднее. К тому же очевидно, что со временем сила и склонность горожан к сопротивлению уменьшались. Правители синьорий опирались на отряды наемников, а также все больше на связи с законными властями. После насильственного подчинения Флоренции с помощью испанской армии наследственная синьория стала признанной императором и папой властью. Ослабевающее сопротивление горожан объясняется рядом обстоятельств. Здесь, как и везде, двор правителя создавал в среде знати и горожан все увеличивающийся слой социально и экономически заинтересованных в его существовании людей. Рост потребностей и ослабление экономической экспансии, постоянные опасения высших слоев, что нарушение мирных отношений заденет их экономические

[398] интересы, затем утрата предпринимателями интереса к политической жизни в связи с усилением конкуренции и ростом экономической и социальной стабильности и обращение их вследствие этого к чистой наживе или к мирному существованию на ренту, общая политика князей, поощрявших такое отношение, исходя из своей выгоды, – все это привело к быстрой утрате внимания к политической судьбе города. Как великие монархи, например французский король, так и правители отдельных городов могли рассчитывать на стремление низших слоев к мирной жизни города и регулированному доходу посредством продовольственной политики, в интересах мелких горожан. Во Франции короли, ориентируясь на эти интересы низших слоев, подчинили себе города, в Италии сходные тенденции служили опорой синьории. Но наиболее важным был политический момент: умиротворение горожан посредством удовлетворения их экономических интересов, утрата ими привычки к военной службе и планомерное их разоружение правителем. Правда, последнее не всегда с самого начала составляло политику правителей, некоторые из них, напротив, создали рациональные системы воинской повинности. Однако в соответствии с общим типом образования патримониального войска эти системы были или вскоре превратились в набор рекрутов из низших слоев общества, ничего общего не имеющий с республиканским войском горожан. Прежде всего, господство князя было подготовлено переходом к наемному войску и к капиталистическому покрытию расходов, связанных с необходимостью в военной силе, с помощью предпринимателей (кондотьеров), вызванному растущей неспособностью горожан к военному делу и потребностью в профессиональных военных. Еще в период свободных коммун это в значительной степени способствовало преобладанию в населении склонности к миру и к разоружению. К этому присоединились личные и политические связи правителей с могущественными династиями, сила которых делала восстания горожан совершенно безнадежными. Следовательно, в конечном счете все сводилось к причинам, общее значение которых хорошо нам известно: к росту замкнутости производителей в сфере своих экономических интересов, к росту военной дисквалификации образованных слоев общества, и к росту рационализации военной техники в связи с созданием профессиональной армии; эти обстоятельства наряду с формированием экономически или социально заинтересованной в наличии двора знати, слоя получателей рент и обладателей приходов способствовали превращению синьории в наследственное патримониальное княжество. Достигнув этого, она вступила в круг легитимных властей. В одном интересующем нас прежде всего пункте в политике синьории проявляется тенденция, общая с античными

[399] тираниями, а именно в разрушении политического и экономического монопольного положения города по отношению к сельской местности. Сельское население очень часто, как и в античности, помогало захватить власть в городе (например, в 1328 г. в Павии). Свободные горожане после победы над знатными родами подчас в собственных и в политических интересах уничтожали власть земельных собственников, освобождали крестьян, способствуя таким образом переходу земли к тем, кто мог ее купить. Массовое приобретение горожанами земли феодалов и замена, как, например, в Тоскане, вотчинного устройства системой аренды – *mezzadria* – институтом, основанным на отношениях между живущим в городе господином, связанным с сельской местностью только своими владениями, и сидящими на его земле арендаторами, – произошло при господстве *rolo grasso*. От участия в политической власти сельское население, даже свободные крестьяне-собственники, полностью устранялось. *Mezzadria* была ориентирована на частно-правовые отношения, городская же политика организационно исходила в своем отношении к сельским местностям из интересов городских жителей как потребителей, а после победы цехов и как производителей. Политика правителей городов изменила это не сразу и не везде. Знаменитая физиократическая политика великого герцога Тосканского Леопольда в XVIII в. сложилась под влиянием определенных естественно-правовых воззрений и не являлась в первую очередь политикой, основанной на аграрных интересах. Однако в целом направленная на сближение

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
интересов и стремящаяся избежать резких коллизий политика князей уже не была политикой городского населения, использовавшего сельские местности только как средство для достижения своих целей. Господство городских правителей распространялось большей частью, а затем и преимущественно на несколько городов. Однако это отнюдь не означало, что эти независимые до того территории городов составляли под их властью единый в современном смысле слова государственный союз. Напротив, объединенные под властью одного господина города нередко, как и раньше, имели право при наличии определенного повода посылать друг к другу посольства. Их устройство не было единообразным, и они не превратились в общины, которым государство делегировало выполнение части своих задач. Развитие в этом направлении шло постепенно, параллельно аналогичному преобразованию больших патримониальных государств в Новое время. Сословные представительства, существовавшие в средние века уже в Сицилийском королевстве и в других старых патримониальных монархиях, почти полностью отсутствовали в государственных образованиях,

[400] возникших на территориях городов. Здесь главными организационными преобразованиями были: 1) появление назначенных правителями на неопределенное время должностных лиц наряду с выборными на короткий срок должностными лицами, обладающими юрисдикцией по уголовным делам; 2) возникновение центральных коллегиальных инстанций в первую очередь в области финансов и военного дела. Это было, конечно, важным шагом на пути рационализации управления. Рациональность техники управления была здесь подготовлена тем, что многие коммуны заложили этому основу статистикой, которую они вели в собственных финансовых и военных интересах, а также тем, что бухгалтерская отчетность достигла в банкирских домах городов достаточно высокого технического уровня. В остальном влияние на бесспорную рационализацию управления оказывал, с одной стороны, пример Венеции, с другой – Сицилийского королевства, причем не столько как образец для подражания, сколько как стимул. Развитие итальянских городов от составных частей патримониальных или феодальных союзов к периоду революционно завоеванного независимого господства знатных родов, затем к господству цехов, к синьории и, наконец, к составным частям относительно рациональных патримониальных союзов стоит особняком среди западноевропейских городов. Прежде всего в них отсутствует синьория, параллель к предварительной стадии которой при введении должности народного капитана можно увидеть в деятельности наиболее могущественных бургомистров к северу от Альп. Но в одном отношении круговорот в развитии имел универсальный характер. В Каролингское время города представляли собой едва ли не просто округа управления, обладавшие известными своеобразиями сословной структуры, и были очень близки определенной стадии в развитии нового патримониального государства, отличаясь лишь особыми корпоративными правами. В промежуточный период города были повсюду в той или иной степени «коммунами», которые обладали собственными политическими правами и проводили автономную хозяйственную политику. Подобным же образом шло развитие и в античности. И все-таки ни современный капитализм, ни современное государство не выросли на почве античных городов, тогда как развитие средневековых городов, не являясь решающей ближайшей ступенью того и другого, а тем более их основой, остается весьма важным фактором их возникновения. Несмотря на внешнее сходство между ними, необходимо, однако, отметить и серьезные различия в их развитии. Именно к ним мы теперь и обратимся. Их мы легче всего обнаружим, противопоставив оба типа городов в их наиболее характерных формах. Для этого мы должны ясно отдавать себе отчет в том,

[401] что между средневековыми городами существуют очень большие, до сих пор лишь частично отмеченные нами структурные различия. Однако остановимся еще раз на общем положении средневековых городов в период их наибольшей независимости, что позволит нам отчетливо увидеть их специфические черты в их полном развитии. В ранний период автономии достижения городов были чрезвычайно разнообразны и шли в следующих направлениях: 1) Политическая самостоятельность и отчасти собственная внешняя политика, вследствие чего городское управление имело длительное время свои вооруженные силы, заключало союзы, вело войны, полностью подчиняло себе большие территории, а иногда и другие города, основывало заморские колонии. Длительно владеть заморскими колониями удалось лишь двум итальянским приморским городам, захватить большие территории и обрести международное политическое значение – лишь временно нескольким коммунам Северной и Центральной Италии и Швейцарии, в значительно меньшей степени – городам Фландрии, ряду ганзейских городов Северной Германии и некоторым другим. Что же касается южноитальянских, сицилийских, после короткого промежутка испанских, после

более длительного промежутка французских, с самого начала английских городов, городов Германии, за исключением упомянутых северных, фландрских, нескольких швейцарских и южногерманских городов, а после краткого промежутка существования городских союзов большей части западногерманских городов, то их политическое господство ограничивалось властью над непосредственной сельской округой и несколькими маленькими городками. Во многих городах были отряды солдат (во Франции еще в довольно позднее время) и, как правило, существовала городская милиция, службу в которой несли военнообязанные горожане; она защищала стены города и могла в союзе с другими городами устанавливать земский мир, срывать разбойничьи замки и становиться на ту или иную сторону во внутренних распрях. Однако эти города не пытались проводить международную политику, как итальянские и ганзейские города. Они обычно посылали своих представителей в сословные собрания Империи или территориальной области и нередко, несмотря на свое формально подчиненное положение, имели там вследствие своего проводить международную политику, как итальянские и ганзейские города. Они обычно посылали своих представителей в сословные собрания ями не столько городских коммун, сколько сословных корпораций. Но многие города никогда не обладали и таким правом (подробности историко-правового характера увели бы нас слишком далеко). Современное патримониально-бюрократическое государство континента

[402] лишило большинство из них всякой самостоятельной политической деятельности, а также военной силы, кроме полиции. Только там, где государство, как, например, в Германии, развивалось в отдельных территориях, оно должно было допустить часть из них как особые политические образования. Особым путем пошло развитие в Англии, так как здесь не возникла патримониальная бюрократия. Здесь внутри строгой организации центрального управления отдельные города никогда не выражали политических амбиций, ибо в парламенте они выступали едиными. Они заключали торговые карты, но не политические союзы городов, как на континенте. Английские города представляли собой корпорации привилегированных знатных слоев, и их согласие в финансовых вопросах было совершенно необходимым. В правление Тюдоров короли пытались уничтожить их привилегии, но низложение Стюартов положило этому конец[xcvi]. С этого времени города остаются корпорациями, обладающими правом выбора членов парламента, и как kingdom of influence[xcix], так и партии знати пользовались в политических целях для нужного им парламентского большинства подчас до смешного маленькими, легко управляемыми избирательными округами, представителями которых они являлись. 2) Автономное судопроизводство города как такового и внутри его гильдий и цехов. В полном объеме этим правом пользовались политически самостоятельные итальянские, временами испанские и английские и в своей значительной части французские и немецкие города, причем письменное подтверждение этого права существовало не всегда. Вопросы земельного владения, рыночных и торговых отношений решались в городских судах, где в качестве шеффов заседали горожане, применявшие равное, общее для всех жителей города особое право, основанное на обычае или автономных постановлениях, на подражании, заимствовании или на предоставлении при основании города чужого права. В судопроизводстве городов все больше исключались иррациональные и магические доказательства, такие, как поединок, ордалии и клятва рода, и заменялись рациональным доказательством – развитие, которое не следует, однако, представлять себе слишком прямолинейным. Иногда сохранение процессуальных особенностей городского суда выражалось в возвращении к старой процедуре, противопоставляемой новшествам королевского суда – в Англии отказ от jury, – и к средневековому праву в противовес распространению римского права; последнее наблюдалось на континенте, где соответствующие капиталистическим интересам правовые институты сложились на основе городского права как цитадели автономии заинтересованных лиц, а не на основе римского (или немецкого) земского

[403] права. Городское управление стремилось, в свою очередь, к тому, чтобы гильдии и различные союзы не издавали без их утверждения никаких постановлений или ограничивались лишь теми, которые строго относились к отведенной им области. Как объем автономии во всех городах, которым приходилось считаться с политическим господином или собственником земли, следовательно, во всех городах, кроме итальянских, так и разделение законодательной власти между советом и цехами были различны и решались соотношением сил. Возникающее патримониально-бюрократическое государство везде значительно урезало автономию городов. В Англии Тюдоры впервые систематически проводили принцип, согласно которому города и цехи являются корпоративно организованными государственными институтами для определенных целей с правами, не выходящими за установленные привилегиями пределы и

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
обязательными только для входящих в них членов в качестве горожан. Каждое нарушение установленных границ служило поводом кассации хартии в процессе *quo warranto* (например, для Лондона при Якове II) [с]. Согласно такому пониманию город, как мы видели, вообще в принципе не считался «территориальной корпорацией», а рассматривался как привилегированный сословный союз, в управление которого постоянно вмешивался, контролируя его, *Privy council* [с]. Во Франции города в течение XVI в. вообще лишились права юрисдикции, кроме рассмотрения дел полицейского характера, а для принятия всех важных финансовых актов требовалось утверждение государственных учреждений. В Центральной Европе автономия городских территорий была, как правило, совершенно уничтожена. 3) Автокефалия, т. е. исключительно собственные судебные и административные учреждения. Полностью ею обладала только часть итальянских городов, в других странах города имели лишь право низшей юрисдикции, большей частью при допущении апелляции в королевский или высший земский суд. В органах юстиции, где приговор выносили шеффены из среды горожан, должность судьи имела сначала преимущественно фискальный интерес, вследствие чего город не считал нужным добиваться формального признания своей юрисдикции или покупать ее. Для города было наиболее важным представлять собой особый судебный округ с шеффенами из своих граждан. Это было достигнуто уже на очень ранней стадии полностью в области низшей, частично в области высшей юрисдикции. В значительной степени горожане получили и право выбора шеффенов или кооптации их без какого-либо вмешательства господина. Важной являлась также предоставленная городу привилегия, согласно которой горожанин был подвластен только суду города. Здесь не может быть

[404] рассмотрено развитие собственного административного учреждения города, совета. Но наличие такого совета с широкими административными полномочиями было в период развитого средневековья отличительным признаком каждой городской общины Западной и Северной Европы. Его состав был самым разнообразным и зависел от соотношения сил между патрициатом «родов», следовательно, землевладельцами и владельцами капитала, кредиторами и частично занятыми торговлей горожанами, купцами из горожан, часто образующими цехи, в зависимости от того, преобладали ли среди них те, кто был занят заморской торговлей, или (в массе) крупные розничные торговцы, предприниматели в области раздаточной системы ремесленного производства, и подлинными ремесленными цехами. С другой стороны степень участия политического властителя или господина земли в назначении совета, т. е. в том случае, если город оставался гетеро-кефальным, определялась соотношением экономического могущества горожан и господина города. Это зависело в первую очередь от того, насколько сеньор города нуждался в деньгах, приобрести которые он мог, продав свои права. Но также, конечно, и от финансовых возможностей города. Однако, если городская касса обладала средствами политической власти, потребность городской кассы в деньгах и денежный рынок города сами по себе не решали вопроса. Во Франции уже в XIII в. при Филиппе Августе королевская власть (иногда и другие властители), находящаяся в союзе с городами, достигла вследствие острой нужды городов в деньгах участия (*partage*) в назначении на административные должности, права контролировать действия магистрата, в частности в области интересовавшего короля финансового управления, права утверждения выборных консулов и вплоть до XV в. - председательства в городском собрании королевского прево. В эпоху Людовиков замещение городских должностей полностью находится во власти королевских «интендантов», а финансовая нужда государства привела к тому, что продаваться стали как городские, так и государственные должности. Патримониально-бюрократическое государство превратило городские органы управления в привилегированные представительства корпораций с сословными привилегиями, действовавшими только в области их корпоративных интересов и не имевшими значения в деле государственного управления. Английское государство, вынужденное сохранить автокефалию городов, поскольку они выбирали в парламент, беспощадно игнорировало город, когда ему хотелось предоставить решение задач, ныне находящихся в ведении коммунальных общин, местным союзам, поручая их выполнение либо отдельным приходам, к которым принадлежали не только члены привилегированных корпораций,

[405] но и все полноправные жители, либо другим, специально для этого созданным объединениям. Но большей частью патримониальный бюрократизм просто превращал магистраты в государственные учреждения наряду с другими. 4) Налогообложение горожан, свобода их от повинностей и налогов извне. Первое проводилось в различной степени при различном воздействии, а иногда и полном отсутствии контроля со стороны сеньора города. Английские города никогда не обладали подлинной налоговой автономией, и для введения новых

налогов всегда требовалось согласие короля. Освобождение от повинностей и налогов извне также было достигнуто лишь кое-где. В не обладавших политической автономией городах – только в том случае, если они брали на откуп налоговую повинность и вносили господину города сразу общую сумму налогов, чаще же регулярно выплачивали ее по частям и самостоятельно ведали налогами королю (*firma burgi* в Англии). Наиболее полное освобождение от налогового бремени извне удавалось, когда речь шла о личных, судебных или крепостных повинностях горожан. Патримониально-бюрократическое государство после своей победы, правда, чисто технически различало город и деревню в налоговом отношении, стараясь равномерно обложить своим специфическим налогом, акцизом, производство и потребление. Право на налогообложение было у городов практически снято. В Англии корпоративное обложение в городах не имело большого значения, так как новые задачи управления перешли к другим объединениям. Во Франции, после того как все финансовые операции города и право налогового самообложения были взяты под контроль государства, король присвоил со времен Мазарини половину городского *ostroy[scii]*. В Центральной Европе городские учреждения и в этом отношении часто превращались в государственные органы по взиманию налогов. 5) Рыночное право, автономная полиция в области торговли и промышленности и монополистические обладатели банна. Рынок был в каждом средневековом городе, и надзор за рынком повсюду переходил в очень значительной степени от господина города к городским советам. Позже полицейский надзор над торговлей и промышленностью находился в зависимости от соотношения сил в ведении либо городских учреждений, либо профессиональных союзов при значительном лишении этих прав сеньора. В области промышленности общий контроль над качеством товаров осуществляла полиция, отчасти ради доброго имени города, т. е. в интересах экспорта товаров, отчасти же в интересах городских потребителей, существенным для которых был контроль над ценами; надзору подлежало и сохранение определенного уровня питания мелких бургеров, следовательно, ограничивалось число

[406] учеников и подмастерьев, а иногда и мастеров; с ухудшение продовольственного положения происходит монополизация мест мастеров жителями данного города, преимущественно сыновьями мастеров. С другой стороны, по мере того как цехи сами стали осуществлять функции полиции, они пытались противодействовать зависимости от крупных предпринимателей, в том числе находящихся вне города, посредством запрещения раздаточной системы, контроля над кредитованием, регулирования и организации поступления сырья, а иногда и формы сбыта. Но прежде всего город стремился подавить конкуренцию подчиненных ему сельских местностей, т. е. пытался остановить там развитие ремесел, заставить крестьян в интересах городских потребителей покупать все необходимое в городе, а в интересах городских потребителей продавать свои продукты на городском рынке, и только там; затем в интересах потребителей, а также нуждающихся в сырье ремесленников запретить покупать товары вне рынка, установить в интересах городских торговцев монополию на перепродажу и посредническую торговлю, и, наконец, получить привилегии на свободную торговлю вне города. Эти основные свойства так называемой «хозяйственной политики города», варьирующиеся в ходе бесчисленных компромиссов между различными интересами, встречаются почти повсюду. Направленность этой политики обуславливается в каждом данном случае помимо соотношения сил заинтересованных сторон внутри города также и сферой его экономической деятельности. Расширение ее в первый период поселения привело к расширению рынка, сужение ее в конце средних веков породило тенденцию к монополизации. В остальном каждый город имел собственные, сталкивающиеся с конкурентами интересы, между ведущими же дальнюю торговлю городами юга велась борьба не на жизнь, а на смерть. Подчинив города, патримониально-бюрократическое государство совсем не намеревалось покончить с их «хозяйственной политикой». Напротив, экономический расцвет городов и их ремесел, а также сохранение количественного уровня населения посредством проведения определенной продовольственной политики настолько же соответствовали финансовым интересам государства, как и стимулирование внешней торговли посредством меркантилистской торговой политики, образцом которой государству могла, во всяком случае отчасти, служить дальняя торговая политика городов. Государство пыталось предотвратить столкновения интересов между входившими в его союз городами и группами, в частности объединить меры продовольственной политики с поддержкой инвестиции капиталов. Против традиционной хозяйственной политики государство почти до французской революции выступало лишь в тех

[407] случаях, когда местные монополии и привилегии горожан стояли на пути

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
проводимой им все более капиталистически ориентированной на привилегии и монополии политики. Правда, уже это могло в отдельных случаях привести к резкому нарушению привилегий горожан, однако такие действия лишь в исключительных случаях означали принципиальное изменение привычного пути. Автономия в регулировании городского хозяйства была утрачена, и это могло косвенным образом иметь большое значение. Но решающим было то, что города не располагали для защиты своих интересов такими военно-политическими силами, какими обладало патримониально-бюрократическое государство. Лишь в исключительных случаях города могли пытаться выступить, как это делали князья, объединившись в союзы, чтобы воспользоваться открывающимися в результате патримониальной политики возможностями получения доходов. По существу, это было доступно только отдельным лицам, причем лицам социально привилегированным; так, в Англии и во Франции в типичных, монополистически привилегированных внутренних и заморских предприятиях периода патримониальной политики наряду с королем участвовали (сравнительно) многие крупные землевладельцы и чиновники и (относительно) небольшое число горожан. Иногда в спекулятивных внешних предприятиях достаточно широко участвовали за счет городской казны и города, например Франкфурт, однако большей частью во вред себе, так как какая-нибудь единственная неудача наносила городу значительно больший ущерб, чем большому политическому образованию. Экономический упадок многих городов, особенно начиная с XVI в., объяснялся – поскольку он затронул и английские города – только отчасти изменением прохождения торговых путей и возникновением крупного домашнего производства, основанного на рабочей силе вне города. Он был главным образом вызван другими, общими причинами: прежде всего тем, что традиционные, входящие в городское хозяйство формы предпринимательства уже не давали наибольшей прибыли и что теперь политически ориентированные торговые непромышленные капиталистические предприятия, даже если они формально размещались в городе, не имели больше опоры в хозяйственной политике города и не находились в ведении объединенных в союз занятых предпринимательством горожан. Старые формы предпринимательства постигла та же судьба, как некогда феодальную военную технику. Новые капиталистические предприятия основывались в новых, удобных для них местах, и предприниматель обращался теперь в своих целях к другим помощникам в той мере, в какой он в них вообще нуждался, а не к местной городской общине. Подобно

[408] тому как в Англии (dissenters, которые играли такую большую роль в капиталистическом развитии, не принадлежали вследствие Тест-акта[cііі]. К господствующей городской корпорации, и крупные торговые и промышленные города возникали там вне существующих округов и тем самым вне компетенции местных, обладающих монополией властей, вне старых привилегированных корпораций; поэтому их юридическая структура носила часто очень архаические черты: старые сеньориальные суды, court farm и court leet, существовали в Ливерпуле и Манчестере вплоть до реформы Нового времени, только земельная власть сеньора стала именоваться судебной властью. б) Из политического и экономического своеобразия средневековых городов следовало и их отношение к небургерским негородским слоям населения. В различных городах оно было очень различным. Общей была противоположность хозяйственной организации городов внегородским, политическим, сословным и сеньориальным структурным формам: противоположность рынка ойкосу. Эту противоположность не следует представлять себе просто как «борьбу» между политическим или земельным сеньором и городом. Такая борьба существовала, конечно, повсюду, где город в интересах распространения своей власти принимал на свою территорию политически или поземельно зависимых людей, которых их господин не хотел отпускать, или включал их в качестве внегородских бюргеров в городской союз, даже если они не переселялись в город. В северных городах последнее стало после короткого промежутка невозможным из-за вмешательства княжеских союзов и запрещения короля. В принципе противодействие было повсюду направлено не против экономического развития городов, а против их политической самостоятельности. Борьба возникала также и в тех случаях, когда экономические интересы феодального сеньора сталкивались с интересами города в области политических сношений и с его монополистическими тенденциями. И конечно, величайшие опасения военного феодального союза во главе с королем вызывало появление автономных крепостей в сфере их политических интересов. Германские императоры почти все время – с небольшими перерывами – испытывали подобные опасения. Напротив, французские и английские короли часто проявляли большую доброжелательность к городам по политическим причинам, вследствие их борьбы с баронами, а также из-за финансового значения городов. Надо сказать, что и негативное влияние, которое рыночное хозяйство города как таковое могло оказывать на вотчинное хозяйство и косвенно на феодальный строй в целом и в различной степени

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
действительно его оказывало, совсем не обязательно происходило в форме «борьбы» городов с представителями других интересов.

[409] Наоборот, на многих стадиях развития интересы оказывались в значительной степени общими. Политическим и земельным сеньорам были очень нужны денежные повинности зависимых от них людей; только город предоставлял этим людям местный рынок для их продуктов, а тем самым и возможность нести вместо барщины и натуральных повинностей денежные повинности, вотчинникам же город давал возможность превращать натуральные повинности в деньги на местном рынке или по мере развития капиталистической торговли вне его, вместо того чтобы потреблять их *in natura*. Политические и земельные сеньоры энергично использовали эти возможности, либо требуя от крестьян уплаты денежной ренты, либо основываясь на созданной рынком заинтересованности крестьян в большей продуктивности, возможной при увеличении размера хозяйственных единиц, которые дадут больше натуральных продуктов в виде ренты, превращали добавочный продукт с крестьянских хозяйств в деньги. Наряду с этим политический и земельный сеньор мог по мере развития местных и межрегиональных сношений взимать различные пошлины на торговых путях, как это и происходило уже в средние века на западе Германии. Поэтому основание городов и связанные с этим последствия было, с точки зрения господина города, чисто деловым предприятием для извлечения доходов. Исходя из таких экономических интересов, знать еще во время преследования евреев на востоке, в частности в Польше, основывала множество «городов», что часто оказывалось неудачным; их исчисляемое несколькими сотнями население состояло иногда на 90% из евреев. Следовательно, специфически средневековое североевропейское основание городов было фактически доходным «делом» и резко отличалось, как мы увидим, от основания военных городов-крепостей, какими были античные полисы. Преобразование почти всех личных и вещных повинностей, требуемых земельным или судебным сеньором, и вытекающая из этого отчасти правовая, отчасти в достаточной степени фактическая экономическая свобода крестьян – отсутствовавшая везде, где развитие городов шло медленно, – возникла как следствие того, что доходы политических и земельных сеньоров в областях интенсивного развития городов все больше складывались из сбыта на рынке продуктов крестьянского хозяйства или крестьянских повинностей; их источником могли быть – и были – также другие хозяйственные возможности, связанные с торговыми сношениями, но никак не барщина зависимых крестьян или потребление предоставляемых ими продуктов в домашнем хозяйстве, как это происходило в хозяйстве ойкоса; теперь как сеньор, так – правда, в меньшей степени – и зависимые от него люди в значительной части удовлетворяли свои потребности

[410] ведением денежного хозяйства. Перемены в положении крестьянства зависели в значительной степени и от скупки земель сельской знати жителями города, переходившими к более рациональному хозяйствованию на этих землях. Этот процесс наталкивался на препятствия там, где для владения землями знати требовалось право на получение лена, которого городской патрициат к северу от Альп почти нигде не имел. Однако столкновения между политическими или земельными сеньорами и городами нигде не происходили на почве «денежного хозяйства» как такового, напротив, между ними, несомненно, существовала общность интересов. Чисто экономическая коллизия возникала лишь там, где землевладельцы, стремясь повысить свои доходы, переходили к собственному промышленному производству, что, впрочем, было возможно лишь там, где в их распоряжении была соответствующая рабочая сила. В этом случае города начинали бороться с промышленным производством сеньоров, и именно в Новое время в рамках патримониально-бюрократического государства эта борьба часто принимала очень резкие формы. В средние века об этом еще не было и речи; фактический распад старого вотчинного союза при ослаблении зависимости крестьян часто шел без всякой борьбы просто вследствие проникновения в него элементов денежного хозяйства. Так обстояло дело в Англии. В других местах, правда, города непосредственно и сознательно способствовали такому развитию, например, как мы уже видели, в сфере господства Флоренции. Патримониально-бюрократическое государство стремилось примирить противоположные интересы знати и городов, но, поскольку оно нуждалось в знати в качестве офицеров и чиновников, оно запретило незнатным, следовательно, и горожанам приобретать земли знати. В средние века конфликты такого рода чаще возникали между городами и церковными, особенно монастырскими, чем со светскими феодалами. Ведь духовенство вообще, а особенно после разделения церкви и государства в борьбе за инвестируемые средства было наряду с евреями чужеродным телом в городе. Владения церкви были в значительной степени освобождены от налогового бремени, обладали иммунитетом, следовательно, правом не допускать должностных лиц, в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
том числе и городских, на свою территорию. Духовенство как сословие считало себя свободным от военных и других обязанностей города. При этом число таких свободных от повинностей владений увеличивалось, а с ними вследствие постоянного основания церквей благочестивыми горожанами и число неподвластных городскому управлению лиц. В своих светских братьях [civ] монастыри имели рабочих, не занятых заботой о семье и, следовательно, способных выдержать конкуренцию

[411] при использовании их, что часто случалось, в собственном промышленном предприятии. Монастыри, совершенно так же как «вакуфы» [cv] средневекового ислама, захватили источники денежно-хозяйственных рент – рыночные помещения, торговые площади, мясные лавки, мельницы и т. п.; все это было теперь изъято не только из налогового обложения, но и из всей хозяйственной политики города. Часто монастыри предъявляли также притязания на монополию. Их обнесенные стенами и обладавшие иммунитетом территории могли представлять собой опасность и в военном отношении. А церковный суд, запрещавший ростовщичество, препятствовал развитию деловых операций горожан. Против накопления земельных владений по праву мертвой руки горожане пытались бороться запретами, так же как князья и знать, посредством законов амортизации. Но, с другой стороны, церковные праздники и прежде всего владение местами паломничества с продажей индульгенций служили для части городской промышленности способом получения дохода, а монастыри в той мере, в какой они были открыты для светских лиц, – местами признания. Поэтому отношения между духовенством и монастырями, с одной стороны, и горожанами – с другой, были в конце средних веков, несмотря на все столкновения, совсем не столь плохи, чтобы в них можно было видеть достаточное основание для «экономического объяснения» Реформации. Церковные и монастырские учреждения не были, в сущности, столь неприкосновенны для городской общины, как это утверждалось каноническим правом. Справедливо указывалось, что в Германии, в частности, монастыри, после того как в ходе борьбы за инвеституру королевская власть была значительно ослаблена, лишились своего наиболее стойкого защитника от светской власти и что устраненная ими власть фогтов [cvi] могла очень легко так или иначе возродиться, если они серьезно займутся экономической деятельностью. Во многих случаях городскому совету удавалось фактически подчинить их опеке, очень близкой прежней власти фогта, навязывая им под различными предложениями и наименованиями помощников и управляющих, которые ведали владениями и делами монастыря в интересах города. Сословное положение клира в городской общине было очень различным. Иногда он находился в правовом отношении просто вне городской корпорации, но и там, где дело не обстояло таким образом, он выступал в силу своих неистребимых сословных привилегий как неудобная для города, неассимилируемая чужеродная сила. Реформация покончила с этим в пределах своего господства, но городам, подпавшим вскоре под власть патримониально-бюрократического государства, это уже не помогло. В этом отношении развитие в древности шло совсем иным путем. Чем дальше в глубь веков, тем больше экономи-

[412] чское положение храмов в древности похоже на положение церкви и особенно монастырей в раннее средневековье, особенно в колониях Венеции. Здесь развитие шло не в сторону растущего разъединения государства и церкви и роста самостоятельности церковных владений, как в средние века, а в обратном направлении. Знатные роды городов захватили владения храмов, видя в них источник доходов и власти, а демократия полностью превратила их в государственную собственность, в распродаваемые приходы, уничтожила политическое влияние жрецов и передала управление экономикой общинам. Большие храмы, такие, как храм Аполлона в Дельфах и храм Афины в Афинах, были сокровищницами эллинистического государства, депозитными кассами рабов, и некоторые из них остались крупными землевладельцами. Экономической конкуренции храмов с городской промышленностью в античных городах не возникло. Секуляризация церковного имущества не происходила и не могла происходить. Но фактически, хотя и не по форме, «обмирщение» концентрированных некогда в храмах ремесел проводилось значительно более радикально, чем в средние века. Главной причиной этого было отсутствие монастырей и самостоятельной организации церкви как межрегионального союза. Конфликты между населением городов и земельными собственниками известны в античности так же, как в средние века и в начале Нового времени. Античный город проводил свою политику по отношению к крестьянам и свою взрывающую феодализм аграрную политику. Но эта политика была настолько шире по своему размаху и настолько отличалась по своему значению для развития городов от применявшейся в средние века, что различие выступает очень отчетливо. Оно должно быть рассмотрено в общем контексте.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: M. WEBER. Die Stadt. - wirtschaft und Gesellschaft, Kap 8. // Grundriss der Sozialökonomik. III. Abt. Tübingen, 1922, S. 513-600. На русском языке издавался в 1923 г. в переводе Б.Н. Попова, под редакцией Н.И. Кареева. В настоящем издании публикуется новый перевод М.И. Левиной.

----- [i] Ойкос - в античности и раннем средневековье крупное поместье, основанное на натуральном хозяйстве, не связанное с рынком. Как особая экономическая категория настойчиво подчеркивалась Карлом Бухером. Может рассматриваться как определенный тип хозяйства, в чистом виде в конкретной исторической действительности встречающийся на очень ранних стадиях развития. [ii] «княжеские города» - города, основанные на территории, на которую распространялась суверенная власть титулованных властителей (герцогов, графов, епископов), в Германии входивших в сословие «князей». [iii] Комменда; объединение (общество) морских торговцев (лат.) - распространённые на Средиземноморском побережье Италии, Франции. Испания виды кооперирования обладателя капитала (инвестора) и исполнителя (трактатора), который принимал на себя риск плавания и в случае благополучного исхода получал около 25% прибыли; при последующем вкладывании капитала прибыль трактатора возрастала; указанные формы комменды возникли в Венеции в XI в., в Генуе - в XII в. [iv] Альменда - неподделенные земли, преимущественно уголья - пастбища, луга, леса, ноль, принадлежащие сельской или городской общине; право пользования альмендой соответствовало прочим правам, в основном имущественным правам крестьян или горожан, и не распространялось на все слои обитателей сельской или городской общины. [v] Мильтиад (550-489 гг. до н.э.) - афинский полководец, происходил из знатного рода, занимал должности архонта и стратега в Афинах. Обладал наследственной властью над Херсонесом фракийским, был вытеснен оттуда персами. Победитель персов при Марафоне (490 г. до н.э.). [vi] Гримальди - знатный род в Генуе, известны как богатейшие финансисты; упоминаются с X в. [vii] Мейтленд, Фредерик Уильям (1850-1906) - английский историк-медиевист, исследователь истории права, манора и города в Англии, связывал происхождение городов и городского населения с развитием крепостей (бургов) - «гарнизонная» теория происхождения городов. [viii] Белов, Георг фон (1858-1927) - немецкий историк преимущественно в области экономической истории и истории городского строя Германии. Русский перевод: «Городской строй и городская жизнь средневековой Германии». М., 1912 (содержит изложение и критику основных теорий происхождения городского строя в средние века). [ix] Пникс (греч.) - холм к западу от Акрополя в Афинах, где происходило народное собрание, название иногда обозначало и само народное собрание. Комициум - часть форума, где собирались комиции и вершился суд в Древнем Риме (лат.). Кампус Марциум - Марсово поле, где собирались для принятия законов, избрания должностных лиц, решались вопросы войны и мира, судили особо тяжкие преступления и т.п. (лат.). [x] Площадь, рынок, место суда (лат.). [xi] Рынок (лат.). [xii] Первый среди равных (лат.).

[440]

[xiii] финикийские монеты датируются не ранее IV в. до н.э. Тир (Тсур, Тсор) основан на рубеже IV-III тысячелетий до н.э., Карфаген - в качестве колонии Тира - в 825 г. до н.э. [xiv] Вебер называет Иудею городом-государством ввиду особого значения в Иудее Иерусалима. [xv] Род Клавдиев (лат.) - один из древнейших родов Древнего Рима. [xvi] Авимелех, Иеффай, Давид - возвысились как военачальники в результате военных побед, достигнув затем царской власти или власти судьи (Иеффай), I- III кн. Царств; кн. Судей Израилевых, 8, 31-35; 9, 1-57; 11,1-40. [xvii] Али - четвертый халиф, зять и двоюродный брат Мухаммеда, основатель династии Алидов, впоследствии игравших заметную роль в истории стран ислама. Убит в 661 г. От названия «партии» его сторонников (ши'а Али) произошло название шиитов, отколовшихся от мусульман ортодоксального толка - суннитов (отпадение ши'а). [xviii] Шериф - почетное звание мусульман, ведущих свой род от Мухаммеда. Известны несколько династий шерифов, в частности Меккой с 960 г. правила династия шерифов. [xix] Шафииты - мусульмане-сунниты, одна из четырех школ (мазхабов) в толковании религиозного права, основана в конце VIII в. [xx] Династии наместников, превратившихся, по существу, в самостоятельных правителей. Тулуниды - 868-905 (Египет), Саффарины - 867-908 (Восточный Иран). [xxi] Восстание Ника - крупное восстание, вспыхнувшее в 532 г. в Константинополе; связано с борьбой цирковых партий в Византии

образ общества. Макс Вебер filosoff.org («голубые», «зеленые», «белые», «красные»); было жестоко подавлено императором Юстинианом (527-565). [xxii] Товар, предмет торга из наследственного имущества (пат.), мог быть предметом преторского иска при нарушении определенных условий. [xxiii] «Хелианд» («Спаситель») – саксонская поэма первой половины IX в., наряду с религиозными мотивами (изложение Нового завета) содержит сведения о социальном строе и социальных идеалах. Хантгемаль – родовое владение (и знак, указывающий на принадлежность определенному роду). [xxiv] Шеффены (скабины) – члены суда в германском праве, принимающие участие в вынесении приговора (VIII-XVI вв); в зависимости от периода избирались или назначались. [xxv] Пританы (правители) – избираемые члены Совета 500 (Булэ; до реформы Клисфена – Совет 400), ведшие поочередно каждую 10-ю часть года текущие дела Совета. Здание, в котором они заседали, называлось Пританеум (в нем же они обедали за государственный счет; на обед в пританей приглашали также за особые заслуги перед Афинским государством, и это было большой честью). [xxvi] Привилегии, вольности (обычно оформлялись путем предоставления городских хартий). [xxvii] Эдуард I (1272-1307) – английский король. [xxviii] Сообщество горожан (городская община) (лат.). [xxix] По германскому (франкскому) праву каждый свободный человек имел право и обязанность участвовать в судебном процессе. [xxx] Мудрые (лат.). [xxxi] Лучшие граждане (лат.) – верхний слой городского населения. [xxxii] Салическая династия германских императоров (иначе называемая Франконской) – 1024-1125 (Конрад II, Генрих III, Генрих IV, Генрих V).

[441]

[xxxiii] Тора – священная книга иудаизма, Пятикнижие (первые пять книг Библии – Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие) – составление завершено в конце V в. до н.э. [xxxiv] Церингеры – знатный род в Южной Германии. Бертольд III, о котором идет речь, принадлежал к ветви герцогов Церингенских, властителей целого «государства» в Швабии. Фрейбург (в Брейсгау) был основан его братом Конрадом в 1120 г.; право Фрейбурга оказало большое влияние на развитие городского права в Германии. Бертольд III подтвердил данные городу привилегии. [xxxv] Гегель, Карл (1813-1901), сын философа – немецкий историк, автор ряда трудов по истории городов Германии и Италии и публикаций городских хроник. [xxxvi] Банн – совокупность полномочий королевской власти в средние века как повелевающей и принуждающей силы; частично мог быть передан должностным лицам короля. По направленности воздействия банн разделялся на различные виды полномочий: военный, судебный, рыночный, охотничий, бурговый и т.п.; см. также с. 284, прим. 52. [xxxvii] Хлодвиг (481-511) – король франков из династии Меровингов, основатель Франкского государства. Сложность его отношений с войском рисует эпизод с суассонской чашей, изображенный Григорием Турским: в ответ на просьбу Хлодвига отдать ему драгоценную чашу в качестве его доли в военной добыче один из воинов разрубил ее мечом, крикнув, что король получит лишь то, что полагается ему по обычаю. Через год на военном смотре Хлодвиг раздробил этому воину голову – власть его с каждым годом укреплялась. [xxxviii] Народ (итал); в действительности пополаны представляли собой имущие и влиятельные слои городского населения. [xxxix] Савонарола, Джироламо (1452-1498) – доминиканский монах, знаменитый проповедник, стремившийся к реформам государственного устройства Флоренции и исправлению нравов. Казнен как еретик. [xl] Преимущественно, главным образом (лат.). [xli] Защитники (лат). В Древнем Риме с IV в. императорские должностные лица, защищающие интересы бедных граждан против potentatov, т.е. богатых и влиятельных лиц; имели и иные функции (судьи, нотариусы и т.д.). [xlii] Право частной церкви – право светских лиц (королей, крупных феодалов) основывать и приобретать церкви и монастыри и пользоваться их владениями и доходами. Известно во Франкском государстве с эпохи Меровингов, признано официально церковью при Карле Великом (768-814). [xliii] Вальдрада (Qualdrade) – принцесса немецкого происхождения, дочь Гуго, маркиза Тосканы. [xliv] Из знатного рода Кандиано происходили 5 дождей Венеции (IX-X в.). Пьетро IV Кандиано, женатый на Вальдраде, был убит во время народных волнений в 976 г. Последним дожем из рода Кандиано был его брат Витале, умерший в 979 г. [xlv] См. прим.29. [xlvi] о. Риальто – исторический центр Венеции и ее первоначальное название, местопребывание властей. [xlvii] Избирательные капитуляции в Венеции – установление нового порядка избрания дожа во изменение конституции Венеции, ограничившего его власть в пользу олигархии (XIII в.). [xlviii] Хрисовулы – золотопечатные дарственные (жалованные) грамоты византийских императоров.

[442]

[xlіx] Алексей I Комнин (1081-1118); в 1082 г. за военную помощь пожаловал Венеции существенные торговые привилегии. [l] Эргастерии – ремесленные мастерские в Древней Греции, Древнем Риме и Византии, преимущественно с использованием рабского труда. [li] Латинская империя (1204-1261) – образовалась в результате победы над Византией крестоносцев (IV крестовый поход). Приобретения венецианцев были столь велики, что Венецию стали называть «госпожой четвертой части и половины» (т.е. трех восьмых) Латинской империи (Константинополя, множества островов в Эгейском море и о. Крит). [lii] Заседания (в том числе судебные) (лат.). [liii] Венеция в ранний период своей истории именовалась герцогством (дукатом); от титула герцога (дукса) происходит и титул главы Венецианской республики – дож (избирался с 697 г.). [liv] Имеется в виду заговор Байамонте Тьеполо в 1310 г.; для следствия по нему и был создан Совет Десяти, целью которого была охрана безопасности государства. [lv] Репетундный процесс в Древнем Риме возбуждался в случаях вымогательства (взяток) должностными лицами с населения провинций или городов. Виновные карались присуждением к возврату взятых денег (от простого до 4-кратного возмещения) или изгнанием и запрещением занимать магистратуры. [lvi] Борьба за инвеституру велась между Германской империей и папством за влияние и доходы, получаемые при назначении и возведении в духовный сан высших духовных сановников (епископов, аббатов и т.п.); разгорелась и достигла своей кульминации в XI в. при императоре Генрихе IV (1056-1106) и папе Григории VII (1073-1085), завершилась компромиссным Вормским конкордатом (1122), фактически продолжалась еще длительное время. См. также с. 298 ел., прим. 217. [lvii] Гвельфы (от рода Вельфов) и гибеллины (от названия замка Штауфе-нов Вейблинг) – партии противников и сторонников Германской империи в городах Италии. Борьба приняла особенно жестокие формы при императоре Фридрихе Барбароссе, который до основания разрушил Милан (1162), но затем потерпел сокрушительное поражение от Ломбардской лиги итальянских городов при Леньяно (1176). См. также прим. 145, с. 293. [lviii] Штауфены, Гогенштауфены – династия германских императоров (1138- 1268: Конрад III, Фридрих I Барбаросса, Генрих VI, Фридрих II, Конрад IV, Конрадин); фактически утратила свое значение в 1254. [lix] Одержав победу при Гастингсе в 1066 г., норманнский герцог Вильгельм Завоеватель стал королем Англии (1066-1087). [lx] Управляющий, здесь – глава магистрата города (англ, от англосаксонского portgerefa). [lxi] Стефан Блуаский, король Англии (1135-1154). [lxii] Суд присяжных (англ.). [lxiii] Тюдоры – династия английских королей (1485-1603: Генрих VII, Генрих VIII, Эдуард VI, Мария Кровавая, Елизавета I). [lxiv] Дарование права покупать и продавать (лат.). [lxv] Медиатизированные города – в Германии города, подчиненные князьям и другим крупным властителям и лишь через их посредство – императору. [lxvi] Иоанн Безземельный, английский король (1199-1216); при нем в результате ожесточенной борьбы была принята Великая хартия вольностей 1215). [lxvii] Должностные лица города, принешие клятву (лат.); см. также прим. 24.

[443]

[lxviii] Суеверие, страх перед богами (греч.); ср. М. Вебер. Социология религии с. 86. [lxix] Самниум – область Средней Италии; I самнитская война в 343-341 гг. до н.э., II – 326-304 гг., III – 298-290 гг. до н.э.; в 82 г. до н.э. племя самнитов было уничтожено Суллой. [lxx] Слово «курия» (совокупность родов) равнозначно обозначению сообщества мужчин (лат.). [lxxi] Амфиктиония – союз религиозного характера (самый крупный – амфиктиония при храме Аполлона в Дельфах); существовали и как союзы нескольких полисов, влияние которых выходило за рамки религиозных союзов и приобретало политический характер. [lxxii] Мундманны, мунтманны – в германском праве люди, находящиеся под мундиумом (одновременно защитой и зависимостью) богатого и знатного патрона. [lxxiii] Деление древних германцев на «сотни» (определение условное и в смысле численности весьма колеблющееся) было обусловлено необходимостью отправлять в походы определенное число вооруженных воинов; деление на сотни и в дальнейшем развитии германских племен сохраняло свое значение и уже во Франкском государстве оказало большое влияние, в частности, на судебное устройство. [lxxiv] В Древнем Риме экстраординарный магистрат, назначавшийся в случае необходимости в периоды между смертью, или окончанием полномочий, или отстранением предыдущего магистрата и избранием нового (прежде всего консулов). Аккламация – право устного одобрения (путем возгласов) действий магистратов. [lxxv] Лелантская война (VIII в. до н.э.) велась из-за Лелантской равнины городами Халкидой и Эретрией (о. Эвбея), завершилась победой Халкиды. Поддержка воюющих городов разными группировками греческих

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
городов придавала борьбе общегреческий характер. [lxxvi] Города перизков - покоренные спартанцами приморские и пограничные города Лаконии. Перизки сохраняли личную свободу, но политическими правами не пользовались. Браки перизков со спартанцами были запрещены. Гармосты - должностные лица в Спарте, управляющие зависимыми городами перизков. [lxxvii] Материк (итал.), здесь - зависимые от Венеции владения. [lxxviii] «Новые земли» - поселения и города, возникшие в процессе колонизации в Германии, особенно широко развернувшейся начиная с XII в. в Заэльбье. [lxxix] Праздные, неработающие (итал.). [lxxx] Эдуард II (1307-1327) - король Англии. [lxxxii] Эдуард III (1327-1377) - король Англии. [lxxxiii] Ткачи холста для нужд войска (староангл.); купцы-ткачи (англ.). [lxxxiiii] Цех калимала (итал.) - один из старших цехов Флоренции, игравший важную роль в ее политической жизни, именовался по названию улицы. [lxxxiv] «К злату проклятая страсть» (лат.) - Вергилий. Энеида III, 57. [lxxxv] «Установления правосудия» (итал.). [lxxxvi] «Новый человек» (лат.) - в Древнем Риме человек незнатного происхождения, стремившийся стать магистратом и занять высокое положение в обществе. [lxxxvii] «Они упраздняли (отменяли) все статуты, и их решение понималось всегда как последнее и окончательное» (лат.).

[444]

[lxxxviii] Капитан народа и коммуны; младший коллега (лат.). [lxxxix] Медици, династия во Флоренции (род известен с конца XIII до XVIII в.) - Сильвестро, Козимо, Лоренцо Великолепный, Пьеро, Джованни, Лоренцо II, Алессандро, Козимо II, Франческо, Фердинанд I, Фердинанд II, Козимо III, Джованни Гастон). [xc] Подеста купцов (итал. -лат.) [xci] неприкосновенный (лат.) - неприкосновенностью были защищены в Древнем Риме трибуны. [xcii] Речь идет о последней сессии (уходе) плебеев и принятом в результате этого ухода законе Гортензия от 287 г. до н.э., завершившем борьбу плебеев с патрициями; по этому закону решения плебисцитов (собраний плебеев) стали обязательными не только для плебеев, но и для патрициев. [xciii] I Мессенская война (743-724 гг. до н.э.) - война Спарты с Мессе-нией (юго-запад Пелопоннеса), в которой Спарта одержала победу. [xciv] Эсимнеты (айсимнеты) - см. прим. 65, с. 285. [xcv] Экклесия - в Древней Греции народное собрание. Позднее в Римской империи после признания христианства так стала называться христианская церковь (церковная община). [xcvi] Иуда Маккавей - возглавил иудейское восстание против сирийского царя Антиоха IV Эпифана, сражался 7 лет, одержав несколько побед, был убит в 160 г. до н.э. в сражении. Принадлежал к династии первосвященников и правителей Иудеи (династия Маккавеев или Хасмонеев). [xcvii] Господство, власть; по свободному волеизъявлению (лат.). [xcviii] Стюарты, династия английских королей с 1603 по 1688 г. (ранее королевский род в Шотландии) - Яков I, Карл I, Карл II, Яков II. Дом Стюартов пресекся в 1807 г. [xcix] Здесь: влиятельные круги (англ.). [c] «На каком основании» (вульг. лат.) - полное название начинается словами: «Судебные расследования, на каком основании...» феодальные собственники пользовались иммунитетными правами. Подобные расследования короли Англии стали производить с 1278 г. на основании Глостерского статута в достаточно широком объеме; предпринимались такие расследования и позже. В более широком понимании - расследование, в частности, и основания городских привилегий. [ci] Тайный совет (англ.), возник при королях Англии в XIV в., особое влияние приобрел при Тюдорах. [cii] Ввозные пошлины (франц.). [ciii] Диссентеры, инакомыслящие (англ.) - лица, не признающие восстановленного после реставрации Стюартов главенства англиканской церкви и ее догматы; в силу Тест-акта (1673) католики были лишены права занимать государственные должности. [civ] Светские братья - светские лица, входящие в церковную общину и практикующие духовные упражнения (нем.); были особенно распространены в городах позднего средневековья; институт светских братьев способствовал формированию церковных приходов. [cv] Вакуфы (вакфы) - в странах ислама неотчуждаемые земельные владения, преимущественно церковные. [cvi] Фогты - в середине века должностные лица церковных вотчин (сеньорий), осуществлявших в пределах этих вотчин принудительную и судебную власть, обычно светские землевладельцы, располагавшие военной силой. В церковных вотчинах, возникших на праве «частной Церкви» (см. прим. 42), фогты обычно происходили из рода основателя церкви (монастыря) и рассматривали свою должность, сопряженную с возможностью извлекать крупные доходы, как наследственную.

[445]

[cvii] Центурия ремесленников (лат.), прежде всего кузнецов. [cviii] Эпоним
Страница 224

- старший из 9 архонтов в Афинах, по его имени назывался год (в эпонимиях). [сix] Литургические союзы - объединения для уплаты литургий - государственных повинностей в Древней Греции и Древнем Риме, а также в средние века. Среди литургий важное место занимала обязанность поставлять государству (или оплачивать их строительство) боевые корабли (так наз. триерархия). [сх] Децемвиры - десять мужей (лат.) - в Древнем Риме название коллегий, состоявших из десяти должностных лиц (для судебных разбирательств, жертвоприношений и т.п.). Период децемвиров - период составления Законов XII таблиц (V в. до н.э.); вскоре за злоупотребления властью децемвиры были изгнаны. [сxi] Тимократия - государственное или общественное устройство, основанное на имущественном цензе, определяющем правомочность граждан занимать должности и т.п., - в противоположность принципу, основанному на происхождении, родовитости. [сxii] Битва при Коронее (447 г. до н.э.), в которой афиняне потерпели поражение от беотийцев. Автономия городов Беотии была восстановлена. [сxiii] Доверие, вера (лат.) - верность данному слову, выполнению своих обязательств; это понятие играло важную роль в римском праве. [сxiv] См. прим. 72. [сxv] Законный брак (лат.). [сxvi] Институт антидосиса заключался в праве афинского гражданина, считавшего, что выполнение общественных и государственных обязанностей (в частности, литургий), связанное с расходами, превышает его имущественные возможности, обратиться в суд с требованием оценить его состояние и снизить ему повинности (возник в IV в. до н.э.). [сxvii] Валленштейн (Вальдштейн), Альбрехт (1583-1634) - полководец, прославился в ряде сражений Тридцатилетней войны, отличался непомерным честолюбием, ставил условия императору. Был убит в результате заговора своих же офицеров. Широко применял наемные войска, которые содержал за счет жестоких реквизиций с мирного населения. [сxviii] Нумантинская война (138-133 гг. до н.э.) - война римлян с племенем кельтов в Испании, в результате которой г. Нуманция был разрушен Сципионом Младшим. [сxix] Отчуждение мысли, безумие (лат.).

Социальные причины падения античной культуры

Римская империя погибла не от каких-либо внешних причин - не от численного превосходства своих врагов, не от недостатка способностей у своих политических руководителей. В последний век существования Римской империи у нее были свои «железные канцлеры»¹: во главе ее стояли такие героические фигуры, как Стилихон², соединявший в себе германскую силу характера со способностью к тонкой дипломатии. Почему же они не могли сделать того, что удалось нечесаным неучам Меровингской, Каролингской и Саксонской династий³, которые сумели справиться с сарацинами и гуннами? Империя давно была уже не та, она распалась не от какого-нибудь внезапного сильного потрясения. Переселение народов скорее завершило давно начавшийся процесс. Но прежде всего культура древнего Рима пришла в упадок не вследствие распада империи. Римская империя как политическое целое на несколько веков пережила ее расцвет - к тому времени он давно миновал. Уже в начале III века умолкла римская литература. Юриспруденция и юридические школы пришли в упадок. Греческая и латинская поэзия спали мертвым сном. Истории почти не существовало, и даже надписи начинали безмолвствовать. Латинский язык был близок к полному вырождению. Когда, полтора века спустя, с низложением последнего императора⁴ формально прекращается существование Западной Римской империи, то создается впечатление, что по существу варварство одержало победу гораздо раньше. И Великое переселение народов не создало никаких вполне новых отношений на почве распавшейся империи, монархия Меровингов, по крайней мере в Галлии, носит первое время все черты римской провинции. Итак, возникает вопрос отчего же померкла культура античного мира? Обычно приводятся разнообразные объяснения, частью совершенно ошибочные, частью указывающие правильную точку зрения, но в ложном освещении. Говорится, что деспотизм своим гнетом губительно подействовал на психику людей античного мира, на их 447

государственную жизнь и культуру. Но деспотизм Фридриха Великого⁵ был предвестником духовного подъема. Говорится, что будто роскошь и безнравственность высших классов общества навлекли на голову древних приговор истории. Но и то, и другое только симптомы. Нечто несравненно более крупное, чем грехи отдельных лиц, послужило, как мы увидим, причиной падения античной культуры. Говорится, что эмансипация римской женщины и ослабление брачных уз в среде правящих классов подорвали основы общества. Тенденциозный вымысел Тацита⁶ о германской женщине, этом вьючном животном воинственного землепашца, повторяют за ним теперь люди одних с ним воззрений. На самом деле пресловутая «германская женщина» так же мало

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org определила победу германцев, как пресловутый «пруссский учитель» повлиял на исход битвы при Кёниггреце⁷. Мы увидим потом, что скорее восстановление семьи в низших слоях общества стоит в связи с падением античной культуры. Еще из древности раздаётся голос Плиния: «*Latifundiae perdidere Italiam*»⁸. Итак, говорят одни, юнкеры⁹ погубили Рим. Да, говорят другие, но только потому, что они были подорваны ввозом иностранного хлеба: если бы там был применен проект Каница¹⁰, то цезари и до сего времени сидели бы на своем престоле. Мы увидим, что [первый шаг к восстановлению крестьянского сословия сделан одновременно с падением античной культуры. Чтобы была налицо и «дарвинистская» гипотеза, один из новейших историков говорит: подбор, который совершался при помощи рекрутского набора и осуждал сильнейших на безбрачие, привел к вырождению античной расы. Мы увидим, что скорее все более и более входившее в обычай пополнение войска из его же собственной среды идет рука об руку с падением Римской империи! Но довольно. Только одно еще замечание перед тем, как приступить к делу. Для лектора очень выгодно, когда, слушая его, аудитория чувствует: *de te narratur fabula*¹¹, и когда он может закончить словами: *discite moniti*¹². Последующее изложение лишено этого преимущества. Нас с нашими современными социальными проблемами древняя история ничему не научит или научит весьма немногому. Современный пролетарий и античный раб так же мало поняли бы друг друга, как европеец и китаец. Наши проблемы совершенно другого рода. Только исторический интерес представляет созерцаемая нами картина, одна из своеобразнейших картин, какие только знает история: именно картина внутреннего разложения старой культуры. 448

Эти-то особенности социального строя античного общества и должны быть прежде всего выяснены. Мы увидим, что они и определили ход развития античной культуры. Древняя культура есть прежде всего по существу своему культура городская. Город является носителем как политической жизни, так и искусства и литературы. В экономическом отношении древнему миру присуща, по крайней мере в начале исторического периода, та форма хозяйства, которую мы теперь привыкли называть «городским хозяйством» Древний город в эллинскую эпоху в существенных чертах не отличается от средневекового города. Если они различаются между собой, то это различия климата и расы побережья Средиземного моря от климата и расы Центральной Европы, – те же различия, какие существуют теперь между английским и итальянским рабочим, между немецким и итальянским ремесленником. Первоначально экономической основой античного города также служит совершающийся на городском рынке обмен продуктов городского производства на сельские продукты ближайшей округи. Этот обмен непосредственно от производителя к потребителю по существу покрывает спрос без подвоза со стороны Идеал Аристотеля ?????????? (автаркия, самодовление) города – был осуществлен в большинстве эллинских городов. Правда, на этом фундаменте местного хозяйства еще в седую старину возникла международная торговля, обнимавшая значительный район и поставлявшая большое количество предметов. В истории мы слышим именно о тех городах, корабли которых были носителями этой торговли, но именно потому, что мы слышим как раз о них, мы легко забываем одно, а именно – незначительность размеров этой торговли. (Древняя европейская культура есть прежде всего история прибрежных городов. Рядом с технически тонко развитым городским обменом существует здесь же на континенте натуральное хозяйство еще не вышедших из варварского состояния крестьян, образующих сельские общины или соединенных под владичеством феодальных патриархов. Только на море и на больших реках действительно происходил постоянно и непрерывно международный обмен. Обмена по сухому пути не существовало в древности даже и в таких размерах, как в средние века. Прославленные римские дороги являлись так же мало носительницами обмена в современном смысле, как и римская почта. Разница в доходности между имениями, лежащими внутри страны, и имениями, расположенными по большим рекам, чудовищна. Вообще в древности соседство с большой дорогой эпохи римского господства было не преимуществом, а большим несчастьем, благодаря постояю и... насекомым: это были не торговые, а военные дороги.

449

На этой нетронутой почве натурального хозяйства обмен пустил еще неглубокие корни: он возникал на ней лишь в виде тонкого внешнего слоя высокоценных предметов: благородных металлов, янтаря, дорогих тканей, некоторых железных и гончарных изделий и т. п., которые действительно являлись предметами постоянной торговли; большую часть это предметы роскоши, которые своей высокой ценой окупают страшную дороговизну транспорта. Такого рода торговля

вообще не имеет ничего общего с современным обменом. Это все равно, как если бы теперь торговали только шампанским, шелком и т.п., между тем как торговая статистика говорит нам, что в настоящее время одни потребности масс выражаются большими цифрами торгового баланса. Правда, такие города, как Афины и Рим, потребляли и привозной хлеб. Но тут мы имеем дело с явлением, стоящим совершенно одиноко во всей всемирной истории, тут речь идет о потребности, удовлетворение которой берет на себя государство, так как не хочет и не может предоставить это дело свободному обмену. Не массы со своими повседневными потребностями заинтересованы в этом международном обмене, а тонкий слой имущих классов. Вследствие этого в древности увеличение имущественного неравенства является необходимым условием преуспевания торговли. Но это имущественное неравенство – и тут мы приступаем к третьему пункту решающего значения – принимает совершенно определенную форму и направление: античная культура есть культура рабовладельческая. С самого начала рядом с городским свободным трудом стоит несвободный труд за пределами города, рядом со свободным разделением труда при помощи обмена на городском рынке стоит несвободное разделение труда посредством организации производства по способу натурального хозяйства в поместье – опять совершенно так же, как в средние века. И как в средние века, так и в древности существовал естественный антагонизм между этими двумя формами соединения человеческого труда. Прогресс зависит от развития разделения труда. При свободном труде разделение труда развивается параллельно с расширением рынка:) внешнего – путем географического расширения сферы обмена и внутреннего путем увеличения числа потребителей. Поэтому горожане стремятся подорвать крепостное хозяйство, втянуть крепостных в сферу свободного обмена. При несвободном труде развитие разделения труда достигается с помощью скопления людей: чем больше рабов или крепостных, тем шире развивается специализация несвободных профессий. Но в то время как в средние века постепенно одерживает верх свободный труд и обмен товаров, в древности наблюдается обратный процесс. Какова причина этого? Причина та же,

450

которая воспрепятствовала развитию техники в древности: а именно «дешевизна» людей, вызванная особым характером непрерывных войн классической древности. В древности война есть в то же время охота на рабов; она постоянно поставляет рабов на рынок и неслыханным образом благоприятствует развитию несвободного труда и скоплению людей в одних руках. Благодаря этому, свободная промышленность остановилась на той стадии, когда неимущий ремесленник работает по найму на своего заказчика. Эти особые условия препятствовали тому, чтобы с развитием конкуренции из-за сбыта на рынке между свободными предпринимателями, пользующимися свободным наемным трудом, изобретения, сберегающие этот труд, давали ту выгоду, которая вызвала их появление в новейшее время. Напротив, в древности перевес оказывается все более и более на стороне несвободного труда, организованного в «ойкосе»¹³. Только рабовладельцы в своих рабовладельческих хозяйствах в состоянии удовлетворять свои потребности с помощью разделения труда и этим путем поднимать уровень своих жизненных потребностей. Только рабовладельческая промышленность могла наряду с удовлетворением собственных потребностей все более и более производить и для рынка. Поэтому экономическое развитие древнего мира направилось по своеобразному пути, не похожему на ход экономического развития средних веков. В средние века прежде всего интенсивно развивается свободное разделение труда внутри местного городского хозяйства» на почве местного рынка и производства на заказ. Затем все расширяющийся обмен продуктов между городами сперва на почве домашней промышленности, потом на почве мануфактуры создает формы производства для сбыта на иностранный рынок на основе свободного труда. И развитие современного народного хозяйства идет параллельно тому, как развивается удовлетворение потребностей широких масс сперва при помощи между –городского и, наконец, при помощи международного обмена продуктов. В древности же, наоборот, мы видим, как параллельно с развитием международного обмена происходит скопление несвободного труда в больших рабовладельческих хозяйствах. Таким образом под надстройкой, которую представляло собою меновое хозяйство, оказывается все более и более расширяющийся фундамент натурального хозяйства, удовлетворявшего потребности без помощи обмена: постоянно поглощающее людей скопление рабов, удовлетворяющее главные свои потребности не на рынке, а при помощи домашнего хозяйства. Чем выше поднимается уровень потребностей высшего, рабовладельческого слоя и чем более расширяется сфера обмена, тем больше утрачивает обмен 451

свою интенсивность, тем более он превращается в тонкую сеть, протянувшуюся поверх натурально-хозяйственной основы, – сеть, петли которой вытягиваются все дальше, а ее нити делаются все тоньше. В средние века переход от городского производства на заказ к производству для между городского рынка подготавливается тем, что хозяйство становится предприятием и принцип конкуренции постепенно проникает извне в самую глубь хозяйственной жизни городской общины; в древности же международный обмен не мешает развитию «оикосов», которые подрывают основу местного менового хозяйства. Всего сильнее этот процесс развивался в Риме. Рим – после победы плебса – есть прежде всего ведущее завоевательные войны крестьянское государство или, вернее, государство горожан-землевладельцев. С каждой войной он приобретает земли для колонизации. Сын владеющего землей гражданина, не имеющий доли в отцовском наследстве, сражается в рядах войска за приобретение собственного клочка земли и с ним вместе прав полного гражданства. В этом секрет проявленной Римом способности к расширению. Характер войн изменился, когда завоевания перешли за море. Тут руководящим началом являлись уже не колонизаторские интересы крестьян, а интересы аристократии, желавшей эксплуатировать провинцию. Войны имеют теперь целью охоту на людей и конфискацию земли для эксплуатации ее в форме латифундиального хозяйства и сдачи в аренду. Вторая Пуническая война даже сильно сократила крестьянское сословие в Италии, – последствия падения крестьянства являются отчасти запоздалым мщением Ганнибала. Отпор, оказанный движению Гракхов, окончательно решает победу рабского труда в сельском хозяйстве. С тех пор повышение жизненных потребностей, повышение покупательной способности, развитие производства для сбыта характерны исключительно для рабовладельцев. Нельзя сказать, чтобы свободный труд исчез совершенно, но рабская промышленность является единственным прогрессирующим элементом. Римские писатели, авторы сельскохозяйственных трактатов¹⁴ видят в рабском труде естественную основу хозяйства. Наконец, культурное значение несвободного труда возросло решительным образом благодаря включению в число римских владений таких крупных материковых пространств, как Испания, Галлия, Иллирия, земли по Дунаю. Преобладающим элементом в населении Римской империи оказалось население континента. Тут античная культура сделала попытку переменить свою арену и из прибрежной культуры превратиться в культуру континентальную. Она охватила громадную хозяйственную область, в которой обмен и 452

денежное хозяйство целые века не могли установиться хотя бы приблизительно в том размере, как они существовали по берегам Средиземного моря. Если, как мы уже говорили, обмен даже между этими приморскими городами представлял собою редкую и все более разрежающуюся сеть, то на континенте эта сеть должна была быть еще более редкой. Во-первых, здесь, на континенте, культурный прогресс на почве свободного разделения труда посредством развития интенсивного обмена был вообще невозможен. Возникновение земельной аристократии, опиравшейся на рабовладение и несвободное разделение труда – в оикосе, было единственно возможной формой постепенного приобщения новых территорий к средиземноморской культуре. Обмен, стоивший на континенте несравненно больших издержек, должен был здесь еще более, чем по береговой линии, ограничиваться исключительно удовлетворением спроса на предметы роскоши со стороны представителей высшего рабовладельческого класса, с другой стороны, возможность производства на сбыт была доступна только небольшому количеству крупных предприятий с рабским трудом. Итак, рабовладелец оказывается экономическим носителем античной культуры, организация рабского труда – необходимой основой римского общества, и мы должны несколько ближе ознакомиться с социальными особенностями этой организации. Из источников мы можем извлечь особенно отчетливую картину сельскохозяйственной промышленности конца республики и начала империи. Крупное землевладение было также той преобладающей формой богатства, которая послужила основой капиталов, пускавших в оборот чисто спекулятивным путем: римским крупным спекулянтom был обыкновенно тот же крупный землевладелец уже в силу того, что для такой самой выгодной спекуляции, как государственный откуп и подряд, требовалось земельное обеспечение. Типом римского крупного землевладельца был не помещик, ведущий сам свое хозяйство, а человек, живший в городе, занимавший политической деятельностью и желающий прежде всего получать денежную ренту. Управление имением находится в руках несвободных управителей (villtci). Что касается формы хозяйства, то вообще господствуют нижеследующие отношения. Производство хлеба для сбыта большею частью не приносит дохода. Рим, например, как рынок, закрыт благодаря государственной доставке хлеба, а транспорт хлеба с континента вообще не окупается. Кроме того, рабский труд

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
не благоприятствует хлебопашеству, особенно при характере римской культуры, которая требует много тщательного труда и, следовательно, 453

предполагает личную заинтересованность рабочего. Поэтому пахотные поля обыкновенно хоть частью сданы в аренду «колонам» (*coloni*) – мелким крестьянам потомкам свободного обезземеленного крестьянства. Такой *colonus* уже с самого начала не есть экономически свободный самостоятельный арендатор и сельскохозяйственный предприниматель. Помещик дает инвентарь, *villicus* контролирует его хозяйство. С самого начала было, очевидно, обычным явлением, что он обязывался работать на помещика, в особенности помогать при жатве. Когда пахотная земля сдавалась колонам, то это означало, что помещик обрабатывает землю «посредством колонов» (*per colonos*). Для сбыта в поместье производятся прежде всего высокоценные продукты масла и вино, затем фрукты, скот, домашняя птица и специальные культуры для стола представителей высшего слоя римского общества, которые были единственными покупателями подобного рода продуктов. Эти культуры отнесли хлеб на менее плодородную землю, которая и предоставлялась колонам. Имение представляет собою плантацию, и работают в имении рабы *familia*¹⁵ рабов и *coloni* – вот обычные обитатели больших имений времен империи. Нас здесь прежде всего интересуют рабы. В каком же положении мы их находим? Вот картина идеального хозяйства, как ее рисуют нам авторы сельскохозяйственных трактатов того времени. Помещение для «говорящего инвентаря» (*instrumentum vocale*), стало быть, стойло для рабов, мы находим рядом со стойлом для скота (*instrumentum semivocale*). Оно состоит из спален, лазарета (*valetudinarium*) карцера (*carcer*), мастерской для ремесленников поместья (*ergastulum*) – и перед внутренним взором всякого, кто носил военный мундир тотчас же встает хорошо знакомый образ казармы. И действительно, жизнь раба – это и есть в большинстве случаев казарменная жизнь. Спят и едят все вместе под надзором *villicus*'а; парадная одежда сдается в «камеру» жене надзирателя (*villica*), играющей роль заведующего амуницией унтер-офицера, ежемесячно происходит ревизия платя. В работах соблюдается строгая военная дисциплина по утрам собираются отрядами (*decunae*) и маршируют на работу под командой «погонщиков» (*monitores*) Все это было и неизбежно. Производить для рынка при помощи несвободного труда еще никогда нельзя было без кнута Для нас же особенно важен один факт, связанный с этой формой казарменного существования раб, живущий в казарме, лишен не только собственности но и семьи. Только *villius* живет в отдельной комнате и состоит в рабском браке (*contubernium*) со своей женой-рабыней, как и в современной казарме женатый фельдфебель или унтер-офицер, – по свидетельству аграрных писателей брак даже «предписывается» 454

виллику из хозяйственных соображении. И так как всегда частная собственность и семья неразлучны так и тут с рабской семьей появляется и рабская собственность. У виллика – и по свидетельству аграрных писателей очевидно у него одного – есть *rescilium* т.е. первоначально судя по названию скот, который он выгоняет на господское пастбище как теперь еще поденщик в Восточной Германии. У широкой массы рабов нет ни пекулия ни моногамного брака. Общине полов – своего рода систематическая проституция с премиями рабыням за выращивание детей – за воспитание троих детей иные господа дарили свободу Уже эти последние факты показывают к каким последствиям приводило отсутствие моногамной семьи. Люди рождаются и вырастают только в лоне семьи. Рабская казарма не могла пополняться сама из себя она была рассчитана на постоянную покупку рабов для своего пополнения, и действительно, аграрные писатели говорят о существовании такого рода регулярной покупки. Античная рабовладельческая промышленность так же пожирала людей, как теперешняя доменная печь пожирает уголь. Рынок рабов с правильной и удовлетворяющей спрос поставкой человеческого материала составляет необходимое условие существования рабской казармы производящей продукт для рынка. Купить можно было дешево нужно брать преступников и тому подобный дешевый материал, советует Варрон, сопровождая свой совет характерной мотивировкой этот сброд обыкновенно расторопнее (*«velocior est animus hominum improborum»*)¹⁶ И так, промышленность такого типа требует правильного подвоза людей на рынок рабов А что, если этот подвоз каким-нибудь образом прекратится? Это имело бы для рабских казарм такое же значение, как истощение угольных копей для доменной печи. И такой момент наступил. Тут мы подходим к поворотному пункту в развитии античной культуры. Если спросить, к какой дате отнести начало сперва скрытого, потом для всех очевидного падения римского могущества и культуры, то всякому немцу неизбежно приходит на ум крепко засевшая у него в голове Тевтобургская битва¹⁷. И действительно, в этом популярном представлении есть доля правды, хотя ему противоречит видимость, говорящая нам, что

Римская империя при Траяне¹⁸ находилась на высоте своего могущества. Конечно решающим была не битва сама по себе – такой урон приходится потерпеть всякой нации при столкновении с варварами, а явившаяся ее последствием приостановка завоевательных войн на Рейне при Тиберии, чему параллельно служит отдача Дакии на Дунае при Адриане¹⁹. Это положило конец расширению Римской империи, а с внутренним и с почти полным внешним замирением круга античной культуры прекратилась регулярная поставка на рынки человеческого 455

материала. В результате уже при Тиберии обнаружился очень острый недостаток рабочих рук. Мы слышим, что он принужден был устроить ревизию *ergastula*²⁰ в имениях, так как владельцы крупных поместий захватывали людей силой, по-видимому, они, как средневековые рыцари-разбойники, выходили на большую дорогу и высматривали – только не золото и добро, а рабочую силу для своих пустующих полей. Важнее была медленно, но неумолимо действовавшая хроническая причина, невозможность продолжать производство при помощи казарменных рабов. Казармы требовали постоянного подвоза рабов, они не могли пополняться изнутри. Они должны были пасть, лишь только подвоз надолго приостановился. Прекращение притока дешевого человеческого материала, судя по свидетельствам позднейших аграрных писателей, по-видимому, на первых порах способствовало усовершенствованию техники путем обучения рабочих-специалистов. Но когда прекратились последние завоевательные войны II в., которые уже окончательно приняли характер охоты на рабов, то крупные плантации с их лишенными брака и собственности рабами должны были рухнуть. Что это действительно произошло, и как это произошло, мы можем видеть из сравнения положения рабов в крупных помещичьих хозяйствах, как нам его рисуют римские писатели, с положением их в поместьях Каролингской эпохи, с которым мы знакомимся по поместной инструкции Карла Великого (*Capitulare de villis imperialis*)²¹ и по инвентарям монастырей того времени²². И там, и здесь мы находим раба в качестве сельскохозяйственного рабочего; и там, и здесь он бесправен, и помещик имеет безграничное право распоряжаться его рабочей силой. Тут, стало быть, не произошло никакого изменения. Немало и особенностей римского землевладения было заимствовано здесь так, в позднейшей терминологии мы встречаем *genitium*, соответствующий древнему ????????? (женская половина). Но мы встречаем одно коренное изменение римских рабов мы видели в «коммунистической» казарме, серва эпохи Каролингов мы находим в крестьянском дворе (*mansus servilis*)²³, на предоставленной ему господином земле, в качестве крепостного крестьянина. Ему возвращена семья, а вместе с семьей у него появилась и собственность. Это выделение раба из «ойкоса» совершилось в позднейшую римскую эпоху; и действительно, оно должно было явиться последствием неспособности казарм восполнять свои потери из своей среды. Возвращая раба в качестве своего наследственного подданного в круг семьи, помещик обеспечивал себе приток подвластного ему населения и тем самым постоянную поставку рабочих рук, которых уже нельзя было больше купить на рынке рабов, так как в эпоху Каролингов 456

исчезли последние следы такого рынка. Забота о содержании раба, которая в плантациях лежала на господине, теперь была возложена на самого раба. Значение этого медленно, но неуклонно совершавшегося развития было глубоко. Тут перед нами целый переворот в жизни низших слоев общества: им были возвращены семья и собственность. Отмечу здесь только мимоходом, как этот процесс идет рука об руку с победоносным развитием христианства, в казармах оно едва ли нашло бы для себя почву, между тем как в среде несвободных африканских крестьян времени Августина²⁴ мы уже видим сектантское движение. Между тем, как раб поднимается таким образом по социальной лестнице до положения несвободного крепостного крестьянина, колон в то же время опускается до положения вечно обязанного крестьянина. Это произошло по мере того, как его повинности в отношении к господину все более и более принимают характер рабочих повинностей. Первоначально для господина всего важнее была платимая ему рента, хотя, как было сказано выше, с самого начала наряду с ней существовала и барщина. Но уже в раннюю эпоху империи аграрные писатели придают главное значение работе колона, и тем больше было к тому оснований, чем недостаточнее становился рабский труд. Африканские надписи эпохи Коммода²⁵ говорят нам, что там колон уже обратился в наделенного землей и за это несущего определенные повинности крепостного. За этой переменной в экономическом положении колоннов последовала скоро соответствующая ей перемена и в правовом его положении, которая и формально определила его роль в поместье, как рабочей силы: я разумею прикрепление к земле. Чтобы понять, как оно возникло, мы должны привести вкратце некоторые административно-правовые соображения. В конце республики и в начале империи римский административный строй опирался на городскую общину, на

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
municipium²⁶, как на основу управления, точно так же, как античная культура опиралась на город, как на свою экономическую основу. Области, входившие в состав Римской империи, систематически организовывались как городские общины, с соблюдением самых разнообразных ступеней государственно-правовой зависимости, – административно-правовая форма муниципия распространялась на всем протяжении империи. Город был обычной мелкой административной единицей. Городские должностные лица отвечали перед государством за уплату налогов и за поставку рекрутов. Однако в период Римской империи мы застаем существенные изменения. Большие поместья с успехом добиваются независимости от общины; с расширением завоеваний империи на европейском континенте

центр тяжести все более и более переносится внутрь страны, и по мере этого все больше и больше рекрутов выставляет аграрное население континента; но в то же время у крупных землевладельцев, этих «аграриев» древности, возрастает и интерес к государственной политике. Если теперь мы встречаем отпор со стороны крупных поместий Восточной Германии при попытке «инкоммунализации» их в местные общины, то государственная власть времен Римской империи оказывала весьма слабое противодействие стремлению поместий к «экскоммунализации». Очень часто наряду с городами появлялись «saltus» и «territoria», т.е. такие административные округа, в которых местной властью был помещик, совершенно, как владельцы рыцарских поместий Восточной Германии в своих владельческих округах. С помещика государство получало налоги, следуемые с territorium, – он выплачивал их за своих «подданных» и потом собирал их с них; помещик же выставлял рекрутов из подвластного ему населения, благодаря чему поставка рекрутов вскоре превратилась для землевладельца в такую же повинность, как и всякая другая государственная повинность, лежавшая на его земле, которая теперь в лице колонов лишалась десятой доли своих рабочих рук. Это послужило подготовкой к формальному прикреплению колонов к земле. В Римской империи, независимо от тех или иных государственно-правовых отношений, никогда не существовало обеспеченной правовыми гарантиями всеобщей свободы передвижения. Припомним, например, сколь естественным представляется автору Евангелия от Луки то, что для переписи всякий должен отправляться на место своего рождения (origo) – мы бы сказали на место своего призрения; так, родители Христа должны были отправляться в Вифлеем²⁷. Для колона же origo был владельческий округ его господина. Уже в более раннюю эпоху мы встречаем институт насильственного привлечения к исполнению общественных обязанностей. Сенатор, долго не являвшийся на заседания, подвергался только штрафу. С членом провинциального городского совета, декурионом, уклонявшимся от обязанностей, уже меньше церемонились: его по требованию общины водворяли на место жительства. Довольно часто приходилось прибегать к этой мере, так как в Древнем Риме должность городского советника, со связанной с ней ответственностью за налоги всей общины, представлялась малопривлекательной. И когда впоследствии, с падением и вырождением всех юридических форм, это требование возвращения на место жительства превратилось в требование выдачи, в старинный вещный иск (vindictio), общины стали гоняться с этим иском за своими беглыми городскими советниками, как за каким-нибудь беглым общинным быком, ⁴⁵⁸

Что взыскивалось с декуриона, то требовалось и от колона. Его крепостные повинности в отношении к помещику, который соединял в своей особе крепостного барина и административную власть, ничем не отличались от государственных повинностей, и его принудительным путем возвращали к исполнению своих обязанностей, если он уклонялся от них. Таким образом, он путем административной практики фактически превращался в навсегда привязанного к своему округу и вместе с тем подчиненного власти землевладельца, прикрепленного к земле крепостного крестьянина. Он был в известной мере «медиатизирован» в отношении к государству²⁸. А над ним возвышалось непосредственно подчиненное государству сословие землевладельцев, «possessores», которое сохраняет свою определенную физиономию и в позднейший период Римской империи, и во времена Остготского и Меровингского королевств²⁹. Сословное расчленение общества заняло теперь место прежнего простого деления на свободных и несвободных. К этому вел еле различимый в своих отдельных стадиях процесс, к этому вели и экономические отношения. Образование феодального общества началось уже в доживавшей свой век Римской империи. Ясно, что в этом крупном поместье конца Империи с его двумя категориями крепостных крестьян – несвободных (servi) с «неограниченными» повинностями и лично свободных (coloni, tributarii) со строго определенными денежными и натуральными платежами, впоследствии все чаще и чаще в виде определенных частей урожая, а также – не всегда, но как общее правило – с твердо определенной барщиной, ясно, что в этом поместье

мы уже имеем перед собой тип средневекового помещичьего двора. Но производить для сбыта при помощи крепостного труда в условиях обмена древнего времени было немислимо. Для производства на сбыт необходимым условием была тогда дисциплинированная казарма. С расселением обитателей казарм по крестьянским хижинам производство для- сбыта должно было исчезнуть; тонкие нити обмена, протянувшиеся поверх натурально-хозяйственной основы, должны были постепенно вытянуться и порваться. Мы это ясно видим уже у последнего значительного римского писателя Палладия³⁰, который советует по возможности устраиваться так, чтобы труд принадлежащих к поместью людей покрывал все потребности поместья, содержал себя сам и делал бы покупку излишней. Если женщины помещичьего двора издавна пряли, ткали, а также мололи и пекли хлеб домашним способом, то теперь и все кузнечные, плотничные, штукатурные, столярные работы и, наконец, и все ремесленные поделки в поместье совершались при 459

помощи несвободных крепостных ремесленников. Но вместе с тем еще больше терял свое относительное значение и тонкий слой городских свободных наемных рабочих передовые в экономическом смысле хозяйства землевладельцев покрывали свои потребности путем натурального хозяйства. Покрытие собственных потребностей землевладельца путем разделения труда становится все более и более главной хозяйственной задачей «ойкоса». Большие имения порывают свою связь с городским рынком. В соответствии с этим масса средних и маленьких городов все более и более теряют почву, питавшую их хозяйственную жизнь, лишаясь обмена труда и продуктов с окрестными поместьями. Поэтому и приходят в упадок города, как видно даже из тех темных и отрывочных юридических документов, какие дошли до нас из последней эпохи империи. Императоры принимают все новые и новые меры, чтобы люди не бежали из города и в особенности, чтобы землевладельцы не бросали на произвол судьбы своих городские дома и не переносили свои резиденции из города в свои деревни. Этому падению городов способствует также финансовая политика государства. Эта политика также принимает все более и более натурально-хозяйственный характер фиск обращается в «ойкос», покрывающий свои потребности по возможности не на рынке, а собственными средствами, но тем самым препятствует образованию денежных капиталов. Было большим благодеянием, что исчез главный источник спекуляций - сдача налогов на откуп, заменившаяся теперь непосредственным взиманием налогов государством. Пожалуй, рациональнее был и подвоз хлеба на кораблях, поставку которых государство обеспечило себе путем земельных выдач, вместо того, чтобы прибегать для этого к услугам предпринимателей. Выгодна в финансовом отношении была и все развивавшаяся монополизация многочисленных прибыльных отраслей торговли и взятие в казну горной промышленности. Но все это, разумеется, препятствовало образованию частных капиталов и устраняло всякую возможность развития того слоя общества, который бы соответствовал современной буржуазии. Развитие этой натурально-хозяйственной организации финансов совершалось по мере того, как империя изменяла свою физиономию и из эксплуатировавшей страну кучки городов, хозяйственный центр тяжести которых был в их береговом положении и в их взаимном обмене, превращалась в государство, стремившееся объединить в одно политическое целое и организовать находившиеся на стадии натурального хозяйства континентальные области. Покрывать денежно- хозяйственным путем непомерно возраставшие государственные потребности было невозможно при таком ничтожном обмене.

460

По необходимости в государственных финансах приобретал все большее значение натурально-хозяйственный фактор. Провинции с давних времен платили подати государству по большей части натурой, иногда даже хлебом, которым пополнялись государственные магазины. В эпоху империи правительство и за ремесленными продуктами начинает все меньше и меньше обращаться на рынок и к подрядчикам, а вместо этого поставку продуктов в качестве натуральной повинности возлагает на городских ремесленников, которые для этого нередко соединялись принудительным образом в цехи. Таким путем и без того забитый судьбою свободный ремесленник превращался в фактически наследственного цехового крепостного. Все эти натуральные поборы фиск употреблял на соответствующие выдачи натурой. Так, он старался покрывать две главные графы своего бюджета по способу натурального хозяйства именно вознаграждение должностных лиц и армии. Но здесь натуральное хозяйство оказалось несостоятельным. Большим континентальным государством можно управлять только при помощи получающего жалование чиновничества, без которого древние государства-города могли обходиться чиновники

диоклетиановской монархии получали свои оклады в значительной степени натурой, эти оклады приблизительно соответствуют, конечно, в сильно увеличенном размере, тому, что получает теперь в Мекленбурге помещичий поденщик они получали из императорских магазинов несколько тысяч шеффелей хлеба, определенное число голов скота, соответствующее количество соли, оливкового масла и т. д., – словом, все, что нужно в смысле питания, одежды и вообще существования, и рядом с этим в сравнительно весьма умеренном количестве наличные карманные деньги. Однако, несмотря на такое очевидное стремление к расплате натурой, содержание обширной чиновничьей иерархии требовало больших чисто денежных затрат. Еще более этого требовало покрытие военных издержек империи. Континентальное государство, границам которого всегда грозила опасность, нуждалось в постоянном войске. Древнее гражданское ополчение, опиравшееся на воинскую повинность и собственную экипировку землевладельцев, уже к концу республики превратилось в войско, вооружаемое государством и набираемое из пролетариев, – в войско, служившее опорой цезарям. Эпоха империи создала не только фактически, но и юридически существовавшее постоянно профессиональное войско. Для содержания такого войска нужны две вещи рекруты и деньги. Потребность в рекрутах была причиной почему государь-меркантилисты века «просвещенного» деспотизма, как, например, Фридрих II и Мария Терезия³¹, задерживали развитие крупного сельскохозяйственного

производства, запрещая снос крестьянских дворов. Не из соображений гуманности и не из любви к крестьянам они делали это. Не каждого крестьянина в отдельности защищали они, – каждого из них помещик мог спокойно выгнать, лишь бы на его место он мог посадить другого. Причина была скорее такая если по выражению Фридриха Вильгельма I³² излишек мужиков должен служить материалом для рекрутского набора, то такой излишек должен был быть налицо. Уменьшение наличного числа крестьян посредством сноса крестьянских дворов было воспрещено потому, что это могло нанести ущерб рекрутскому набору и обезлюдить деревню. По точно таким же соображениям и римские цезари вмешивались в отношения с колонами и запрещали, например, увеличивать их повинности. С другой стороны, государь-меркантилисты весьма поощряли крупные мануфактуры, потому что эти последние способствовали притоку населения на территорию государства и, во-вторых, притоку денег в страну Фридрих Великий преследовал своими *lettres de cachet*³³ не только своих дезертировавших солдат, но и своих дезертировавших рабочих и – фабрикантов. Эта возможность была закрыта для цезарей, так как крупная промышленность, производящая для сбыта при помощи свободного труда, не существовала тогда и не могла возникнуть. С упадком городов и обмена и с возвращением к натуральному хозяйству для страны все более и более утрачивалась возможность добиться повышения денежных налогов. А при недостатке рабочих рук, вызванном исчезновением рынка рабов, набор рекрутов из колонов был для поместий разорительной повинностью, от которой они старались всеми силами отделаться. Из опустевшего города бегут люди, подлежащие воинской повинности, в деревню и обращаются там в колонов, потому что страдающий от недостатка рабочих рук помещик из своекорыстных соображений рад будет укрыть их от рекрутского набора. Последние цезари борются с бегством горожан в деревню точно так же, как последние Гогенштауфены³⁴ боролись против бегства крепостных крестьян в города. Недостаток в рекрутах заметно отражается на составе войска времен Империи Италия со времени Веспасиана³⁵ была освобождена от воинской повинности, при Адриане исчезает смешанный состав войск, и для экономии стараются набирать войска по возможности на месте их стоянки, что служит одним из самых ранних предвестников распада империи. Но этого мало: если проследить в течение веков происхождение солдат, то окажется, что число тех, которые обозначены, как «дети лагеря» (*castrenses*), в эпоху империи возросло от нескольких процентов почти до половины общего числа солдат, – иными словами римское войско пополняется все больше и больше

само из себя. В то время, как на место безбрачного казарменного раба выступает живущий в лоне своего семейства крестьянин, в войске по крайней мере, отчасти, на место безбрачного казарменного или, вернее, лагерного солдата выступает находящийся в солдатском браке, фактически наследственный профессиональный солдат. Все более входящий в обычай набор рекрутов из варваров имеет целью главным образом сохранение рабочих сил собственной страны и прежде всего рабочих сил крупных поместий. Наконец, уже совершенно в духе натурального хозяйства пытаются организовать постоянную пограничную стражу, отдавая варварам в виде вознаграждения за военную службу земли в пользование, и эта форма, являющаяся далеким предвестником лена, находит все больше и больше применения. Таким образом войско, главенствующее в

империи, все более и более приобретает характер совершенно оторванной от коренного населения банды варваров. Вследствие этого победоносное нашествие варваров извне являлось в первое время в глазах жителей внутренних провинций империи в сущности всего лишь переменной постою, даже форма римского постою была сохранена. Повидимому, в Галлии варвары отнюдь не повсеместно внушали ужас как завоеватели, а наоборот, кое-где были встречены с радостью, как освободители от гнета римского правительства. И это понятно. Если дряхлевшей империи было трудно поставлять рекрутов из рядов своего коренного населения, то еще более тяжелым гнетом ложились на возвратившиеся к стадии натурального хозяйства народы денежные налоги, без которых содержать войска не было никакой возможности. Все политическое искусство того времени сводилось к тому, чтобы добыть денег, и все более обнаруживалась экономическая неспособность землевладельцев, производивших в конце концов только для собственного потребления, нести денежные повинности. Другое дело, если бы император сказал им. «пусть ваши колонны скуют вам вооружение, садитесь на коня и защищайте вместе со мной землю, которая вас кормит». Это они были бы экономически способны исполнить. Но это были бы уже средние века и феодальное ополчение. И в самом деле, как феодальное сословное расчленение общества, так и феодальный способ защиты был той конечной целью, к которой вел весь ход позднейшей римской истории и которая – после кратковременного и чисто местного отклонения в сторону в виде колонизации частей Империи варварскими войсками из воинов-крестьян, совершившейся во время переселения народов – в главном была достигнута уже в эпоху Каролингов. Но с феодальным рыцарским войском можно побеждать царства, можно защищать границы небольшой территории 463

но невозможно охранять единство мировой империи и защищать тянущиеся на сотни верст границы от алчущих земли завоевателей; поэтому-то для позднейшей римской эпохи и был невозможен переход к той форме организации войска, которая соответствовала ее натурально-хозяйственной основе. Поэтому Диоклетиан³⁶ должен был попытаться реорганизовать государственные финансы на почве единого денежного налога, и город до последнего момента существования империи оставался официально мельчайшей клеточкой государственного организма. Но экономическая основа большинства римских городов исчезала все более и более: они стояли как вехи, поставленные в интересах требующего денег государственного административного аппарата на почве, покрытой целой сетью крупных поместий. Распад империи был необходимым политическим следствием постепенного прекращения обмена и постепенного развития натурального хозяйства. По существу оно означало крушение этого правительственного аппарата и вместе с тем и той денежно-хозяйственной политической надстройки, которая более не соответствовала натурально-хозяйственной экономической основе. Когда полтысячелетия спустя запоздалый исполнитель завета Диоклетиана Карл Великий снова восстановил единство Западной Римской империи³⁷, то совершилось это на строго натурально-хозяйственной основе. Кто прочтет инструкцию управляющим имениями (*villici*) – знаменитый *Capitulare de villis*, по обнаруженному в нем знанию дела и мелочности распоряжений напоминающий указы Фридриха Вильгельма I – тот найдет в нем самую яркую иллюстрацию тогдашнего положения вещей. Рядом с королем тут фигурирует и королева в качестве высшей инстанции, жена короля, его хозяйка дома, то есть его министр финансов. И это совершенно естественно: в этом «финансовом управлении» речь идет преимущественно о надобностях королевской кухни и домашнего хозяйства, которое тождественно с «государственным хозяйством». Тут перечисляется все, что должно быть доставлено инспекторами к королевскому двору, например, хлеб, мясо, ткани, удивительно большие количества мыла и т. д., – словом, все, в чем нуждается сам король с домочадцами и сотрапезниками и для обеспечения государственных потребностей, например, в лошадях и подводах для войны. Исчезло постоянное войско и получающее жалованье чиновничество и вместе с тем, само собой разумеется, и налог Своих должностных лиц король кормит за своим столом или наделяет их землей; вооружающееся на собственные средства войско близко к тому, чтобы окончательно превратиться в рыцарское ополчение и тем самым в военное сословие рыцарей-землевладельцев. Но прекратился также и обмен между городами нити 464

обмена между живущими домашним хозяйством ячейками хозяйственной жизни были порваны, торговля вернулась на примитивную стадию и перешла в руки странствующих иноплеменных торговцев – греков и евреев. Исчез город. – как особое административно-правовое понятие он вообще не известен эпохе Каролингов. Поместья – вот носители культуры, в том числе и монастыри; землевладельцы отправляют политические функции; самый крупный землевладелец, сам король – совершенный деревенский вахлак и неуч. Его

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
дворцы (пфальцы) находятся в деревне, у него нет резиденции: это государь, который ради своего пропитания путешествует даже больше, чем современные монархи, так как живет тем, что переезжает из одного дворца в другой и потребляет там то, что для него припасено. Культура сделалась деревенской. Круг экономического развития древнего мира завершился. По-видимому, погибла вся его духовная работа. С прекращением обмена рухнули блиставшие мрамором античные города и вместе с ними все заключающиеся в них духовные богатства, искусство и литература, наука и изощренное античное торговое право. А при дворах посессоров, помещиков и сеньоров еще не слышно даже и песни миннезингеров. Невольную грусть наводит на нас это зрелище того, как цивилизация, видимо близившаяся к зениту своего развития, рушится, потеряв свою материальную основу. Но что видим мы среди этого могучего процесса? В глубинах общества совершились и должны были совершиться коренные, органические изменения, по существу представлявшие собою могучий целительный процесс. Семейный очаг и частная собственность были возвращены несвободной массе; эти несвободные постепенно опять перешли из положения «говорящего инвентаря» в круг людей, семейное существование которых торжествующее христианство оградило прочными нравственными гарантиями. Уже законы, изданные в последние годы империи в защиту крестьян, признают в дотоле невиданной мере неразрывность семейных уз несвободных людей. Правда, часть свободного населения подпала фактической крепостной зависимости, а утонченно образованная аристократия древнего мира опустилась до варварского состояния. Натурально-хозяйственная основа, возникшая благодаря громадной роли несвободного труда в истории развития античной культуры, на первых порах все только разрасталась по мере того, как рабовладение увеличивало имущественное неравенство; а когда политический центр тяжести был перенесен с берегов на континент, и прекратился подвоз людей, то установился строй, весьма близкий к феодализму, был подорван обмен, образовавший первоначально лишь надстройку, опиравшуюся на натурально-хозяйственную

основу. Так рассеялась все более и более редевшая пелена античной культуры, и духовная жизнь западного человечества погрузилась в долгую ночь. Но это падение напоминает того великана эллинской мифологии, который набирался новой силы, когда отдыхал на лоне матери-земли. Чуждой, конечно, показалась бы древним классикам окружающая обстановка, если бы кто-нибудь из них воскрес из своих пергаментов в эпоху Каролингов и выглянул на свет из монастырской кельи на него бы повеяло навозом со двора владельца крепостных. Но они спали временным сном, как и сама культура, на лоне нового деревенского хозяйственного быта. И не песнь миннезингеров, и не турнир феодального рыцарства пробудил их от сна. Лишь когда на основе свободного разделения труда и обмена в средние века вновь возник город, когда затем переход к народному хозяйству подготовил гражданскую свободу и ниспроверг внешние и внутренние авторитеты, тяготевшие над средними веками, тогда древний великан поднялся с новой силой и вместе с собой явил свету также и духовные сокровища древнего мира, заложившие основы современной гражданской культуры

Примечания

Перевод выполнен по изданию Weber M. Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur // Die Wahrheit Stuttgart 1896 Bd 6, S 57-77 Перевод Е. С. Петрушевской впервые опубликован в изд. «Научное слово» М, 1904, с 108-124

1 «Железный канцлер» – князь Бисмарк, Отто-Эдуард-Леопольд (1815-1898) – канцлер Северо-Германского союза, затем новой Германской империи восстановленной в результате объединения Германии в 1871 г, один из создателей тройственного союза с Австрией и Италией (1879-1883). Один из крупнейших политиков Германии самого консервативного направления. 2 Стилихон – (ок. 360-408) – древнеримский полководец и государственный деятель, происходил из германского племени вандалов. С 395 г фактически правил Западной Римской империей. Успешно отражал натиск варваров. При нем приток варваров на римскую службу заметно усилился. Казнен в результате интриг римских сенаторов по приказу императора Гонория (395-423) 3 Династии франкских королей – Меровинги (486-751), Каролинги (751- три ветви династии пресеклись в 875 г итальянско – лотарингская, в 911 г – немецкая, в 987 г – французская), Саксонская династия немецких королей и императоров – 919-1024 (Генрих I Оттон I Оттон II Оттон III Генрих II) 5 Последний император Западной Римской империи – Ромул Августул (475-176) 466

5 Фридрих II Великий (1712-1786) – король Пруссии с 1740 г 6 Тацит О происхождении германцев и местоположении Германии гл 18-19//Тацит Корнелии

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Соч. в двух томах Т I л 1970 с 361-362 7 Битва при Кениггреце - битва в ходе прусско-австрийской войны 1866 г., в которой пруссаки одержали победу 8 Латифундии погубили Италию (лат.) 9 Юнкеры - владельцы поместий в Пруссии здесь выражение употреблено в переносном смысле 10 Проект Каница - в 1894 г немецкий государственный деятель граф Каниц (1841-1913) предложил отменить частную торговлю хлебом и сделать ее монополией государства. Проект был отклонен 11 О тебе говорит басня (лат.). 12 Внимайте предупрежденные (лат.).

13 Оикос - см. прим. 1, с. 440. 14 Авторы сельскохозяйственных трактатов - жанр распространенный в Древнем Риме. Наиболее известны трактаты Катона Варрона и Колумеллы, которые содержат подробные сведения о хозяйстве римского поместья и хозяйственные рекомендации См. Катон Марк Порции. Земледелие Пер. и комментарии М. Е. Сергеенко. М.-Л.1950. 15 В Древнем Риме рабы и колонны входили в «фамилию» рабовладельца - понятие более широкое чем семья 16 Букв «Быстр дух людей недостойных» (лат.). 17 Битва в Тевтобургском лесу (9 г.) - в ней вождь германского племени херусков Арминия наголову разбил римские легионы, которыми командовал Квинтилий Вар Победа германцев существенно подорвала власть римлян в Германии 18 Траян Марк Ульпий (98-117) - римский император 19 Тиберий Клавдий Нерон (14-37) Адриан Публии Элии (117-138) - римские императоры 20 Помещения для рабов (лат.). 21 «Капитулярии о поместьях» датируется приблизительно 800 г - важнейший источник для исследования социально-экономических отношений раннего средневековья, анализируется в огромной специальной литературе. О нем Грацианский Н. П. К критике *Capitulare de villis* // Грацианский Н. П. Из социально-экономической истории западно-вропейского средневековья М., 1960 22 Имеются в виду многочисленные писцовые книги монастырей, так называемые полиптики, содержащие подробные описания монастырских владений с перечнем надделов зависимых крестьян 23 Мане серва (лат) обычно в период раннего средневековья крестьянские надель (мансы) делились на три категории мансы сервов, мансы литов и мансы свободных крестьян 24 Августин Аврелии епископ Гиппонский (353-430) - крупнейший философ и религиозный деятель на рубеже античности и раннего средневековья 25 Коммод Люции Элии Аврелии-см прим 138 с 292 26 Муниципии (лат) - у римлян так назывались подчиненные города В 90 г до н. э. получили права римского гражданства 27 Иосиф происходил из Вифлеема Евангелие от Луки II, 1-5 28 Медиатизирован - по аналогии с медиатизированными городами которые в Германской империи зависели от князей и лишь через их посредство подчинялись императору 467 29 Королевство остготов, основанное Одоакром в Италии, существовало с 494 по 555 г. Меровингское королевство франков - 486-751, затем воцарилась династия Каролингов 30 Палладий, Рутилий - римский писатель (IV в.), автор ряда трактатов о сельских работах. 31 Фридрих II Великий - см прим. 5, Мария-Терезия (1717-1780) - императрица Священной Римской империи, эрцгерцогиня австрийская, королева Венгрии и чехии. 32 Фридрих Вильгельм I (1713-1740) - король Пруссии. 33 Тайные письма (франц) - содержали обычно предписание (или разрешение) об аресте, часто без указания имени, своего рода открытый лист. Появившись во Франции, вошли в практику ряда европейских государств 34 Последние Гогенштауфены (штауфены) - самый значительный император из династии - Фридрих II (1215-1250). 35 Веспасиан, Тит Флавий (69-79) - римский император. 36 Диоклетиан - см. прим. 253 с.302. 37 Карл Великий (768-814) - король франков, короновался императорской короной в Риме в 800 г.

Рациональные и социологические основания музыки

Всякая музыка, подвергшаяся гармонической рационализации, исходит из октавы (пропорция колебаний 1:2) и делит ее на интервалы квинты (2:3) и кварты (3 : 4), т. е. на части, отвечающие схеме $n/(n+1)$, такие дроби лежат в основании вообще всех наших музыкальных интервалов в пределах квинты. Если же, начиная с исходного тона, описывать «круги» в верхнюю или нижнюю сторону, посредством интервала сначала октавы, потом квинты, кварты и любой иной, определенной дробью типа $n/(n+1)$, пропорции, то степени этих дробей никогда не придутся на тот же самый тон, сколь бы долго ни продолжали мы эту процедуру Двенадцатая по порядку чистая квинта, равная $(2/3)^{12}$, на пифагорейскую комму больше седьмой по порядку октавы, равной $(1/2)^7$ Это неизменное положение вещей, а также то обстоятельство, что октава дробями типа $n/(n+1)$ делится лишь на два неравных интервала, - вот фундаментальные факты, которые лежат в основании любой рационализации музыки. Вспомним поначалу, как выглядит современная музыка, если смотреть на нее со стороны этих фактов. Наша аккордово-гармоническая музыка рационализирует материал звука, деля октаву, арифметически или геометрически, на квинту и кварту,

затем же, оставляя кварту в стороне, производя деление квинты на большую и малую терцию ($4/5 \times 5/6 = 2/3$), большой терции – на большой и малый целый тон ($8/9 \times 9/10 = 4/5$), малой терции – на большой целый тон и большой полутон ($8/9 \times 15/16 = 5/6$), малого целого тона – на большой и малый полутон ($15/16 \times 24/25 = 9/10$). Все эти интервалы составлены из дробей с числами 2, 3, 5. Аккордовая гармония, исходя из одного из тонов как «основного тона», и строит затем на его основе, на основе квинты, взятой вверх и вниз от него, на основе одной из двух терций, получаемых путем арифметического деления квинты, нормальные «трезвучия», а тогда получает, посредством встраивания всех образующих эти трезвучия тонов (или, соответственно, их октав) в пределы одной октавы, весь материал «натурального» 469

диатонического звукоряда от соответствующего основного тона, причем, в зависимости от того, лежит ли большая терция вверх или вниз от основного тона, звукоряда «мажорного» или «минорного». Между двумя диатоническими полутоновыми ходами в пределах октавы в одном случае располагаются два, в другом – три целотоновых интервала, причем и в том, и в другом случае второй из этих целотоновых интервалов – малый, а другие – большие. Если же продолжать получать новые тоны от каждого тона гаммы вниз и вверх в пределах октавы, образуя терции и квинты, то между диатоническими интервалами возникает по два «хроматических» интервала, а именно по малому полутону от верхнего и нижнего большего диатонического тона, каковые полутоны разделены между собой «энгармоническим» остаточным интервалом («диесой»). Поскольку двумя видами целых тонов производится два различных вида энгармонических остаточных интервалов между двумя хроматическими тонами, а диатонический полутоновый ход, в свою очередь, отклоняется на определенный интервал от малого полутона, то диесы, хотя все и образуются числами 2, 3, 5, однако отличаются тремя различными, весьма сложными величинами. Возможность гармонического деления посредством дробей типа $n/(n+1)$, составленных из чисел 2, 3, 5, достигает своего нижнего предела, упираясь, с одной стороны, в кварту, делимую с помощью подобных дробей лишь при участии числа 7, а с другой стороны, – в больший целый тон и оба вида полутонов. – Аккордово-гармоническая музыка, построенная на таком материале тонов, в своем полностью подвергнутому рационализации облике принципиально и для каждого музыкального образования хранит единство принадлежащего к известной «гамме» звукоряда, образуемого сопряженностью с «основным тоном» и тремя нормальными главными трезвучиями, – таков принцип «тональности». У каждой мажорной тональности – материал тонов, соответствующий определенной гамме, одинаков с параллельной минорной тональностью, расположенной на малую терцию ниже. Далее, каждое трезвучие, построенное на верхней квинте (доминанта) и нижней квинте (субдоминанта – октава кварты) – это тоническое, т. е. построенное на основном тоне трезвучие одной из тональностей «ближайшего родства» того же мажорного или минорного ряда, – такая тональность делит с исходной весь ее материал тонов за вычетом всего одного тона. Соответственно, если двигаться по квинтовому кругу дальше, устанавливаются «родства» всех тональностей. – Путем присоединения к трезвучию третьей, принадлежащей к гамме, терции образуются диссонирующие септаккорды, при этом на доминанте тональности, т. е. с помощью большой септимы таковой в качестве терции, образуется доминантсептаккорд,

470

который, поскольку он в этой, и только в этой, тональности встречается как последовательность терций, принадлежащих к определенной гамме, однозначно и характеризует эту тональность. Всякий составленный из терций аккорд допускает свое «обращение» (перенесение одного или нескольких своих тонов на октаву) и, тем самым, производит новый аккорд с тем же числом тонов и неизменным гармоническим смыслом. Правильная «модуляция» в иную тональность совершается через аккорды доминанты: новая тональность однозначно вводится доминантсептаккордом или же его однозначно фрагментом. Правильное завершение звукового построения или одного из его разделов известно строгой аккордовой гармонии лишь в виде однозначно характеризующей тональность аккордовой последовательности (каденции), т. е. нормальным образом последовательности аккорда доминанты и тонического трезвучия или же их обращений или, как минимум, однозначных фрагментов того и другого. Содержащиеся в гармонических трезвучиях или их последовательностях интервалы суть консонансы, «совершенные» или «несовершенные». Все остальные интервалы – «диссонансы». Диссонанс требует «разрешения» заключающейся в нем напряженности в новый аккорд, какой представлял бы гармонический базис в форме консонанса; типичные простейшие диссонансы в чисто аккордово-гармонической музыке – это септаккорды; разрешение происходит в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
трезвучия. По крайней мере до этого места все, кажется, в полном порядке, и в таких (искусственно упрощенных) фундаментальных элементах своих система аккордовой гармонии могла бы, на первый взгляд, представлять как рационально замкнутое единство. Однако всем известно, что это не так. Чтобы однозначно репрезентировать тональность, терция доминант-септаккорда, т. е. септима тональности, должна быть большой; следовательно, в минорных тональностях малая септима должна хроматически повышаться в противоречие с тем, чего требует трезвучие, - в противном случае доминантсептаккорд ля-минора был бы одновременно септаккордом ми-минора. Противоречие это обусловлено не просто мелодически, как иной раз утверждают (в том числе и Гельмгольц), - не только тем, что один лишь полутоновый ход, ведущий снизу в октаву основного тона, обладает той тяготеющей к октаве несамостоятельностью, которая обращает его в «вводный тон», - но оно заключено уже в гармонической функции самого доминантсептаккорда, пусть бы даже и значимо все это было лишь для минорного лада. При такой альтерации малой септимы в большую в гамме возникает - считая от малой терции гаммы минорной тональности, с ее квинтой и становящейся большой септимой, - диссонирующее «увеличенное трезвучие», вопреки гармоническим терцовым 471

комбинациям, состоящее из двух больших терций. Что же касается диссонирующего «уменьшенного трезвучия», то во всяком доминантсептаккорде такое содержится уже и состоит из принадлежащих к гамме звуков - начиная в восходящем направлении с той большой септимы тональности, которая образует в нем терцию. Обе названные разновидности трезвучий и образуют в отношении квинт, получаемых путем гармонического деления, собственно революционный элемент. Перед лицом фактов, существующих в музыке уже со времен И. С. Баха, аккордовая гармония отнюдь не могла остановиться на признании таких трезвучий в качестве легитимных. Если в септаккорд с малой септимой ввести две большие терции, то в остатке будет диссонирующая «уменьшенная терция», а если теперь составить из нее, из малой и большой терции септаккорд, то его септима, в свою очередь, будет «уменьшенной», - возникают «альтерированные» септаккорды и обращения их. Далее, путем комбинирования принадлежащих к гамме (нормальных) терций с терциями уменьшенными возникают «альтерированные трезвучия» и обращения их. Из материала такого рода аккордов можно конструировать тогда вызывающие столь большие споры «альтерированные звукоряды», к гамме которых эти аккорды в таком случае принадлежат, будучи, следовательно, «гармоническими» диссонансами, разрешения каковых можно конструировать тогда по правилам (соответствующим образом расширенной) аккордовой гармонии, применяя их для образования кадансов. Характерным образом исторически они возникли сначала в минорных тональностях, а затем постепенно были рационализированы теорией. Все такие альтерированные аккорды так или иначе восходят к положению септимы в тональной системе. И при попытке гармонизовать простую мажорную гамму одними чистыми трезвучиями септима тоже выступает как нарушительница порядка - между ступенями сексты и септимы недостает соединяющего звена - того звука, какого требует последовательный переход со ступени на ступень, причем недостает его в одном единственном месте - именно там, где между ступенями отсутствует «доминантовое отношение», т. е. опосредуемое одной из доминант отношение ближайшего родства между трезвучиями, которые надлежит употребить при гармонизации. Названная потребность в постепенном переходе со ступени на ступень, т. е. в связи аккордов между собой, уже отличается в сущности тем характером, который нельзя более обосновывать чисто гармонически, - характером «мелодическим». Хотя «мелодика» вообще и гармонически обусловлена, и гармонически «связана», ее даже и в аккордовой музыке невозможно дедуцировать из гармонии. Правда, формула Рамо, согласно которой «фундаментальный бас», т. е. гармонический основной тон 472

соответствующих аккордов, может двигаться лишь интервалами трезвучий, т. е. чистыми квинтами и квартами, подчинила рациональной аккордовой гармонии также и мелодику. Известно и то, с каким теоретическим блеском Гельмгольц, именно в качестве принципа чисто монодической мелодики, провел принцип поступенного движения к тонам, находящимся в отношении «ближайшего родства» (в гамме из обертонов и комбинационных тонов). Однако Гельмгольцу самому же пришлось допустить еще один принцип - принцип «соседства по высоте тона», каковой он и стремился ввести внутрь строго гармонической системы, отчасти в согласии с исследованиями Базеви, отчасти же ограничивая звуки, объяснимые исключительно мелодически, только «проходящей» функцией. Однако родство тонов и их соседство по высоте - коль скоро ход на секунду, а прежде всего ход на полутоном, с особой интенсивностью влекущий вперед в случае вводного тона, соединяет как раз два тона, в физическом отношении наиболее далекие друг от друга, - обретаются в непримиримом противоречии

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
между собой, не говоря уже о том сомнении самого общего плана, что гамма, составляемая из обертонов, лежит в основании гармонии не полностью, но, напротив, в своей ярко выявляемой неполноте, где пропускаются определенные ступени. Даже и в самом наистрожайшем «чистом письме» мелодии никогда не бывают просто преломленными, т. е. переведенными в последовательность звуков, аккордами, и последовательность звуков мелодии отнюдь не всегда связывается обертонами фундаментального баса, – никакую музыку никогда нельзя было бы сконструировать из одних терцовых колонн, из гармонических диссонансов и их разрешений. Не только из одних сплетений цепочек-последовательностей, но и из мелодической потребности, какую можно разуметь по преимуществу дистанционно, объясняя близостью звуков по высоте, вырастают те многочисленные аккорды, какие строятся отнюдь не по терциям, а потому ни выступают как гармонические представители тональности, ни допускают, – вследствие этого – своего обращения при сохранении прежнего гармонического смысла, а потому и не достигают своей цели путем разрешения в совершенно новый, однако дополнительно характеризующий тональность аккорд, – таковы все так называемые «мелодические» или, если рассуждать с позиции аккордовой гармонии, «случайные» диссонансы. Аккордовая гармония обращается с такими, чуждыми гармониями или даже гамме, тонами в зависимости от разных обстоятельств то как с «проходящими», то как с «выдержанными» или «повторяемыми» тонами, существующими наряду с голосами, образующими аккорды с их последовательностью, причем переменное отношение последних к первым придает специфический отпечаток 473

всему звуковому построению, – или же обращается с ними в качестве «предъявляемых» и «задержаний» аккордовых звуков, соответственно перед аккордами или после них, и наконец, и по преимуществу – как с «форхальтами», – все это неаккордовые звуки в аккорде, они, так сказать, сигнали со своих мест собственно относящиеся сюда звуки, а потому не могут выступать как законные «гармонические» диссонансы, т. е. не могут выступать «свободно», но всякий раз должны быть «приготовлены». И требуют они не специфически аккордового разрешения, но последнее – по крайней мере в принципе – всегда совершается так, что изгнанные тоны и интервалы, так сказать, задним числом вводятся в свои права, нарушенные тонами-бунтовщиками. Однако именно эти неаккордовые звуки по самой своей природе, коль скоро они образуют контраст к тому, что требуется аккордом, выступают как самые действенные средства динамики движения вперед, а с другой стороны, и как средства, связывающие и сплетающие аккорды между собой. Не будь напряженностей, мотивируемых иррациональностью мелодики, не было бы и современной музыки, к числу самых важных средств выразительности которой они принадлежат. Каким именно образом принадлежат, сейчас сюда уже не относится. Потому что сейчас наше дело только в том, чтобы напомнить, – аккордовая рационализация музыки жива не только непрерывной напряженностью с реальностями мелодики, которые она неспособна поглотить без остатка, но и тем, что внутри себя она, вследствие несимметричной (со стороны дистанционной) позиции септимы, скрывает иррациональности, которые свое простейшее выражение находят именно в упомянутой выше неизбежной гармонической многозначности структуры минорной гаммы. Однако даже и со стороны физики звука аккордово-гармоническая звуковая система, как известно, не сводит, концы с концами. Основу ее современной структуры составляет доажурный звукоряд. В чистом строе, если исходить из семи тонов в каждой октаве, таковой содержит в себе – в восходящем и нисходящем направлениях – пять чистых квинт, столько же кварт, три большие и две малые терции, три малые и две большие сексты и две большие септимы, зато – вследствие разновеликости целотоновых шагов – два разных вида малых септим (3 – в 9/10, 2 – в 5/9), отличающихся друг от друга на так называемую «синтоническую» комму (80/81). Однако прежде всего ему свойственны, в пределах диатонических звуков, по одной квинте и малой терции в сторону верха и по одной кварте и большой сексте в сторону низа, отличающихся от чистых интервалов на ту же самую комму, равно как такая пропорция для квинты d-a (27/40), которая при восприимчивости квинты ко всякого рода отклонениям звучит несколько 474

«нечисто». Совершенно неизбежным образом и малая терция d-f – это точно так же детерминируемая числами 2 и 3 («пифагорова») малая терция ($3/4 : 8/9 = 27/32$). Рационализация терпит здесь неудачу, причина каковой в том, что чистые терции можно конструировать лишь при участии простого числа 5, а потому квинтовый круг не может приводить к чистым терциям, – вместе с М. Гауптманом это обстоятельство можно истолковывать как противоположность квинтовой и терцовой детерминации, и от всего этого не отмахнешься: D и F – это «пограничные звуки» домажорной тональности в аккордовой гармонии. Само

собой разумеется, что такую рационализацию нельзя улучшить, прибегнув к интервалам, образуемым числом 7 или же большими простыми числами. Как известно, таковые содержатся в ряду обертонов, начиная с седьмого, и гармоническое деление кварты (вместо квинты, как в нашей звуковой системе) возможно лишь посредством дробей типа $n/(N+1)$ при участии числа 7 ($6/7 \times 7/8 = 3/4$). Однако пусть даже натуральная септима, т. е. седьмой гармонический обертон (он равен $4/7$, это «i» Кирнбергера, которое будто бы встречается на японских дудочках для настройки), – который легко сдвинуть на струнных, но который все равно слышен на всех натуральных валторнах, – консонирует с: с – е – g, – по этой самой причине Фаш и пытался ввести эту септиму в музыкальную практику; пусть даже интервал $5/7$ («натуральный тритон», увеличенная кварта, – кстати, единственный интервал, «чисто» настроенный на японской лютне «пипе») и представляется слуху консонансом и пусть, наконец, другие интервалы, содержащие 7, известны в восточноазиатской (интервалы в $7/8$ в качестве целого тона на кинге, главном инструменте китайского оркестра – в самой нижней октаве), в арабской музыке и в античности были известны если не музыкальной практике (как порой утверждают), то, по крайней мере, теоретикам эпохи эллинизма (и этим последним даже еще и с большими простыми числами), а также и позднее, вплоть до византийского времени и возникновения ислама, тем более уж персам и арабам, – все равно, прибегая к таковым, совершенно немислимо обрести какую-либо гармонически – рациональную, приемлемую для аккордовой музыки, систему интервалов. В восточноазиатской музыке такие интервалы, кстати говоря, вполне возможно, выступают как продукт рационализации, произведенной на немусикальных основаниях, о чем еще пойдет речь ниже. Вообще же говоря, «семерка» сама по себе была бы вполне законна в таких музыкальных системах, где основной интервал – это (наряду с октавой) не квинта и терция, а кварта. На наших фортепиано седьмой гармонический тон убивается местом, на какое приходится удар молоточка, 475

на струнных его устраняют способом извлечения звука, на натуральных валторнах его «выравнивают» с гармоническими септимами – Тем более интервалы, содержащие 11 и 13, наличествующие в ряду обертонов, – их Хладни, по его собственным утверждениям, слышал в швабских народных напевах, – не были восприняты никакой подвергшейся рационализации музыкой, между тем как один, образованный с участием числа 17, интервал персы все же внесли в арабскую гамму. Наконец, музыка, которая, поступая совершенно противоположным способом, исключает число 5, а вместе с тем и различие целотоновых ходов, и ограничивается числами 2 и 3, т. е. полагает в свою основу один-единственный целый тон – больший (с пропорцией $8/9$ – это греческий «тонос», интервал между квинтой и квартой $2/3 \times 3/4 = 8/9$), благодаря этому выигрывает, правда (если считать снизу вверх), шесть чистых квинт и столько же кварт (от всех звуков, исключая интервал между квартой и септимой) в диатонической октаве, обретая вследствие этого преимущество, важное как раз для любой чисто мелодической музыки ввиду оптимальной возможности транспонировать мелодические движения на квинту или на кварту, – обстоятельство, на котором и основывается в значительной мере преобладание этих двух интервалов уже в раннюю пору. Однако такая музыка полностью элиминирует гармонические терции, которые можно получать чисто лишь посредством гармонического деления квинты с применением числа 5, а тем самым исключает и трезвучие, а, следовательно, и различие мажорного и минорного ладов и тональную укорененность гармонической музыки в основном тоне. Так обстояло дело в греческой музыке и в средние века с их так называемыми «церковными ладами». Место большой терции занимал дитон ($e : c = 8/9 \times 8/9 = 64/81$), а место диатонических полутонов – «леймма» (остаточный интервал между дитоном и квартой = $242/256$) Тогда септима = $128/243$. Итак, гармонически обретаемые звуки останавливались на первом же делении октавы, которая представлялась разложенной на разделяемые «тоном» («диазевтические») симметричные кварты (с-f, d-c1) – в отличие от двух кварт, связываемых в «с» посредством «синафе»: в последнем случае конечный тон одной кварты тождествен начальному второй («синеммена»). Поэтому представляли себе дело так, что отдельные звуки такой последовательности получают не путем гармонического деления квинт, но обретаются в пределах кварты как меньшего из интервалов, и не посредством ее гармонического «деления» (возможного лишь с помощью «семерки»), но согласно принципу равенности всех (целотоновых) шагов, т. е. согласно «дистанционному принципу». Итак, должны были отпасть: различающиеся вследствие 476

гармонического деления целые тона и оба вида гармонических полутонов Леймма же – разность между дитоном и квартой – в таком пифагорейском строе хотя и образует пропорцию, произведенную посредством 2 и 3, но тем не менее

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
пропорцию иррациональную. И при любом ином способе деления кварты на три дистанции все обстоит точно так же, – нечто подобное было не раз испробовано теоретически (а в музыке ориентально – арабской и практически), однако, если не прибегать к большим простым числам, это невозможно, и подобные интервалы гармонически неприменимы. Многие гаммы, получившие некую первичную рационализацию, довольствуются вмещением лишь одной-единственной дистанции, как правило, целого тона, в пределы каждой из двух диатезических кварт, – такова «пентатоника». Кажется твердо установленным, что пентатоника, и до сих пор составляющая основу по крайней мере одной из двух, а первоначально, по всей вероятности, и обеих звуковых гамм на острове Ява и наблюдаемая, как в Литве и Шотландии, Ирландии, Уэльсе, так и у индейцев, монголов, анамитян, камбоджийцев, японцев, папуасов, негров племени фулла, в прошлом играла в музыке значительную роль, в том числе и у нас. Многие мелодии вестфальских детских песен, без сомнения, весьма древние, выявляют со всей отчетливостью свою пентатонную, и притом свободную от полутонов – «ангемитонную» – структуру, и распространенный рецепт изготовления музыки в стиле народной песни тоже ведь гласит: пользоваться только черными клавишами, – и он относится сюда же. В древней гальской и шотландской музыке господствовала «ангемитоника», это установлено твердо, а что касается старинной церковной музыки, то следы ангемитоники фиксировали в ней и Риман, и – пусть и с иной стороны – О Флейшер В частности, музыка цистерцианских монахов, которые, придерживаясь своего орденского устава, должны были пуритански избегать какой бы то ни было эстетической утонченности, как можно предполагать, была пентатонной. И среди гамм, какими пользуется синагогальное пение, в целом покоящееся на эллинистически-ориентальном базисе, тоже встречается одна пентатонная. Пентатоника очень часто совмещается с тем, что по соображениям музыкального «этоса» избегают полутоновых ходов. Отсюда заключали, что избегать полутонов и есть музыкальный стимул пентатоники. Однако хроматика в одинаковой степени антипатична и древней церкви, и древнегреческим трагикам, и граждански – рациональному учению о музыке в конфуцианстве. Из всех восточно-азиатских народов только японцы с их феодальной в прошлом организацией общества предавались хроматике в своем стремлении к выражению страсти. А китайцы, анамитяне, камбоджийцы и более древняя яванская 477

музыка – все они равно не приемлют ни хроматики, ни минорных аккордов. Впрочем, совсем не ясно, всегда ли пентатонные гаммы – самые древние, нередко они сосуществуют с чрезвычайно развитыми звукорядами. Неполные гаммы индийцев (существующие наряду с полными) лишь изредка походят на обычную пентатонику. Совершенно неизвестно, произошли ли они от альтераций или от порчи пентатонных гамм. В большинстве случаев их старина в сравнении с прочими гаммами вполне вероятна. И в музыке индейцев чиппева (по фонограммам Денсмора) пентатонику можно обнаружить, что вполне естественно, как раз в церемониальных песнопениях, сохранившихся в наиболее чистом виде. Что же играло большую роль в удержании ангемитонной пентатоники, в том числе и в художественной музыке, – музыкальные, суеверные или рационалистические (как в Китае) доводы или же, наоборот, затрудненность однозначного интонирования иррационального полутонового интервала, – это весьма неопределенно. Потому что доказать, что полутона избегает как раз действительно первобытная, т. е. не получившая рационализации или в самой малой степени рационализированная музыка, невозможно; фонограммы негритянских мелодий являют как раз противоположную картину. Поэтому в последнее время и оспаривается взгляд, будто первопричина пентатоники – это именно стремление избегнуть полутонового хода, как полагал еще Гельмгольц. Последний просто-напросто допускал, что пентатоника возникала оттого, что ряд звуков, находящихся в родстве с тоникой, обрывался в музыке первобытной слишком рано, – взгляд, который вовсе не подтверждается анализом первобытной музыки. Потому что пентатоника нередко (пример: яванские пентатонные мелодии с гаммой с, des, f, g, as, c1 наряду с китайской, с, d, f, g, a, c1 и с более новой яванской гаммой пелог с ее семью ступенями, из которых применяются, однако, лишь пять) являет следующий вид: в пределах кварты с пустой терцией соседствует не что-либо, но именно полутоновый интервал. Однако такое встречается значительно реже ангемитоники – в том числе и в пентатонике североамериканских индейцев. В таких случаях пентатоника означала бы лишь применение трех интервалов – квинта, кварта, большая терция, – рядом с которыми оставался бы как раз лишь полутоном. Однако, по всей видимости, терция здесь, если ее вообще можно понимать здесь как гармоническую терцию, а не дитон, лишь со временем завоевала свое положение, вытеснив целый тон. Пентатонике, если в ней вообще употребителен гармонический целый тон, т. е. разность между квинтой и квартой, по природе вещей присущ, правда, интервал, соответствующий малой терции, однако в ее

строе, интервал, возникший вследствие исключения полутона (как, например, у индейцев), однако не присуща большая терция, по крайней мере в ее гармоническом измерении. Такая терция крайне редка в подлинно первобытной музыке. Напротив, во множестве случаев в музыке, зафиксированной фонографом, терцовый интервал выступает как раз нечисто – не как гармоническая терция, но и не как дитон (что, вполне возможно, связано с высокими требованиями чистоты, предъявляемыми как раз терцией, когда надо избегать, с одной стороны, биений, с другой – быстрее наступающей невнятности), а как так называемая нейтральная терция (каковая, согласно Гельмгольцу, вполне прилично консонирует, будучи производима закрытыми трубами органа), причем достаточно неопределенная, так что применение чистой большой терции в какой-либо «первобытной» гамме не вероятно. И уже по одной той причине не вероятно, чтобы пентатоника представляла действительно «первобытную» гамму, что, насколько известно, везде, даже и в наипримитивнейшей музыке, базисом практической мелодики служит некая дистанция, по крайней мере, так или иначе хотя бы приближенная к гармоническому целому тону, а если встречаются кварты и квинты, то совершенно непременно базисом служат именно они – в виде разности между ними. Так что пентатоника, как представляется, предполагает по крайней мере октаву и «деление» таковой, как бы таковое ни производилось, т. е. частичную рационализацию, а потому она и не есть нечто подлинно «первобытное». Далее: нет ни малейшего сомнения в том, что и структура пентатонно-ангемитонной системы вовсе не обязана опираться именно на кварту как свой основной интервал. В 747 году синод в Кловшоу отстаивал, в противовес грегорианскому хоралу, ирландскую гамму, «манеру пения наших предков», – эта ирландская гамма применялась в XI столетии «аккордово» и при этом обходилась без полутонов и вообще если ангемитонную гамму вместо с, d, f, g, a, с читать f, g, a, с, d, f, то она будет содержать секунду, малую терцию (или пифагорейский полутонный тон), большую терцию (или дитон), квинту, сексту. Т. е. не доставать будет не терции и септимы, а кварты и септимы. И действительно, «смысл» пентатоники в этом отношении отнюдь не однозначен. Многие пентатонные мелодии – вроде многих шотландских или приводимого Гельмгольцем храмового гимна – соответствовали бы второму типу, если положить в основу их наши тональные представления. Как оказывается, во многих областях трудность для пения представляет не только септима (трудная вообще всегда), но (для начинающих) и кварта (вопреки ожиданиям), – ее интонировать труднее, нежели прежде всего терцию так это согласно Денсмор у индейцев, 479

согласно Ферд. Ханду у детей в Швейцарии и Тироле. Впрочем, последнее, возможно, есть следствие характерного для севера развития в направлении терции (о чем еще придется говорить); ангемитоника цистерцианских монахов также была взаимосвязана со специфическим предпочтением, какое отдавали они терции. Весьма сомнительным ввиду указанных фактов остается то, на что указывал Гельмгольц: более благоприятное обращение с терцией в музыке европейского севера, особенно в верхних регистрах, где ввиду большого числа колебаний ей легче звучать чисто, будто бы связано с тем, что здесь в хоровом пении принимали участие женщины, к чему не допускали их ни в древности, по меньшей мере в больших культурных центрах (Афины, Рим), ни позднее, в склонной к аскетизму позднеантичной и затем средневековой церкви. Насколько могу видеть, в музыке туземных народов выражающееся в весьма различных формах участие женщин в пении соответственно сказывается на отношении к терции (причем необходимо, однако, учитывать, что весьма затруднительно устанавливать однозначно, что тут слышат – терцию или же, скорее, дистанцию дитона). В средние века кварта по мере наступления терции оказывалась даже в числе диссонансов (впрочем, по сути дела потому, что теория, если отвлечься от органа, не допускала кварту ни в трезвучиях, а следовательно, и в кадансах, ни в параллельном движении, так что в гармоническом отношении она, в отличие от терции, была ущемлена в своих правах). У индейцев, где теперь отмирает пентатоника, значительную роль тоже играют терции – малая и нейтральная. Два тесно соседствующих между собой интервала, кварта и терция, исторически, как получается, находились между собой в своего рода антагонистических отношениях, – это Гельмгольц был в состоянии удовлетворительно объяснить средствами своей теории («Tonempfindungen», 3-е изд., S. 297), – так что пентатоника сама по себе могла бы сочетаться и с квартой, и с терцией. Однако это совсем не вероятно, если иметь в виду положение кварты во всей древней музыке вообще – ибо, насколько простираются наши знания, квинта и кварта присутствуют повсюду, где только «осознана» октава, выступая как первые и, по большей

части, единственные гармонически «чистые» интервалы; прежде всего кварта обладала значением основного мелодического интервала в подавляющем большинстве известных музыкальных систем, в том числе и таких, как китайская, где не создавали теории «тетрахорда» в собственном смысле слова. В вестфальских народных мелодиях от наиболее часто встречающегося среднего тона (g), мелодического главного тона, типичное движение ведет на кварту вверх или вниз. Из двух яванских гамм одна – слендро – обладает довольно чистыми

480

квартой и квинтой со звуком в середине каждой из квартовых дистанций, диатезически составляющих октаву, а в другой – пелог, – где кварты связаны, от среднего тона движутся вниз и вверх примерно на интервал приблизительно чистой кварты, а их обычная практическая гамма состоит, если считать от нижнего тона, из начального звука, нейтральной терции, кварты, нейтральной сексты, малой септими. По предположению Дж. П. Н. Лэнда, первая из гамм древнекитайского, вторая арабского происхождения. Так что в целом наиболее вероятно истолкование пентатоники как комбинации двух диатезически составленных кварт, где последние были первоначально разделены таким интервалом, который в зависимости от направления движения (особенно вверх или вниз) был подвижен и, вполне возможно, даже иррационален. Так можно было бы объяснить себе и систему яванского пелога; у эллинов же, равно как у арабов и персов, можно найти подтверждение того, что развитие происходило сходным путем: в качестве основания для определения всех интервалов неподвижными в первую очередь становились пограничные тоны двух кварт. От этой точки развитие, естественно, могло идти дальше как в сторону иррациональной (за вычетом кварты) системы типа ангемитоники, так и в сторону пентатоники с полутонами и большой терцией или даже (как во многих шотландских песнях) с целым тоном и малой терцией Греческий, в качестве мелодии, исполнявшейся при жертвоприношении, особо древний ?????? ??????а??? согласно Плутарху, был пентатонным – и, что совершенно очевидно, ангемитонным. Поздний второй дельфийский гимн Аполлону, сочиненный с явной архаизирующей тенденцией, избегает применения более, нежели трех тонов одного тетрахорда, но не избегает полутонного хода. В целом более древним и, вероятно, наиболее распространенным «тональным» смыслом пентатоники как своего рода отбора рациональных гармонических интервалов из огромного множества мелодических дистанций было либо полное избежание полутонов, либо же сведение их на роль только мелодически «вводных» интервалов. В любом случае мы вместе со всеми подобными явлениями уже вышли из той области, где путем деления квинты впервые обретаются гармонические интервалы, и перешли в ту область, где складываются – путем простого отбора мелодических дистанций в пределах кварты – гаммы и где свободе отбора предоставлен куда больший простор, нежели в рамках гармонически детерминированной гаммы. Все гаммы чисто мелодической музыки широко пользовались такой свободой. Прежде всего в теории. Ведь если исходить из кварты как основного мелодического интервала, то существовало безмерное количество – в принципе предоставленных произволу – возможностей ее более

481

или менее рационального «деления» посредством какой-либо комбинации интервалов. Гаммы эллинистических, византийских, арабских, индийских теоретиков, – совершенно очевидно, что они влияли друг на друга, – передают такие интервалы в самых разных сочетаниях, относительно которых сегодня уже невозможно установить, применялись ли они когда-либо в музыкальной практике. В пользу последнего говорят лишь указания на «этос» того или иного деления, – такие указания в ориентальной и в оказавшейся под ее влиянием византийской теории встречаются еще чаще, чем в эллинистической и в более типичном виде; это позволяет нам предположить, что, по крайней мере, в тех кругах, на какие опиралась тогдашняя музыка как искусство, могли наслаждаться эффектами этих порой в высшей степени изошренных гамм. Неизвестно только, насколько широко все это было распространено. Если и стояла за всем этим реальность практики, то, по крайней мере, отчасти – но именно только отчасти – речь идет о чем-то подобном созданию пантеона самых разнообразных строев, по своему происхождению инструментальных и первоначально локальных, затем при случае о переносе строя одних инструментов на другие, например, натуральных звуков духовых на струнные. И те, и другие становились при этом объектами систематической рационализации. Локальная по происхождению дифференциация мелодических гамм отчетливо

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
выступает в названиях греческих гамм – дорийская, фригийская и т. д., что точно так же происходит и с индийскими гаммами и с арабским делением кварты. Известные феномены музыки греческой и арабской являют развитие дистанционных систем различного инструментального происхождения, что первоначально было вызвано, вероятно, таким заимствованием и переносом интервалов. В греческой музыкальной системе классической эпохи кварты, наряду с пифагорейским дистанционным диатоническим делением ее, делилась еще, во-первых, на малую терцию и два полутона (хроматически) и, во-вторых, на большую терцию и две четверти тона (энгармонически), – в обоих случаях целый тон исключался. Совершенно невероятно, чтобы в этих случаях речь шла о вмещении реальных терций, после чего в качестве остатка появлялись бы еще два малых хода, – хотя именно эти два звуковых рода послужили поводом для того, чтобы Архит впервые гармонически правильно вычислил большую терцию, а Эратосфен – малую терцию. Наоборот, представляется, что во всем этом искали как раз «пикнон» – хроматику и энгармонику – в качестве средств мелодической выразительности. Частично сохранившийся стасим Еврипидова «Ореста», видимо, содержащий энгармонические «пикна», относится с его дохмиями к страстно возбужденным строфам 482

драмы, и как насмешливые замечания Платона в «Государстве», так и, напротив, высказывания Плутарха и совсем уж поздние свидетельства византийского времени показывают, что в случае энгармоники перед нами мелодическая утонченность. При традиционном, ненарушимом и священном делении октавы на семь ступеней для теории особо оставался тогда лишь один увеличенный ход в пределах кварты. В музыкальную практику хроматическая, а затем и энгармоническая гаммы попали, по всей вероятности, благодаря авлосу, иррациональные отклонения которого от рациональных интервалов перечисляет еще Аристоксен. Такое предположение соответствует традиции и в дальнейшем еще только подтверждается найденным в Боснии похожим на авлос инструментом с настройкой по «хроматической» гамме греков, что будто бы соответствует строю и инструментам на Балеарских островах. При игре на авлосе образование хроматических тонов, равно как и исправление иррациональных интервалов, происходило путем зажимания части отверстий, – как и во всех древних музыкальных культурах, знавших флейту, – так что это же подсказывало и извлечение любых глиссандирующих звуков, и промежуточных и дробных интервалов. Перенимая подобные интервалы на кифаре, старались рационализировать их, и так возник спор о природе четвертитоновых и третьетоновых интервалов – спор, который все шире разворачивался у позднейших теоретиков. Как бы то ни было, речь в любом случае идет не о первобытной интервальной системе, а, напротив, об интервальной системе греческой музыки как искусства. Если судить по папирусным находкам, таковая оставалась чуждой этолийцам и иным бескультурным племенам; традиция также придерживалась более позднего происхождения хроматики по сравнению с диатоникой, энгармоника же с ее четвертитонами считалась наиболее поздним явлением, принадлежащим уже классической и послеклассической эпохе: два старших поэта-трагика ее еще отвергали, а во времена Плутарха, к великому огорчению этого последнего, она уже пребывала в упадке. Как –хроматический, так и энгармонический звукоряды «тонально» не имеют, естественно, ничего общего с нашим понятием «хроматики», обусловленным гармонически. И это несмотря на то, что возникновение хроматических альтераций и их узаконение гармонией исторически восходит на Западе к тем же самым потребностям, что и греческие «пикна», – к потребностям поначалу мелодического, смягчения жестко звучащей чистой диатоники церковных ладов, затем – в XVI столетии, узаконившем большую часть наших хроматических тонов, – к потребностям в драматическом представлении страстности. Одни и те же потребности выразительности повели в одном случае к разложению тональности, в другом (хотя теория в 483

эпоху Ренессанса склонна была смотреть на хроматику как на восстановление античных музыкальных родов и, соответственно, стремилась к этому) – к созданию современной тональности все в полной зависимости от структуры той музыки, в какую помещались подобные звуковые построения. Новые хроматические расщепленные тоны образовывались в эпоху Ренессанса гармонически, будучи детерминированы терцией и квинтой. Напротив того, греческие альтерации суть порождения чисто дистанционного тонообразования, протекающего из исключительной заботы об интересах мелодии. Однако во всяком случае греческие четвертитоновые интервалы – это интервалы, принадлежавшие реальной музыке – в поздне-античный период (согласно замечаниям Вриенния относительно «Analysis organica»), очевидно струнным, такие интервалы все еще продолжают оставаться достоянием ориентальной музыки – пусть даже в сущности (или и с самого начала) только в качестве

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
«глиссандирующих звуков». Наряду с греческими четвертитонами, которые так усердно обсуждались в истории музыки, начиная с работ Виллото и Кизеветтера, в высшей степени двусмысленную роль играли прежде всего арабские «трети тона» которых приходится по 17 на октаву. Если следовать новейшим анализам арабской музыкальной теории в работах Колланжетта, то возникновение их следует представлять себе в основном так до X столетия, согласно предположениям Колланжетта, гамма состояла из 9 (а со включением верхней октавы – из 10) тонов, например c, d, es, e, f, g, as, a, b, c1, которые надо разуместь как две соединенные в f кварты, наряду с чем существовал и диатезический ход (b-c). Такое разделение октавы с чисто пифагорейским строем, несомненно, восходит к греческому влиянию, только что кварта, помимо деления ее посредством тона и дитона снизу вверх, делилась еще и тоном и направлением сверху вниз. Можно предполагать, что древнеарабские инструменты, происходившие от волынки, известной вообще всем кочевым племенам, так никогда до конца и не приспособились к этой гамме ибо в позднейшие времена все стремление было направлено на то, чтобы помимо пифагорейской терции получить в свое распоряжение еще и иную терцию, а с другой стороны, рационализм реформаторов музыки, опиравшихся на математическую теорию, был постоянным и в самых различных формах направлен на то, чтобы выровнять те не схождения какие проистекали от несимметричного деления октавы. О произведенном реформаторами нам еще предстоит говорить. Сейчас же скажем коротко лишь о первом. Носительницей развития гаммы – развития как экстенсивного так и интенсивного – была лютня (само это слово – арабское), игравшая в средние века решающую роль 484

при фиксации интервалов – ту же роль, что кифара у греков монохорд на Западе, бамбуковая флейта в Китае. Согласно преданию, у лютни сначала было четыре струны, потом пять струн, причем каждая последующая настраивалась на кварту выше предыдущей и имела объем звучания тоже в кварту, а между пограничными тонами каждой кварты, в пифагорейском строе, делилась тремя получаемыми рационально промежуточными тонами целый тон снизу, целый тон сверху, дитон снизу (например c, d, es, e, f, определяемые в пифагорейском строе). Предположительно часть интервалов употреблялась как восходящие, часть – как нисходящие. Когда теория заключила все эти звуки в пределы октавы, в ней оказалось 12 хроматических тонов пифагорейского строя. Когда же, с одной стороны, реформатор Залзал, а с другой – персы дали срединному интервалу (es) иррациональное, но всякий раз различное определение и из этих иррациональных интервалов один, одержав победу над другими, утвердился на лютне, наряду с диатоническим, это означало, что в каждой из пяти кварт появлялось по одному лишнему интервалу, при введении которого в пределы одной октавы действительно получалось увеличение числа хроматических тонов до 17. На практике при размещении навязных ладов лютни в X-XIII веках пользовались пифагорейскими и двумя видами иррациональных интервалов попеременно, а октавную гамму упорядочивали таким образом, что между es-e и as-a оказывалось две иррациональные терции, а между c-d и f-g в качестве (как сказали бы и мы) «вводных тонов» к нижним пограничным тонам кварты располагались пифагорейская леймма (дитон, если отсчитывать его от верхних пограничных тонов f и b) и, кроме того, полутоновое расстояние, всецело определенное иррациональными интервалами и согласованное с одной из двух иррациональных терций, а всего, следовательно, по три интервала, так что кварта c-f получила следующую гамму c, пифагорейское cis, персидское cis, cis Залзала, пифагорейское es, персидское e и, соответственно, те же отношения внутри кварты f-b, причем, естественно, в одной мелодии могли встретиться только одни из трех категорий интервалов. В XIII веке все это свели к дробям и степеням чисел 2 и 3, определив через квинтовый круг, так что каждая из двух кварт стала содержать в себе по секунде и дитону сверху и снизу, верхняя сверх того – секунду снизу, а, кроме того, каждая – два находящихся на расстоянии секунды тона, нижний из которых отстоял на две лейммы от нижнего пограничного тона, так что верхний отстоял от верхнего тона на одну апотому (равную целому тону минус леймма), для примера следующим образом пифагорейское ges, пифагорейское ges плюс леймма g, пифагорейское as, пифагорейское as плюс леймма a, 485

пифагорейское a, b Современное сирийско-арабское исчисление (М Мешака), различающее 24 четвертитона в октаве, делит – чтобы вычленить наиболее важные для музыки интервалы – каждую из связываемых октавой кварт на целотоновый ход (8/9), который полагается равным четырем «четвертям тона», и два различных хода в четверть тона – 11/12 и 81/88, каждый из которых полагается равным трем «четвертям тона». Наиболее часто применяемые на практике семь интервалов будут тогда представлены – секундой, древней терцией Залзала (8/9 x 11/12 = 22/27), квартой, квинтой, секстой Залзала

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
(квартой выше его терции), малой септимой как заключительным тоном верхней кварты, после чего остается диазевктический целотоновый ход к верхней октаве. Во всяком случае, все эти «четверти» и «трети тона» – интервалы, правда, интервалы не гармонического происхождения, причем, с другой стороны, они вовсе не «равны» между собой, – как то будет, когда мы обратимся к «темперированным» интервалам, – хотя теоретики и проявляют склонность к тому, чтобы пользоваться ими как дистанционным общим знаменателем, смотря на них как на музыкальный «атом», – так сказать, нечто «вообще еще слышимое» (над чем издевался Платон). Это же можно сказать и о шрути индийского исчисления, где октава содержит 22 интервала, якобы отстоящих друг от друга на «равное» расстояние, причем больший целый тон полагается равным 4 шрути, меньший – трем, полутон – двум шрути. И эти микро-интервалы суть продукт неизмеримого множества различающихся между собой мелодических дистанций, выработанных вследствие местных дифференциации гамм. Китайское разделение октавы на 12 лю, которые мыслятся как равные, но практически используются вовсе не так, означает лишь неточную теоретическую интерпретацию практически применяемых диатонических интервалов, образованных квинтовым кругом Вероятно, и это деление есть продукт сосуществования инструментов, получавших и рациональную и – подобно кингу – иррациональную настройку. При этом мысль, что весь звуковой материал можно возвести к минимальным, причем равновеликим отстояниям, подсказывается – как увидим мы позднее – чисто мелодическим характером музыки, которая не знает аккордовой гармонии и перед которой, поэтому, что касается измерения интервалов и их деления, не поставлено никаких принципиальных ограничений. Потому что в той музыке, какая не получила аккордовой рационализации, будут так или иначе вечно спорить между собой мелодический принцип дистанционного и принцип гармонического деления. Чистые порождения последнего принципа – только квинты и кварты и разность их, а также целые тоны, терции же, напротив, выступают повсюду как в первую очередь мелодический дистанционный 486

интервал. Свидетели тому – и древний арабский «танбур» из Хорасана, настроенный на начальный тон, секунду, кварту, квинту, октаву, нону, и греческая кифара с ее начальным тоном, квартой, квинтой, октавой, и китайское обозначение квинты и кварты как отстояний «большого» и «малого» вообще. Насколько известно, всюду, где встречаются квинта и кварта и не наступили еще особые альтерации звуковой системы, и большая секунда тоже применяется в качестве преимущественной мелодической дистанции, универсальность значения которой опирается на ее гармоническое происхождение, – впрочем, существенно иное, нежели родство тонов по Гельмгольцу Во всяком случае, секунда в самом общем смысле обладает некоей первичностью в отличие от гармонической терции. И дитон, дистанция мелодической терции, – тоже вовсе не какая-то «противоестественность». Как кажется, в виде исключения и сегодня еще встречаются случаи, когда солист, в ситуации, определяемой чисто мелодически, переходит от шага в гармоническую терцию к чисто дистанционному пифагорейскому дитону. И если в греческой античности терция, несмотря на гармонически правильное исчисление ее – уже Архимедом, т. е. во времена Платона, позже Дидимом (который правильно различил и два различных целотоновых хода) и Птолемеем, не играла тогда революционизирующей роли в гармоническом смысле, как в музыкальном развитии Запада, но – примерно аналогично открытию геоцентрической системы и технических качеств пара – оставалась только достоянием теоретиков, то это вновь объясняется лишь характером античной музыки, направленным на отстояния тонов и мелодические последовательности интервалов, отчего терция и представляла на практике как дитон. Тенденция же к выравниванию отстояний в весьма значительной степени, хотя и не исключительно, была определена заинтересованностью в транспонировании мелодий. В сохранившихся отрывках греческих мелодий, по крайней мере во втором дельфийском гимне Аполлону, содержатся следы того, что и греческая музыка иной раз пользовалась приемом повтора музыкальной фразы в ином высотном положении, а для такой цели все целотоновые ходы должны были быть равновеликими – мелодический слух греков был весьма тонким (поэтому нет ничего случайного и в том, что гармонически «правильное» исчисление терции было предпринято не на диатонической, но на энгармонической и хроматической гамме, где дитон был исключен). Та же самая потребность в выравнивании отстояний существовала и в эпоху раннего средневековья, когда уже для того, чтобы произвести мутацию в дистанционную гамму выше или ниже расположенного гексахорда (ut-re-mi-fa-sol-la, равный дистанционной гамме c-d-e-f-g-a) при 487

выходе за пределы амбитуса гексахорда, шаги ut-re, re-mi, fa-sol, sol-la (c-d, d-e, f-g, g-a) необходимо было рассматривать как равновеликие

целотоновые отстояния. Этим и объясняется, что античность истолковывала терцию в качестве дитонового отстояния, – потому что благодаря этому число равновеликих дистанций в пределах диатонического звукоряда сводилось к оптимальному: 6 квинт, 6 (а после введения хроматической струны – 7) кварт, 5 целотоновых ходов, 3 дитоновых и 3 полутонных хода. Эксперименты, производившиеся с арабской гаммой, которая вследствие иррациональных терций оказалась в ситуации глубокого смятения, позволяют рассмотреть в ней весьма сходные действующие причины. На вопрос – что же замещает в тех звуковых системах, что по преимуществу конструируются мелодически, т. е. дистанционно, нашу современную тональность, тем самым придавая их структуре твердые основания, нелегко давать вполне общий ответ. В высшей степени пронизательные дедукции в изящной книге Гельмгольца уже не отвечают современному состоянию эмпирического знания. И гипотеза «пангармонистов» – якобы любая, даже и примитивная мелодика строится из разложенных аккордов – не сводит концы с концами перед лицом фактов. Однако строго эмпирическое изучение первобытной музыки только в наши дни обретает благодаря фонограммам свой точный фундамент. Но и этот фундамент, если прилагать строго натуралистическую меру, весьма зыбок, – стоит, например, принять во внимание, что при анализе патагонских фонограмм выяснилось, что для одного и того же тона, с которым обращаются как с тождественным, приходится допускать интонационные неточности, достигающие полутона. И для более развитых стадий пока тоже лишь фрагментарно намечены пути анализа чистой мелодики – этого безграничного поля возможностей музыкальной выразительности. И, наконец, на тот вопрос, какой интересует нас сейчас больше всего, а именно, в какой мере «естественное» родство тонов, чисто как таковое, могло функционировать в качестве элемента динамики развития, специалист в состоянии дать ответ лишь в конкретных случаях, причем с величайшей осторожностью и заведомо отвергая любое обобщение. И уж тем более сомнительной стала пронизательно обоснованная Гельмгольцем роль обертонов в историческом развитии древней мелодики. Однако вот что следует констатировать несмотря на все сказанное: необходимо всячески остерегаться представлять себе первобытную музыку как хаос, где царят беззаконие и произвол. Чувство чего-то подобного нашей «тональности» не есть в принципе нечто специфически современное. По наблюдениям Штумпфа, Гильмана, Филлмора, О. Абрагама, фон Хорнбостеля и других, такое чувство обнаруживается и в

многих индейских племен, и в ориентальной музыке, в индийской же оно получает особое обозначение – анса. Однако смысл и проявления его – существенно иные, и оно ограниченнее в сфере своей значимости в такой музыке, структура которой мелодическая, по сравнению с нашими сегодняшними возможностями. Обратимся в первую очередь к чисто внешним характеристикам чертам древней мелодики. Музыкальные построения веддов, к примеру, одного из немногих народов, вообще не знающих инструментов, являют не только твердое ритмическое членение – нечто подобное примитивному построению периодов, не только типичные заключительные и промежуточные финальные тоны, но, невзирая на нередкое дистонирование, также и стремление к удержанию хотя и гармонически-иррациональных, лежащих посередине между тремя четвертями тона в нашей температуре и целым тоном, однако отвечающих своей норме ходов. И не столь уж само собой разумеется, как представляется нам теперь, то, что так называемые «ходы» постепенно вычленились из «глиссандирующего воя», который играет обычно значительную роль в примитивной музыке. Звуковое движение осуществляется шагами, что, с одной стороны, можно объяснить воздействием ритма на тонообразование – ему придается характер отдельных толчков, – но, вместе с тем, также и воздействием языка, о значении которого для развития мелодики необходимо сейчас коротко сказать. Правда, есть и такие народы, например патагонцы, которые поют исключительно на бессмысленные слоги. Но доказано, что и у них первоначально все было совсем не так. Однако, членораздельный язык в любом случае обуславливает членораздельное звукообразование. При известных же условиях язык мог и другим способом прямо влиять на ведение мелодии и ее организацию. А именно в том случае, когда значение слогов меняется в зависимости от высоты звука, с какой они произносятся. Классическим представителем таких языков служит язык китайский, а из первобытных народов, музыка которых доступна контролю фонографа, сюда относятся негры племени ewhe. В таком случае пение должно было тесно примыкать к языковому смыслу и создавать отчетливо артикулируемые интервалы. Сказанное верно и для тех языков, которые, не будучи «музыкальными», все же обладают так называемым «музыкальным ударением» (pitch accent) в противоположность языкам с ударением «динамическим» (эспираторным stress accent), т. е. вместо усиления тона пользуются его повышением, как то было в

древнегреческом и латинском языках, хотя наличие музыкального ударения в древнегреческом уже не признается столь безусловно, как раньше. Из памятников античной музыки лишь самый древний, получающий бесспорную датировку, 489

а именно первый дельфийский гимн Аполлону (что в свое время незамедлительно распознал Крузиус) и написанный в архаическом стиле гимн Месомеда действительно следуют в движении своей мелодии языковому ударению, другие же – нет. И у негритянского племени ewhe, несмотря на музыкальность их языка, поддержание движения речевого тона мелодией не проводится со всей строгостью. Со стороны музыки склонность к повторению одного и того же мотива с другими словами, а со стороны языка строфическое строение песни с твердо сложившейся мелодией непременно разорвали бы единство языка с мелосом – то единство, которое у греков исчезло вместе с развитием языка в качестве особого инструмента риторики и (вызванным этим самым) падением музыкального ударения. Но, несмотря на весьма относительную связь мелодики с языком даже и в языках музыкальных (как показывает пример негров ewhe), все же эта их сопряженность могла воздействовать на становление твердо фиксируемых рациональных интервалов, которые, как представляется, весьма свойственны именно народам с музыкальными языками. Амбитус мелодии во всякой действительно «первобытной» музыке весьма ограничен. У большинства таких народов, в частности и у индейцев (у которых, впрочем, совокупное тонообразование гаммы весьма значительно), встречается немало «мелодий» всего лишь из одного повторяемого звука и других – из двух звуков. У не знающих инструментов веддов мелодия охватывает три звука приблизительно в пределах малой терции. У патагонцев, которые располагают, по крайней мере «музыкальным луком» в качестве инструмента, амбитус, согласно разысканием Э. Фишера, в виде исключения достигает малой септимы, однако обычно тут придерживаются максимум квинты. В развитой музыке все церемониальные напевы, в особой степени стереотипизированные, отличаются малым амбитусом и в отличие от других состоят в менее широких шагах. В грегорианском пении 70% всех шагов – секундные, и среди византийских невм все, за исключением четырех, означают не «пневмы» (т. е. скачки), а «сомы» (т. е. диатонические ходы). Шаги, превышающие квинту, запрещались еще в византийской и поначалу в западной церковной музыке, каковая первоначально строго придерживалась объема октавы, – точно так же, как и древнее синагогальное пение сирийских евреев, образцы которого представил Ж. Паризо и которое стремилось не выходить за пределы кварты и сексты. И лишь фригийский лад, отмеченный секстой e-c1 в качестве характерного интервала, именно потому был известен своим большим «скачком». И первая пифийская ода Пиндара, хотя сохранившаяся музыка несомненно принадлежит уже после классической эпохи, тоже придерживается объема сексты.

490

Священная музыка индийцев воздерживается от скачков, превышающих четыре тона, и подобное повторяется необычайно часто. Однако представляется вероятным, что для музыки, уже претерпевшей свою рационализацию, кварта составляла нормальный мелодический амбитус. И в средневековой византийской теории приятными для слуха считались «эммелические последовательности» Вриенния, составлявшие в совокупности кварту. Светское пение народов нередко отличается большим объемом – это более всего бросается в глаза в пении казаков, но нередко и в других случаях, – и содержит большие мелодические скачки, нежели духовная музыка, что является следствием и симптомом более позднего происхождения первой, ее меньшей стереотипизованностью, а также и следствием возрастающего влияния музыкальных инструментов. Так, к примеру, йодлер с его особо широким амбитусом, характеризующимся применением фальцета, – это совсем свежий продукт, по всей видимости, возникший под влиянием рога, подобно тому, как Хоэнемзер доказывает воздействие валторны (появившейся лишь в XVII веке) на швейцарские пастушеские напевы. В музыке подлинно «первобытной», как кажется, одновременно встречаются относительная узость амбитуса, непропорциональная таковому широта интервалов, которые воспринимаются как «шагающие» (таковы не только секунды, но, по фон Хорнбостелю, и терции – во многих случаях это, вероятно, следствие пентатоники), а с другой стороны, относительная малость «скачков» (редко превышающих объем квинты, если не считать переходов к началу очередных мелодических разделов). Как расширение амбитуса, так и применение рациональных интервалов – это если не всегда и везде, то по преимуществу есть дело музыкальных инструментов, которые, по крайней мере, допускают фиксацию интервалов и способствуют ей (однако, наряду с октавой, квинта находит свое применение и у таких народов,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
примитивные инструменты которых, вроде лука, не могли дать чего-либо существенного для рационализации музыки). Ибо на деле исключительно лишь тем прояснением, какие музыкальные инструменты вносят в воспроизведение интервалов, объясняется то обстоятельство, что подавляющее большинство интервалов в такой первобытной музыке, которая сопровождается инструментами, хотя, может быть, не знает даже и октавы, и все еще производит на свет столь беспорядочные создания, как патагонская музыка, все же рациональны. Далее, испокон веку, приняв на себя функцию сопровождения пляски, музыкальные инструменты определили мелодику песен плясок, весьма нередко отличающихся фундаментальным значением для истории музыки. Так, пользуясь инструментами как костылями и подпорками, тонообразование и рискнуло 491

в свое время совершать скачки побольше и расширило амбитус, причем иной раз настолько, что заполнить его можно, только прибегнув к помощи (нередко, впрочем, выступающего в качестве единственной манеры пения) фальцета (так, у ваниамвеси); с другой стороны, причем в прямой связи с первым, тонообразование научилось если не впервые распознавать, то во всяком случае в первые однозначно фиксировать, сознательно применяя их в качестве художественных средств, консонансы. Гармонически наиболее чистые интервалы – октаву, квинту, кварту – отличало от иных интервалов по преимуществу то, ставшее столь важным для развития примитивной тональности обстоятельство, что они, единожды «распознанные», выделялись из множества соседствующих с ними музыкальных дистанций благодаря большей «ясности» их для музыкальной памяти. Если вообще реальные переживания запоминаются с большей легкостью, нежели выдуманные, а подлинные мысли запечатляются в памяти легче путаных, то соответствующее верно и для интервалов, рационально «правильных» или «ложных», – аналогия логически-рационального и музыкально-рационального верна по крайней мере до этого места. Кроме того, большая часть древних музыкальных инструментов воспроизводит наипростейшие интервалы в качестве обертонов или же прямо в виде созвучающих тонов, а для инструментов с непостоянной настройкой именно такие интервалы можно было применять в качестве однозначных при настройке, сохраняя их для этой цели и в памяти; таковы, прежде всего, квинта и кварта. Феномен «измеримости» «чистых» интервалов, когда он был осмыслен, должен был произвести колоссальное впечатление на фантазию, что доказывалось берущей с него начало и терпящейся в безмерности мистикой чисел. Различение же определенных звукорядов развивалось как продукт теоретической мысли, конечно, державшейся типичных звуковых формул, какие, начиная с определенной стадии развития культуры, были известны почти во всякой музыке. Нам надо вспомнить сейчас тот социологический факт, что примитивная музыка на очень ранней ступени своего развития была в значительной мере отнята у чисто эстетического наслаждения и подчинена практическим целям – прежде всего магическим, в особенности же апотропейным (культовым) и целям экзорцизма (врачевательным). Но одновременно с этим она в своем развитии подпала под действие стереотипизации, во власти которой непременно оказывается любое магически значимое действие, равно как любой магически значимый объект, идет ли речь о созданиях изобразительного искусства или же о средствах мимики, декламации, орхестике, пения или (как то 492

обычно бывало) о всех них вместе взятых – с целью оказать влияние на богов и духов. Коль скоро всякое отклонение от формулы, практически доказавшей свою действенность, уничтожало ее магическую силу и могло вызвать гнев сверхчувственных существ, точное запоминание звуковых формул становилось – в самом буквальном смысле слова – вопросом жизни или смерти, а «фальшивое» пение – святотатством, какое можно было искупить лишь немедленным умерщвлением виновного; поэтому мы можем предполагать, что стереотипизация канонизированных (по какой-либо причине) звуковых интервалов могла достигать исключительного предела. Поскольку же все музыкальные инструменты, вносящие свой вклад в фиксацию интервалов, различались по тому, какому богу или духу они посвящены, – так, авлос первоначально был инструментом Матери богов, позднее – инструментом Диониса, – постольку наиболее древние, действительно воспринимавшиеся как различные, музыкальные лады, вероятно, постоянно служили совокупностями типичных звуковых формул, какие применялись в культе определенных богов или духов и же при совершении определенных торжественных обрядов к сожалению, действительно первозданные звуковые формулы такого рода, о которых мы с уверенностью могли бы сказать, что они подлинно таковы, до нас не дошли, – ведь именно более древние из их числа по большей части становились предметом тайного искусства, какое стремительно падало под влиянием соприкосновения с современной культурой. Так, древние, недоступные, однако известные еще

Хаугу звуковые формулы, сопровождавшие индийский обряд приношения сомы, кажется, навеки утрачены после безвременной кончины этого исследователя, поскольку сам дорогостоящий обряд исчезает по экономическим причинам. Звуковые интервалы, к которым прибегали подобные формулы, отличались, как представляется, одним-единственным общим свойством – своим исключительно мелодическим характером; так, если какой-то интервал применен в нисходящем движении, а в большинстве древних мелодий преобладает (первоначально, вероятно, по причинам чисто физиологическим) именно нисходящее движение, как считалось оно нормой и в греческой музыке, то это вовсе не означает, что его можно применять и в направлении восходящем; нечто подобное сохраняется ведь и в традиционном контрапункте; точно так же вместе с каким-либо интервалом вовсе не обязательно принимается еще и его обращение. Шкала интервалов вообще еще в большинстве случаев крайне неполна и, если прилагать к ней меру гармонии, в высшей степени произвольна, и она в любом случае не подчиняется выведенному Гельмгольцем на основании частичных тонов постулату родства тонов. Тогда 493

же, когда музыка начинает становиться сословным «искусством» – будь то сословие жрецов или аэдов, – когда она выходит за рамки традиционных звуковых формул с их исключительно практическим применением, тогда-то, как правило, и начинается ее рационализация. В значительно более сильной степени примитивной музыке присущ тот феномен, который оказал сильное воздействие и на развитие музыки культурной, а именно в зависимости от потребности в выражении интервалы альтерируются, причем – в отличие от музыки, связанной гармонией, – также и на малые, иррациональные отстояния, так что в одном и том же музыкальном построении могут встречаться звуки, чрезвычайно близко расположенные друг к другу, как, например, различные разновидности терций. И имеет место принципиальный шаг вперед, когда, как это происходило в музыкальной практике арабов и – по крайней мере в теории – в греческой музыке, из одновременного употребления исключаются известные находящиеся в иррациональной близости друг к другу тоны. Это осуществляется так, что предлагаются типичные звукоряды и совершается это не из каких-либо «тональных» соображений, но в большинстве случаев по причинам существенно практическим: тоны, встречающиеся в определенного рода песнопениях, должны составляться так, чтобы можно было согласовывать с ними настройку музыкальных инструментов. И, наоборот, мелодии начинают обучать так, чтобы мелодия подчинялась одной из таких схем, а тем самым и соответствующему строю инструмента. Подобные последовательности интервалов в музыке, ориентированной мелодически, лишены гармонической детерминации, присущей нашим сегодняшним тональностям. Различные «тональности» греческой художественной музыки, равно как аналогичные явления в музыке индийской, персидской, арабской, восточноазиатской, а с несколько большим «тональным» смыслом также и церковные лады средневековья – все это, по терминологии Гельмгольца, гаммы «акцидентальные», а не «эссенциальные», т. е. в отличие от последних, они не ограничены сверху и снизу «тониной» и не представляют некую совокупность трезвучий, но, по меньшей мере в принципе, суть схемы, сконструированные по дистанционному принципу, содержащие амбитус и допустимые тоны и между собой отличающиеся, прежде всего, негативно – теми тонами и интервалами, какие из всего материала, вообще известного в соответствующей музыке, в них не употребляются. В конце классической эпохи греки обладали на своих инструментах, на отдельном авлосе и потенциально также на отдельной кифаре, полной хроматической гаммой, лютня арабов заключала в себе все рациональные и иррациональные интервалы их звуковой системы. Практические же 494

гаммы всякий раз представляют лишь некий выбор из всего известного и в своем позитивном построении характеризуются, прежде всего, положением полутоновых ходов в пределах последовательности тонов, затем антагонизмом, существующим между определенными интервалами, – таковы у арабов терции. Тут не знают «основного тона» в нашем смысле, потому что последовательность интервалов не покоится на фундаменте трезвучий и противодействует своему уразумению по мере таковых даже и в том случае, если эти трезвучия заключены в их диатоническом звукоряде. Такова в особенности подлинно греческая тональность – «дорийская», которая соответствует «фригийскому» церковному ладу (с исходным тоном «Е») как и сам церковный лад, она наиболее решительно сопротивляется нашей современной аккордово-гармонической тональности, – правильный, по нашим понятиям, полный заключительный каданс уже потому невозможен во фригийском церковном ладе, даже если (как то нередко происходило) пользоваться его нижним тоном в качестве нашего «основного», что аккорд на доминанте h приводит к квинте fis , что было бы отрицанием самой фундаментальной особенности фригийской

гаммы (при ее дистанционном постижении), а именно той, что она начинается с полутонового шага e-f; кроме того, в качестве «вводного тона» ей пришлось бы содержать dis, применение которого во фригийском ладу невозможно, потому что в таком случае исходный тон e, вопреки основополагающим принципам диатоники, оказался бы находящимся между двумя непосредственно следующими друг за другом полутоновыми шагами. Итак, место «доминанты» может занять здесь только субдоминанта, в полном соответствии с основополагающим положением кварты в подавляющем большинстве чисто мелодических звуковых систем. Этот пример отчетливо иллюстрирует различие между тонально и дистанционно образованными «гаммами» с позиции нашего гармонического воззрения на музыку. И совершенно уж невозможно подвести музыку, рационализируемую дистанционно (в особенности древние доглареановские церковные лады), под наши понятия «мажора» и «минора». Если каданс должен завершиться минорным аккордом (так, например, в дорийском или же после его усвоения, эолийском церковном ладу), то, поскольку минорная терция не считалась в достаточной степени консонирующей, завершали на пустой квинте, так что заключительные аккорды всегда производили бы на нас впечатление «мажорных», – вот одно из оснований пресловутой «мажорности» старинной церковной музыки, которая на самом деле находится совершенно по ту сторону такого разделения. Ведь хорошо известно, что еще у И. С. Баха – на это указывал и Гельмгольц – можно наблюдать неприязненное отношение к минорным завершением, по крайней мере в 495

хоралах и других специфически замкнутых в себе звуковых образованиях. Однако в чем же на этих ранних стадиях рационализации музыки заключалось, по восприятию самой же музыкальной практики тогдашнего времени, значение последовательностей тонов и в чем проявлялось в музыкальном восприятии тех времен то, что соответствовало тогда нашей тональности? С одной стороны, в тяготении к известным главным тонам, которые (если воспользоваться языком школы Штумпфа) представляют собой нечто наподобие «центра тяготения», выявляющего свое значение прежде всего количественной частотой, с которой он встречается, а вовсе не непременно качественной музыкальной функцией. И действительно, почти во всякой примитивной музыке встречаются такие тоны – один или два. В рамках древнецерковных напевов это так называемая петтекх – (термин византийской, а также армянской церковной музыки, сохранившей свой архаично – стереотипизированный вид), оставшаяся от обычаев псаломодирования, а также так называемая «реперкусса» (*tonus currens*) церковных ладовых форм. Однако и «месе» греческой музыки первоначально, видимо, принадлежала именно такая функция, – в сохранившихся музыкальных сочинениях, впрочем, лишь остаточная, таков и финальный тон «плагальных» церковных ладов. В более старинной музыке такой главный тон располагается, как правило, где-нибудь в середине мелодического амбитуса. Если кварты выступают в своей членящей звуковой материал функции, то главный тон служит исходной точкой для счета в восходящем и нисходящем направлении, используется как исходный при настройке инструментов и не может альтерироваться при модуляциях. Однако практически еще важнее, нежели этот главный тон, те типичные мелодические формулы, в которых определенные интервалы выявляются как характерные для определенного «тонального модуса». Так обстоит дело еще и в церковных ладах средневековья. Известно, как трудно бывает порой однозначно отнести мелодию к такому-то церковному ладу и сколь двусмысленно в них гармоническое отнесение отдельных звуков. Такое восприятие «автентичных» церковных ладов, при котором их нижний тон характеризует, в качестве финального, определенный октавный лад, – это, по всей видимости, достаточно позднее порождение теории, уже испытавшей на себе влияние Византии. Зато музыкант-практик еще и во времена позднего средневековья вернее всего распознавал отнесенность определенной мелодии, кажущуюся порой столь шаткой, к такому-то церковному ладу на основании трех признаков – заключительной формулы, так называемого интервала реперкуссии и «тропа» При историческом рассмотрении в церковной музыке как раз 496

заклучительные формулы относятся к их наиболее древнему составу, развившемуся еще до теоретической фиксации «церковных ладов» в качестве октавного рода. В наиболее древней церковной музыке, если только можно делать обратные заключения на основании армянской музыки, в речитативных заключительных кадансах преобладал (общий для очень многих музыкальных культур) интервал малой терции. Типичные заключительные формулы церковных тонов полностью соответствуют музыкальным обыкновениям, принятым в тех музыкальных культурах, которые не утратили свой тональный базис по вине виртуозов Как раз наиболее примитивная музыка придерживается весьма твердых правил, касающихся заключения, – таковые, впрочем, состоят (подобно

большинству правил контрапункта) не столько в указаниях положительного свойства, сколько в ограничениях свобод, в остальном допускаемых так, в музыке веддов заключение – в противоположность ходу самой мелодии – никогда не бывает нисходящим и обязано быть либо восходящим, либо оставаться на прежней высоте, при этом в особенности запрещается касаться «полутонного» хода, лежащего над двумя нормальными тонами мелодии как предполагают, в музыке веддов можно наблюдать, как, начиная с завершения, регламентация постепенно распространяется на мелодию, – завершению предшествует в значительной степени типизированное заключительное «предпостроение», где тоже соблюдаются довольно твердые правила. То же самое повторяется вполне вероятно предполагать распространение ограничений, начиная с «коды», на всю мелодику и в синагогальном пении, и в церковной музыке Равным образом даже и в музыке, еще не подвергшейся ни малейшей рационализации, заключительный тон нередко подчинен правилам завершения и промежуточное завершение на мелодическом главном тоне, насколько можно судить сегодня по фонограммам, в самого разного рода музыке составляет правило, почти не терпящее исключений, а если это иной интервал, то выступает достаточно отчетливо его квартовая или квинтовая соотнесенность с главным тоном. Очень часто, хотя и не всегда, главному тону – все это фон Хорнбостель изящно разъяснил на примере песнопений ваниамвеси, – предшествует другой тон (восходящий – ауфтон) или даже несколько таких, которые мелодически воспринимаются как «вводные» к главному. И в музыке с мелодикой по преимуществу нисходящей такой ауфтон тоже нередко располагается ниже главного, образуя различные по величине «шаги» в направлении его, – по фон Хорнбостелю вплоть до большой терции. Положение и развитие такого «ауфтона» в музыке чисто мелодической рисует нам пеструю картину – если сравнить с ролью «вводного тона» в 497

гармонической музыке, где он всегда отстоит от тоники на полтона вниз Гаммы, получившие свою рационализацию благодаря струнным – мелодическая тяга к нисходящему движению подкрепляется тут еще и тем, что настраивать струнные, наверное, легче, идя сверху, – размещает малые ходы – как и дорийская кварта греков – ближе к нижнему пограничному тону ее основного интервала, который ясно характеризуется Псевдо-Аристотелем как «ведущий» к гипате (причина, отчего так трудно выдерживать его в пении как самостоятельный) Арабская гамма со связанными квартами позднее экспериментировала с тремя различными видами соседствующих тонов, лежащих ниже g и c1, т. е. с верхними ауфтонами. А если в китайской гамме полутон повсюду низведен на роль малоценного шага, то и это тоже, – вероятно, то же самое происходило и во всех иных пентатонных гаммах – есть продукт восприятия его «несамостоятельности», обусловливаемой его мелодически-«вводным» положением/ Итак, если развитие в целом ведет к тому, чтобы полутонному шагу поручалась роль мелодического восходящего тона, – что, в противоположность обычному избеганию хроматики, последний довольно часто встречается, в союзе с реперкуссой, в древней церковной музыке, относится сюда же, – то все же и это, и развитие в направлении «вводного» тона вообще – явление отнюдь не всеобщее. Порой чисто мелодическая музыка полностью отказывается от подобной тенденции к ауфтону. И если существование типично ауфтонных интервалов безусловно способно усилить как тенденцию к развитию заключительных кадансов, так и к «тональной» организации интервалов и их сопряжению с главным тоном как «основным», – примером как раз и служат церковные лады, – то музыка чисто мелодическая в своем развитии, становясь искусством виртуозов, нередко идет диаметрально противоположным путем и устраняет как начатки твердых заключительных кадансов, – таковые, если только фон Хорнбостель прав, наблюдаются уже в музыке ваниамвеси, – так и роль «главных тонов». В греческой музыке, которой в историческое время нечто подобное нашим заключительным кадансам известно в лучшем случае лишь в самых зачатках или, лучше сказать, в виде последних следов (секунда, но по большей части большая секунда снизу и малая сверху перед заключительной нотой), можно, впрочем, наблюдать типичный (хотя и терпящий исключения) заключительный тон даже и в завершении подразделов (в конце стиха)/ Тогда заключительный тон совпадает с пограничными тонами кварт, лежащих в основании гамм. Однако иные музыкальные культуры, например, очень многие восточноазиатские, совершенно не знают ничего подобного и, к примеру, без всякого смущения не только завершают на секунде от 498

исходного тона, – а секунда, как уже было сказано, в качестве мелодического, конструируемого посредством кварты и квинты, главного интервала очень часто играет своего рода гармоническую роль, – но нередко завершают и на любых иных интервалах, а в греческой музыке «тональная» типизация, как представляется, выражена тем меньше, чем мелодически

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
изоощреннее само музыкальное построение. И в греческой и в иной, как первобытной, так и художественной, музыке нередко можно наблюдать, как своеобразную черту промежуточных кадансов, феномены скорее ритмического порядка – характерные растягивания длительностей, что встречается и в большей части первобытной музыки, а позднее как в синагогальном пении, так и в церковных тонах, где это играет значительную для развития музыки на Западе роль. И совсем уже ненадежен тот принцип, который лишь по временам проводился в старинных церковных ладах и вскоре подвергся модификации, а именно, что музыкальное построение должно начинаться с того самого тона, который будет в нем заключительным (так согласно Вильгельму из Хирсау), или, по крайней мере тем, который составляет гармонический интервал к нему (в XI веке это квинта, кварта, позднее – терция, секунда, но во всяком случае это интервал не больше квинты). Почти ничего подобного нельзя найти в греческой музыке с тех пор, как сохранились ее памятники. В иных случаях музыка придерживается других обыкновений так, начинать с малой секунды от заключительного тона принято в арабской и некоторых музыкальных культурах Азии, а начинать с октавы – в первобытной музыке (у негров племени ewhe), где равным образом возможно начало и с одной из доминант. – Музыкальные цезуры – это в церковных композициях преимущественное место «тропов», т. е. первоначально тех мелодических формул, какие запоминали, пользуясь определенными слогами для запоминания и которые по меньшей мере содержали характерные интервалы реперкуссии. В этом случае в них нет ничего примитивного или, как и во всей христианской музыке, ничего магического. Сам же интервал реперкуссии был специфическим, вытекавшим из амбитуса и определенной положением полутонового хода структуры, особо часто встречавшимся в соответствующих мелодиях интервалом – в те времена, когда церковные лады уже подверглись рационализации по византийскому образцу и когда они делились на четыре «автентичных», начинавшихся с d, e, f, g в качестве финальных тонов и восходивших до октавы, и на четыре начинавшихся с тех же самых тонов, но доходивших лишь до нижней кварты и верхней квинты «плагальных» ладов, – соответственно реперкусионным интервалом была – в автентичных тонах, за исключением «фригийского», начинавшегося 499

с e, квинта, во фригийском тоне секста, в плагальных дважды кварта и по одному разу большая и малая терция, отсчитывая от финального тона. Интервалы эти, как представляется, обусловлены были тем, что в качестве верхнего реперкусионного интервала избегали нижнего из двух тонов полутонового интервала соответствующего церковного лада, в чем надлежит видеть не столько остаточное явление пентатоники, сколько симптом восприимчивости к «вводной» роли нижнего полутона. Сами «тропы», лишь поздно и нерешительно принятые церковью, аналогичны ихимам византийской музыки, отчасти заимствованы из нее, ибо византийская теория различала целый ряд определенных мелодических формул. Эта последняя есть не что иное, как перестройка древнегреческой музыкальной системы – перестройка, возможно, предпринятая под ориентальным (еврейским) влиянием, направленность которого, к сожалению, нельзя понять, – однако как раз при создании формул эта система едва ли обращается к музыкальной практике греков. Ибо, чтобы греки в более древние времена работали с постоянными мелодическими формулами, нам неизвестно, хотя и весьма вероятно; в историческое время нет уже никаких следов этого, а обращение к каким-либо сакральным формулам языческого культа в церковной музыке представляется исключенным. Нельзя с твердостью определить и влияние синагогальной музыки (как бы ни подсказывалось таковое само собою), в которой тоже были развиты свои тропы и которая в некоторой части своих мелодических оборотов прямо совпадает с небольшой частью фрагментов грегорианского хорала, – однако синагогальная музыка в своем новом творчестве в высшей степени зависела от музыкальных обычаев своего окружения и в VIII–XIII веках на Западе по преимуществу воспринимала влияния грегорианского хорала и народной мелодики, подобно тому, как на Востоке – влияния греческой, а в ограниченных пределах также и персидско-арабской музыки. Гаммы этой музыки, как уже упоминалось выше, во всем существенном соответствуют церковным ладам средневековья. Теми же интервалами, которые наиболее регулярно выступали в музыкальных системах, подвергшихся рационализации, были, как уже неоднократно упоминалось, квинта и кварта. Как в музыке японской и вообще во всякой иной художественной музыке, уже и в музыке негров обнаруживается то, что «модуляция», т. е. в данном случае перемещения мелодического центра тяжести, предпочтительно осуществляются в квинту и кварту; у негров племени ewhe с весьма отчетливым «тематическим» членением их песен вместо обыкновенно преобладающего варьирования одного и того же мотива встречается повтор мотива с восхождением по ступеням, притом

в пределах кварты, – обстоятельство до чрезвычайности характерное для исконности проблемы транспонирования, столь важной в истории развития музыки. Однако существование чего-то вроде мелодической квинто-квартовой «тональности» и даже проведение трезвучий не мешает тому, чтобы (как у этих негров) наряду с «нормальными» даже и для нашего восприятия модуляциями попадались отдельные совершенно иррационально-хроматические тоны. Их появление в такой музыке, которая строится на гармонической основе и в которой в качестве интервалов, сопровождающих многоголосное пение, выступают квинта и кварта, означает, что музыка эта отнюдь не рациональна насквозь. В ней, наряду с упомянутыми носителями гармонии, иной раз встречаются предельно иррациональные интервалы (в мелодике), о чем предстоит еще упомянуть в дальнейшем. Однако два названных интервала, будучи взаимосвязаны как обращения друг друга, выступают здесь то согласованно и с разделением обязанностей между ними, то в отношении конкуренции. Основной мелодической дистанцией, как правило, оказывается кварта, квинта же очень часто служит основой настройки инструментов. Однако наряду с «тетрахордом» обнаруживается и «пентахорд», в то время как в других местах, например в Аравии, под влиянием квартовой тональности иной раз начинают сомневаться в консонантности квинты. И в развитии европейской музыки тоже проявляется конкуренция этих двух интервалов – процесс, который закончился только тогда, когда квинта получила поддержку со стороны терции, а кварта была понижена в звании и объявлена диссонансом. Однако сильнее, нежели в церковных ладах, вообще ориентированных на квинту, в византийской, а уж тем более в древнегреческой музыке выступало значение кварты в качестве главного интервала. Церковные лады образуют свои «плагальные» побочные модусы от «доминанты» (кварты вниз = квинты) автентичного главного тонального модуса, и по меньшей мере три «автентичных» лада имеют квинты в качестве своего главного интервала, между тем как плагальные, импортированные, по всей видимости, с Востока, тональные модусы, в которых кварта лежит внизу, избегают скачков на квинту. Между тем древнегреческая музыкальная теория совершенно противоположным способом образовывала древнейший ряд своих побочных модусов («гипо»-ладов) от нижней доминанты (квинты вниз = кварты). Если только фонографические воспроизведения многих первобытных мелодий действительно верны (повод сомневаться в этом подает лишь сильно выявленная склонность голосов дистонировать), то диатонические интервалы, в особенности кварта, квинта и целый тон, выступают во вполне правильной их измеренности и в такой музыке, амбитус которой не достигает 501

октавы (так, у патагонцев, проявляющих, согласно сообщениям путешественников, феноменальную способность к незамедлительному подражанию европейским мелодиям). Тогда нам пришлось бы рассматривать кварту как исторически первый, октаву – как исторически последний из трех главных консонансов. Однако, до сих пор не удается обрести здесь какую-либо надежность, а потому попытки объяснить именно таким способом и развитие греческой музыкальной системы следует считать преждевременными. Впрочем, и здесь, как и в иной чисто мелодической ориентированной музыке, арифметическое деление октавы посредством кварты считалось, собственно, делением на «равные» части, – так, согласно Псевдо-Аристотелю, – иной раз только Пифагору и приписывается возведение квинты в ранг основополагающего интервала. Однако такое, видимо, можно ограничить лишь рационализацией октавы, разложенной на две диазевктические, разделенные «тоном», кварты, причем каждый тон одной кварты (например, e-a) на квинту отстоит от соответствующего тона другой кварты (h-e), т. е. можно ограничить лишь фиксацией настройки инструмента посредством квинтового круга. Как, собственно, выглядел наиболее древний строй трехструнной кифары, остается под вопросом. Что же, однако, касается отдельных «тональных модусов», то их историческое возникновение путем рационализации типичных мелодических формул, какие использовались в культуре регионально различавшихся божеств в качестве, так сказать, их специфических «церковных ладов», а затем получили свое школьное развитие в нерелигиозной «лирике» и «элегике» (т. е. в песнопениях, сопровождавшихся лирой и флейтой), не составляет проблемы и для Эллады, если даже греческая история и не сохранила нам ничего, кроме самой схемы названий («дорийский», «фригийский» и т. д.) гипотетическую роль инструментов в этом процессе нам придется упомянуть несколько позже. Под вопросом остается и то, была ли обретаема общепринятая впоследствии, дошедшая до нас в известном усложненном греческом учении о гаммах конструкция допущенных звукорядов (в качестве всякий раз особой серии различаемых между собой по положению полутоновых ходов интервальных последовательностей в объеме октавы) таким путем, что с самого начала

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
исходили из каждого из семи тонов диатонической октавы (с выходом амбитуса за пределы октавы – вплоть до двух октав), или же она была получена в иной форме, а именно посредством перегруппирования интервалов в пределах одной и той же октавы. Детали сейчас нас не касаются, а интересуют нас внутренние напряженности, царящие в этой звуковой системе. Квинтовый круг как теоретическая основа настройки, с одной стороны, кварта как мелодический основной интервал – 502

с другой, непременно должны были оказаться в ситуации внутренней напряженности, как только октава стала базой всей звуковой системы, амбитус же мелодий продолжал возрастать, – место напряженности все то же, что и в современной гармонической системе, – это несимметричное устройство октавы Дорийский звукоряд, представлявший собой диатоническое последование звуков, нисходившее от среднего тона а (месе) и восходившее от побочного среднего тона (парамесе) h до А и, соответственно, a1 и, таким образом, достигавшее нормального, по Аристотелю, объема человеческого голоса в две октавы, принимался в послеклассическое время за основную гамму, чем, по всей вероятности, исторически и был от е вниз до Н и от e1 вверх до a1, он содержал две симметричные срединной кварте e-a и «диазевктической» кварте h-e1 квар- ты, из которых каждая обладала, однако, общим с предыдущей тоном, находясь с нею в «синафе», т. е. в квартовой соотношенности параллельных тонов, между тем как вследствие несимметричности октавы средняя кварта e-a обреталась в диазевксисе к диазевктической кварте h-e1, т. е. в квинтовой соотношенности параллельных тонов Твердыми т е. не подлежащими модуляции в иную тональность или иной лад, считались пограничные тоны четырех кварт – Н, е, а, h, e1, a1 и дополнительный нижний тон (просламбаномен) А В полном соответствии с этим и в иной музыке пограничные тоны кварт тоже считались «неподвижными», другие же – подвижными мелодическими элементами. Стало быть, правильная модуляция (метабола) в иной лад или иную тональность (в квартовом отношении) могла бы осуществиться лишь несмотря на эти неподвижные тоны. Несимметричность деления звукоряда бросалась в глаза. Симметрически же соответствующий средней кварте e-a, а притом состоящий в «синафе» (квартовой соотношенности) с нею звукоряд мог бы быть получен лишь введением тона Ь наряду с h Так и случилось – в практической музыке кифаре действительно была придана дополнительная «хроматическая» струна Ь. И это обозначение – «хроматическая» – в таком случае действительно обладает неким существенным сходством с музыкой гармонической, потому что выражает тональное положение дел, а не просто ситуацию дистанции между тонами Ибо использование струны Ь было истолковано как модуляция (по греческой же терминологии – agoge peripheres) в иной, благодаря mese (а) связанный (синемменон) со средней квартой (e-a), симметричный диазевктической кварте h, c, d1, e1 «тетрахорд» а, Ь, c1, d1, т. е., если выразиться «тонально», как модуляция из квинтового в квартовое отношение. Серия связанных кварт достигает тогда своего окончания в d1 Сам же шаг b-h, естественно, не мог быть при этом тонально допустимым шагом, 503

но, чтобы воспользоваться струной Ь, надо было восходить от «месе» а, опосредовавшей модуляцию, в одну из двух кварт (а, Ь, c1, a1 или h, c1, a1, e1), а затем через другую вновь спускаться к mese. Так, по крайней мере, говорит строгая теория. Подлинным же мотивом для того, чтобы конструировать «синемменон», естественно, стало просто-напросто то обстоятельство, что в диатонической гамме, которую и греки тоже принимали за норму, F был единственным тоном, над которым вследствие несимметричности деления октавы не располагалась кварта, между тем как кварта – это основной мелодический интервал почти любой музыки Та рядоположность квинтового и квартового сопряжения, какая выражается в комбинировании диазевктических и связанных тетрахордов, обретается в подобном же виде не только в греческой музыке, но, по всей видимости, и на Яве, а в несколько отличной форме и в Аравии. Теория арабской гаммы эпохи средневековья, представлявшаяся чрезвычайно запутанной вследствие ошибок Виллото и Кизеветтера, теперь поставлена на почву если и не вполне твердую, то более приемлемую, Колланжеттом Те две кварты, которые были еще до X века разделены в нисходящем и в восходящем направлении в пифагорейском строе под влиянием греков, получили соответственно тому по пять тонов: с, а, es, e, f, g, as, а, b (d, e, a, если считать снизу, es и as, если – сверху), а в X веке, что еще предстоит обсудить ниже, включили в свой состав две разновидности нейтральных терций, в результате чего в октаве образовалось 17 отчасти совершенно иррациональных интервалов. В XIII веке, если только Колланжетт прав, обе эти кварты претерпели свою теоретическую рационализацию, причем нейтральная терция, какая была по-прежнему сохранена, получила теперь еще и

столь же иррациональную секунду, какая, располагаясь рядом, отклонялась от нее на пифагорейский тон, после чего интервалы между этими нейтральными и пифагорейскими рациональными тонами были сведены до объема пифагорейских остаточных интервалов, следовательно, были введены в схему тонообразования с числами 2 и 3 теперь нижняя из кварт содержала такие звуки (если отсчитывать от с) с, пифагорейское des, иррациональное d, пифагорейское es, иррациональное e, пифагорейское e, f и шесть отстояний леймма, леймма, апотома (остаточная дистанция при вычитании лейммы из пифагорейского целого тона), леймма, апотома минус леймма, леймма, итак, рациональное d было, следовательно, устранено; верхняя же кварта, напротив, стала содержать - коль скоро не осмелились устранить гармоническую квинту g - тоны f, пифагорейское ges, иррациональное g, гармоническое g, ифагорейское as, иррациональное a, пифагорейское a, гармоническое b и семь дистанций: леймма, леймма, апотома 504

минус леймма, леймма, леймма, апотома минус леймма, леймма, в верхнюю сторону от этой кварты остался находившийся в октаве, диазевктически стоящий рядом со связанной квартой целотоновый ход в c1, которым начиналась новая связанная квартовая система. Тогда нижняя кварта стала заключать в себе три, а верхняя - пять целотоновых шагов, накладывающихся друг на друга. Вопрос о том, какая же из двух позиций кварты, т. е. квартовая или квинтовая тональность, древнее, может получить теперь если и не твердый, то, по крайней мере, вероятный ответ в пользу квинты, т. е. диазевктической кварты. По крайней мере для такой музыки, которой была известна октава и которая исходила из нее, тогда как в первобытной музыке кварта могла в лучшем случае достичь лишь своей мелодической роли. На острове Ява система связанных кварт (если только, как сказано, систему пелога можно интерпретировать именно так) - это, вероятно, импорт из Аравии Играла ли в китайской музыке при членении октавы какую-то роль тетра хорды, теперь уже не выяснить. В Греции хроматическая струна, если судить исходя из традиции и способа обозначения, была введена лишь дополнительно Так, наверное, происходило повсюду, где схема связанных кварт выступает наряду с несвязанной И эта схема заявила о себе здесь, скорее всего, лишь после того, как амбитус применяемых тонов распространился под воздействием музыкальных инструментов за пределы октавы, когда рядом с несвязанными квартами исходной октавы и стали возникать, нарушая симметрию, кварты, связанные в верхнем и нижнем направлениях. Реагировавшая же на эту ситуацию потребность в симметрии основывалась практически повсеместно, как можно предполагать, на столь важном для истории музыки стремлении к транспонированию мелодий в иные положения. Ибо, как в Греции, так и в средние века, под действием одной и той же потребности и в том же самом месте совершался один и тот же процесс - процесс включения в октаву одного - единственного хроматического тона. В византийской музыке, чтобы появилась возможность незатрудненного транспонирования мелодий в квинту, поступили откровенно - понизив в третьем ?????е, который по этой причине и был назван ??? ???? соответствовавший нашему h тон в Ъ. То же самое совершается и на Западе. Однако, способ и направление, в каком потребность в симметричности оказывала свое практическое воздействие, отклонились от античного. Носителем процесса с внешней стороны выступила тогда сольмизационная гамма «Сольмизация» -это, как известно, такое пропевание звуков, при котором не называются сами тоны, а указывается относительное положение шагов, в особенности же полутоновых, в пределах обозначающей звукоряд схемы, - что на Западе 505

испокон веков служило целям заучивания гаммы при обучении пению (служит еще и теперь). Грекам было известно нечто подобное, что относилось к их разновидностям тетра хордов То же самое существовало и в Индии Церковная же певческая практика средневековья, школа Гвидо Аретинского, положила в основание сольмизации диатонический гексахорд. Не гептаккорд! - в который гексахорд перешел лишь постепенно, притом начиная только с XVII столетия, когда он уже отыграл существенную часть своей роли и оказался близок к тому, чтобы превратиться в простое и абсолютное обозначение звуков, тогда-то к нему и был присоединен седьмой слог («си»), - ибо гептаккорд давал бы в пределах диатоники лишь одну- единственную неподвижную и несимметрично разделяемую полутоновым шагом гамму. Не было уже и четверти тона, как в античности, - потому что сколь бы значительным ни оставалось положение кварт, прежде всего в теории, они все же отступили назад по сравнению со своим положением в античности как вследствие того, что отпала кифара, историческая носительница тетра хорда в античном музицировании и преподавании музыки, так и вследствие замены кифары монохордом в качестве школьного инструмента и вообще вследствие целиком и полностью направленного

(по крайней мере, на первых порах)на пение музыкального воспитания По всей видимости, тут стали просто-напросто искать – все это убедительно показано Г. Риманом – тот наиболее длинный звукоряд, какой можно было встретить в пределах диатонической гаммы при равном и притом симметричном разделении его полутоновым шагом. Таковой звукоряд и обнаружился – последовательность шеста звуков, которая могла начинаться с С и с G, поскольку в обоих случаях она разделялась полутоновым ходом в середине. При этом слогит ut, re, mi, fa, sol, la были заимствованы, как известно, из начал полустигий Гимна Иоанну, каждое из которых поднималось на одну диатоническую ступень А рядом с двумя симметричными гексахордами от С и от G встал еще и третий – от F: еще и до Гвидо Аретинского, который, как приверженец строгой диатоники, отвергал любую хроматику, практика – и вновь для того, чтобы получить кварту к F, – ввела тон b, «b molle», в противоположность b quadratum, Teh Место симметрии тетрахордовой заняла теперь гексахордовая симметрия, хотя она и смирилась с хроматическим тоном, и заняла именно потому, что она поступила так, пусть не столько с намерением, сколько просто по результату, она выступила против тетрахордовой симметрии и вытеснила ее Так, из чисто мелодических интересов и, безусловно, без всякого направленного на такую цель намерения исходными точками трех гексахордов стали основной тон, доминанта и субдоминанта нашей до-мажорной гаммы 506

Для развития современной тональности это, само собой разумеется, не прошло бесследно. Но, естественно, решающим было все же не это, потому что само по себе b molle, возникшее как уступка древнему верховенству кварты, к которой малая септима «возвращает» ведь точно так же, как большая септима «ведет» в октаву, могло бы содействовать и «квартовой тональности», и «системе среднего тона». Однако этого не произошло, и тут сказались решающие особенности западного музыкального развития, скорее симптомом, нежели причиной какого-то явился выбор гексахордовой схемы и лишь в той мере выбор этот может быть сочтен причиной, в какой именно «внутренняя логика» сопряжении между тонами немедленно вывела на путь построения современных звукорядов, – как только в одном из моментов перестали лхнуть к прежнему делению тетрахорда, покоившемуся на принципе отстояний. Выдающаяся роль кварт и квинт в древней музыке – мы все снова и снова наталкиваемся на нее – безусловно опирается на ту роль, которую однозначность этих консонансов играла при настройке инструментов с подвижными тонами. Терция никак не могла взять на себя такую роль, потому что из всех инструментов с твердо закрепленными тонами наиболее древние либо вообще лишены были терции, либо обладали только нейтральной терцией, – так, большинство рогов, флейт, волынка, – за одним-единственным исключением как раз одного из самых древних инструментов, какой был известен на самом крайнем севере Европы А если из двух интервалов кварты в известном смысле воспребладала над квинтой, то общая причина этого просто в том, что из двух интервалов она была меньшим Правда, ее первоначальное преобладание и позднее отступление перед квинтой пытались объяснять и иначе, – так в самое последнее время (Э.Х. Фокс – Стренгуэйс) физически – чисто вокальным характером древней полифонной музыки при пении верхний из двух голосов по природе вещей стремится овладеть мелодией, нижний же – мелодически приспособиться к верхнему, причем оставаясь на расстоянии кварты от него, так, чтобы четвертый гармонический тон нижнего голоса совпадал с третьим гармоническим тоном верхнего, – это и есть наиблизжайшее родство так расположенных тонов в пределах октавы (тональность тетрахорда). Но в инструментальном двухголосии нижний голос, напротив, резонирует сильнее, а верхний приспособляется к нему гармонически в квинту так, что третий гармонический тон нижнего голоса совпадает со вторым гармоническим тоном верхнего (тональность гаммы). Такому объяснению – лишь в компетенции специалистов выносить о нем окончательное суждение – присуща известная проблематичность, 507

поскольку оно предполагает полифонию, а, кроме того, абсолютно доказано, что при пении на два голоса без сопровождения как раз совсем необученные музыке лица с легкостью сбиваются на параллельные квинты. И развитие арабской музыкальной системы, особо богатой инструментальной музыкой, тоже говорит не в пользу такой теории – здесь кварты, которую, кстати говоря, постоянно делят в нисходящем направлении, тем не менее делает успехи за счет квинты. Скорее уж подходит развитие индийской музыки. Зато возрастание роли квинты в церковных ладах – в сравнении с греческой музыкой – совершалось несмотря на то, что музыкальные инструменты оттеснялись на задний план. И, как кажется, тут все дело в характере этих последних. Поэтому названное объяснение несомненно дает что-то в отношении инструментального баса и его значения – бас, безусловно, способствовал

тому, что гармонию начали строить снизу вверх. Однако что касается положения кварты в древней музыке, то таким способом можно было пояснить лишь то обстоятельство, что мелодии древней музыки с характерной для них чертой – по преимуществу, нисходящим движением, – все это не имеет, однако, ничего общего с более сильным резонансом верхнего голоса, – на деле могли подталкивать к завершению мелодической фразы на кварте. Уже чисто мелодически: фраза, которая на едином дыхании проходила все ступени гаммы, чтобы достигнуть квинты (следовательно, с – F), была весьма длинной, включала в себя, если в начале или в конце ее стоял полутон, мелодически трудный интервал тритона, и вмещение полутона в ее середину лишь при том условии могло воздействовать столь же убедительно, как, скажем, сегодня фраза, восходящая от g к с, что терция уже разумелась здесь гармонически. Пока же терция воспринималась дистанционно, т. е. как дитон, кварта являлась первым несомненным консонансом, какого достигала мелодия в своем движении вперед. Если музыке уже была известна октава, то она непременно появлялась лишь вместе с квинтой. По крайней мере, почти все народы, еще не обладавшие трезвучием, воспринимали квинту – как мелодический скачок – в качестве легко интонируемого интервала. А то, что кварта, в противоположность многозначной терции, была самым малым однозначно консонирующим интервалом, весьма располагало в ее пользу тогда, когда музыка обретала свой материал, овладевая им по принципу дистанции, – вот почему квинта и стала исходной точкой рационального деления интервалов. Однако и крепкая «тональная» укорененность испытывает в музыке, получившей чисто мелодическое развитие, потрясение, как только откладываются в сторону древние типизированные звуковые формулы сакрального или медицинского склада, – 508

они-то и служили ей до той поры твердой опорой. А при этом давление всевозрастающей потребности в выразительности разбивает любые прежние «тональные» ограничения тем основательнее, чем утонченнее развился слух в чисто мелодическом направлении. Так было в греческой музыке. Мы видим, что истолкование хроматической струны в качестве составной части связанного тетра хорда и жесткое установление пограничных тонов тетра хордов помещали средства модуляции в четкие теоретические рамки. На деле нечто соответствующее этому можно найти и на практике, в музыкальных инструментах, – если не со всей должной доказательностью, то хотя бы в виде намеков и указаний. Ведь уже ряд замечаний писавших о музыке авторов, а, главное, сами памятники музыки, в особенности большой первый дельфийский гимн Аполлону, показывают, что музыкальная практика по меньшей мере очень мало считалась с теорией. Теоретически – рациональный вид – это в любом случае показали неутомимые попытки Геварта, пусть даже в принципе их и следует отвергнуть, – еще можно придать, на худой конец даже пользуясь нашими гармоническими представлениями, сохранившимся образцам хорового пения отчасти с древней, отчасти же с преднамеренно старательно архаизированной мелодикой. Первую пифийскую оду Пиндара (музыка к которой неизвестно когда была создана), гимны Месомеда, а, кроме того, маленькую надгробную песенку Сейкила, по всей вероятности, воспроизводящую народные напевы, еще можно как-то приспособить к существовавшей теории. Зато большой, относящийся ко II веку до Р. X. гимн Аполлону (даже если принять гипотезу Римана относительно искажения одного из нотных знаков), напротив, противится любым попыткам его рационализации. Греческая теория тетра хорда полагала узкие пределы для мелодической хроматики постольку, поскольку подряд не могло идти более двух полутоновых интервалов, – Аристоксен мотивировал это тем, что в противном случае будут утрачены консонансные отношения в пределах квартовой схемы. А в гимне Аполлону перед нами три следующих друг за другом хроматических интервала, и теоретически его можно было бы истолковывать, лишь допустив возможность до крайности вольных модуляций и прибегнув к помощи гевартовского толкования, согласно которому здесь комбинируются между собой тетра хорды совершенно различной внутренней структуры (и совершенно различных музыкальных родов). Нет никакого сомнения в том, что античный теоретик и сконструировал бы ситуацию примерно так, – ведь и теория арабской музыки являет нечто подобное, комбинируя тетра хорды и пента хорды с совершенно различным внутренним членением их. Но это значит, что по сути дела тут оставалось лишь отказаться от любого вида 509

«тональных» соотношенностей «квint» и «кварт» – тональных в греческом смысле – за исключением только пограничных тонов тетра хордов, – тем самым была развита свободная, почти ничем не связанная мелодика. Ее отношение к своим теоретическим фундаментам примерно такое же, как у современной музыки к строго аккордово – гармонической теории, какая была воспроизведена у нас в начале, причем уже в варианте относительно «современном». А ведь речь тут

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
идет как раз об официальной музыке Афин – гимн славит бога после того, как был отбит натиск кельтов Итак, получается, что в греческой музыке как искусстве, как раз в период ее высочайшего расцвета, стремление к умножению выразительных средств повело к крайностям мелодического развития – к таким крайностям, которые в значительной степени сокрушили «гармонические» составные части музыкальной системы. Если же на Западе, начиная с конца средневековья, то же самое стремление привело к совершенно иному результату, а именно к развитию аккордовой гармонии, то, наверное, надо склоняться к тому, чтобы приписывать это тому обстоятельству, что Запад, когда возникла та самая потребность в усиленной выразительности, в отличие от античности, уже обладал многоголосной музыкой, в русле которой и потекло развитие нового звукового материала. Несомненно, это в значительной степени так и есть. Однако многоголосие существовало и существует не только в музыке Запада, а потому, прежде всего, встает вопрос о специфических условиях развития этой последней. Мы называем здесь музыку «многоголосной», даже и в самом широком смысле слова, лишь тогда, когда несколько голосов движутся не исключительно в унисон или в октаву Унисон инструментов и поющих голосов известен почти во всякой музыке, знала его и античность Сопровождение голосов в октаву (голоса мужские, детские, женские) естественным образом тоже весьма широко распространено – явление, хорошо знакомое античности Ко ведь октава, когда она появляется, почти повсеместно воспринимается как «то же самое на другой ступени» – В самом широком же смысле многоголосная музыка может приобретать весьма различный вид, причем между ее типичными состояниями имеются всевозможные переходы, однако в своих пограничных феноменах типичные состояния резко разделены между собой, и исторически они восходят к разным корням, это так даже и в весьма примитивной музыке. Самое первое современная аккордово-гармоническая «многоголосность», как, строго говоря, следовало бы говорить вместо «многоголосия» Ибо аккордовые последования вовсе не обязательно следует разуметь как множество различающихся между собой «голосов», которые движутся вместе друг 510

с другом. Совсем напротив, нет никакой необходимости даже и в том, чтобы «мелодически» двигался хотя бы один из голосов Правда, отсутствие какой бы то ни было мелодики в привычном смысле – это пограничный случай. Ничего подобного таковому не наблюдается ни в музыке западных народов, ни в прошлом западной музыки вплоть до XVIII столетия. Ориентальным и дальневосточным нациям, причем именно обладающим развитой музыкой как искусством, известно совместное звучание многих тонов. И, как упоминали мы уже прежде, кажется, что по крайней мере мажорное трезвучие по большей части воспринимается как «красивое» даже и теми народами, музыка которых совершенно лишена тональности в нашем понимании, как, например, народами Сиама. Однако эти народы не только не интерпретируют аккорд в гармоническом смысле, они и не наслаждаются им как аккордом в нашем разумении, а понимают его как комбинацию интервалов, которые им желательно слышать по отдельности и которые они по этой самой причине воспроизводят «арпеджируя», т. е. точно так, как подобный аккорд сам собою звучал на арфе (арпе) и других щипковых струнных инструментах. В такой форме аккорд, должно быть, принадлежал седой старине, но ведь даже и тогда, когда начали совершенствовать клавир, в XVIII веке, как раз прелесть арпеджируемых аккордов – как привыкли слышать их на лютне – была одним из эффектов, к каким стремились и какие умели оценить по достоинству. Такие последовательности двузвучий и трезвучий на арфе, какими разделяются попеременно сольные и хоровые части, встречаются, к примеру, уже в весьма привлекательных полу драматических легендах –рецитациях негров племени банту, записанных П. Г. Триллзом, – правда, здесь аккордовые последовательности (крайне простые) не имеют ничего общего с нашими гармоническими последованиями. В большинстве случаев они вновь сбегают в унисон, если же нет, то порой завершаются резкими диссонансами (например, тритоном, если только воспроизведение верно). Полнота звучания – вот к чему тут в сущности стремятся. Противоположного свойства пограничный случай представлен тем многоголосием, которое получает техническое обозначение «полифонии» и обретает свой последовательно проведенный тип в «контрапункте» несколько вполне равноправных голосов движутся одновременно рядом друг с другом, будучи гармонически связанными в том отношении, что движение каждого считается с движением других, а следовательно, подчиняется определенным правилам Правила эти в современной полифонии – это отчасти просто правила самой же аккордовой гармонии, отчасти же они (если сказать в предельно общей форме) преследуют художественную цель, а именно, так организовать движение 511

голосов, чтобы каждый голос по отдельности получал в мелодическом отношении
Страница 259

свое, но, вместе с тем, чтобы весь ансамбль, по возможности, именно благодаря такой самостоятельности голосов хранил строго музыкальное (тональное) единство. Значит, если чисто аккордовая гармония мыслит музыкально «двумерно», – вертикально по отношению к нотным линиям и вдоль их, – то «контрапункт» мыслит в первую очередь «одномерно», т. е. горизонтально, вертикально же лишь постольку, поскольку его созвучия, порождаемые не изнутри цельных, конструируемых аккордово –гармонически, построений, но возникающие как бы почти случайно из движения нескольких самостоятельных голосов, нуждаются в своем гармоническом урегулировании. Противоположность такая представляется относительной и является таковой в широких пределах. Однако она может восприниматься и как крайне резкая, что доказывается полной ярости борьбой итальянского восприятия музыки в пору позднего Ренессанса с «варварством» контрапункта в пользу гармонически –гомофонной музыки, затем точкой зрения контрапунктистов типа Грелля (директор Берлинской певческой академии), которые еще и в последней трети XIX столетия кляли все новшества, введенные в музыку начиная со времен И. С. Баха, отчасти даже точкой зрения Беллермана, ученика Грелля, с другой же стороны, явной трудностью для современного, ориентированного на аккорды восприятия, – даже и для восприятия творческих музыкантов, и в первую очередь для них, – интерпретировать Палестрину и Баха по музыкальному их смыслу так, как это делали они сами и их эпоха. Полифония в этом смысле, особо же контрапункт, известны на Западе, причем в сознательно высокоразвитой форме, невзирая на все подступы к ней, лишь с XV века, – в Бахе они нашли свое величайшее завершение. Ни одна иная эпоха или культура не знают ничего подобного; не знали ничего подобного и греки, вопреки тому, что, на основании ошибочной интерпретации источников, предполагал Вестфаль, – у греков же не было даже и самих подступов, которые как раз самым разным народам, населяющим землю, известны точно в том самом виде, что и на Западе. Последнее слово греков об аккорде и вообще об одновременном применении консонансов в музыке гласило: ? ????????? ???? ????? ????? т. е., если переводить по смыслу, – как вытекает он из другого места Псевдо-Аристотеля, – консонирующие аккорды (которые ведь были известны по процессу настраивания инструментов), конечно, приятны для слуха, но вот никакого музыкального значения у них нет. Это, заметим себе, относилось к музыке как искусству Положение такое, разумеется, вовсе не означает, что греки не знали аккорда вообще, а означает как раз обратное, что, кстати, вытекает и из замечаний теоретиков 512

относительно ????????а консонирующих тонов в отличие от диссонансов. Если же (как то нередко происходит) кто-либо склоняется к тому, чтобы думать, что в Греции все же встречалось многоголосное пение в примитивной форме движения параллельными консонансами, то такое мнение невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Однако, даже если бы такая музыка действительно существовала, равно как и употребление аккордов, – то она была бы именно «народной музыкой», а не чем-то еще, и принадлежала бы к того сорта ярмарочным развлечениям чревоугодников, о музыкальных потребностях которых Аристотель высказывается весьма пренебрежительно. Следует в нескольких словах напомнить еще и о художественных средствах специфически «полифонического» многоголосия. Единство полифонического (в техническом смысле слова) мелодического построения простейшим образом сохраняется «канонами» – простой совместностью голосов, в которых на разных ступенях движется один и тот же мотив, перенимаемый, прежде чем он закончится в одном из голосов, новыми голосами, – способ пения, какой можно встретить и в безыскусной народной музыке, и в художественных творениях. Первый сохранившийся (и получающий вполне твердую датировку), но, разумеется, не самый древний западный пример канона – это знаменитый «летний» канон Монаха из Ридинга (рукопись XIII столетия). Музыка же как искусству, и только ей, напротив, принадлежит одна из самых утонченных контрапунктических художественных форм – «фуга», простейшая схема которой такова, данная «тема» воспроизводится на другой ступени (норма здесь – квинта), «спутником», которому, в свою очередь, на начальной ступени противопоставляется противосложение, и все это прерывается «интермедиями», получает разнообразие благодаря изменениям темпа и модуляциям (норма – в родственные тональности), нередко музыкальный смысл построения подчеркивается и приводится в концентрированный вид благодаря «стретте» (каноническое вступление спутника во время движения самой темы), что особенно часто встречается ближе к окончанию, а также благодаря ведению голосов над выдержанным тоном («органым пунктом»). Начала фуги относятся к довольно далеким временам. Но свое полное развитие фуга, как известно, получила лишь в XVII–XVIII веках Однако и помимо двух упомянутых сейчас и в известном смысле наиболее характерных форм «имитация» данного мелодического мотива, более строгая или, скорее, свободная, когда

мелодический мотив все более обогащается и со всех сторон все более настоятельно интерпретируется на все новых и новых ступенях, – это сам жизненный элемент полифонии как искусства музыки. Хотя начала имитации относятся

513

к существенно более раннему времени, развитие ее, обретение ею главенствующего среди всех художественных средств положения относится лишь к XV веку: в качестве второй *ars nova* она вытеснила тогда преимущественно колорирующий стиль XIV века и прежний, скорее механический способ регулирования движения голосов. Только с этого времени контрапункт овладел не только всем многоголосным церковным пением – с восстановления папской капеллы в XV столетии по окончании раскола, – но в сильной мере определил и художественное сочинение народных песен – начиная с XVI века. От простого двухголосного письма «*punctus contra punctum*» при 2, 3, 4 нотах в одном голосе против одной в другом до сочинений с несколькими десятками голосов и от «простого» к «сложному» контрапункту с обратимыми относительно друг друга голосами, – двигаясь таким путем, многоголосие не могло не окружать себя сетью все утончавшихся и усложнявшихся правил искусства. Еще прежде чем возникли столь сложные задачи, простые проблемы «движения параллельными интервалами», «побочного движения», «противодвижения» голосов составили, с их правилами и запретами, специфический предмет теории многоголосия, постепенно развивавшейся начиная с XII столетия. Для такой теории особый интерес представляло по преимуществу два запрета, один из которых был сформулирован не позднее XII века (вероятно, еще и раньше), а второй – в XIV веке, – это запрет «тритона» (т. е. увеличенной кварты, например: f-h, в пифагорейском исчислении), который в средние века считался символом всего безобразного и злого, и запрет движения параллельными «совершенными консонансами», т. е. прежде всего октавами и квинтами. Строгий запрет тритона, который, безусловно, очень резко диссонирует (и в теории Гельмгольца тоже попадает в число интервалов, которым особенно «мешают» лежащие рядом друг с другом обертоны), но который служит, однако, характерным интервалом в «лидийском» (начинающемся с f) ладу, не был еще известен подлинному грегорию некому хоралу. Запрет этот и не смог утвердиться там, где господство церкви было относительно слабым, например в Исландии. Древняя церковная музыка пользовалась лидийским ладом, позднее он оказался под запрещением по крайней мере в своем чистом виде. Нет ни одного церковного хорала в лидийском ладу. Ответственность за такой запрет можно было бы попробовать возложить на греческую систему тетрахордов, которая проникала в музыкальную теорию, начиная с эпохи Каролингов, причем, конечно же, не на подлинную художественную практику греков классической и послеклассической эпохи, где, согласно свидетельствам памятников, вовсе не избегали тритона в качестве скачка, но, возможно, на те 514

взгляды на «тональность», какие существовали в позднеантичные времена, находившиеся под влиянием христианства и, косвенно, ориентальной музыки. Кажется даже, что и за пределами нашей гармонии и воспитанных ею привычек ход на тритон интонируется мелодически очень и очень нелегко, а последовательность трех целотоновых ходов избегают, как некую мелодическую жесткость, в самой различной музыке, где совершенно невозможно установить прямо, играют ли роль, и какую, «тональные» восприятия – так, воздействие знакомства с квартой. И без дальнейших рассуждений само по себе понятно, что когда научились четко различать целые тоны и полутоны, то стали воспринимать как нечто мелодически нормальное и приятное как бы «ритмическую» смену их: тон-полутона или тон- тон- полутона. Рациональной же мысли подсказывался такой взгляд на тритон – он и его обращение, уменьшенная квинта, есть интервал, разрушающий квартовую и квинтовую сопряженность, а тем самым и «тональность» в том старом смысле, есть интервал, идущий поперек кварто- квинтового деления октавы. По этой же самой причине в византийской музыке переход через «нету» (верхний тон) тонального модуса лишь на один полутона считался не модуляцией, – как всякий иной выход за пределы амбитуса, – но уничтожением самого модуса. Между тем изменение взгляда на тритон, видимо, относится к существенно более позднему времени; оно происходило параллельно с развитием многоголосия; вполне надежное знание относительно исторического развития этого запрета, кажется еще до сих пор не получено. Однако, как только тритон было запрещено применять не только в одновременности, но и в последовательности, и даже косвенно, и даже как последовательность внутри ансамбля голосов, этот запрет (на языке средневековой теории: недопустимо «*mi contra fa*») действительно стал представлять весьма чувствительное ограничение. Что

наряду с этим из широких интервалов были, правда, разрешены малая секста (главный интервал фригийского лада) и октава – по меньшей мере более поздней теорией и по меньшей мере в восходящем направлении, – большая же секста, несмотря на удобство ее для пения (в отличие от вечно находившихся под запретом септим) никогда не допускалась в качестве мелодического хода, – все это едва ли даже и пытались объяснить рационально. Пресловутый запрет параллельных квинт и октав мы теперь, находясь под властью аккордово-гармонической музыки, попробовали бы обосновать «тонально» тем, что пустые квинты и октавы воспринимаются нашим слухом как фрагменты трезвучий, а следовательно, движение параллельными квинтами и октавами должно разумеется как непрерывное изменение тональности. А чисто мелодически понятой 515

полифонии было бы легче всего отклонить их как угрозу музыкальной самостоятельности отдельных голосов. Все попытки подлинно «принципиального» обоснования, как известно, весьма проблематичны. Как показывают музыкальные памятники, запрет стал исторически складываться лишь после того, как западная музыкальная теория начала самостоятельно исследовать консонансы и диссонансы, их применение в многоголосии, признала «противодвижение» как художественное средство, поняла полезность терций и секст в качестве интервалов (в фобурдоне) и когда уже наличествовали первые достижения полифонического искусства, вполне пригодные для пения. Регулируемая нормами искусства смена интервалов была постигнута как особое художественное средство, которое выступило в качестве продукта эмансипации многоголосия от совершенно противоположной ей художественной практики, на которую теперь стали смотреть как на варварскую. Запрет параллельных квинт и октав – он, как кажется, никем, ни одним художником, не был проведен до конца со всей последовательностью – означал, как известно, целый ряд весьма чувствительных ограничений, накладываемых на мелодическое движение голосов «Тональность» же полифонии – в более узком смысле – между тем весьма постепенно развивалась, достигнув – вот ее конечный результат – того состояния, какое практически соответствовало требованиям аккордовой гармонии. В течение всего средневековья и еще позднее, вплоть до XVIII века, такая «тональность» опиралась на тонально все еще очень зыбкий фундамент «церковных ладов». Коль скоро признавалась самостоятельность отдельных голосов – более старое многоголосие (особенно же старинный «motetus» XIII-XIV веков) отнюдь не останавливалось перед тем, чтобы вписывать в различные голоса совершенно различные тексты, – то теоретически оправдывалось такое положение, когда отдельные голоса могли относиться к разным церковным ладам (что возникало совершенно неизбежно как раз при соблюдении аккордово-гармонического единства и нередко в зависимости от интервалов, разделявших голоса). Расширение церковных ладов – доведение их числа до двенадцати, а прежде всего включение в их число «ионийской» (с С) и «эолийской» (с А) гамм, давно уже употребительных в не церковной музыке, означало окончательный отказ от остатков древней тетракордовой тональности. Заключительные и промежуточные кадансы полифонической музыки со временем все больше и все однозначнее отвечали требованиям аккордовой гармонии, выставляемой рядом и вместе с нею – отчасти же и вопреки ей и против нее, если только выехать отсюда фригийский лад («дорийский» греков) с теми его особенностями, какие он всегда сохранял и при его структуре обязан 516

был сохранять. Однако положение диссонансов в собственно контрапунктической полифонии, естественным образом, должно было оставаться иным, нежели в аккордовой гармонии. Появление теоретических постулатов относительно диссонансов отмечает собою тот момент, с какого начинается специфически западное музыкальное развитие. В то время, как древнее вполне чистое полифоническое письмо (нота против ноты) прямо избегает диссонансов, наиболее старинные из допускавших диссонансы теорий многоголосия отводят им слабые доли такта, и в письме, ставящем несколько нот против ноты, все так навсегда и осталось, – между тем в аккордово-гармонической музыке подлинным местом динамического диссонанса оказывается именно ударная доля такта. В чистой полифонии созвучия, по крайней мере в принципе, могут учитываться только как элементы красоты, красоты звучания. И в отличие от аккордовой гармонии диссонанс здесь – не специфический элемент динамики, рождающий из себя движение вперед, а, напротив, продукт детерминированного чисто мелодически последования голосов. Поэтому «в принципе» созвучие всегда «случайно», а, потому всякий раз, когда возникающее созвучие представляет собой «гармонический» диссонанс, он должен выступать «связанно». Эта противоположность между гармоническим и специфически полифоническим восприятием музыки достаточно отчетливо выступает уже в XV веке в том, как обращается с диссонансом, с одной стороны, итальянская светская песня, с

другой же – церковное искусство нидерландских мастеров. «Полифонии» в технически строгом смысле и чисто аккордовой гармонии противостоит, в качестве третьего пограничного случая многоголосия, гармонически – гомофонная музыка – подчинение всего звукового построения одному мелодическому голосу в качестве «сопровождения» или «дополнения», или «интерпретации» последнего – во всех тех в высшей степени многообразных формах, какие могут принимать подобные отношения. Примитивные подступы к такой ситуации распространены в разнообразных формах по всей земле, но, как представляется, они никогда и нигде не развивались хотя бы так, как на Западе уже в XIV веке (в Италии). Однако как художественный стиль, со всей осознанностью, он развивается в западной музыке лишь с начала XVII века, и на сей раз вновь в Италии, прежде всего в опере. – Но и первоначальные подступы к многоголосию принимают различные, соответствующие пограничным типам, формы. В не подвергавшейся рационализации музыке, как вокальной, так и инструментальной, тоже встречается «сопровождение» поющего голоса. Сопровождающий голос характеризуется как таковой отчасти чисто количественно тем, 517

что он хотя и наделен собственной мелодией, однако исполняется тише (такое встречается, например, в народном пении в Исландии, где сопровождающий голос движется, выпевая собственную мелодию), отчасти же тем, что он оказывается качественно несамостоятельным по отношению к голосу – носителю мелодии. А последнее – либо так, что он обыгрывает мелодию альтерированными тонами или колоратурами, – такое нередко встречается в самой разной музыке, так, например, в восточно-азиатской (китайской, японской), и обнаруживается и в древнегреческой музыке, если только Г. Риман прав в своей интерпретации спорного понятия ???????? ????? ??? ????? единственный известный из этой музыки пример некоторого подступа к многоголосию) инструменты играют в унисон с поющим голосом, однако между выдержанными тонами последнего помещают свои расцвечивания (для чего, по свидетельству византийских источников, очевидно, существовали типичные схемы), – или же, наоборот, так, что вместе с движением мелодии берутся разные (сменяющие друг друга или звучащие одновременно) выдержанные сопровождающие звуки, служащие «бурдонами». Во всех этих случаях сопровождающим голосом может быть и нижний, и верхний голос, вокальный или инструментальный. И в вокальном, и в инструментальном многоголосии такого рода, если голосов больше двух, в качестве носителя мелодии («тенора», «cantus firmus» а на языке средних веков) весьма часто выступает средний голос. Так, в яванском гамелане, где текст исполняется средним голосом, а в чисто инструментальной музыке – ударными, ведущими кантус фирмус, то время как исполняет свои фигуры верхний голос, нижний же, следуя своему особому ритму, маркирует известные тоны. На Западе в средние века настолько само собой разумелось, что главный голос (первоначально с непременным мотивом грегорианского хора) – это голос нижний, над которым «дискантус» исполняет свои мелодические фигуры, что обратное этому – французское и английское пение в терцию и в сексту (оказавшееся столь значительным для истории музыки), когда оно стало проникать в искусство музыки, получило наименование faux bourdon'a (т. е. ложное сопровождение) и так навсегда и сохранило такое наименование. Верхний голос в качестве носителя мелодии – а это имело огромное значение для развития гармонии, в особенности же для столь важного в ней положения баса, гармонической опоры целого, – явился в музыке Запада плодом длительного развития. Поначалу «бурдон» – это вовсе не бас, т. е. выдержанный тон отнюдь не всегда находился внизу. У одного племени на острове Суматра (кубу) вокальный бурдон, как показал фон Хорнбостель, располагается как раз в верхнем 518

голосе, хотя правило все же заключается в том, что бурдон инструментален и располагается в нижнем голосе. Кроме того, неверно интерпретировать бурдон всегда как гармоническую основу, на манер органного пункта. Он, как и все примитивное многоголосие, нередко служит лишь для полноты звучания, выступая как эстетическое средство, лишенное какого-либо гармонического значения, или же (как в том случае, когда он задается ударными) обладая только ритмическим значением. Правда, часто ему присущ, так сказать, косвенно гармонический смысл, причем даже и тогда, когда он предстает лишь как задаваемый ударными (гонгом, стержнем) гудящий бас (drone-bass). Тогда ударные инструменты задают не только ритм пению – или же нередко они вообще не задают ритм, но, напротив, не проявляют о нем ни малейшей заботы, но если нет такого гудения в басу, то тогда привыкший к нему певец выпадает отнюдь не из ритма, но из мелодии: выученное им переменное отстояние мелодии от сопровождающего тона все же служит ему как «опора», несмотря на всю свою гармоническую иррациональность. И, наконец, нередко встречается и

прямая ориентация главного тона пения на бурдон, что вполне естественно (к примеру, у североамериканских индейцев). У индийцев же, а возможно, и еще где-то, нормальным считается завершение на задаваемом ударным инструментом звуке. Из двузвучного бурдона (например, исполняемого инструментами в квинту и в октаву) без труда может развиваться нечто подобное нашему *basso ostinato*. Таковой бас известен, к примеру, в японской (инструментальной) музыке гагаку, где его роль берет на себя кото (горизонтальная арфа). Когда же восприимчивость к гармонии начинает нарастать, то бурдон может в высшей степени способствовать такому развитию, потому что он становится чем-то подобным басовому фундаменту и вынуждает выстраивать консонансы в направлении снизу вверх. Такого рода многоголосная субординация в качестве одной из ступеней (не вообще ступени!), предваряющих полифоническую координацию, противостоит тому, что в последнее время было названо «гетерофонией», т. е. одновременному исполнению темы многими голосами во многих мелодических вариантах сразу, причем эти голоса, кажущимся образом вовсе не заботясь друг о друге, идут каждый своим путем, так что, во всяком случае, никакого сознательного внимания не уделяется характеру их созвучания. Такая гетерофония по преимуществу соединяется с инструментальным сопровождением, служащим для него «опорой». Но встречается она и без сопровождения, причем и на самой примитивной ступени. Так, в наипрimitивнейшей форме она выступает у не ведающих инструментов веддов, – тогда поют «невпопад», и отдельные 519

певцы варьируют при этом (способом, который пока не удастся проанализировать) те же тоны, какие встречаются и в сольном пении, причем все они иной раз сходятся на заключительных тонах, либо в унисон друг с другом, либо в какой-либо консонирующий интервал. Согласно Вертгеймеру, воздействие такого совместного пения и сама возможность его основываются по существу на том, что заключительные тоны мелодии приобретают по сравнению с сольным пением большую длительность и (это главное) большее постоянство, так что этим регулируются вступления других голосов. Прекрасные примеры исконной, а при этом весьма развитой крестьянской гетерофонии были записаны Е. Линевой на фонограф для Петербургской академии наук, это русское народное пение. И здесь, как и во всякой народной музыке, гетерофонное развитие темы импровизируется. При этом множество голосов не мешают друг другу ни ритмически, ни чисто мелодически, что основывается на действии твердой общинной традиции: крестьяне из двух соседних деревень не могут петь вместе. И здесь тоже нет еще какой бы то ни было – гомофонно-гармонической или контрапунктической – организации ансамбля голосов в единство. Однако уже в чисто импровизационной народной гетерофонии, а тем более в ее художественной практике, можно заметить, что созвучиям уделяется известное внимание, так, что определенных диссонансов избегают, стремясь, напротив, к определенному рода созвучиям, сначала в заключительных тонах мелодических отрезков – таковые (так, например, в японской гетерофонии) выступают тогда как унисоны или другие консонансы, особенно часто квинты. Этого достигла и китайская полифония, не сумевшая продвинуться существенно дальше и, следовательно, она находится приблизительно на уровне раннесредневекового «дискантуса», каковой отчасти заключался в том, что голоса, выходя из унисона, расходились, достигая переменных консонансов, а затем вновь собирались в унисон, отчасти же в том, что создавался импровизирующий и колоризирующий верхний голос над «тенором» – мелодией, заимствуемой из грегорианского хорала. Если же затем оказывалось, что множество голосов «гармонически» связаны друг с другом, то наиболее радикальной формой их связи становилось тогда строгое движение параллельными консонансами, – таков пресловутый примитивный «органум» раннего средневековья, который – подобно тому, как его упоминает в X веке Хукбальд (вероятно, отчасти неверно понимая его) – довольно широко распространен по всей земле, причем особо как древнейшая форма классической многоголосной музыки (так будто бы даже и в Японии). Преимущественно (Индонезия, племена банту и

520

т. д.) речь идет о параллельных квинтах и квартках. При том значении, какое принадлежало этим интервалам в настройке инструментов, параллельные квинты, строго-настроено запрещенные в контрапунктической, а затем и в классической музыке, – это, вне всякого сомнения, нечто праисконное. Наряду с квинтовым параллелизмом фон Хорнбостель упоминает и секундовый (на Адмиральских островах), какой приписывался и лангобардам. Так что и здесь предпочтительными носителями параллелизма вновь оказываются два наиболее совершенных консонанса и порожденная разностью их «тонос». Кстати говоря,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
секундное созвучие, которое будто бы встречается в японской музыке гагаку, в ее заключительных кадансах – это, согласно сообщаемым Штумпфом разъяснениям одного японского музыканта, арпеджируемое, а не одновременное звучание. Что же касается настоящих терцовых параллелей, т. е. гармонического применения терции, то, насколько теперь известно, они попадают лишь изредка, например, в хоровом пении в Того и Камеруне (сменяющие друг друга малые и большие терции), да и то, по-видимому, они появляются тут под европейским влиянием. В качестве арфовых ходов они встречаются в одной из сообщенных Триллзом (уже упомянутых выше) инструментальных интермедий банту. Терцию, а также (через ее октавное удвоение) сексту в качестве типичных автохтонных оснований полифонии можно надежно устанавливать пока лишь для северной Европы, прежде всего Англии и Франции, т. е. для родины фобурдона и всего развития средневекового многоголосия вообще. Ибо народное пение на два голоса параллельными терциями и секстами в Португалии может объясняться влиянием церковной музыки. Существование многоголосия, даже и основанного на гармонических интервалах, вовсе не означает еще, что вся звуковая система музыки пронизана принципами гармонического тонообразования. Напротив, как уже упоминалось (со ссылкой на фон Хорнбостеля), бывает так, что мелодика остается совершенно незатронутой этими принципами и продолжает по-прежнему применять нейтральные терции и прочие иррациональные интервалы. Подобная напряженность между мелодическими и гармоническими детерминантами уже присуща, следовательно, как примитивной мелодии, так и примитивному многоголосию. Поэтому из западного органа никогда не вышло бы развития в сторону гармонической музыки, если бы и без того не существовало условий для этого, прежде всего чистой диатоники в качестве основания всей звуковой системы искусства музыки. На вопрос, почему в некоторых местах земного шара появляется многоголосие, в других же оно отсутствует, нельзя дать единого ответа – ни теперь, ни, вероятно, еще в течение 521

долгого времени. По всей видимости, взаимодействовали между собой и сочетались со всякого рода случайностями, до которых нам теперь уже не докопаться, и различный темп, какой по природе присущ разным применявшимся инструментам в их соотношении между собой, а также между ними и поющим голосом, и выдержанные звуки духовых в отличие от отрывистых звуков струнных, при амебейном пении выдерживание заключительных звуков, которые почти повсеместно растягиваются, их реверберация и выдерживание таких звуков одним голосом во время вступления другого, и благозвучие арфы, арпеджируемые звуки которой разносятся, рождая отзвуки и эхо, и способность некоторых древних духовых, особенно при неполном техническом овладении ими, издавать одновременно по несколько звуков, и, наконец, одновременное звучание инструментов при их настраивании. Но встает и другой вопрос почему же в одной точке земли из в общем-то достаточно широко распространенного многоголосия развилась как полифонная, так и гармонически-гомофонная музыка и вообще вся современная звуковая система, в противоположность иным областям, как-то греческая античность, но также и Япония, где музыкальная культура отличалась не меньшей интенсивностью? Если спрашивать о специфических условиях, в которых протекало развитие музыки на Западе, то к таковым прежде всего относится изобретение нашего современного нотного письма. Для существования такой музыки, какая имеется у нас сейчас, нотное письмо, подобное нашему, обладает гораздо более фундаментальным значением, чем, скажем, способ записи речи для существования языковых художественных построений, – быть может, за единственным исключением поэзии иероглифической и китайской, где без оптического впечатления от самих письменных знаков, ввиду их художественной структуры как составной части целого, немислимо реальное наслаждение поэтическим продуктом. Однако в остальном можно сказать, что любой вид поэтического продукта вполне независим от устроенности самой структуры письма. И если отвлечься от наивысших проявлений в области художественной прозы, достигающих высот искусства флора или Уайльда, или же аналитических диалогов Ибсена, то можно было бы в принципе считать, что чисто ритмически-языковое творчество даже и сегодня вообще не зависит от существования или отсутствия письма. Но сколько-нибудь сложное современное музыкальное произведение нельзя ни создать, ни сохранить, ни воспроизвести, не пользуясь средствами нашей нотной записи – оно помимо нее вообще не может существовать никак и нигде, даже и как внутреннее достояние своего творца. – Те или иные нотные знаки встречаются на относительно 522

примитивных стадиях развития музыки, однако их появление не всегда идет рука об руку с процессом рационализации мелодики. Например, современная арабская музыка хотя и является предметом теоретической разработки, но за

долгое время, начиная с монгольских нашествий, она постепенно утратила свою старинную систему записи и в настоящее время совершенно бесписьменна. Греки же сознавали, что у них есть музыкальное письмо, и гордились этим. Дело в том, что без нотных знаков почти совершенно не могло обходиться инструментальное сопровождение, если только оно в сложных пьесах не шло в унисон с пением. Техническая устроенность более древних знаков нотного письма сейчас нас не интересует – даже и в китайской музыке они еще крайне примитивны. Музыка же как искусство у народов, располагающих нотной письменностью, для обозначения тонов иногда использует цифры, однако, как правило, пользуется буквами. Так, например, у греков на равных правах стоят рядом, как самостоятельные, и вокальные, и, по всей видимости, более древние инструментальные обозначения одних и тех же звуков, и даже в византийской терминологии еще продолжают различать обозначения одних и тех же мелодических движений в пении и у инструментов. Эти нотные обозначения вполне точно сохранены благодаря таблицам Алипия, произведению императорской эпохи Рима. Сам факт составления таких таблиц уже свидетельствует об усложненности системы. Хроматические и энгармонические уплотнения (рукна) при этом обозначаются особенно обстоятельно. В качестве нот они представляли бы значительные трудности для исполнителей в любом сколько-нибудь сложном случае; при использовании таких средств записи немыслима даже и самая простая «партитура». При исполнении музыки, по крайней мере хоров с танцами, корифей обозначал ритм движением ноги, а линию мелоса – движением руки. Хирономия считалась неотъемлемой составной частью оркестрики и применялась также и независимо от танца, в качестве ритмической гимнастики. Затем на Западе относительно поздно появилось буквенное обозначение звуков, каковое можно подтвердить только для X века: если здесь буква А, после некоторых колебаний в употреблении, была применена для обозначения соответствующего ей и ныне тона, то это говорит лишь об одном – в эпоху возникновения этой системы обозначений «церковные лады» еще ровным счетом ничего не значили, ибо в противном случае буквы, применявшиеся в ней, должны были бы сообразовываться с системой тетрахордов, как это и происходило у греков. В музыкальной практике большей части Западной Европы эти буквенные обозначения использовались недолго и вскоре совершенно исчезли, за исключением только областей с наиболее слабым

развитием многоголосия, т. е. Германии. Ибо в классических областях развивающегося многоголосия для разучивания диатонического звукоряда, начиная со времен Гвидо, служила система сольмизации с гексахордами, берущими начало в G, C и F; эта система, благодаря переносу интервалов гексахорда на ладонь и ее части (параллель чему есть в Индии), делала возможным особый язык жестов. Из письменных же символов в употреблении певцов находились «невмы», т. е. нотная запись, принятая сначала на Востоке, а затем в византийской церковной музыке. Невмы – это перевод хирономических движений в письменные символы, это стенограммы целых групп мелодических шагов и певческих манер, которые, несмотря на работы О Флейшера, Г. Римана, Ж.Б. Тибо, фон Риземана и других, до сих пор не удалось окончательно расшифровать. Невмы не указывают ни абсолютной высоты звуков, ни длительности отдельного звука, но они только указывают, причем по возможности с предельной наглядностью, последовательность шагов в пределах отдельной, обозначаемой своим символом, группы и способ исполнения (например, глиссандо), но, как явствует из беспрестанных споров между магистрами разных монастырских хоров относительно расхождений в интерпретации знаков, даже и все это невами обозначается без настоящей точности, что касается различения тонов и полутонов – обстоятельство, которое, кстати говоря, несомненно способствовало гибкости официальных схем музыки в отношении мелодических потребностей музыкальной практики и, тем самым, шло на пользу тональным традициям, проникавшим в развитие музыки. Но усовершенствование нотного письма перед лицом всего этого хаоса уже с IX века стало предметом усердных спекуляций в среде ученого монашества, как на севере (Хуквальд), так и на юге (рукопись Кирхера из монастыря Сан-Сальваторе близ Мессины), а как только многоголосие было допущено в монастырском пении и, тем самым, было принято в число объектов музыкальной теории, то это стало еще более сильным побуждением для создания легко обозримых и общепонятных нотных знаков, о чем ясно свидетельствует как раз направленность опытов Хуквальда. Первый важный шаг, перенесение невим на систему линейек, произошел, однако, отнюдь не в интересах многоголосия, но в интересах однозначности мелодии и пения с листа. Это отчетливо показывает уже восхваление Гвидо Аретинским своего же изобретения (или, вернее сказать, последовательного проведения им того приема, который уже до него использовался монахами, наносившими две цветные линии, чтобы обозначить

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
положение F и C) Замена невм, – которые означали ведь не только тоны и интервалы, но точно так же и манеры исполнения, так что первоначально без каких-либо изменений 524

переносились на систему линеек, – простыми точками и квадратными или продолговатыми нотными знаками происходила в основном параллельно со вторым, решающим шагом в развитии – с введением начиная с XII века длительности в обозначение звука, что было делом так называемой «мензуральной нотной записи». «Мензуральная нотация» была в основном создана теоретиками музыки, в большинстве своем монахами, стоявшими особенно близко к музыкальной практике Собора Парижской Богоматери и, наряду с ним, Кельнского собора. Нам не приходится входить сейчас в детали этого запутанного процесса, фундаментального для западной музыки, поскольку он подробно проанализирован теперь в работе И. Вольфа. Для нас важно констатировать, что развитие это было обусловлено известными, при этом весьма специфическими, проблемами полифонии, относящимися к области ритмики. Поскольку они важны для развития ритма, мы еще вернемся к ним в дальнейшем. Для многоголосия решающим было то, что фиксация относительной длительности и введение твердой схемы деления на такты допускали теперь однозначное и ясное на глаз сопряжение движущихся голосов, т. е. настоящее многоголосное «сочинение». Это последнее еще отнюдь не было дано вместе с развитием художественно регламентируемого многоголосия. Еще и тогда, когда многоголосное сопровождение основной мелодии («тенора») уже стало самым настоящим искусством со своими правилами, дискант в значительной степени продолжал оставаться импровизацией («*contrapunctus a mente*»), примерно так, как впоследствии импровизировался *basso continuo*. Вплоть до конца XVII века капеллы иногда (как показывает контракт, заключенный капеллой Собора Св. Марка в Венеции в 1681 году, приведенный у Каффи) наряду с исполнителями «*canto ferno*» нанимали особого «*contrappunto*», тогда как папская капелла требовала умения импровизировать контрапункт от всех своих соискателей. «Контрапунктист», как позднее и исполнитель генералбаса, должен был стоять на высоте музыкального образования своего времени, чтобы уметь исполнять правильный контрапункт «*super librum*», т. е. только на основе положенного перед ним «*cantus firmus*»¹. Говоря, в принципе, папским певцам в начале XIII века, прославившимся своим исполнением дисканта, был свойствен именно такой характер импровизации. Но только мензуральная нотация впервые сделала возможным создание искусных многоголосных сочинений, в соответствии с особым замыслом и планом, так что исключительное положение, которое заняла в развитии музыки в 1350–1550 годах – пока внешние обстоятельства играли ей на руку – нидерландская школа музыки, положение, одно время даже преувеличивавшееся под влиянием блестящей конкурсной работы Кизеветтера, в

525
существенном отношении держалось на том, что нидерландцы занесли этот вид планомерно- фиксируемого письменного музыкального сочинения в самую столицу церковной музыки, в папскую капеллу, которой они почти полностью и завладели после возвращения пап из Авиньона, причем в первую очередь именно тогда. И если многоголосная музыка была возведена в ранг искусства со своей собственной письменностью, то тем самым был создан сам же «сочинитель» музыки, т. е. композитор в собственном смысле слова, новое письмо и обеспечило полифоническим творениям Запада долговечность, действительность и последовательность развития – в отличие от музыки всех других народов. – Ясно, что многоголосие на основе рациональной системы нотной записи должно было послужить мощным толчком к рационализации звуковой системы. Прежде всего в направлении строгой диатоники. Грегорианский хорал и формы, прямо производные от него, как полагают лучшие его знатоки П. Вагнер и Геварт, вплоть до эпохи Каролингов и еще позже не содержал диатонических тонов; некоторые даже допускают, что и на Западе в одной из рукописей содержится указание на такое антично- энгармоническое расщепление полутонов, какое сохраняла византийская музыка. Византийской теории («*Analysys organica*») известны энгармонические интервалы на струнных инструментах в нисходящем движении, – теория и считает их, как наиболее трудные, высшей ступенью «гармонии». Но на Западе все это стремительно исчезает, и в X–XI веках единодержавно правит диатоника, по крайней мере в теории. Правда, необходимо предостеречь против неверного понимания такого «правления» определенной тональности как здесь, так и в случае музыки, не связанной гармонически. В восточно-азиатской, особенно в японской музыке, млеющей от полутонов, но также и в китайской, – точно так, как и в музыке раннего средневековья на Западе, – последование звуков, зафиксированное нотными знаками, часто служит лишь каркасом реального исполнения. Не только допустимой или даже обязательной для певцов была импровизация всевозможных

украшений, особенно что касается растягиваемых тонов каданса, но певцы и особенно *magistri* больших капелл оставляли за собой право выравнивать мелодические резкости посредством хроматического альтерирования тонов. Прежняя невменная нотация, общая для Востока и Запада, подсказывала это уже тем, что отнюдь не однозначно различала полутоновые и целотонные ходы. В византийском нотном письме имеются «?????», т. е. звуки, которые поются, но не входят в счет (для ритма). На Западе беспрестанно обсуждался вопрос о том, в какой степени нотная запись должна учитывать мелодические альтерации Нововведения Гвидо Аретинского как раз и ставили своей целью избавиться

526
виться от возникавших здесь произвольных чтений. Но, если учесть последовательно жесткую диатоничность его системы, то прежнее состояние продолжало существовать и далее, так что главную трудность для надежного расшифровывания старинных памятников музыкального искусства представляет, как известно, именно тот факт, что большая часть альтераций никак не фиксировалась на письме. Однако те рамки, в каких музыкальная теория и музыкальная практика церкви все же удерживала альтерации, не могли не сказаться и на не церковном пении. Огромный массив старинных народных песен выявляет глубочайшее воздействие диатоники церковных ладов. Такое влияние было бы невысказано без присущей церковным ладам мелодической податливости, уже упоминавшейся выше гибкость их оказывала все большее воздействие по мере приспособления к возрастающим потребностям выразительности. Известна чисто диатоническая интонация многих хоралов XV века, но сегодня, через пятьсот лет, их поют (что конкретно подтверждается вплоть до частностей) с хроматическими альтерациями, делаящими их почти неузнаваемыми, – альтерации окончательно стали теперь прочным официальным достоянием. И вообще церковные лады, – что гораздо важнее любых индивидуальных альтераций, – должны были смириться со все более широким принятием в свой состав первоначально чуждых им музыкальных элементов именно как постоянных. Например, терции (окончательно со времен схизмы, и в этом отношении покончившей с прежним господством церкви) – через фобурдон, ставший именно тогда официальным достоянием церкви, а затем и хроматики, регулируемой гармонией. Эта вторичная хроматизация была, правда, революцией, направленной против чистой диатоники, но она все же выросла изнутри, на почве диатонических церковных ладов она-то с самого начала и создала материал музыки, толкуемый уже гармонически. Ведь она возникла в музыке, где многоголосие уже подверглось рациональному регулированию и было уложено в рамки рациональной (со стороны гармонии) нотной записи. В музыкальных же системах, не столь развитых тонально, обходящихся без многоголосия или, по крайней мере без его рационализации (отвлечемся здесь от греческой энгармоники), к прежним рациональным интервалам, как продукт потребности в мелодической выразительности, добавлялись не только интервалы в 3/4 и 5/4 тона, но нередко и вполне иррациональные Музыка басков (возраст ее не установлен), хотя и вставляет в диатонический звукоряд только полутона, но зато вставляет их как будто совершенно произвольно, а потому, с точки зрения нашего восприятия музыки, не только вызывает резкую смену «мажора» и

527
«минора», но и создает построения, лишенные тональности, несмотря на то, что, с другой стороны, она, как видно, придерживается некоторых правил (вводный тон) при смене тонального модуса, определяющего главные звуки Звукоряд арабов в период с X по XIII век дважды обогащался иррациональными интервалами, причем иррациональность их всякий раз еще возрастала. Тональные составные части могут беспредельно перекрываться и поглощаться потребностью в новой мелодической выразительности, – если только твердая опора старых типических звуковых формул отброшена, а носителем музыкального развития становится виртуоз или художник-профессионал, обученный виртуозному исполнению. Вероятно, есть что-то характерное в том, что среди песнопений негров племени *ewhe*, опубликованных фр. Витте и наиболее далеких, насколько я могу судить, от самой возможности их полной «тональной» рационализации, встречаются два «эпиникия», исполненные двумя «мастерами пения» в подвижном стиле, где попадает даже целый иррационально-хроматически повышенный звукоряд (не только отдельные иррациональные интервалы), подготовляющий переход в другой «тональный модус», тогда как, чем менее сложны (и как будто менее страстны) их песни, тем беднее они подобными альтерациями. Многие явления, разрушающие тональность, свидетелями которых являемся мы в нашем музыкальном развитии, с очевидным основанием констатировались и для совершенно иных по сравнению с нашими условий как раз применение совершенно иррациональных выразительных средств нередко бывает только плодом изысканно странной и жеманной эстетской манерности и интеллектуального гурманства. Такие качества легко

складываются, даже и при относительно примитивных условиях, в цеховом окружении ученых-музыкантов, которые монополизировали «куртуазную» музыку – по аналогии с поэтическими творениями придворного искусства северных скальдов, оскорбляющих вкус каждого. Во всяком случае, уже по этой причине далеко не все иррациональные интервалы являются специфическим продуктом первобытного музыкального развития, иной раз это именно поздние продукты Музыка, не подвергшаяся рационализации с точки зрения гармонии, существенно свободнее нашей именно в мелодическом движении, а слух, который в отличие от нашего, не привык в силу воспитания гармонически истолковывать всякий интервал, рожденный чисто мелодической потребностью в выражении, может не только находить удовольствие в интервалах, не укладывающихся в рамки гармонической системы, но и значительно привыкнуть к наслаждению ими. При этом вполне понятно, что музыка, прочно усвоившая тот или иной иррациональный интервал, в дальнейшем будет склоняться к принятию и 528

других иррациональных интервалов. Во всей восточной музыке распространена иррациональная терция, идущая, по-видимому, от древней волынки, примитивного инструмента скотоводов и бедуинов; поэтому восточная музыка, очевидно, надолго привязана к своеобразному этосу именно такой иррациональности, так что все реформаторы музыки на Востоке имели успех с введением иррациональных терций. А когда вся Передняя Азия была полонена арабской музыкальной системой, то это означало, что теперь окончательно отрезан путь к гармонии или к чистой диатонике. Не затронутым арабской системой оказалось, насколько известно, только иудейское синагогальное пение, которое по этой причине сохранилось в форме, весьма близкой «церковным ладам», и потому на самом деле весьма вероятным кажется родство древней христианской и иудейской псалмодии и гимники, о чем столь часто говорили. Но та же самая подвижность мелодики в звуковых системах, не связанных гармонией, которая предоставляет простор свободе произвола, в то же время и рационализму подсказывает мысль о возможности произвольного выравнивания всех тех несогласованностей, которые все снова и снова вытекают из несимметричного деления октавы и не схождения «кругов» различных интервалов. Что же касается такого рода рационализации, то она и могла совершаться вполне внемузыкальным путем, и иногда действительно достигалась именно так. Ведь рационализация тонов исторически постоянно берет начало с инструментов: с длинной бамбуковой флейты в Китае, с натяжения струн кифары в Элладе, с длин струн лютни в Аравии, монохорда в западных монастырях, – именно названные инструменты служили для физического измерения консонансов. Но в этих случаях все же сами инструменты настраивали согласно с теми тонами, которые слышали, и пользовались инструментами только для точного определения и установления консонирующих интервалов, т. е. для достижения заранее поставленных тональных целей. Однако было возможно и действительно случилось обратное: у некоторых духовых инструментов Центральной Америки отверстия располагаются исключительно по соображениям орнаментальной симметрии, так что извлекаемые из них звуки вынуждены были соотносываться с нею. И это отнюдь не исключительный случай и не проявление варварства в музыке. Музыкальная система арабов (внешние обстоятельства ее развития рассмотрены выше) была подлинным раздольем для таких экспериментов арабские теоретики, отчасти находившиеся под влиянием греков или персов, продолжали эллинистическую чисто математическую и притом, безусловно, не затронутую практикой спекуляцию касательно 529

музыкальных интервалов. Вплоть до наших дней эта музыкальная система, что касается ее интервалов, определяется тем, что персы включили в нее совершенно иррациональную терцию, теоретиками исчисленную в $68/81$ и предназначенную для игры средним пальцем (*wosta* [*wusta*]), – она была получена путем чисто механического деления расстояния между навязными ладами для указательного (*salbaba*) и безымянного (*bincir*) пальцев, – а затем Залзал включил в нее еще одну, столь же иррациональную, терцию, исчисленную в $22/27$, следовательно, более близкую гармонической терции и также полученную путем механического деления расстояния между средним и безымянным пальцами. Эта последняя терция, по сути дела, как видим, и удержалась до наших дней. Но то было не первое и не последнее вмешательство подобного рода. Другие инструменты служили предметом еще более радикальных опытов. Двухструнный багдадский «танбур», интервалы которого уже аль-Фараби считал «языческими», т. е. доисламскими, безусловно, является инструментом с «примитивным» делением струны, поскольку его интервалы были получены путем механического деления восьмой части струны на пять равных частей, в результате чего получились величины от $39/40$ до $7/8$. Наконец, двухструнный рабаб (ребаб), очевидно, вынужден был послужить основой для попыток

разделять октаву на две совершенно равные по величине части посредством интервала, находящегося где-то в промежутке между квартой и квинтой. Но амбитус этой струны составляет интервал своеобразного «тритона», который получается, если большую терцию повесить на целый тон (или, что то же самое в арабском исчислении, повесить дитон на малый целый тон). В итоге получалась, при гармоническом исчислении интервалов, или гармоническая увеличенная кварта (fis), или же, – а именно этот случай имел место в условиях считающей сверху вниз арабской музыки, – гармоническая уменьшенная нижняя квинта (ges) верхней октавы, равная $32/45$, что давало, будучи возведенным во вторую степень, $1024/2025$, т. е. величину на самом деле довольно близкую $21/a$, т. е. результату алгебраического деления интервала октавы на две равные части. Интервалы струн при этом содержали секунду, гармоническую малую терцию и дитон. Поскольку струны по всей настройке отстояли друг от друга на малую терцию, то вся гамма содержала исходный тон, секунду, гармоническую малую терцию, дитон, кварту, затем интервал, несколько меньший алгебраической половины октавы, две несколько меньшие гармонические терции ($625/1206 = 1/2,08$), гармоническое ges, несколько превышающее алгебраическую половину октавы, квинту, повышенную на синтоническую комму, и, наконец, пифагорейскую сексту. Но и эту гамму, вышедшую, очевидно, 530

из дистанционной рационализации в пределах октавы, т. е. во всяком случае, не «примитивную», аль-Фараби тоже отбрасывает что касается практической музыки, то уже о багдадском танбуре в эпоху аль-Фараби сообщается, что эти интервалы не соблюдались, а брались с отклонениями, т. е. несомненно в соответствии с навязными ладами; итак, рационализация не имела длительного воздействия на практику. Однако, деление октавы не осталось, напротив, без влияния на рабаб. Не только положение квинты, т. е. основного гармонического интервала, не было у арабов достаточно гарантированным (вероятно под этим влиянием), но и индийская музыка, несомненно под влиянием арабской, возвела тритон в ранг интервала и притом чрезвычайно важного. Да и в случае тритона речь идет, в противоположность почти полностью иррациональным интервалам танбура, об отрезке, который все же легко подвергается рационализации с точки зрения дистанции. И произвольно созданная терция Залзала, влияние которой можно обнаружить еще и в гаммах Мешаки, нашла для себя опору в древневосточных нейтральных волюночных терциях. Однако китайская музыка показывает, что и механически созданные интервалы, лишенные всякого музыкального базиса и вполне произвольные, могут на длительное время включаться в состав музыкальной системы. Совершенно очевидно, что главный инструмент оркестра Восточной Азии, кинг (ударный инструмент из подобранных по высоте каменных или металлических пластин), в своей настройке детерминирован не какими-либо музыкальными соображениями, а просто механической симметрией ясно, насколько такие акты антимзыкального произвола должны изменять музыкальный слух, отвлекая его от уразумения гармонических связей и отношений. Они, вне всякого сомнения, оказали глубокое влияние на музыкальное развитие соответствующих народов, и в них в высшей степени вероятная причина того, что музыка Восточной Азии совершенно замерла на таком «тональном» уровне, который присущ только первобытным народам. Таким внemusыкальным рационалистическим видоизменениям музыкальной системы противостоит рационализация, идущая изнутри, основанная на специфическом характере мелодики как по преимуществу заинтересованной в симметрии и сравнимости отстояний между тонами. Мы познакомились с опытами китайскими, индийскими, а также и греческими, где делались попытки отыскать общий дистанционный знаменатель для всех интервалов октавы. А поскольку ни одна попытка рационализации на основе гармонического деления октавы, т. е. такого, когда она делится на неравные отрезки, не сводит концы с концами, то как раз для мелодической музыки, разумеется, с давних пор было очень естественным предпринимать 531

попытку прийти к рациональному результату совершенно иным путем, а именно посредством «темперации» отстояний. Темперированным в самом широком смысле слова является всякий звукоряд, где принцип отстояния проведен так, что чистота интервалов делается относительной с тем, чтобы было устранено противоречие разных «кругов» интервалов путем сведения их к только приблизительно чистым отстояниям. Наиболее радикальная, пограничная форма такой температуры заключается в том, что за основу берется один интервал, т. е., естественно, октава, не терпящая какой-либо относительности своей чистоты, который и делится затем на равные отстояния – в сиамской музыке на 7 частей, в официальной яванской на 5, так что отстояние между звуками делается равным Циг, или же, соответственно, Уиг В таких пограничных случаях речь, правда, уже не идет о «темперации» каких-либо гармонических

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
интервалов, т. е. о релятивизации их чистоты, но перед нами рационализация гаммы на «музыкальной», однако при этом совершенно внегармонической основе (за исключением октавы). Что касается сиамцев, то и здесь представляется весьма вероятным, что исторически исходным моментом было деление октавы на квинту и кварту, – ибо как раз кажущихся нашему чувству наиболее отвратительными нечистых дистанций, близких к кварте, здесь, согласно утверждениям Штумпфа, действительно старательно избегают, – и что только впоследствии (возможно, через стадию пентатоники) имела место нынешняя рационализация, опирающаяся на исключительно острый слух сиамцев, превосходящий, согласно изысканиям Штумпфа, в определении отстояний между звуками возможности лучших европейских настройщиков. Поскольку феномен числовой физической определенности консонансов с давних пор подсказывал истолкование тонов в духе мистики чисел, то вполне вероятно, что числа 5 и особенно 7, будучи священными, по крайней мере оказывали влияние на способ деления октавы. С точки зрения практической температура в чисто мелодической музыке является средством, позволяющим осуществить транспонирование мелодий в любой регистр без перенастройки инструментов. Идея температуры и без того весьма близка музыке, существенно ориентированной на мелодию, на отстояния между тонами. В Греции приверженцем температуры был Аристоксен, который выступал здесь, впрочем, в первую очередь как музыкальный психолог, испытывающий неприязнь к рационализации при посредстве инструментов и к господству чисто виртуозной инструментальной музыки только слух должен решать вопрос о ценности музыкальных интервалов. Но и игра с четвертитонами и другими малыми интервалами как «неделимыми» единствами музыкальной системы и на Ближнем, и на 532

Дальнем Востоке тоже подсказывала мысль о температуре. Однако реально проведена эта идея, если не считать упомянутых выше, только в таких случаях, которые больше относятся к внемузыкальному насилию над музыкой. Японские певцы, отклоняясь от официально принятых интервалов, как кажется, одинаково часто сбиваются как в сторону «чистых», так и в сторону темперированных интервалов. Но, как известно, принцип температуры нашел самое важное для себя место как раз не на почве мелодической музыки, в известном смысле кровно родственной ему. «Температура» явилась последним словом и нашего аккордово-гармонического развития музыки. Поскольку рационализация, опирающаяся на физику звука, рано или поздно непременно наталкивается на роковую «комму», а чистый строй дает только относительный оптимум некоторого ансамбля квинт, кварт и терций, то уже в начале XVI века, что касается специфически западных инструментов с постоянным строем, т. е. инструментов клавишных, господствовала частичная температура. Тогда звуковой объем и этих инструментов тоже ненамного превосходил объем вокальных партий, а главной их функцией было сопровождение вокальной музыки, значит, главным образом все дело заключалось в выравнивании квинт в пределах четырех средних октав нашего сегодняшнего фортепиано (C – e1) и в центре внимания находилась тогда терция, т. е. тот самый интервал, который изнутри проникает собой всю музыку. Средства выравнивания были самыми различными. Согласно предложению Шлика, «неравномерная» настройка должна была чисто настроить то е, которое появляется четвертым в квинтовом кругу от C. Практичнее была температура «среднего тона», ибо, если последовать предложению Шлика, особенно ощутимым становился беспорядок, выступающий как следствие любой неравномерной настройки, альтерирующей квинту, а именно становились нечистыми и столь важные для тогдашней музыки кварты («волк», пользовавшийся столь печальной известностью у строителей органов, через чьи руки проходили тогда все проблемы настройки). Увеличение звукового диапазона органа и клавира, стремление в полной мере использовать их в чисто инструментальной музыке и, напротив того, техническая сложность применения клавиров с 30 или 50 клавишами на октаву при обычном темпе игры (а ведь положить предел числу клавиш принципиально невозможно, если конструировать чистые интервалы для каждого круга), необходимость любых произвольных транспозиций и свободного движения аккордов, – все это неумолимо приводило к равномерной температуре к разделению октавы на 12 одинаковых отрезков в полтона, каждый из которых равен Луиг, следовательно, к приравнению 12 квинт 7 октавам и к 533

устранению энгармонической диесы. после ожесточенной борьбы этот строй окончательно победил под влиянием теории Рамо, а практически в первую очередь под воздействием «Хорошо темперированного клавира» И.С. Баха и практической школы его сына. Температура была не только предпосылкой свободного последования аккордов в аккордовой музыке – в противном случае их движение терялось бы в вечном хаосе различных сосуществующих септим, совершенно чистых и совершенно нечистых квинт, терций и секст. Но, как

известно, равномерная температура дала музыке и позитивно совершенно новые и в высшей степени плодотворные возможности модуляции путем так называемой «энгармонической подмены»: переосмысливание аккорда или звука, переводящее его из одной аккордовой связи, в которой он находится, в другую, есть специфически современное средство модуляции – новое, по крайней мере, как средство, сознательно используемое. Ибо в полифонической музыке прошлого часто встречающаяся гармоническая многозначность звуков взаимосвязана с тональностью церковных ладов. Но что древние греки пользовались своими энгармоническими тонами или же конструировали их для подобных же целей, никак не может быть доказано (хотя иногда это и утверждают) и идет вразрез с характером таких тонов, как дистанций, возникших путем расщепления тонов. Средства для модуляции были у греков иными, хотя возможно, что пикнон иногда (так, в Гимне Аполлону) и играл свою роль в переходе в систему синемменон, но только роль эта была чисто мелодической (подобная встречающимся как будто бы уже в музыке негров иррациональным последовательностям звуков в такой функции), совершенно несопоставимой с сегодняшними энгармоническими связями. Главным носителем энгармонической подмены в аккордовой музыке явился, естественно, уменьшенный септаккорд (например, fis-a-c-es), принадлежащий к минорному звукоряду как аккорд, построенный на его большой септимере (например, в g-moll) и разрешаемый в восемь различных тональностей в зависимости от энгармонического истолкования его интервалов. Вся современная аккордово-гармоническая музыка вообще немыслима без температуры и ее последствий. Только температура и принесла ей полную свободу. Особенностью современной температуры является, однако, следующее обстоятельство: практическое проведение дистанционного принципа понимается и реально проявляется на наших клавишных инструментах именно только как «температура» тонов, полученных гармонически, а не как создание в действительности только дистанционной гаммы вместо гармонической, в отличие от так называемых температур 534

в музыкальных системах сиамцев и яванцев. Ибо наряду с измерением интервалов по их дистанциям существует и их аккордово-гармоническое восприятие. Оно не только теоретически предопределяет правописание нотного письма, без которого современная музыка была бы невозможна не только технически, но и по своему смыслу, и которое рассматривает звукоряд не как безразличное следование одного полутона за другим, но в принципе придерживается обозначения тонов в зависимости от их гармонического происхождения (несмотря на все орфографические вольности, которые позволяют себе даже и мастера). Правда, ничего нельзя изменить в том факте, что и нашей системе нотной записи, в соответствии с ее историческими истоками, поставлены пределы точности, с которой она обозначает гармонические тоны, воспроизводя, к примеру, энгармоническую, но не воспроизводя комматическую определенность тонов: так, она вынуждена игнорировать то обстоятельство, что аккорд d-f-a в зависимости от происхождения своих звуков бывает либо подлинным минорным трезвучием, либо музыкально-иррациональной комбинацией пифагорейской и малой терции. Но и при всем этом значение нашего способа нотной записи достаточно велико. Хотя она и объясняется только исторически, но зато она отнюдь не является антикварной ценностью, и только. Ибо истолкование тонов в зависимости от их гармонического происхождения направляет в первую очередь именно наш «слух», и именно наш слух способен иначе воспринимать разные тоны, на наших инструментах отождествленные как энгармонические, в зависимости от их аккордового значения, и даже умеет по-разному субъективно «слышать» их. И даже самые сугубо современные тенденции музыкального развития, практически во многом идущие в направлении разложения тональности, – по крайней мере до определенной степени они являются продуктом характерного для нашего наслаждения искусством интеллектуалистски-романтического поворота ко всему «интересному», – не могут обойтись без хотя бы остаточных связей с этими основами, на худой конец по принципу контраста. Правда, никакому сомнению не подлежит то, что в конечном итоге чуждый гармоническому принципу «принцип дистанции», объективно лежащий в основе деления интервалов на наших клавишных инструментах – только у органных микстур натуральный строй – необычайно притупляет тонкость слуха, и именно такой эффект вполне способно произвести на гармоническое чувство активное применение «энгармонических подмен» в современной музыке. Однако тональная ratio – пусть она и не в состоянии охватить все живое развитие музыкальных средств выразительности – все же на деле функционирует всюду как формослагающий принцип, пусть даже посредованно и за сценой; особенно же сильное 535

влияние ее в музыке, подобной нашей, где она уже стала осознанной основой музыкальной системы. Что же касается «теории» как таковой, то нет ничего

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
более очевидного, нежели ее почти постоянное отставание от фактов развития музыки. Но и она отнюдь не была лишена влияния на музыку, и влияние это не только прибавлялось к весу всего практически уже существовавшего ранее, несмотря на то, что теория действительно не раз заковывала искусство музыки в тяжкие цепи, которые потом музыке приходилось влечь за собой подолгу. Верно, что современная аккордовая гармония в те времена, когда Рамо и энциклопедисты придали ей еще далеко не совершенную теоретическую базу, давно уже была достоянием практической музыки. Но что такая теория была создана, принесла свои практические плоды, точно так же, как и стремление средневековых теоретиков к рационализации оказало свое влияние на развитие многоголосия, которое существовало и помимо их вмешательства. Разного рода сопряженности между музыкальной *ratio* и музыкальной жизнью принадлежат к числу исторически наиболее важных и изменчивых внутренних напряжений внутри музыки. Смычковые инструменты оставались неизвестными античной культуре, в музыке же китайской и в других культурах они встречаются в примитивном виде, в своей современной форме они являются наследниками музыкальных инструментов двух различных типов. С одной стороны, инструмента типа скрипки, распространенного преимущественно на Востоке и в тропических областях и состоящего из цельного резонатора (первоначально часто из панциря черепахи, обтянутого кожей). К таким инструментам относилась «лира», сначала однострунная, а затем трехструнная и многострунная, – и затем рубеба (позже называвшаяся «ребек»), вывезенная с Востока в эпоху крестовых походов и бывшая в ходу в XI, XII, XIII веках. Этот инструмент без труда приспособился к традиционной музыке на нем можно было воспроизводить диатонические церковные лады, включая *ь molle* Нельзя сказать, чтобы такой тип инструмента был «прогрессивен» в собственном значении слова. И резонанс, и кантилена могли развиваться на нем только в определенных узких пределах. Таким инструментам противостояли смычковые с резонатором, составленным из разных частей, соединенных, что особенно важно, бочками. Это, во-первых, делало возможной такую форму резонатора, при которой обеспечивалось свободное ведение смычка, а, во-вторых, резонатор мог быть снабжен всеми современными приспособлениями для передачи резонанса, т. е. подставкой и душкой. Но для струнных самым важным и является как раз устройство резонатора если закрепить натянутую струну на теле, не способном передавать колебания, то 536

нельзя получить звука, от которого был бы хотя бы какой-то прок для музыки. Создание резонаторов, подобных нашим, – это, насколько представляется, исключительное изобретение Запада, прямой же повод к изобретению резонаторов теперь уже нельзя установить. Сама по себе работа с деревом, с досками, любая тонкая плотничья и столярная работа более распространена у северных народов, чем на Востоке. Поэтому струнные щипковые инструменты греков с их уже искусно построенным, по сравнению с Востоком, резонатором, по мере своего продвижения на Север совершенствовались, и такое усовершенствование их пошло на пользу смычковым. Первые инструменты с бочками были еще крайне примитивны. Однобокий «*trumscheit*», – «морская труба», – развийшийся, по всей видимости, из монохорда, имел резонатор в виде доски, причём колебания струн передавались душкой, с помощью простейших технических средств он давал сильный звук, напоминавший трубный. Звуки производились не механически, а путем наложения пальцев на струну. Лишь опытные исполнители могли извлекать на нем более сложные гармонические обертоны, помимо самых первых. Будучи столь ограниченным в числе воспроизводимых тонов, инструмент этот, несомненно, способствовал укреплению современного восприятия звуков. Органиструм (*Radleier*), клавишный инструмент с бочками, давал диатоническую гамму, но одновременно был снабжен резонирующими струнами, настроенными в квинту и октаву, в эпоху раннего средневековья он (как, кстати, и «морская труба») нашел пристанище в монастырях. Вероятно, нельзя уже установить, побывали ли оба эти инструмента до того в руках странствующих музыкантов. Но, во всяком случае, они никогда не были инструментами дилетантов-аристократов. По преимуществу, инструментом странствующих музыкантов была и встречающаяся уже в IX веке (наряду с «лирой») германская и, вероятно, славянская фидель (виола). Она-то и была инструментом героев эпоса о нибелунгах. Здесь шейка впервые выделена как особая часть инструмента и, таким образом, созданы удобства для обращения с ним, вполне в современном духе. У такой фидели (Иероним Моравский называл ее «*vielle*») первоначально было две струны, настроенные в унисон (для сопровождения терциями), и, в зависимости от того, исполнялась ли искусная или «неправильная» музыка, на ней либо наличествовали, либо отсутствовали бурдонные струны, а с XIV до середины XVIII века крепились и навязные лады. У этого инструмента было «прогрессивное» (в смысле гармонии) значение, пока потребности оркестровой музыки не завладели им, сильно

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
видоизменив его; впрочем, значение это было в сущности только техническим, поскольку благодаря удобству игры на нем он 537

был наиболее пригоден для исполнения народных танцевальных мелодий. Большое значение поначалу имел гэльский «crwth» (крута) – первоначально щипковый, а позднее смычковый инструмент бардов с их искусством музыки. Правила игры на нем становились предметом упорядочивания на съездах бардов (например, на съезде 1176 года). Это был первый многострунный инструмент с подставкой и с вырезами внутри для захватывания струн руками. Он находился в процессе постоянного технического совершенствования и после того, как был снабжен бурдонными струнами, мог применяться и для исполнения гармонической музыки. В crwth'e теперь видят предка фидулы с бочками. Если именно сословная организация определила музыкальное влияние бардов и особо обеспечила постоянное развитие их инструментов на базе типичных форм, неизбежных для прогресса музыки, то и в дальнейшем, на исходе средневековья, технические успехи инструментостроения, очевидно, связаны с развивавшимися, начиная с XIII века, цеховыми организациями инструментальных мастеров, которые еще согласно «Саксонскому зеркалу» оставались совершенно бесправными и только цеховая организация обеспечила твердый рынок сбыта музыкальных инструментов и определила их типы. Если мастеров, создававших музыкальные инструменты, постепенно, наряду с вокалистами, стали принимать в церковные, княжеские и общинные капеллы, т. е. на прочные должности, гарантировавшие им бюргерские права (что вошло в правило, начиная с XVI века), то это создало еще более благоприятные экономические основы для производства инструментов. В первую очередь начиная с XV века и в тесной связи с гуманистическими устремлениями теоретиков музыки были предприняты попытки приспособить инструменты к потребностям оркестровой игры. Высокие и низкие виолы были различены, по крайней мере, уже у французских менестрелей в XIV веке. Многочисленные разновидности виол, какие оставались известными еще и в XVII и в XVIII веках, с самым разнообразным набором струн, иногда весьма многочисленных, – вспоминается стремительное возрастание числа струн у древнегреческой кифары, – были плодом непрекращающихся рациональных экспериментов, которым особенно усердно предавались в XVI веке, а также индивидуальных обычаев и требований ведущих оркестров. Однако все это изобилие исчезло в XVIII веке, уступив место трем современным смычковым инструментам – скрипке, альту и виолончели, превосходство которых отчетливо выступило, с одной стороны, благодаря впервые расцветшему искусству виртуозной игры на скрипке в начале XVI века, особенно начиная с Корелли, и, с другой стороны, благодаря становлению современного оркестра. Эти инструменты, из 538

которых состоит специфически современный камерно музыкальный ансамбль – струнный квартет, окончательно сложившийся у Йозефа Гайдна, инструменты, образующие прежде всего центральную группу современного оркестра, были продуктом, полученным в итоге долгих испытаний инструментальными производствами Брешии и Кремоны. Инструменты эти, с начала XVIII века никак уже более не совершенствовались, по своим возможностям весьма значительно отстоят от своих предшественников. В середине века смычковым инструментам было совершенно чуждо (пусть это и некоторое преувеличение) как раз то самое, что в наших глазах составляет специфику их группы, а именно игра легато, хотя о таком легато и можно было бы заключить по «лигатурам» старинной мензуральной нотации. Выдерживание звука, его нарастание и затихание, игра мелодических пассажей, все то специфическое, чего мы ждем от игры на скрипке, было еще очень затруднено или вообще невозможно вплоть до XVI века, не говоря уже о том, что само строение инструментов почти совершенно исключало смену позиций, столь необходимых для овладения всеми высотными регистрами современных смычковых инструментов. При тогдашних конструктивных особенностях этой группы инструментов неудивительно, если господствовало деление грифа навязными ладами и, следовательно, механическое определение извлекаемого звука. Поэтому еще и Фирдунг «ручную скрипку» вместе с более примитивными смычковыми инструментами называет «бесполезной». По мере увеличения спроса со стороны придворных оркестров, в XVI столетии начался расцвет смычковых инструментов, который и привел их к совершенству. Как кажется, оркестрами и инструментальными мастерами Италии руководило всегда живое здесь тяготение к выразительной красоте звучания, к «певучести» звука, а наряду с этим и стремление к внешнему изяществу инструмента. Еще до того, как первенство в скрипичном деле перешло к Брешии и Кремоне, в XVI веке можно наблюдать, как различные части инструмента (особенно подставка и звуковое отверстие) постепенно приближаются к своей окончательной форме. Но те возможности, которые, раз достигнутая, предоставляла эта форма, выходили далеко за пределы требований, предъявляемых к ней спросом. Возможности инструментов Амати, очевидно, не

использовались в полную меру в течение долгих десятилетий. Если, согласно неискоренимому убеждению, каждую отдельную скрипку нужно сначала «обиграть» и она, во всяком случае, должна по возрасту своему оставить позади целое поколение, чтобы оказаться на высоте своих возможностей, то точно так же, крайне медленно, приживался и сам инструмент, особенно если сравнить его с другими новшествами того времени. Пусть 539

Рюльман в своих предположениях касательно возникновения современных смычковых инструментов и заходит слишком далеко, приписывая его абсолютно исключительному и никак не подготовленному случаю, истиной все же остается то, что никому тогда не требовался такой диапазон звучания, какой допускало само строение инструмента, и что сами его создатели не могли предугадать применения его в качестве специфически сольного инструмента виртуозов. Можно с достаточной вероятностью предположить, что Амати, Гварнери и Страдивари в сущности преследовали те же цели красоты звучания, а также удобства для исполнителя, свобода движений которого ни в чем не была бы ущемлена, и что ограничение числа струн четырьмя, устранение навязных ладов, а, тем самым, и механичности звукоизвлечения, окончательное установление формы каждой из отдельных частей резонатора и частей, передающих колебания струны, объяснялось все теми же целями, а все прочие достоинства достались им как бы в виде «побочных продуктов», столь же произвольно, как «настроение» готических интерьеров, какое, по меньшей мере на первых порах, явилось произвольным следствием чисто конструктивных нововведений. Во всяком случае, великие скрипичные мастера обходились без того рационального фундамента, который весьма отчетливо выступает в конструкции органа, клавира и его предшественников, равно как духовых инструментов и даже crwth'a, что развивался на почве цеховой организации. Использование чисто эмпирического знания, накопленного в процессе постепенного развития и подсказывавшего наиболее целесообразную форму деки и звуковых отверстий, подставки и ее выреза, души, басовой опоры и бочков, и чисто эмпирическое опробование наилучших сортов дерева и, по всей видимости, лака, – все это привело к достижению таких результатов, которые, вероятно, нельзя уже до конца воспроизвести теперь, – быть может, по причине полного исчезновения бальзамной ели. Такого рода инструменты, если рассматривать их только с точки зрения технической конструкции, сами по себе далеко не были средством, способным продвинуть вперед развитие гармонической музыки. Напротив, отсутствие подставки у более ранних инструментов облегчало их применение в качестве аккордового инструмента, а струны бурдона обеспечивали их применение для гармонической поддержки мелодии. Все это отпало у современных инструментов, и, как видно, они были предназначены служить носителями мелодического воздействия. Однако именно это и благоприятствовало целям музыки позднего Ренессанса, захваченной своими драматическими интересами. Если новые инструменты довольно быстро стали использовать в оперном оркестре (первым таким случаем, где они были применены в

540

современном плане, обычно считается уже «Орфей» Монтеверди), а об их использовании в качестве солирующих инструментов в первое время ничего не слышно, то это объясняется тем, что социальное место отдельных инструментов друг относительно друга уже было установлено традицией. Лютнист был вхож в общество, поскольку лютня была аристократическим инструментом дилетантов, и жалованье лютниста в оркестре королевы Елизаветы в три раза превышало жалованье скрипача и в пять раз – волынщика. Органист же так и вообще считался художником. А виртуозу-скрипачу еще только предстояло завоевать такое положение, и только когда это произошло (особенно благодаря Корелли), то быстрее стала расти литература для смычковых инструментов. И если оркестр в средние века и в эпоху Возрождения создавался с духовыми в качестве его основы, то теперь оркестровая музыка представляется нам немыслимой без скрипок, – не считая военной музыки, этой древней родины духовых. Современные смычковые инструменты являются как раз инструментами небольших замкнутых пространств (даже и в качестве инструментов оркестровых), и все их тонкости можно почувствовать только в тех залах, которые не превышают определенной величины, безусловно меньшей величины даже тех залов, которые часто избираются сегодня местом исполнения камерной музыки. В еще большей мере это требование замкнутого пространства сохраняет свое значение для специфически современных клавишных инструментов. Орган, инструмент, основанный на комбинации флейты Пана с принципом волынки и будто бы сконструированный самим Архимедом, во всяком случае уже известный во II веке до Р.Х., в эпоху римских императоров был придворным, а отчасти и

театральным инструментом, в Византии же – инструментом, специально предназначенным для празднеств. Античный орган, превознесенный до небес Тертуллианом, впрочем, без всякого технического разума, был водяным органом, в котором давление воздуха регулировалось водой. Он не мог бы проникнуть в наши широты по причине замерзания воды. Возможно, еще до того, как было введено водяное регулирование, но, по крайней мере, начиная с IV века (обелиск Феодосия в Константинополе), существовал пневматический орган, который и пришел на Запад из Византии. Однако и здесь в эпоху Каролингов такой орган был поначалу чем-то вроде музыкальной машины при дворе, так что Людовик Благочестивый выставил подаренный ему орган не в храме, а во дворце в Аахене. Но затем орган проник в монастыри и в соборные капитулы, организованные по образцу монастырей, – они были носителями всего музыкально-технического 541

рационализма внутри церкви. Здесь орган, насколько известно, а это очень важно, стали применять и при обучении музыке. Что же касается регулярного использования органа в церквях, то такое подтверждается лишь начиная с X века (на праздничном богослужении). На Западе орган с самого начала находился в процессе непрерывного совершенствования. Около 1200 года он уже располагал объемом примерно в три октавы. С XIII века известны теоретические трактаты об органе, с XIV века применение органа в больших соборах становится в возрастающей степени универсальным. Орган стал полноценным инструментом с мелодическими возможностями, по-видимому, только в XIV веке, после того, как воздушная камера (виндлада) приобрела свой первый рациональный вид – в форме так называемой Springlade, в конце XVI века замененной Schleiflade. В период раннего средневековья орган в лучшем случае мог исполнять *cantus planus*. Совершенно не были известны тогда и регулируемые микстуры, да они и не были нужны, так как органу еще отнюдь не приходилось руководить не существовавшим еще тогда пением общины. Еще в XI и вплоть до XIII века звуки извлекались путем вытягивания клавиш, и на самых древних органах, какие описаны достаточно подробно, – число труб доходило в них до сорока на одну клавишу, – невозможно было разделение звуков, какое позднее стали осуществлять посредством клапанов виндлад. Для собственно музыкальной практики прогрессом по сравнению с вытягиваемыми клавишами стала «ударная» игра на органе, когда ударяли кулаком по клавишам (самые древние имели ширину в дециметр и более), хотя непостоянство притока воздуха и тогда все еще продолжало сильно вредить чистоте строя. Напротив того, орган был особенно хорошо приспособлен (даже и в той первобытной своей конструкции) – лучше какого-либо инструмента – для выдерживания одного звука или целого звукового комплекса, над которым двигалась фигурация, исполняемая другими инструментами, в первую очередь виолами, т. е. орган был способен функционировать гармонически. Можно ясно видеть, что с переходом к игре путем надавливания клавиш в XII веке и с увеличением мелодической подвижности старались, вводя особые устройства, закрепить как раз эту, наиболее древнюю функцию органа, пока для этой цели не ввели двойной бурдон Бер справедливо обращает внимание на то, что именно ввиду этой функции (согласно кельнскому трактату «*de organo*») многоголосный орган не должен был опускаться ниже самого низкого звука органа. Как показывает само слово «organizare», означающее создание многоголосных сочинений, орган (а наряду с ним, возможно, и органиструм) принимал значительное участие в рационализации многоголосия А поскольку орган, в отличие 542

от волынки, был настроен исключительно диатонически, то он, несомненно, мог послужить важной опорой для развития соответствующего музыкального восприятия. С другой же стороны, орган в первое время оставался чисто диатоническим (лишь *b molle* было рано допущено) и, что хуже, длительное время сохранял пифагорейский строй, а потому был непригоден для сопровождения пения в терциях и секстах. Но в XIII, а тем более в XIV веке, по мере технического развития, сложилось весьма разработанное расцвечивание голосов. Возможно, орган оказал влияние на фигуративную полифонию, безусловно преобладавшую до наступления «*ars nova*». Никакой инструмент ни одной из прежде существовавших культур не был приспособлен для этих целей и в той же мере, что орган, а потому воздействие его на развитие многоголосия следует расценивать как чрезвычайно значительное. Только применение органа в церкви с самого начала создало твердую почву для строительства органов, строительства, стоимость которого все время увеличивалась, и так, после изобретения педали и особенно после введения в начале XVI века дифференциации мензур, инструмент постепенно достигал своего совершенства. В эпоху, обходившуюся без рынка, единственно монастыри обеспечивали процветание органа. Поэтому в пору раннего средневековья орган оставался

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
инструментом преимущественно северной миссии, где, начиная с Хродеганга, и соборные капитулы строились в значительной мере на монастырской основе: папа Иоанн VIII просил епископа Фрейзингенского прислать ему строителя органов, – который, по тогдашнему обыкновению, выполнял и функции органиста. Строителями и органистами же были, прежде всего, либо монахи, либо техники монастырей и капитулов, обученные монахами и канониками. Когда же с конца XIII века каждая солидная церковь получила свой орган, а некоторые даже и два, все дело строительства органов, а вместе с тем и значительная доля в практическом руководстве развитием музыкальной системы, были сосредоточены в руках профессиональных светских органостроителей. Последние стали решать не только вопросы строя органа, но, в значительной мере, и проблемы строя и настройки вообще (поскольку на органе легче всего было устанавливать биения при нечистой настройке), и время всеобщего распространения органа и окончательного технического складывания органного устройства совпадает с великими нововведениями в области многоголосного пения, совершенно не мыслимыми, – несмотря на первоначальное торможение с его стороны, – без участия в этом деле органа. Орган был и оставался носителем церковного искусства музыки, а не пения прихожан. Ибо вплоть до самого недавнего 543

времени (вопреки нередким утверждениям противоположного), органу не приходилось сопровождать пение общины, как это делается теперь. Даже и пение протестантской общины – если только протестанты не изгоняли орган из церкви вообще, как поначалу поступили швейцарские реформаторы и как поступали пуритане и почти все секты аскетического толка (именно на том самом основании, что орган служил церковному искусству пения); точно так античное христианство изгоняло авлос. Как особо подчеркнул Ричель, орган и в лютеранской церкви, где благодаря влиянию Лютера в значительной мере было сохранено искусство пения, оставался в первую очередь инструментом, поддерживавшим или заменявшим пение, в основном, как то было и раньше. Стихи, рассчитанные на участие органа, за которыми прихожане следили по своим молитвенникам, сменялись художественным исполнением обученного хора. Участие в пении самой общины в лютеранстве после короткого периода расцвета свелось к такому уровню, который едва ли позволяет говорить о принципиальном отличии от средних веков. Лучше обстояло дело с общинным пением в реформированных церквях, занявших враждебную позицию в отношении искусства пения, – после того, как французские сочинения на псалтырь получили международную известность, с конца XVI века орган постепенно возвращается в большинство реформированных церквей. С другой стороны, в конце XVII столетия, по мере наступления пиетизма, в лютеранской церкви происходит падение старого церковного искусства музыки. Только церковная ортодоксия продолжала придерживаться в большой мере традиционного церковного искусства пения, так что производит трагикомическое впечатление то обстоятельство, что музыка И.С. Баха, строго догматическая в полном соответствии с его личными религиозными взглядами, однако с несомненным элементом пиетистской настроенности, была в его же городе с подозрением встречена пиетистами, зато по достоинству оценена ортодоксией. Стало быть, относительно новым оказывается как положение органа – инструмента, главным образом призванного сопровождать пение общины, а помимо этого, как и раньше, исполняющего прелюдии, интерлюдии и заполняющего минуты входа и выхода общины, равно как и весьма продолжительный акт причастия, – так и тот специфический страстно-религиозный отпечаток, который приобретает органная музыка для нас сегодня – в особенности же, если смотреть чисто эстетически, то в сущности варварски-эмоциональное, вопреки Гельмгольцу, звучание органных микстур и низких регистров. Орган – инструмент, которому больше, чем какому-либо иному, присущ характер машины, поскольку он сильнее всего привязывает человека, его обслуживающего, к чисто объективно данным 544

техническим возможностям звукообразования и менее всего позволяет ему говорить личным языком. Орган в своем развитии еще и в том отношении унаследовал принцип машины, что в то время, как раньше, в средние века, обслуживание его требовало многочисленной прислуги и, прежде всего, людей, раздувающих мехи (для 24 мехов старого органа Магдебургского собора все еще требовалось 12 «калькантов», тогда как для такой же величины органа в кафедральном соборе в Винчестере в X веке – целых 70), эта физическая работа все больше и больше заменялась машинными устройствами, а техническая проблема непрерывного дутья была у органа общей с доменным производством. – Второй, специфический современный клавишный инструмент, фортепиано, имеет два разных, технически, весьма отличных друг от друга истока. С одной стороны, это клавикорд, вышедший из монохорда, средневекового инструмента с одной струной и подвижной подставкой, какой был положен в основу всех

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
рациональных измерений звуков на Западе, только что количество струн было увеличено, – по всей вероятности, изобретение монахов. У клавикорда первоначально были связные струны, служившие каждая для извлечения нескольких звуков, которые, следовательно, не могли извлекаться одновременно, и только для наиболее важных звуков имелись свободные струны, число которых постепенно, однако, умножалось за счет связных (при этом в направлении снизу вверх). На самых старых клавикордах нельзя было одновременно нажать с и е, т. е. извлечь терцию. Но если в XIV веке у клавикорда было только 22 диатонических тона (от G до e1 с включением b наряду с h), то ко времени Агриколы (XVI век) он уже был доведен до хроматического звукоряда от A до h2. Быстро затухавшие звуки клавикорда подсказывали мысль о фигурациях, почему клавикорд и был по преимуществу инструментом, предназначенным для музыки как искусства. Поскольку этот инструмент с его своеобразными звуковыми эффектами, например, характерным выразительным «дрожанием» звука (который производился тангентами, одновременно и ограничивавшими звучащую часть струны и обрывавшими звучание) достиг возможной высоты совершенства, то он пал жертвой конкурировавшего с ним молоточкового клавира (фортепиано) только тогда, когда судьбу музыкальных инструментов стал решать не спрос со стороны узкой прослойки музыкантов и дилетантов с их утонченным слухом, а рыночные условия производства инструментов, ставшего производством капиталистическим. Вторым истоком для фортепиано был происходивший от псалтериума «клавицимбал», «клавесин», или «чембало», и во многом отличный от такового английский «вирджинал», – струны этого инструмента, по одной на каждый звук, зацеплялись 18 Макс Вебер 545

перышками, так что тут не было возможности изменять силу и тембр звука, но зато появлялась свобода и определенность туше. Недостатки клавесина были у него общими с органом, и устранять их пытались подобными же техническими средствами. Вплоть до XVIII века органисты же, как правило, и строили клавиры, а потому они были и первыми создателями литературы для этого инструмента. Но специфическую публику его слушателей по преимуществу составляли дилетанты, поскольку свобода извлечения звука благоприятствовала применению инструмента для воспроизведения народных мелодий и танцев, и, в первую очередь, то были народные круги, естественно привязанные к своему жилью, – в средние века монахи, а тогда же и тем более позже – женщины с королевой Елизаветой во главе. Еще в 1722 году, рекомендуя новый, более сложный тип клавира, подчеркивают, что «женщина, умеющая играть на обычном клавире», будет в состоянии «трактовать» и новый инструмент. В XV–XVI веках клавесин принимал несомненно значительное участие в развитии музыки, прозрачной по своей мелодике и ритмике, и служил посредником для проникновения простого народного гармонического чувства в противоположность сложной полифонической музыке. А XVI век, это эпоха всеобщего экспериментирования, создававшая инструменты чистого строя для многоголосных сочинений, – теоретики специально строили для себя инструменты типа клавира, чтобы экспериментировать на них, – был, что касается вокального сопровождения, еще существенно привязан к лютне, но и чембало постепенно обрело почву под ногами и вскоре стало характерным инструментом для сопровождения пения, а затем и оперного спектакля. В XVII–XVIII веках дирижер сидит посреди оркестра за чембало. Что касается музыкальной техники, то вплоть до конца XVII века этот инструмент по крайней мере в плане музыки как искусства сильно зависел от органа. Органисты и пианисты в XVII веке чувствовали свое отличие друг от друга, однако прежде всего они чувствовали себя солидарными художниками и носителями развития гармонической музыки особенно в противоположность «струнникам», не способным «извлекать полной гармонии», – под этим предлогом они избежали во Франции опеки короля-скрипача. Музыкальную эмансипацию клавира от стилистики органа повлекли за собой, во-первых, усиливавшееся в связи с изменением социальной структуры Франции влияние танца на французскую инструментальную музыку, а затем и пример начинавшейся тогда виртуозной игры на скрипке. Если Шамбоньера можно рассматривать как первого создателя специфически клавирной музыки в XVII веке, то Доменико Скарлатти явился в начале XVIII века первым, кто виртуозно использовал своеобразные звуковые возможности и эффекты своего инструмента. 546

Эти начатки виртуозной игры на чембало вместе с возникновением крупной промышленности, производящей чембало, в связи с постепенным ростом спроса со стороны дилетантов и оркестров, вызвали последние по времени значительные видоизменения этого инструмента и складывание его типических форм. Первые крупные фабриканты чембало (так, например, в эпоху 1600 года семейство Рюккерсов в Бельгии) создавали мануфактурное производство

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
индивидуальных инструментов по заказу конкретных потребителей (оркестров и патрициев), а потому приспособлялись ко всему многообразию конкретных запросов заказчиков, точно так же, как это делалось при строительстве органов. Различные этапы становления молоточкового клавира проходили отчасти на итальянской (Кристофори), отчасти на немецкой почве. Однако итальянские изобретения остались поначалу без употребления в самой Италии. Все дело в том, что итальянской культуре (причем в принципе вплоть до самого рубежа современности) оставался чуждым интерьерный характер северной музыкальной культуры. Итальянский идеал по-прежнему составляли пение а саррелла и опера, причем последняя в такой ее форме, что ее ариями покрывалась потребность в легко понятных и певучих мелодиях; этот идеал был обусловлен отсутствием буржуазного «дома», home. Поэтому центр тяжести производства и дальнейшего технического развития клавира переносится в ту страну – Саксонию, в которой существовала наилучшая для того времени организация музыкальной жизни, а тогда это значило – самая широкая ее организация. Бюргерское – «буржуазное» – музыкальное воспитание, идущее от канторатов, виртуозы и музыкальные мастера в своих усилиях шли в одном направлении с живой заинтересованностью тамошней придворной капеллы в дальнейшем развитии и популяризации этого инструмента. В центре внимания стояли – возможность заглушения и усиления звука, его выдерживания, красота арпеджий с любыми расстояниями между звуками (как достоинства), далее же, в качестве недостатков, (которые были таковыми особенно в глазах Баха), ограниченная поначалу свобода исполнения пассажей (по сравнению с чембало и клавикордом) и устранение этих ограничений. Место постукивающего удара, принятого на клавишных инструментах XVI века, уже готова была занять рациональная пальцевая техника игры, развивавшаяся на чембало и идущая от органа, правда, техника, кажущаяся все еще весьма путаной и головоломной с ее вкладыванием руки в руку и перекладыванием пальцев, – до тех пор, пока оба Баха, применив рациональное употребление большого пальца, не поставили ее – хочется сказать, на физиологически «тональную» основу. Если в древности рука призвана была достигать виртуозности в игре на авлосе, 547

то теперь наивысшие требования к ней стали предъявлять скрипка и особенно клавир. Два великих мастера современной клавирной музыки, Иоганн Себастьян и Филипп Эммануил Бахи, занимали еще нейтральную позицию в отношении молоточкового клавира, и особенно первый из них значительную часть лучших своих произведений создал для более старых типов инструмента, для клавикорда и чембало с их слабым звуком более интимного и рассчитанного на более тонкие уши свойства. И только виртуозное и заявившее о себе в международных масштабах искусство Моцарта, растущие потребности музыкальных издателей и концертных предприятий в обширном потреблении музыки, рассчитанной на рынок и на массу, принесли молоточковому клавиру окончательную победу. Еще создатели клавиров в XVIII веке, особенно в Германии, были первым делом ремесленниками, сами работали физически и сами же испытывали свои инструменты (например, Зильберман). Крупное машинное производство освоило клавир впервые в Англии (Бродвуд), а затем в Америке (Стейнвей), где превосходного качества железо пошло на пользу металлическим рамам с их конструкцией и способствовало преодолению немалых климатических трудностей, стоявших на пути инструмента (подобные трудности препятствуют его применению в тропических странах). Уже в начале XIX века клавир стал нормальным объектом торговли, и его стали производить про запас. Дикая конкуренция между фабриками, между виртуозами, с использованием современных средств печати, выставок, под конец уже с полной аналогией технике сбыта, например, пива, создание собственных концертных залов фабриками инструментов (у нас это в первую очередь берлинские залы) – все это позволило современному фортепиано достичь технического совершенства, какое уже могло удовлетворить растущие требования, предъявляемые композиторами к технике. Препятствия не отвечали бы уже и поздним творениям Бетховена. А оркестровые сочинения вообще доступны для домашнего исполнения только в форме переложений для фортепиано. В лице Шопена нашелся композитор высочайшего достоинства, который ограничил себя одним фортепиано, и, наконец, Лист, интимно знавший этот инструмент как величайший из виртуозов, вывел все выразительные возможности, какие скрывало в себе фортепиано. Непокоримое положение современного фортепиано основано на универсальном его применении для домашнего усвоения почти всех сокровищ музыкальной литературы, на необъятном изобилии литературы, специально написанной для него, и, наконец, на его качестве универсального инструмента сопровождения и музыкального обучения. Как инструмент, пригодный для обучения музыке, фортепиано заменило 548

античную кифару, монохорд, примитивный орган и фриксионную лиру

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
монастырских школ; как инструмент, пригодный для сопровождения, оно заменило античный авлос, орган и примитивные инструменты средневековья, равно как лютию эпохи Возрождения, как инструмент в руках дилетанта из высших слоев общества, оно заменило античную кифару, северную арфу и лютию XVI столетия. Если нас воспитывают исключительно для восприятия современной гармонической музыки, то все это воспитание в существенном отношении держится на фортепиано. И даже с негативной стороны – в том смысле, что привыкание к темперированному строю безусловно отнимает у нашего слуха, т. е. у слуха публики, рецепирующей – музыку. часть той тонкости в плане мелодическом, которая накладывала столь характерную печать на мелодическую утонченность античной музыкальной культуры. Обучение певцов еще и в XVI веке осуществлялось на Западе при помощи монохорда, и, вследствие этого, здесь после Царлино вновь пытались ввести чистый строй. Сегодня же обучение ведется почти исключительно с помощью фортепиано, по меньшей мере в наших широтах, и даже у струнников тонообразование заведомо ориентировано на фортепиано. Ясно, что здесь нельзя получить столь же тонкий слух, как при обучении посредством инструментов с чистым строем. И если, что вполне засвидетельствовано, певцы из северных стран интонируют менее чисто, чем итальянцы, то это может быть обусловлено отчасти и только что указанной причиной. Мысль Б. Гельмгольца о постройке фортепиано с 24 клавишами в октаве не очень перспективна по экономическим соображениям. При сравнении с удобной клавиатурой из 12 клавиш они не нашли бы сбыта у дилетантов и оставались бы инструментами виртуозов. А строительство фортепиано обязано считаться с массовым сбытом. Ибо по всей своей музыкальной сущности фортепиано – инструмент буржуазного дома. Как орган требует огромного замкнутого помещения, так фортепиано – не слишком большого, где могут раскрыться все его красоты. Все успехи современных пианистов-виртуозов в принципе не могут изменить того положения, что этот инструмент, когда он звучит в большом концертном зале, невольно сравнивается с оркестром, а при этом оказывается недостаточно мощным. Поэтому не случайно носителями культуры фортепиано являются северные народы, жизнь которых связана с домом уже по причине сурового климата и, в отличие от юга, вся сосредоточена в «доме». Поскольку по историческим и климатическим причинам развитие буржуазного комфорта на юге далеко отстало от севера, то, как мы видели, и фортепиано, 549

изобретенное здесь, не получило там такого широкого распространения, как у нас, и до сих пор еще не завоевало там прочного положения буржуазной «мебели» в той степени, какая давным-давно сама собой разумеется для нас.

Примечания

Перевод выполнен по изданию: Weber Max. Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. Tübingen, 1972. На русский язык переводится впервые. Последний незавершенный труд М. Вебера в обостренном виде выявляет обычно присущую его работам черту – крайнюю насыщенность материалом, известную перегруженностью и чрезмерную сжатость. Автор предполагает, что читателю известны данные следующих специальных дисциплин: 1) музыкальной акустики; 2) теории музыки; 3) музыкальной этнографии; 4) инструментоведения (до некоторой степени). Области эти настолько специальные, что в издании труда, предназначенном не для музыковедов, в комментариях совершенно бессмысленно было бы давать отдельные пояснения, – таковые продолжались бы до бесконечности, тем более, что терминология теории музыки, какой пользовался Макс Вебер, расходится и с общепринятой в наше время. Вместе с тем, научное значение последнего труда М. Вебера, вне всякого сомнения, огромно, и это должен интуитивно почувствовать и читатель, которому сам материал книги чужд. Ввиду невозможности давать отдельные пояснения, можно рекомендовать читателю обращаться к доступной литературе на русском языке, которую и приводим, группируя ее по четырем названным выше научным отделам: 1 а. Музыкальная акустика / Под ред. К.А. Гарбузова. М., 1940; М., 1954; Шерман Н.С. Формирование равномерно-темперированного строя. М., 1964; Переверзев Н.К. Проблемы музыкального интонирования. М., 1966; Он же. Исполнительская интонация. М., 1989. б. Античная музыкальная эстетика / Изд. А.Ф. Лосева. М., 1960; Герцман Е.В. Античное музыкальное мышление. Л., 1986; Он же. Византийское музыкознание. Л., 1988. 2. Холопов Ю.Н. Гармония. Теоретический курс. М., 1988 (здесь в приложении имеется Таблица интервалов). 3. Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование. М., 1986. 4. Левин С.Я. Духовые инструменты в истории музыкальной культуры. Ч. [I] – II. Л., 1973–1983. Струве Б. Процесс формирования виол и скрипок. М., 1959. Однако в идеале книга М. Вебера предполагает системное освоение различных (включая особо специализированные) областей знания, причем непременно в их

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
истории – от философии и социологии до музыкальной акустики и специальной теории музыки в их историческом развитии, – так что задача подобного синтеза превосходит как силы отдельного ученого, так и возможности современной науки.

Карл Ясперс. Речь памяти Макса Вебера

Выступление перед студентами Гейдельбергского университета на траурном заседании 17 июля 1920 года

Сказать что-либо о Максе Вебере вскоре после его смерти¹, собственно говоря, вряд ли возможно. Почтить память великого человека мы можем, изучая его творения и пытаясь, пусть в малой, доступной нам степени, продолжить в духе его идей то, осуществление чего он сделал возможным. Это требует длительного времени, теперь же нам следует выразить в абстрактных понятиях и осознать, что мы потеряли и чем мы обладали. Многие из нас считали Макса Вебера философом. Величие этого человека не позволяет притязать на него отдельной профессией или отдельной науке. Но если он и был философом, то, вероятно, единственным и в ином смысле, чем в наше время кто-либо другой. Его философская экзистенция – нечто большее, чем мы способны постигнуть в данный момент. Мы должны сначала научиться видеть, сначала обрести смысл этой экзистенции. И здесь я делаю слабую попытку сказать о ней. О человеке же со всеми его особенностями, о человеке, которого мы любили, я говорить не буду. Обращаясь к его наследию, которое находится в нашем распоряжении, мы видим множество отдельных работ. Но все это, в сущности, фрагменты. Случалось, что некоторые из его работ заканчивались замечанием, дальнейшая статья следует Но они так и оставались последними по данной проблеме. Труды, казавшиеся доведенными до конца, указывали на то, что выходило за их пределы, требовали дальнейшей работы, и ни один из них не был полностью завершен У него почти нет книг, кроме ранней работы по аграрной истории Рима, брошюры о бирже и нескольких выступлений последних лет в виде отдельных оттисков – больше ничего. Все остальное находится в журналах, архивах, газетах Меньше года тому назад Макс Вебер начал как бы собирать урожай своей научной жизни. Он готовил два многотомных сочинения. Его трудоспособность была, невзирая на напряженную деятельность в течение ряда десятилетий, исключительной. «Я работаю, как тридцать лет тому назад», сказал он в апреле 1920 года. Как-то он написал 553

за день целый печатный лист. Материал задуманных им трудов как бы сам устремлялся к нему. И за этой работой его настигла смерть Эта потеря для науки неизмерима. Но его работы остались бы фрагментами и при других обстоятельствах. Ибо они были задуманы в таких необъятных размерах, что напоминают по самой своей природе средневековые соборы и, подобно им, не могли быть завершены. Фрагментарна была и его жизнь. Он был готов действовать всегда, когда требовалось его участие. Всю свою энергию он вкладывал в задачи дня – то в судебный процесс, то в исполнение завещания, то в управление лазаретом в первые годы войны. В политическую жизнь он вмешивался, если считал, что может оказать помощь нации. Однако, что бы он ни делал, все это оставалось рядом отдельных поступков, которые в сравнении с его величием как человека и с тем, что способны совершать преобразователи мира, могут показаться чем-то незначительным или вообще ничем. Можно ли при этом фрагментарном характере деятельности Макса Вебера воспринимать его как духовную вершину эпохи? Лишь в том случае, если в самой фрагментарности видеть положительный смысл, если верить, что наивысшее, в той мере, в какой оно может быть осуществлено, необходимо должно носить фрагментарный характер. Обратимся сначала к тем его научным трудам, которые были опубликованы. Содержание их затрагивает самые различные области, это – аграрная история Рима, биржа, сельскохозяйственные рабочие региона Восточной Эльбы, средневековые торговые компании, упадок античного мира, логико-методологические исследования, русская революция, психофизика промышленного труда, протестантская этика и дух капитализма, работы по социологии религии, относящиеся к Китаю, Индии, иудаизму, политические труды, посвященные проблеме выбора вождя и формированию политической воли, доклады, посвященные политике и науке как профессии. Но эта универсальность – не случайное нагромождение различных исследований, все они группируются вокруг одного центра социологии, которая должна была получить систематическое изложение в его последнем труде. Но что такое социология? Это столь же неясно, как и то, что есть философия. Начиная от греков и до Гегеля, философию всегда понимали как самопознание человеческого духа ???????. К этому самопознанию направлена в значительной степени и социология. Это – научная форма, которую самопознание стремится принять в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
современном мире Центральный вопрос Макса Вебера, к которому можно свести его исследования по социологии религии, таков почему у нас на Западе возник капитализм? Это – вопрос, смысл которого в значительной 554

степени связан с пониманием нашей современной жизни. Данное Марксом материалистическое понимание истории, которое было первым шагом к познанию капитализма, Макс Вебер оценил как научное открытие и, несомненно, многому у него научился, но одновременно он низвел познание этой теорией до одного из факторов, стоящих в ряду с другими. В ноябре 1918 года он прочел в Венском университете лекцию, в которой была дана позитивная критика материалистического понимания истории; в ней он и показал действие этих других факторов. Предметом своего анализа он сделал религиозность как формирующий и движущий фактор, в том числе и в экономике, а затем он выявил все доступные познанию связи, не абсолютизируя ни одну из них. Задачей его социологии было показать всю сложную систему каузальных связей. Таким образом, перед его взором оказалось все человеческое существование в его универсальности. И это его видение представляет собой до сих пор не существовавшее соединение истории и систематики. Он подходит к необозримому материалу совершенно эмпирически, и все-таки его подход всегда остается конструктивным, ибо он рассматривает этот материал с систематических точек зрения, с которых все историческое становится просто «случайностью». Но эта систематика нигде не застывает в систему. Напротив, Макс Вебер все время подчеркивает, что установленные им различия и понятия созданы именно для данной особой познавательной цели и за ее пределами неприменимы. Даже различие ценностных сфер превратилось у него в целенаправленное образование понятий для определенных видов познания, имеющих, правда, многообразное применение, но и это различие не было для него абсолютным. Так, быть может, эта социология и есть философия под другим названием? Макс Вебер хотел быть ученым в области специальной науки и считал свою социологию специальной наукой. Но это – странная специальная наука, которая не имеет своего материала, ибо весь ее материал уже ранее разрабатывался другими науками, действительно только специальными; наука, которая фактически становится универсальной, заставляя, как прежняя великая философия, работать на себя все науки и все их оплодотворяя, – в той мере, в какой их объектом является человек. Внешнее сходство социологии с философией состоит в том, что в той и другой нет общепризнанного уровня, нет объективного критерия научной значимости, как в специальных науках. Близость социологии к философии внешне проявляется как будто бы и в том, что к ней обращались официально признанные философы, что она в такой же мере может считаться философской дисциплиной, как та, которой занимаются специалисты в области политэкономии. Среди 555

современных философов в качестве примеров можно назвать Зиммеля и Трёльча, причем Трёльч признает, что он многому научился у Макса Вебера. Философия там, где она жизненна, всегда имеет конкретные корни. Она вырастает из отдельных областей жизни и познания, из мира этики и политики, из математического естествознания, из логики, из истории и т.д. В философском процессе каждый раз возникает нечто целое, из чего потом может выйти новая специальная наука. Социология еще не стала специальной наукой. Она еще пребывает в том начальном состоянии, в котором все науки стекаются в философию. Поэтому она и является такой живой и волнующей, еще сохраняет философский характер. Но так как она находится лишь у корней философии, так как она – только познание и только часть внутри познания, то ей не дано быть философией. Исходя из философских убеждений, Макс Вебер подчеркивал специальный научный характер своей работы; исходя из научных убеждений – стремился превратить социологию в специальную науку. Ибо как социология ни велика и ни универсальна, она оставалась для него отдельной областью знания. Философ мыслит шире. В социологическом познании он находит лишь одно проявление. Философ – нечто большее, чем просто познающий. Его характеризует и материал, который он познает, и происхождение этого материала. В личности философа присутствует время, его движение, его проблематика, в ней силы времени необычайно жизненны и ясны. Философ представляет собой то, что есть время, и представляет субстанциально, тогда как другие отражают лишь части, уклонения, опустошения, искажения сил времени. Философ – сердце в жизни времени, но не только это, – он способен выразить время, поставить перед ним зеркало и, выражая время, духовно определить его. Поэтому философ – человек, который всегда готов отвечать всей своей личностью, вводить всю ее в действие, если он вообще где-либо действует. Если бы он этого не делал, у него не было бы материала для наиболее оригинального познания, он совершал бы только интеллектуальные ходы. Тогда возникали бы знания, оторванные от существования, которые

производят как бы в безвоздушном пространстве пустое действие с помощью безразличного материала, не предполагающего экзистенции, – в руке каждого словно стертая монета. В Максе Вебере же мы видели воплощение экзистенциального философа. Люди обычно заняты, в сущности, лишь своей личной судьбой, в его же великой душе действовала судьба времени. Если он всей силой своего человеческого сердца и любви ощущал и знал личностное, то все это обволакивалось чем-то большим. В нем как бы выступал «макроантропос» нашего мира. Нас завораживали его меткие 556

характеристики глубоко пережитых им событий и решений нашего времени, благодаря ему мы достигали ясного осознания настоящего и данного момента. Нас завораживал его прозорливый взгляд в будущее, его введение настоящего в целостность исторической перспективы и, одновременно, его твердая уверенность в жизненности только современных экзистенциальных задач, под углом зрения которых творения прошлого, даже великие, подчас казались ему «старым хламом». Он обладал сознанием мира и самого себя в настоящем. Но он не представлял нам это как тотальность. Казалось, что он с непререкаемой последовательностью все только разъединяет, а не соединяет в завершенной картине. Хорошо известно, с каким пафосом он разделял, например, знание и оценку. В свободном от оценки познании он видел цель науки. Его интеллектуальная совесть бесконечно расширяла его видение, и он постоянно стремился довести собственные оценки до отчетливого сознания, сделав оценки вообще предметом познания. Свободное от иллюзий видение того, что действительно есть и что значимо в рациональной последовательности, что является каузальным фактором и что при данных обстоятельствах неизбежно произойдет, было для него требованием познания. Однако это требование отделения оценки от объективного понимания было не равнодушием к жизни и желанием замкнуться во вневременном субъекте, не «смертью с открытыми глазами», не спокойным созерцательным наблюдением. Истинное, свободное от иллюзий видение требовало одновременно самой интенсивной оценки. Единство и совершенство не стоят перед его взором как объективный образ и не создают для нас личностный, эмпирический завершенный образ Макса Вебера; они выражают живое движение его экзистенции, в котором достигались мгновенные, завершенные синтезы и в котором он, производя оценки, не забывал об объективности, а в объективном изложении – о возможных оценках; он беспрерывно соотносил друг с другом то, что было разъединено и что в своем соотношении одновременно оставалось разъединенным. Так в нем объединялось противоположное в бесконечном движении! Его безграничная объективность была причиной того, что он, как едва ли кто-либо другой из людей нашего времени, был способен оценить все основания, готов принять во внимание каждый факт, каждый существенный аргумент. Если греки отличались от варваров своей способностью выслушивать доводы других, то Макс Вебер был греком высокого ранга, чье желание выслушивать, вопрошать не знало границ. Но одновременно ему была свойственна такая сила оценки, такая решительная позиция по отношению к конкретным событиям бытия, которые многим казались устрашающими, насильственными, 557

подавляющими. И в основе этого всегда было понимание, от которого он никогда не отрекался, доказывая всем своим существом, что объективен не только в ограниченной сфере научной работы, но и за ее пределами. Его неукротимый темперамент, гнев, который вызывали у него бесчестность, претенциозность, самообман, прорывались иногда сквозь его сдержанность и духовное самообладание, и многие считали, что с ним невозможно общаться, ибо он подавляет всех своим криком, полностью овладевает дискуссией, преисполнен надменного радикализма. Верно, что глубина его пронизательности и его громадные фактические знания иногда потрясали, контраргументы оказывались исчерпанными, во всяком случае, никто не мог их привести. Верно, что его моральные требования не были удобны; для каждого, кто полностью не замыкался в себе, он был живой совестью. Верно и то, что его темперамент вел к чрезмерно бурным аффектам и к минутным несправедливостям, – однако поразительно, как он в этом признавался, как сомневался в своей способности решать большие задачи, часто требующие мгновенных решений, говоря «Я делаю ошибки» Все, что случалось, было лишь поправимым сиюминутным проявлением аффекта. Его безграничная готовность воспринимать замечания становилась в конце концов ясной каждому, кто мог предложить действительно объективные аргументы Поэтому каждый, пока совесть его была чиста, мог питать к нему безусловное доверие. Макс Вебер отрицал, что он философ, когда его называли таковым. Целое и абсолютное не было в его глазах предметом, он решительно противился созданию философской системы, но тем более систематично и конструктивно мыслил. Вся систематика служила ему для ограниченных целей познания и была, поэтому, по своему значению

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
ограниченной и относительной. Он сознавал глубокую разницу, пропасть, отделявшую его от философии, конечной целью которой служила система и которая из этой перспективы видела в историческом восприятии (от Гегеля до Виндельбанда) всю историю философии в своеобразном искажении. В этом историческом понимании великим, и Макс Вебер это признавал, было видение фактической связи между логическими вопросами, которые позволяли постичь прогрессирующее значение, объективное развитие проблем истории. Логическое в философии, что, по мнению Макса Вебера, и должно быть единственной задачей философии, составляло, с его точки зрения, специальную науку, которой он занимался. Для него философия исчерпывалась логикой, в качестве же системы она была ему чужда. С сократической иронией он обычно говорил «В этом я ничего не понимаю». Или совершенно спокойно заявлял, что это – совершенно «другие» проблемы, которыми 558

он не занимается, что он пользуется логическими понятиями только в данном, совершенно определенном значении для анализа данной конкретной реальности. Последний смысл бытия ему, как он обычно утверждал, неизвестен. Следовательно, в его философской экзистенции не было ни пророческой веры, которую надлежало бы возвещать, ни философской системы, способной дать понятие о мире как опоре, утешении, обозрении и убежище. Поэтому фрагментарность, хотя она и не была нарочитой, не могла не обрести у него глубокий символический смысл. Что же означала эта фрагментарность? Отчасти она стала его внешней судьбой. Как смерть прервала его работу, так и ранее болезнь оставила многое не доведенным до конца, а политическая структура Германии во всех ее формах до последней минуты не давала ему возможности заниматься политической деятельностью. Отчасти же эта фрагментарность проявлялась в том, что он прерывал работу над казавшимися ему хоть и важными, но все-таки не столь близкими его центральной задаче проблемами – например, над такими, как чисто логико-методологические исследования, исследования психофизического аспекта промышленного труда, анализ первой русской революции. В этих более периферических по своему характеру работах он часто ощущал свою зависимость от других и подчеркивал ее едва ли не с преувеличенной решимостью, и эта зависимость действительно была, – от Риккерта, Крепелина и т.д. В таких случаях Макс Вебер устремлялся в нужную ему область, но в своем быстро продвигающемся исследовании бросал эту тему, завершив ее обзор и сделав то, что ему представлялось самым необходимым. Центральной оставалась для него социология, но и здесь все носило у него фрагментарный характер, и фрагментарным оно оставалось при бесконечной пространности и широте его исследования. Это имеет свое глубокое основание в его философской экзистенции. Макс Вебер – сторонник фрагментарности, но в ней он исходит из сознания тотальности и из абсолютного, которое не может быть выражено иным способом. Человек, конечное существо, способен сделать предметом своего воления лишь единичное – целое и абсолютное ему не дано непосредственно, он может узнать о нем лишь косвенно с помощью ясного различения, чистого постижения особенного. Если он действует при этом с совершенно иррациональной совестью, с энтузиазмом, который видит в отдельном всю сущность, то философская экзистенция, которая сама никогда не может быть целью его воли, становится в нем зримой для других, всегда незавершенной, всегда во взволнованном движении, свидетельствами которого служат оставленные им великие фрагменты. Абсолютное, безусловное 559

экзистенциально присутствовало в нем с необычайной силой, но не как предмет, формула, содержание, а как проявляющее себя лишь в конкретном действии, во временной ситуации и в ограниченном, подчеркнуто специальном познании. Можно сказать, целое было для него в конечном, и конечном, казалось, обретало, таким образом, бесконечное содержание. В своем демоническом, беспокойном движении этот человек не искал системы или дела в завершенности, которая ввела бы его в тесные рамки, обманула бы, ослепила бы его. Но все единичное, за что он брался, так пламенело, что могло показаться прямым излучением скрытого за ним абсолютного. Не сила темперамента, а сила идеи заставляла его бросаться от одного фрагментарного замысла к другому. В нем был тот дух, который только и может быть при полной жизненной силе во временном существовании, – никогда не знающее удовлетворения, деятельное, неудержимое движение. Но этот синтез – нечто невероятное, преисполненное противоречий: казалось, нигде содержание его работы не составляло абсолютного и, тем не менее, он брался за каждый предмет, если вообще за него брался, с таким пафосом, будто это – абсолютное. Он мог показаться законченным релятивистом – и все-таки был человеком, обладавшим в наше время самой глубокой верой. Ибо эта вера выдерживала релятивизацию всего, что становилось для нас предметом и, тем самым, есть только единичное. Когда людей характеризуют по их

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
принадлежности к определенным профессиям, то применительно к Макс Веберу обычно возникает вопрос: был он ученым или политиком? Он был патриотом, он верил в Германию при всех обстоятельствах. Впрочем, действительно он воспринимал без всяких иллюзий и не строил воздушных замков. В основе его беспощадно правдивой критики родины была любовь. Невозможно было сильнее ощущать, что такое подлинный патриотизм, чем в те минуты, когда Макс Вебер, переходя после критических замечаний к положительной стороне рассматриваемого вопроса, восклицал: «Благодарю Бога, что я родился немцем». Этот патриотизм служил ему высшим масштабом его политической воли. Благо Германии не было в его понимании благом какого-либо класса или утверждением какого-либо мировоззрения какой-либо отдельной политической фигуры. Католик или протестант, консерватор или социалист, монархист или демократ – это должно было отойти на второй план, когда речь шла о Германии. Поэтому он был готов, если это казалось необходимым с точки зрения внешней политики, объединиться с любой партией, принять любое мировоззрение, сулившее наибольший успех Германии. Все политические соображения были в его глазах лишь техническими, фактически пригодными, а не мировоззренческими принципиальными средствами.

560

Политика была для него не делом веры – борцы за веру могут быть побеждены лишь силой, а вопросом фактического знания проблемы, объективности, ответственности, компромисса. В годы войны он ужасно страдал – гнев и отчаяние были стихийными вспышками его великой натуры, – когда он вновь и вновь видел политическую глупость, ведущую к нашим поражениям. Как только оказывалось возможным, он призывал к реформированию парламента, к демократизации – также и в период революции. Мужество, с которым он открыто говорил о том, что видел и во что верил, не зависело от того, противопоставлял ли он свое мнение высшим властям старого государства или рабочим. Когда он в Народном собрании говорил рабочим неприятные вещи и поднималась буря гнева, можно было убедиться в том, какое воздействие оказывает величие человека, несмотря на противостояние, весь его внушающий уважение облик, вера в то, что им движет не только искренность, но и глубокая серьезность, и любовь к человеку, вызывали доверие Слушатели чувствовали, что к ним обращаются на такой глубине, которой больше никто не достигал. Он был настолько полон политическими идеями, настолько сознавал свое глубокое проникновение в предмет и был всегда готов, если его позовут, применить в политике свои способности и знания, что можно было легко прийти к мысли: это – политик, который из-за неблагоприятных обстоятельств не нашел себе применения. Но от подлинных, прирожденных политиков его отличала одна очень существенная черта. Макс Вебер не был готов использовать средства, которые сегодня, как и во все времена, применяют, какими бы различными они ни были, чтобы добиться власти. Он был готов, если бы его позвали и в нем нуждались, выполнять какую-либо обязанность, но не был склонен по собственной инициативе и сознанию своей призванности к данной профессии стремиться к руководству страной и к ее преобразованию. Это не есть ощущение подлинного политика и государственного деятеля, стремящегося к власти, для которого она – вопрос жизни. Макс Вебер мог жить и без власти (как философ Платона, готовый только из чувства долга управлять государством). Если Макс Вебер не был подлинным политиком, то был, как приходится часто слышать, по своей природе ученым. Он занимался исследованием из чистого, лишённого личного интереса влечения к познанию, обладал глубоким знанием методов, способов того, как обосновывается значимость познания и в каких границах оно имеет силу. Он полностью владел техническим аппаратом научного ремесла, был неподкупен в критической оценке чужих бы то ни было научных заслуг. Как ни часто он, быть может, ошибался в людях, но, знакомясь с их научными работами, он никогда не переносил

свои иллюзии на суждение о научной ценности этих работ. Однако, если Макс Вебер был ученым высшего ранга, он в такой же степени был и сведущим политиком. Он был тем и другим, но и то, и другое не было его глубинной сущностью. Для того, чтобы быть ученым, ему не хватало способности ограничиться областью какой-либо специальной науки, благодаря чему ученый с безграничным терпением и абсолютным владением данной специальностью в великодушном самоограничении продвигается вперед шаг за шагом в течение всей своей жизни. По своему складу он не был ни филологом, ни экспериментирующим естествоиспытателем, хотя питал живой интерес к тому и другому и иногда не только использовал результаты этих наук, но и сам какое-то время занимался исследованием такого рода. Его воля к познанию имела более универсальную направленность и при всей тщательности и владении

материалом в ней было нечто порывистое. Он в значительно большей степени использовал в своих новых постановках социологических вопросов результаты отдельных наук, чем строил новую науку. Конечно, он всегда работал с источниками, например, с поразительной быстротой изучил русский язык, чтобы следить по газетам и литературе за событиями первой русской революции. Но это были лишь моменты, служившие импульсом к дальнейшим быстрым шагам, которые должны были в конечном счете привести к познанию современности. Это не всегда было ему по душе, так как единственно серьезным познанием он считал познание в области специальных наук, поэтому его труды полны указаниями на зависимость от других исследователей, на относительность значимости, на пробный характер его работ. Он инстинктивно противился тому, чтобы его способу исследования подражали с недостаточными средствами, ибо создавал, что, даже обладая должной научной основой, он сам все-таки создает лишь нечто проблематичное. Многие из того, что называют социологией, проставлялось ему надувательством. Ни политика, ни деятельность ученого не имела для Макса Вебера главного, единственно абсолютного значения. Поразительно, с какой легкостью он отказывался от одного, чтобы обратиться к другому, и наоборот. В период революции он в своих выступлениях страстно защищал национальные интересы. Когда же на выборах в национальное собрание его кандидатура от демократической партии была отвергнута, он отнесся к этому без всякого раздражения, без горечи; а когда позже в Народном собрании вопреки воле вождей партии настаивали на его кандидатуре, он призвал к партийной дисциплине и сказал, что его могут заменить другие, кто не хуже его сделает то же самое. Когда на второй год войны его отстранили от управления лазаретом, он, правда, на мгновение

опечалился тем, что не может больше ничем служить отечеству, но на следующий день вновь с рвением занялся своими исследованиями в области социологии религий. Их он также бросил, когда решил, что выступлением в печати против неограниченного использования в войне подводных лодок он сможет содействовать отказу от их применения. Быстрота, с которой он переходил от одного занятия к другому, поражала. И всему он отдавался с одинаковой страстью. Можно было подумать, что вообще всякое дело, за которое он брался, было его подлинной профессией, и все-таки он был способен отказаться от любого из своих занятий. Но его не поймут те, кто сочтут, что в сущности ему все было безразлично. Поразительно, что, хотя этот человек со всей серьезностью, с безусловным пафосом принимался за то, за что он вообще брался, это не затрагивало его глубочайшей сущности. Можно сказать: его деятельности повсюду сопутствовало сознание – перед Богом все это ничто, но наша сущность состоит в том, чтобы вносить во все смысл, выполнять свои задачи, иначе мы просто ничтожны. Героизм, с которым он не заботился о том, к чему все это в конце концов приведет, зная о вновь грозящем разрушении всех ценностей, которые мы создавали в этом мире, все больше усиливал его активность. Своей личной судьбе он при этом не придавал значения, даже говорить об этом казалось ему недопустимым. Если ему угрожала гибель от вражеских бомб, большевизма или болезни, то это «его не интересовало», так как находилось вне сферы его созидающей смысл воли. Смерть его не пугала, как, в сущности, и вообще любой поворот судьбы. Происходившие события глубоко волновали его, крах Германии потряс его до такой степени, что он и сам готов был погибнуть. И все-таки при всех этих страшных переживаниях и сопереживаниях что-то в нем оставалось непоколебимым. Ничто не могло уже ввергнуть его в действительно полное отчаяние, но это не было следствием жизненной силы или покорной слабости. Сохраняя все естественные, живые движения души и ясное, проникающее вглубь видение реальностей, он одновременно находился как бы в другом вневременном мире. Кем же он был? На это он и сам не дал ответа, и не знал его. Он не был стоиком, ибо бесстрастность и бесчувственность, формальное душевное спокойствие были ему совершенно несвойственны, в нем скорее жило нечто противоположное; он и не стремился к такому покою. Однако в его самодостаточности и одинокой непоколебимости что-то напоминало стоицизм. Он не был и христианином. Быть христианином означало для него принять заповедь Нагорной проповеди непротивления злу. Эту заповедь он не хотел исполнять, так как она

была несовместима с мирской деятельностью. Он питал уважение к подлинному осуществлению такой настроенности, но, когда он говорил о связанной с этой заповедью потере достоинства, в нем чувствовалось неприятие ее. Его высказывания о самообмане при попытках создания теодицеи часто превращались в язвительную иронию. Иногда его слова могли звучать как богохульство. В них было возникшее из глубокой правдивости его природы неприятие иллюзорного содержания выходящей за пределы действительности успокаивающей веры. Это

неприятие было следствием не цинизма, не равнодушию скептицизма, но глубокого серьезного сознания невыразимости, непостижимости абсолютного. Его работа о протестантской этике и духа капитализма, как ни свободна она от «оценочных суждений», как ни опирается она только на факты и как она ни объективна, косвенно все же говорит об отношении Макса Вебера к христианству. В этой работе доминирует неслыханное напряжение противоположных возможностей оценки. Ни одна религиозность на Земле не была столь близка его сердцу, как религиозность пуританских сект. Непостижимый промысел Божий, предопределение соответствовали его строгому мышлению и его правдивости, оставляющей непостижимое непостижимым. Однако он был далек от того, чтобы внутренне войти в этот религиозный мир. Он видел, что это величественное явление оказывает такое воздействие, опустошая действительную вначале религиозную силу, которое должно было представляться ему грозной антиномией. Неужели же самые великие, серьезные, героические человеческие свершения должны вести к беде, к пустоте, к духовной смерти? Так кем же был Макс Вебер, если по профессии он не был ни политиком, ни ученым, а по своему мировоззрению ни стоиком, ни христианином? Если на это ответить, что он был философом, то не философом в известном уже до него смысле. Он наполнил идею философии новым содержанием. Ибо что есть философ, не может быть определено абстрактно и в общем смысле. Он придал философской экзистенции современный характер. Если мы сомневались, существуют ли теперь еще вообще философы, то на примере Макса Вебера могли видеть, каким должен быть философ сегодня. Сущность философской экзистенции – это сознание абсолютного, деятельность и поведение, основанные в своей безусловности на жизненной серьезности абсолютного. Неповторимым в Максе Вебере было то, что он эту сущность излучал, хотя не познавал и не выражал абсолютность в ее данности. Если все-таки неоправданно искать у него формулы, чтобы понять содержание его философской экзистенции в ее средоточии, то можно обнаружить лишь формулы отрицательного 564

характера. Макс Вебер верил в возможность свободы и требовал от других желая быть свободными. Он отказывался быть пророком и вождем, он был даже сверхчувствителен в этом, так как сознавал опасность своего исключительного личного влияния. Ощущая себя человеком и разумным существом, он хотел, чтобы и другие были со всей ответственностью людьми и разумными существами. Поэтому он – эта властная натура, готовая властвовать там, где люди собираются ради какого-либо дела, ради цели, – не терпел подчинения ему в духовной и мировоззренческой области, поэтому он так любил проявление всякой, даже незначительной самостоятельности, любил противоречия и борьбу, требовал, чтобы с ним общались на равном уровне. Но при этом он никогда не имел в виду особенности эмпирической индивидуальности; собственная индивидуальность была для него чем-то второстепенным, и он с трудом выносил, когда другие пытались проявить особенность своей индивидуальности, стремились сказать нечто совершенно своеобразное, лишь им доступное. Для него свобода была средством для роста чего-то надличностного, идеи, духа, дела, – последнее из этих слов он предпочитал. В том, что он говорил и делал, он всячески избегал, насколько это от него зависело, сенсации, стремился оставаться в рамках ограниченного, в рамках особых задач и не высказываться о последних вопросах бытия, зная, что это сразу же используют как лозунг и формулу и провозгласят его пророком. Пророком он быть не хотел, и пророков нигде не признавал. Если дух и был для него экзистенциальным только в личностях, то сам он никогда, ни в юности, ни позже, не видел в каком-либо человеке, мертвом или живом, своего вождя, своего единственного героя. Вместо этого ему было дано очень живое видение человеческих личностей. К некоторым людям он чувствовал особенную симпатию, например, к Кромвелю и Канту, иные, например Бисмарк и Фихте, были ему неприятны. Нельзя понять Макса Вебера, прочтя одну из его работ, а, тем более, несколько характеризующих его формул; понять его можно, если познакомиться со всеми принадлежащими ему фрагментами, научными работами, журнальными статьями, записями, письмами и с его наследием, а также с простыми, скупыми сообщениями о его жизни и деятельности, его манере поведения. В этой совокупности фрагментов, без сомнения, окажется единство, не сформулированное и не рациональное, но данное в созерцании идея философской экзистенции. Эту идею, абсолютную, всеобщую и вневременную, какой она является в последней глубине бытия, он показал нам в современном мире в ее особенном, оригинальном проявлении. 565

В нем дух стал ярким пламенем. Нам же остается теперь лишь хранить тлеющие искры этого пламени, оставшиеся в нас, в каждом человеке. В созерцании сущности Макса Вебера эти искры могут вспыхнуть еще ярче. Идея его философской экзистенции, как и все великое, в конечном счете тайна. Но для

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
нас она – живой источник, и задача философии, философии не репродуктивной, не романтической, не преисполненной пустым безвременьем, а современной, единственной, видящей вечное во временном образе настоящего. Наше время представляется многим разорванным, релятивистским, лишенным веры, интеллектуалистичным, допускающим только деятельность. И многие видят единственный выход в романтическом бегстве в прошлое или в воссоздании образов прошедшей жизни. Но тот, кто допускает, что все критикуемое в сегодняшнем мире – лишь поверхностное явление, выхолощенное и искаженное субстанциальное, кто верит, что в каждой эпохе присутствует вечное, тот увидит в Максе Вебере субстанциальное явление нашего времени. Мы познаем его в том животворном импульсе, который от него исходит. Его присутствие давало нам сознание того, что и сегодня дух может жить в людях высочайшего ранга. Когда он был с нами, мы представляли себе уровень великих людей прошлого, известных нам только как исторические образы. В их царстве мы видим теперь Макса Вебера как равного им. Примечания. Публикуется по изданию: Jaspers K. Max Weber. Eine Gedenkrede. Tübingen, 1926. 27 S. На русский язык переводится впервые. 1 Макс Вебер умер 14 июня 1920 г. 2 Познай самого себя (греч)

Р. Бендикс. Образ общества у Макса Вебера

Теоретические перспективы

Вебер назвал свои очерки о религии Древнего Китая, Индии и Иудеи «Хозяйственная этика мировых религий»¹. Это название говорит о том, что не ослабевал первоначальный интерес Вебера к вопросу о влиянии протестантской этики на экономическую деятельность. Однако фактически Вебер возвращался к этой общей теме своих исследований лишь время от времени. Отход от названия в его буквальном смысле стал необходим, так как некоторые религиозные верования безразличны к экономической деятельности или не поощряют ее. Тем не менее все религии стараются дать нравственные ориентиры для мирской жизни своих последователей, независимо от того, включают ли эти ориентиры «экономическую этику» или нет. В широком смысле Вебер имел в виду мирскую этику, которая есть часть любой мировой религии и может быть названа особой «символикой духовных стимулов для простых верующих». Однако даже это более обширное изложение цели не является полным, так как Вебер исследовал взаимное влияние общества и религии друг на друга, «до тех пор пока это необходимо для нахождения точек соприкосновения с развитием стран Запада». Как указывалось выше², три основных круга проблем должны были быть посвящены исследованию воздействия религиозных социальной стратификацией и религиозными идеями, а также выяснению и объяснению отличительных черт западной цивилизации. Предшествующее повествование показывает, как он объединил эти различные цели, а теперь надлежит выявить лежащую в их основе целостность. В центре внимания веберовского анализа находятся взаимоотношения между религиозными верованиями, статусом и силовой структурой групп, из которых состоит общество. Вебер использовал аналогичный подход и в своих прежних научных трудах. Так, изменение положения сельскохозяйственных рабочих и проблема биржевого регулирования в отношении к типичной ориентации участников обнаружили 567

важнейшие аспекты социальной структуры Германии. Затем он сосредоточил внимание на религиозных деятелях Древнего Китая, Индии и Палестины, которые сформулировали и пропагандировали основные принципы нескольких мировых религий. Этический импульс этих постулатов может быть отчасти понят как реакция на материальные и духовные запросы указанных социальных групп, а отчасти как независимое социальное характерообразующее влияние религиозного вдохновения и харизматических личностей. По мере продвижения исследования интерес Вебера переместился с детального анализа этих взаимных влияний к сравнительному изучению социальных структур, которое сосредоточивалось на мирском этическом значении различных мировых религий. Присущий каждой из мировых религий взгляд на мир вырабатывался строго определенными социальными группами: пуританскими богословами, учеными – конфуцианцами, индийскими браминами, иудейским левитом и пророками. Каждая из этих обладающих определенным статусом групп вела свой «образ жизни» и каждая развивала определенные религиозные убеждения. Особая цель Вебера состояла в том, чтобы проанализировать социальные условия, при которых харизматическое вдохновение немногих становилось вначале «образом жизни» определенной общественной группы и со временем преобладающим ориентиром для всей цивилизации. В ходе анализа возник круг основных вопросов, которые могли бы быть адресованы каждой из великих цивилизаций в то время, когда зарождались характерные для каждой из них верования. Работа Вебера не содержит полного

анализа того, что этот круг проблем означает для веберовского взгляда на общество. Этот в некоторой степени скрытый взгляд может быть сформулирован шире следующим образом. Каждое общество представляет собой смесь социальных групп в большей или меньшей степени привилегированных, которые пытаются либо сохранить свой «образ жизни», либо улучшить его с помощью социальной дистанции или исключительности, а также путем монополизации экономических возможностей. Чтобы понять стабильность и динамику общества, мы должны попытаться осознать стремления социальных групп в соотношении с идеями и ценностями, преобладающими в обществе или, наоборот, выявить для каждой рассматриваемой нами идеи или ценности социальную группу, материальный и духовный образ жизни которой эта ценность или идея пытается улучшить. Таким образом, Вебер подошел к изучению религиозных идей с точки зрения их отношения к коллективным действиям и, в особенности, с позиций социальных процессов, в ходе которых вдохновляющие идеи немногих становятся убеждениями массы людей. Вебер рассматривал также каждую социальную 568

группу как склонную к определенным идеям в силу своего образа жизни. Так, крестьяне склонны обоготворять природу и заниматься магией, христианское благочестие – это типично городской и буржуазный феномен, военная аристократия или иные политически доминирующие группы обладают чувством собственного достоинства, которое заставляет их отвергать религиозную идеализацию покорности и смирения и т. д. Общим для обеих линий исследования является предположение о том, что общество – это конгломерат социальных групп, причем частичные расхождения во взглядах и интересах обусловлены различным статусом, а частичное совпадение во взглядах и интересах требует исследования имевших место в прошлом конфликтов и причин их возможного разрешения, ведущего к формированию модели господства и согласия. Такой подход к изучению «социальной организации» является, как я полагаю, характерным для научной работы Вебера в целом. Следовательно, было бы полезным изложить ее ключевые моменты в форме предположений. (1) Каждое общество разделено на несколько социальных страт, для которых характерны уважение со стороны остальной части общества, монополистическая практика в экономической и социальной жизни, специфический образ жизни и особый, более или менее ярко выраженный взгляд на мир. (2) Коллективные действия, включая экономические, основывающиеся на идеальных и материальных соображениях статуса, входят в противоречие со всеми коллективными действиями, основанными исключительно на денежных отношениях. (3) Будучи членами социальных групп, индивиды являются продуктом социальной организации. Идеи и поступки этих индивидов могут быть, следовательно, изучены как отличительные черты этой социальной организации. (4) Социальные группы могут быть – а часто это так и есть – источниками моральных идей, формирующих поведение и мировоззрение принадлежащих к этим группам людей, и могут влиять на эгоистические действия огромного числа других людей. (5) Такие идеи суть прежде всего реакция на вызов материальной среды, как, например, в случае с юнкерами, которые идеализировали милитаристский образ жизни в ответ на крайности, которые имели место в приграничных восточноевропейских обществах. Тем не менее мировоззрение социальной группы никогда не представляет собой исключительно ответ на материальные условия или результат экономических интересов. Оно есть также и продукт идей, возникающих из человеческого вдохновения в ответ на духовный вызов, как, например, в случае с великими пророками, такими как Будда. Подход Вебера к взаимоотношению между группами с определенным статусом и идеями имеет важное значение для 569

изучения культуры. Современная наука об обществе все чаще применяет термин «культура» как относящийся к образу жизни людей вообще и охватывающий продукты их деятельности и модели поведения, а также идеи и идеалы. В отношении этого общего явления Вебер употребил понятие «этос», чтобы подчеркнуть, что участие каждого человека в обществе означает личное обязательство как в отношении моделей поведения, так и материальных и духовных интересов определенной социальной группы. Такой образ жизни часто распространяется за пределы групп, в которых он зарождается. Так, например, многие черты немецкого общества испытали влияние деспотических и патриархальных обычаев юнкерства. Подобным же образом некоторые убеждения раннего протестантизма, как, например, чувство долга, приобрели большое влияние за пределами конкретных религиозных групп, породивших эти идеи. Поэтому Вебер старался в каждом случае проследить стиль жизни определенной социальной группы, от которой исходили характерные нормы поведения и идеи. В этом плане культура нации может быть истолкована как результат господства (власти) группы и групповых конфликтов в их историческом развитии. Такой образ общества неоднократно возникает перед нами в работах Вебера. В данном

контексте я хотел привести два примера. Один из них касается веберовского понимания политического действия, которое стремится охватить как огромные ограничения, накладываемые социальным положением на индивидов, так и огромные возможности для действий, внутренне присущие непостоянству социальной структуры как отмечал Т. Парсонс, Вебер соединил эти два направления путем понимания исторических ситуаций как относительно хрупкого равновесия между силами, действующими в прямо противоположных направлениях таким образом, что различия, порождаемые войной, политическим движением или даже влиянием отдельного человека, могут иметь далеко идущие последствия. Дело не в том, что такой фактор «создает» результат. Скорее в дополнение к другим силам, действующим в данном направлении, достаточно пренебречь всеобщим равновесием в пользу какого-либо одного результата в ущерб другому³. Поскольку Вебер рассматривал общество как равновесие между разнонаправленными силами, он явно отвергал попытки объяснить сущность социальных структур как единого целого, по крайней мере, в контексте социологических исследований⁴. Для него социология была изучением понятного поведения людей в обществе, а коллективы, такие как государство, нация или семья, не могли «действовать» или «функционировать» как таковые. Разумеется, существуют важные узы между

570

людьми, которые могут способствовать стабильности общества, действия каждого человека ориентированы на действия других, и все люди придают особую ценность коллективным образованиям, в которых они участвуют. Принято связывать такую субъективную ориентацию и ценности с условиями социального бытия, в котором они рождаются. Однако, с точки зрения Вебера, неуместно относить как эти условия существования, так и субъективные реакции на них к какому-то коллективному образованию, как, например, «обществу», «государству» или «нации», как будто эти наблюдаемые явления были своего рода проявлением высших сущностей⁵. Вебер рассматривал общество как арену соревнующихся социальных групп, где каждая имеет свои экономические интересы, чувство достоинства, соответствующее своему статусу и определенным взглядам на окружающий мир и на людей. Он руководствовался этим принципом в своем анализе земельной аристократии, возвышающейся буржуазии, бюрократии и рабочего класса в имперской Германии. Он использовал этот же принцип в своей сравнительной социологии религии. Окончательный успех каждой из великих религий был конечным результатом длительной борьбы. Каждая из ведущих социальных групп сталкивалась с противодействием одной или нескольких групп, которые подобным же образом стремятся к удовлетворению материальных и духовных интересов для того, чтобы утвердить или усилить исключительность и материальные привилегии своего «образа жизни». Ученым – конфуцианцам приходилось бороться с колдунами, даосскими мистиками и буддийскими монахами, индусским браминам – с претензиями кшатриев, а также с привлекательной силой буддизма и джайнизма, различными еретическими течениями среди самих браминов, а еврейским пророкам – с многочисленными царскими оракулами и различными группами левитов. Особый акцент на борьбе между социальными группами лежал в основе веберовского личного духовного мировоззрения. Он был сознательно убежден в том, что некоторые конфликты между людьми объясняются противодействием конечных ценностей, которое не может быть уничтожено в ходе спора и выяснения точек зрения. Труды Вебера по социологии религии эмпирически подтверждают эту точку зрения. Самообладание и утонченные манеры конфуцианских благородных мужей, созерцательный аскетизм браминских праведников, этический рационализм иудейских пророков суть в конечном счете непримиримые жизненные позиции. Человек не может твердо стоять на позициях более чем одной из этих систем верований и действий⁶. Сказать, что непримиримые конфликты являются эндемической чертой общества еще не значит заявить, что

общество характеризуется постоянной нестабильностью. В своих исследованиях по Китаю и Индии Вебер скорее показал, что социальные группы, такие как ученые – конфуцианцы или браминские священники, становились в конечном счете доминирующими «носителями культуры» Вебер использовал термин «Träger», чтобы показать, что такие группы задавали тон в социальных отношениях своими идеями и стилем жизни и таким образом, возможно, придавали большую стабильность обществу⁷. Вебер не сомневался в том, что такой подход представляет собой большое упрощение. В случае с Китаем он пытался компенсировать это, сопоставляя руководящий социальный слой образованных людей с более или менее противоположным слоем – сторонниками даосизма и народными магами. Затем он пытался показать, что конфуцианство

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
заняло доминирующее положение благодаря своему родовому сходству со структурой китайского общества, в то время как еретические верования помогали удовлетворять мирские интересы людей и примирять их с господствующей системой власти⁸. С точки зрения Вебера, религиозная ориентация таких групп стала общепринятым идеалом, который люди в массе своей, в конце концов, считали само собой разумеющимся в результате его преобладания. Как только устанавливается господствующее положение таких верований, оно может быть сразу объяснено с помощью «выражения одобрения или неодобрения», которое заставляет людей подчиняться⁹. Сама косность обычаев поднимает вопрос о том, «как что-либо новое вообще может появиться в мире», ибо идеи должны где-то зародиться, причем не только в самих индивидах, а в качестве образа жизни, общего для целых групп людей¹⁰. И хотя этот вопрос правомерен в отношении всех сфер культуры, Вебер ставит его лишь в «Древнем иудаизме» и в своей социологии права. В то время как при анализе Китая и Индии Вебер сосредотачивал главное внимание прежде всего на длительном господстве ученых – конфуцианцев и браминов-священников и на общепринятых идеях и образцах поведения, вытекающих из этого господства, «Древний иудаизм» – исследование в области социологии новаторское¹¹. Не следует понимать в буквальном смысле, что ветхозаветные пророки порвали с установленными обычаями попросту благодаря своему непревзойденному дару. Какими решительными ни были основатели великой религии, их работа не выдержала бы испытания временем, если бы их основная религиозная ориентация не стала образом жизни целых групп. В случае с Бисмарком Вебер показал, что великий человек может быть наделен божественным даром, и все же недостаток способности придать своему делу долгосрочный характер ведет к тому, что он оставляет наследство политической бездарности 572

из-за нежелания иметь дело с людьми выдающимися. Поэтому веберовский «Древний иудаизм» придает такое значение творцам нового в религии и вместе с тем анализирует процесс, в ходе которого их необыкновенное вдохновение стало доминирующей ориентацией иудейских раввинов, большинства евреев и в модифицированной форме западной цивилизации. Показано, таким образом, как одна из величайших мировых религий зародилась в борьбе конфликтующих групп прежде чем стала доминирующей ориентацией целого общества. В основе такого подхода лежит тот же духовный импульс, что и в основе утверждения Якоба Буркхардта в начале его труда по мировой истории: «Мы начнем с одного момента, доступного для нас, вечного центра всех вещей – человека, страдающего, борющегося, действующего – каков он есть, был и будет всегда¹²». Вебер никогда не довольствовался тем, чтобы принять существующие верования, убеждения или институты как данность. Он стремился показать, что господствующие в данное время убеждения и институты сегодняшнего дня суть последствие происшедшей в прошлом борьбы среди «страдающих, борющихся и действующих индивидов». Возможно, этим объясняется тот факт, что человек, страстно вовлеченный в современные ему события, тем не менее потратил огромную часть своей научной карьеры на исследование социальных изменений, происходивших примерно 25 веков тому назад. Скажу больше, Вебер не довольствовался мыслью о том, что борьба, имевшая место в прошлом, утвердила обычаи и верования, которые в конечном счете навязаны человеку как наследие «древнего» прошлого. Если чувство долга в призвании есть сегодня лишь «призрак мертвых религиозных верований», он тем не менее задавал вопрос о том, какой смысл люди придают своей работе, даже если она состоит не более чем в следовании обычаям факт увековечения установившихся убеждений и институтов невозможно понять, не обратив внимания на смысл, который люди вкладывают в эти верования и институты. В этой связи Вебер полагал, что самые обычные действия людей в обществе можно сравнить с религиозными нововведениями харизматических личностей. Оба эти факта подтверждают, что мы являемся «культурными существами», наделенными способностью и желанием занимать определенную позицию в отношении мира и придавать ему значение¹³. Вебер не игнорировал тот факт, что в человеческом поведении очень много непоследовательного и бездумного. Он полностью сознавал, что люди редко отчетливо формулируют свои принципы с твердой последовательностью, как это делал он сам, считая это необходимым для достижения концептуальной ясности. Он знал также, что в повседневной жизни люди не 573

вникают в сущность своих обычаев, на соблюдении которых они настаивают в силу «бездумного подражания»¹⁴ он хотел, однако, подчеркнуть, что его социология имела бы дело с людьми как «культурными существами», и большая часть того, что люди в обществе воспринимают как должное даже в своем установленном поведении на самом деле заключает в себе основные верования и

убеждения, без которых они не могут функционировать¹⁵ в своей социологии религии он поставил перед собой задачу четко сформулировать эти основные принципы и предположения. Такой подход неизбежно порождает серьезные проблемы для эмпирического изучения общества. Постановка во главу угла принципов и неизбежного противоборства между основными ценностями имеет тенденцию сводить к минимуму внутренние расхождения, характеризующие каждую крупную систему верований¹⁶. Эта расстановка акцентов может быть применима в различной степени, и Вебер вовсе не ставил акценты одинаково во всех своих работах. Так, например, в исследовании о Китае конфуцианство предстает как единая доктрина в противоположность даосизму, в то время как в исследовании об Индии мы обнаруживаем гораздо большую дифференциацию в границах ортодоксального индуизма. Рассматривая древний иудаизм, Вебер пошел еще дальше и показал огромное разнообразие ортодоксальных и неортодоксальных доктрин, из которых постепенно возникали основные постулаты иудаизма. Такое различие в расстановке акцентов было отчасти случайным, так, к примеру, Вебер гораздо лучше знал иудаизм, чем конфуцианство. Отчасти же акцент на «типичной» ориентации различных мировых религий представлял собой побочный результат попытки противопоставить друг другу некоторые цивилизации. Существуют, однако, и более существенные различия между этими исследованиями, которые могут быть представлены в виде схемы. Исследования Вебера в области социологии религий

Название структура статусом	Социальная группы с определенным	Социальные	Идеи этика	Светская
I Протестантская	этика и дух капитализма			Религиозные идеи
II Конфуцианство и даосизм	Положение групп в социальной структуре	Господствующих	Религиозные идеи	Светская этика
III Индуизм и буддизм	Социальная структура религиозные группы с определенным статусом	Соперничающие социальные	Соперничающие этика	Светская
IV Древний иудаизм	Меняющаяся социальная структура с определенными идеями	Изменения в соперничающих социальных структурах с определенными идеями	Изменения в соперничающих рациональных	Возникновение этнических

Хотя объем исследований намного больше, чем показывает схема, верно и то, что Вебер постепенно увеличивал их внутреннюю взаимосвязь, и что пункты 2 и 3 – это лишь предварительные исследования для последующего подробнейшего анализа, содержащегося в «Древнем иудаизме». В своих работах по Китаю и Индии Вебер поставил себе цель изобразить религиозную ориентацию, резко контрастирующую с западной, так как лишь после этого он смог точно определить характерные черты, свойственные исключительно западной религиозности и, следовательно, требующие разъяснения. Вся работа целиком охватывала по меньшей мере 5 различных уровней анализа: 1) объяснение индуктивных обобщений, 2) толкование сущности религиозных доктрин, 3) метод концептуализации исторического материала; 4) использование этого метода на основе сравнения, для того чтобы выявить отличительные черты каждого исторического явления, 5) причинный анализ с целью объяснения рационализма цивилизации Запада. Каждый из этих уровней заслуживает детального рассмотрения.

Методы анализа

Обобщения Вебера часто называют «разъясняющими», однако немного было сделано для того, чтобы установить, в каком смысле такое определение правомерно. Мысль Вебера о возникновении религиозных нововведений в регионах, соседствующих с великими мировыми империями, довольно точна. На основе сравнительных данных Вебер сделал вывод о том, что великие религиозные лидеры были наиболее активны в городской местности, но не в крупнейших мировых центрах. Вебер связал этот вывод с той идеей, что люди в этих культурных центрах считали или предполагали, будто они знают все

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
ответы и не в состоянии больше задавать вопросы, имеющие глубокую религиозную значимость, так как они погрязли в техническом прогрессе цивилизации. Лишь те из них, кто не так глубоко погряз в этом, однако все же испытал влияние культурных центров на свои основные интересы, сохранили способность удивляться событиям и задавать вопросы об их смысле. Эта идея объясняет индуктивное обобщение, так как она обобщает связь между условиями существования и типами религиозного опыта¹⁷. Этот пример наглядно иллюстрирует метод объяснения, к которому Вебер часто обращался. В своих работах Вебер высказывался по поводу «сходства» между понятием о Боге и определенными, весьма спорными характеристиками политической общины. Так, «дух небес» «соответствовал» раннему умиротворению китайской империи, идеи, связанные. 575

с Яхве, «отражали» политическую и военную историю древних евреев; ближневосточное происхождение этического монотеизма может быть «соотнесено» с идеями, внушенными ролью всемогущих царей и их бюрократических режимов¹⁸. Вебер объяснял термины, выделенные кавычками, показывая, что при данных политических условиях социальные группы с определенным статусом проявляют материальные и идеальные интересы, которые могут быть увеличены до предела такими идеями о божестве. Он применил тот же метод, когда задавал вопрос о том, какие религиозные идеи близки или не близки по духу различным социальным группам, как, например, крестьянам, военным, ремесленникам, при условии, что мы знаем тенденции, присущие их профессиональному опыту. Вебер вновь использовал этот метод, когда говорил о том, что экзотическое пророчество политических событий несовместимо с великими бюрократическими царствами. Так, это пророчество контролировалось религиозными и политическими властями в Древней Греции, но оно совершенно не контролировалось в Древней Палестине, ибо монархия была слаба, а центробежные силы племен и родовых групп довольно сильны. Общим моментом для этих примеров веберовского объяснительного метода является своего рода «экзистенциальная психология», которая подразумевает обобщения, затрагивающие возможные ответные реакции на конкретные условия человеческого опыта: 1. Вовлеченность в технический прогресс цивилизации препятствует религиозным нововведениям, в то время как отсутствие такой вовлеченности в районах, подверженных влиянию мировой политики, способствует таким нововведениям. 2. Группы, обеспечивающие руководящую роль религии в цивилизации, будут стремиться формулировать господствующую идею божества в духе, соответствующем их политическому опыту. 3. В силу преобладающих ценностей своей профессиональной деятельности социальные группы обычно различаются по своим религиозным склонностям, хотя противоположные тенденции могут помешать выражению этих склонностей. 4. Все правящие группы будут стремиться контролировать религиозные предсказания грядущих событий, однако их способность к такому предсказанию варьирует в зависимости от политической структуры; поэтому различное положение пророчества в различных обществах – это ключ к пониманию их структуры и связанным с ней аспектам культуры. Некоторые из этих общих правил (3) представляют собой суждения, основанные на обычном опыте, вследствие этого они кажутся очевидными, хотя они, возможно, и обманчивы. Так, например, воины идентифицируются обычно с 576

военной мощью, поэтому они склонны отвергать идею религиозного смирения, однако они же становятся бойцами за веру и твердо придерживаются религиозных идей, созвучных военным качествам. Другие утверждения (1, 2, 4) представляют собой гипотезы, исходящие из причинных связей и выясняющие причины того, почему в различных обществах существуют различная способность к удивлению, различные понятия божества и разные положения пророчества. Такие причинные объяснения функциональны, поскольку рассуждают о том, какая ответная реакция характерна для определенных условий человеческого существования. Они также структурны в том смысле, что они увязывают эти ответные реакции с социальной и политической средой большого числа людей, а не выводят их из взглядов и мотивов этих людей. И наконец, эти объяснения предполагают сравнения, так как изучают один и тот же тип человеческого опыта – например, религиозные нововведения или пророчества – в различных исторических ситуациях, что ведет к систематическому сопоставлению отношений между этими ситуациями и реакциями на них людей¹⁹. Многие из этих суждений требуют интуитивного понимания того, что заключают в себе условия существования, и отличительное качество Вебера состоит в его способности комбинировать эти суждения со сравнительной исторической проверкой на достоверность. (2) Прилагательное «разъяснительный» применялось также и к веберовскому толкованию религиозных доктрин. Так, например, в случае с пуританством он отметил определенные явно выраженные запросы и ценности:

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
негативное отношение к искусству, сексу и дружбе, отрицание всего волшебного и символического, отказ от исповедальной и похоронной церемоний, презрение к бедности и бедным, подозрительность в человеческих отношениях, но при этом опора на бескорыстную честность. Вебер объяснял предполагаемый смысл этих ценностей, когда наблюдал, как люди, им приверженные, испытывают глубокую внутреннюю изоляцию, как, будучи в пессимистическом настроении, не предаваясь иллюзиям, они могут положиться исключительно на самих себя и на свою работу, как они отвергают все чувственные удовольствия и мирские наслаждения, как у них отсутствует любовь к ближнему, присущая христианину, который осознает свою слабость, но будет с ненавистью и презрением преследовать грешника как врага Господа, носящего клеймо вечного проклятия. Все эти наблюдения объясняют, что «означала» кальвинистская доктрина для набожного верующего, сильно озабоченного своим спасением перед лицом потустороннего Бога. Как Вебер ясно констатировал в начале своего труда, его интересовало «определение тех психологических импульсов, 577

которые вытекали из религиозных верований и религиозной практики, указывали направление поведения человека в повседневной жизни и внушали ему мысль о необходимости твердо их придерживаться²⁰. Веберовский анализ таких «стимулов» мало говорит об их эффективности, разве что в общей форме констатирует, что в старые времена люди были сильно подвержены влиянию религиозных верований. Вебер концентрирует внимание на предположительном вопросе о том, что бы делал и чувствовал верующий, если бы он руководствовался стимулами, внутренне присущими его религиозным убеждениям, и я считаю, что этот анализ довольно точно характеризует климат человеческих отношений, воспитанный кальвинизмом, конфуцианством, индуизмом и иудаизмом. Такой климат есть невольный побочный продукт сформулированных доктрин и пастырских проповедей, условностей и взаимных ожиданий в религиозном братстве, личных убеждений и психологических установок верующих индивидов. Вебер не анализировал эти отдельные аспекты. Его внимание было сосредоточено на побудительных и сдерживающих мотивах различных вероучений, а также на облике человека, создаваемом этими вероучениями. Он исследовал общий знаменатель всей этой риторики и действий, которые люди должны принимать во внимание, даже если они пренебрегают ими или безразличны к ним. (3) Вебер утверждал, что этот тип анализа – так же как и анализ социальных групп и институтов – требует использования общих понятий, полученных из исторического материала, и в своих методологических трудах уделил много внимания логическим обоснованиям этой концептуализации. Соответственно он подчеркивал, что его работа была «неисторической» в том смысле, что этика отдельных религий представлена систематически и всесторонне в большем единстве, чем это когда-либо имело место в ходе их действительного развития... Если бы это было сделано произвольно, то такое упрощение было бы исторической «фальсификацией». Однако это не так, по крайней мере это было сделано непреднамеренно. Автор всегда подчеркивал те черты в общей картине религии, которые были решающими для формирования практического образа жизни, равно как и те, что отличают одну религию от другой²¹. Вебер был убежден в том, что все истории без колебаний имеют дело с такими «неисторическими» понятиями и что было необходимо сделать их явными. В данном конкретном случае это «типологическое упрощение» означало, что для каждой мировой религии он конструировал «модель», основанную на идеях многих писателей, но которую, однако, нельзя найти ни у одного из них в такой законченной форме 578

и ясном изложении. Эти модели – искусственные схемы исследователя, основанные на историческом материале. Вебер полагал, что такие искусственные схемы оправданы, если особая цель их построений четко обозначена²². Эта процедура имела, по моему мнению, одно важное последствие для самостоятельной работы Вебера. Устраняя неясность и непоследовательность из религиозной ориентации социальных групп в различных цивилизациях, Вебер непреднамеренно затуманивал воздействие этих ориентации на практический образ жизни этих социальных групп. И хотя одна из основных целей Вебера состояла в объяснении этого влияния, он упустил из виду отклонения, в силу которых у людей, как простых, так и образованных, возникают самые сокровенные убеждения в отношении крайностей окружающих обстоятельств и исторических перемен. Таким образом, Вебер на самом деле так и не пришел к пониманию сути вопроса о том, как оценить влияние религиозных идей на мирскую деятельность и, особенно, экономические действия верующих²³. Эта точка зрения может быть проиллюстрирована со ссылкой на утверждение Вебера о глубоком беспокойстве, которое чувствовали верующие пуритане, поскольку полная неопределенность в отношении спасения их души стала предметом веры, и в результате они стремились освободиться от

этого беспокойства путем упорной само дисциплинирующей деятельности. Вебер основывал это предположение на общем утверждении о том, что в эпоху Реформации такие метафизические представления овладевают умами людей до такой степени, что это перестает быть полностью понятным. Это без сомнения так, но разумно ли допустить, что большинство верующих скорее примирится с беспокойством, чем попытается избежать его последствий? Факты XVII в. говорят о том, что ожидание конгрегации могло бы дать доктрине предопределения как позитивное, так и негативное значение. Сколько бы проповедники ни доказывали, что многие прокляты навеки, они все же сочли нецелесообразным, равно как и теоретически невозможным, назвать по имени всех тех, кто, возможно, не обретет спасение. Они говорили и действовали, следовательно, таким образом, как будто не существовало такого сознания, которое нельзя было бы не разбудить, как будто каждый простой грешник мог быть превращен в святого. Из всего этого следует очевидный вывод, что прощение получают все, кто сознательно не отвергает его²⁴. Вебер не принял во внимание такое соглашение. Он, возможно, подошел ближе к изучению воздействия религиозных идей на деятельность людей, когда подчеркивал важность социального контроля в пределах ограниченной общины. Поэтому, возможно, он переоценивал значимость религиозных идей 579

всякий раз, когда более или менее непреднамеренно переходил от анализа направления религиозного влияния к утверждениям, касающимся той степени, до которой религиозные идеи становятся внутренне присущими людям. Но не обязательно, однако, делать такой сомнительный шаг, анализ светской этики мировых религий действителен на уровне «целей и предположений» (термин Буркхардта), которые характеризуют культуры и значительно, хотя и не определяющее, воздействуют на поведение людей. Хотя веберовский подход может быть не полностью объясняет нечеткую связь между культурой и поведением, этот недостаток неизбежен и обусловлен более широкой целью, состоящей в систематическом сравнении великих мировых религий, отнесении этих религий к сложным социальным структурам и преобладающим в них настроениям и, наконец, в объяснении рационализма западной цивилизации. Для таких более крупных целей хорошо годится «неисторический» метод преувеличения и упрощения исторических явлений. (4) В каждом из этих независимых исследований Вебер молча выбрал одну центральную проблему и, рассматривая ее со всех возможных сторон, исследовал структуру общества. Это было уже очевидно в анализе труда восточно-немецких фермеров, который шаг за шагом вел его к изучению структуры немецкого общества. Это в равной степени справедливо и по отношению к его работе о древней цивилизации, в которой он использовал в качестве узлового момента связь между военной организацией и сельскохозяйственным производством²⁵. Это очевидно и в его социологии религии, где исследование светской этики великих мировых религий ведет к анализу основных социальных групп в связи с особенностями общественного сознания китайской, индийской и западной цивилизаций. Эта процедура имеет по крайней мере три преимущества. Во-первых, она обеспечивает удобный механизм для исследования структуры общества. Несмотря на то что Вебер отвергал органический подход, он был заинтересован в структурной согласованности общества. Он подходил к решению этой проблемы, выбирая такой ее аспект, который пронизывал все общество. Изучение этого аспекта могло открыть взаимосвязи между основными частями общества. Вторая положительная черта процедуры состоит в том, что она подходит для целей сравнительного анализа. Сравнение браминской и конфуцианской интеллигенции, пророчества в Древней Греции и Иудее, светской этики пуританства, конфуцианства и индуизма, религиозных наклонностей аристократии, средних классов и других групп в различное время и разных местах, сравнение политического положения городов в

580

восточных и западных цивилизациях – все это примеры данной процедуры, описанной выше. В различных обществах возникают аналогичные проблемы; как, например, угроза для светской власти, содержащаяся в религиозных предсказаниях. Поскольку эта проблема была обозначена, было бы полезно изучить, как к ее решению подходили в разных обществах; выявленные таким образом различные подходы могут быть применены к другим аспектам соответствующих обществ. В-третьих, выбор Вебером центральной проблемы обычно связан с «парными понятиями», что обеспечивает искусственные отправные пункты для анализа эмпирических событий. Суть дела в проблематичной связи между идеями и «материальными условиями», которые Вебер связывал с противоположностью между классами и социальными группами. Эта противоположность служила основой для теории социальных изменений, в

образ общества. Макс Вебер filosoff.org соответствии с которой периоды стабильности благоприятствуют стратификации в соответствии со статусом, тогда как периоды быстрых изменений препятствуют статусному расслоению, открывая простор денежным отношениям и выставляя их на передний план²⁶ Так, например, с упадком торговли в Римской империи в последний период ее существования свободные землепашцы превратились в крепостных. Следовательно, рост статусных различий находился в зависимости от отношений, основанных на рыночных сделках. Наоборот, коммерциализация восточно-немецкого сельского хозяйства подорвала патриархальные отношения между классами и создала угрозу господствующим отношениям между статусами. Чтобы понять направление таких изменений, Вебер рассмотрел каждую тенденцию с точки зрения того, что случилось бы, если бы она полностью осуществилась. Если экономические изменения сильно замедляются, то условности престижной иерархии уничтожают безличность рыночных сделок; если экономические изменения достаточно стремительны, то безличностные отношения на рынке разрушают существующие статусные различия. Ни одно из этих логических предположений не может, однако, иметь место, поскольку экономический и социальный порядок взаимно влияют друг на друга в каждом случае. Действия, основанные на экономическом интересе, обычно имеют целью сохранение или приобретение «добраго имени», как при организации объединений с ограниченным доступом для биржевых маклеров или в поисках земель и титулов немецкими промышленниками. Словом, статусные группы обычно стремятся монополизировать свои экономические возможности, как это сделали юнкера, когда они использовали политические преимущества своего социального статуса для удовлетворения своих экономических интересов землевладельцев Вебер полагал, что ⁵⁸¹

такое взаимоотношение между экономическим и социальным порядком можно анализировать только после того, как сформулированы две тенденции действия с точки зрения гипотетических крайностей. (5) Эти методологические соображения имеют отношение к попытке Вебера объяснить рационализм западной цивилизации²⁷. Его социология религии достигает высшей точки в попытке объяснить первоначальное различие между мистическим созерцанием и аскетической активностью. С одной стороны, это есть полное исследование, так как он объяснил происхождение этического рационализма вкладом древнееврейских пророков. Однако, с другой стороны, все сочинения Вебера по социологии религии представляют собой скорее введение в труд, который должен был объяснить особенности западной цивилизации в то время как исследования о Китае и Индии объясняют развитие доминирующей ценностной ориентации в той степени, в какой Вебер предполагал это сделать, его работа об иудаизме – лишь отправной пункт для исследования, которым он занимался всю свою жизнь. Исследование Вебера о древних цивилизациях, его социология права и типов власти, его сочинение о городе, лекции по общей экономической истории – все это продолжение социологии религии. В то время как исследование о религии объясняет изначальное различие этического рационализма Запада («Древний иудаизм»), а также анализирует одну из его поздних разновидностей в «Протестантской этике», эти продолжения в большей части относятся к вопросу о том, как основные предпосылки этого рационализма стали доминирующей ценностной ориентацией западного мира. Основная часть веберовского ответа на этот вопрос содержится в его политической социологии, которую я рассматриваю в III части данной книги²⁸ Эти исследования дополняют первоначальное сочинение по протестантской этике, показывая, что религиозное развитие Реформации было поздним элементом в длительном процессе возникновения уникальных черт западной цивилизации. В этой связи было бы разумно задать вопрос, объяснимо ли, хотя бы частично, влияние пуританства с помощью дальновидной (эсхатологической) ориентации христианства, даже если религиозное развитие Реформации добавило последний общезначимый синтез этой ориентации с мирскими заботами верующих. Привлекательность веберовского сочинения состоит в том, что оно объясняет, как религиозные идеи и религиозный пыл могут непреднамеренно способствовать светским усилиям и успеху. Этот тезис теряет, однако, значительную часть своей парадоксальности, как только мы осознаем, что этот результат стал возможен благодаря всей истории западной цивилизации²⁹. Даже ⁵⁸²

несмотря на эту утрату парадоксальности веберовского первоначального исследования, это осознание служит опорой для основного выдвинутого им тезиса «Протестантская этика» не содержит прямого подхода к проблеме причинного объяснения, она имеет дело только с зависимостью между религиозными заповедями и самодисциплиной светского поведения. Воздействие религиозных «целей и предположений» на поведение естественно усилится, если будет показано, что оно зависит не только от преданности верующих и социального контроля общины, но также и от векового культурного наследия

Примечания

Перевод выполнен по изданию- R.Bendix. Max Weber: An intellectual portrait. New York. 1960 480 p. На русский язык переводится впервые. 1 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen; J.C.V.Mohr, 1925) 6 Bd.1, S. 237 (См. с 43-73 настоящего издания. - Ред.) 2 Это различие целей породило трудности, даже когда Вебер четко обозначил цель исследования, как это имеет место в «Древнем иудаизме». Наличие большого количества различных тем в каждой из работ говорит о том, что любой обзор наподобие упомянутого выше представляет собой лишь одну возможность из нескольких, которые могут быть реализованы на основе веберовской работы. (Здесь автор отсылает к другим частям своей работы - См. p. 104. Ред.) 3 Parsons T. Max Weber and the Contemporary Political Crisis // *The Review of Politics*, 1942, vol IV, p 168-169 См. аналогичные замечания автора в *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford Univ. Pr, 1947). 4 Weber M. *The Theory of social and Economic Organization*, p.101-107. См. также Winckelmann J. «Max Weber's opus Posthumum» // *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1949, Bd. CX, S. 378-379., для дальнейшего подтверждения этого пункта Можно добавить, что такой взгляд на общество совместим с детерминистской позицией Вебера, как указано в. «Max Weber on the Methodology of the Social Sciences». Glencoe: The Free Press, 1949, p187 5 Поэтому в намерения Вебера не входило поднимать «вопрос о том, насколько некоторые различные переменные действительно обязательно изменяются в совокупности», как это сделал Парсонс (См. *Theory.* , p75) По мнению Вебера, этот вопрос поставил эмпирическую, а не теоретическую проблему, в отличие от «органологической» ориентации как немецкого романтизма, так и французской традиции социологии (как в последних работах Конта и Дюркгейма) См. следующую цитату: «Пока это понятие не объяснено детально, можно сказать, что все функционально связано или ничего не связано (*angepasst*) в исторической жизни Марионизм (многоженство) также приспособлен к экономическим условиям Уты, как и (разнообразные) формы жизни в других горных государствах 583

государство иезуитов в Парагвае было также приспособлено к джунглям, как и жизнь индейцев до и после существования этого государства И в самом деле, я мог бы точно определить тему своих исследований (в социологии религии), объявив, что стремлюсь установить, в каком смысле кто-либо мог бы говорить об адаптации разнообразных культурных элементов в нескольких контекстах См:*Bemerkungen zu der vorstehenden Replik* // *Archiv für Sozialwissenschaft*. 1908, Bd. XXVI, S 276. Цитируется по оригиналу. 6 Этот подход ставит этические проблемы, в которые я не вникаю в этой книге. Сам Вебер стремился укрепить свою позицию против релятивизма или нигилизма с помощью этического требования, чтобы каждый человек четко определил свои ценностные позиции в соответствии с их внутренней последовательностью и полностью сознавал их конечный смысл. Эта позиция критиковалась прагматистами, утверждавшими, что «все основные» ценности на поверку оказываются все же средствами для достижения иных целей. См.: Dewey J. *Theory of valuation*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1939. Вебера также критиковали сторонники этического абсолютизма, утверждавшие, что в изучении общества суждение о фактах неотделимо от оценки и что превосходство одной этической позиции над всеми другими логически доказуемо. См.: Strauss L. *Natural Right and History* Chicago Univ. of Chicago Press, 1953, Ch.2. Вебер счел бы разногласия между этическими теориями основанием для своего собственного признания нескольких совершенно противоположных ценностных позиций 7 Термин «Träger» не упоминается в веберовском списке определений, но это упущение объясняется, возможно, тем, что его рассуждения о «статусных группах и классах» остались лишь фрагментами, подобно рассуждениям Маркса о классах в конце «Капитала» См. *Theory* p. 424-429. 8 Мы уже видели, что в случае с индией ортодоксальные и еретические верования возникли под влиянием народной религиозности. 9 Вебер определяет «условность» как поведение, обусловленное «ничем иным, как выражением одобрения или неодобрения тех людей, которые окружают действующего индивида». Он добавил, что в «бесчисленных ситуациях спонтанная реакция индивида зависит от среды и не обусловлена никакими земными или потусторонними силами См. Max Weber on Law in Economy and Society. Cambridge Harvard University Press, 1954, S 20-21 10 См.: *Ibid.*, p. 22 и Протестантская этика и дух капитализма II Вебер М. Избранные произведения.1990,с.61-208. 11 В принципе Вебер мог бы уделить столько же внимания Конфуцию, Будде и ранним браминам-проповедникам, сколько он уделит еврейским пророкам. Он, однако, не сделал этого, так как исследования по

Китаю и Индии служили лишь отправным моментом для анализа развития Запада. 12 Burckhardt J. Force and freedom. N.Y.: Pantheon books, 1943, p.81-82. Во введении к истории культуры Греции Буркхардт привел следующее утверждение: «История культуры восходит к истокам человеческого прошлого, она рассказывает нам, что представляло собой человечество, чего оно хотело, о чем думало, что чувствовало и на что было способно. В этой связи история культуры имеет дело с тем, что является «постоянным», и, в конце концов, это «постоянное» оказывается больше и важнее «кратковременного» (сиюминутного), качество оказывается больше и поучительнее, нежели действие. Ибо действие – это лишь человеческое выражение определенных внутренних способностей, 584

которые всегда могут воссоздать те же действия. Цели и предположения являются, таким образом, настолько же важными, как и события» Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte. Stuttgart, 1952. Bd. 1, S. 6 13 Max Weber on the Methodology of the Social Sciences, p.81. Это, как мне кажется, подходящий контекст для осмысления веберовского определения социологии как науки, изучающей человеческое поведение тогда и в той степени, когда «действующий индивид придает ему субъективный смысл». Theory... p.88. 14 См. определение и обсуждение обычаев в. Max Weber on Law in Economy and Society. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1954, p.20. 15 Акцент, сделанный на культурных проявлениях субъективного опыта имеет отношение к работе Вильгельма Дильтея, а также и к работе Буркхарда. См.: Winckelmann J. Legitimitat und Legalitat in Max Weber Herrschaftssoziologie. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1952, S. 8-24. Однако, как отметил профессор Пауль Лазарсфельд, на веберовский концептуальный анализ, в особенности, на анализ «действия», равно как и на его причинный анализ, как мы видели ранее, также сильно влияет немецкая официальная традиция См. Lazarsfeld P. Some historical notes on the study of action S. 46 (не опубликовано). Вебер во время работы частично основывался на кратком изложении работы Густава Радбруха Radbruch G. Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung fur das Strafrechtssystem. B.: J. Guttentag Verlagsbuchhandlung, 1903, хотя этот автор занимался особой логической проблемой, касающейся правильного толкования преступной небрежности, которая не интересовала Вебера. Основная посылка уголовного законодательства состоит в том, что любое преступление есть действие или преступная небрежность, характерные для индивида, поскольку уголовное законодательство занимается логикой «компетенции» Вебер счел это, по-видимому, намеком на аналогию к своей собственной попытке создать логику «компетенции» с точки зрения культурного значения, которое люди придают своим действиям в обществе См.: Mezger E. Strafrecht. B.: Duncker und Humblot, 1949, S 89-109, где имеется обзор этой литературы См также Welzel H. Das Neue Bild des Strafrechtssystems Gottingen, Otto Schwarz, 1957, S. 3-13. 16 Веберовское оправдание такого образа действия будет рассмотрено несколько позднее. 17 Веберовская точка зрения состояла, в особенности, в той идее, что религиозные новшества невозможны без способности к удивлению, а эта способность увеличивается там, где люди переживают великие события, не будучи вовлеченными в технический прогресс цивилизации. Это хороший пример того, что он подразумевал под важностью объяснительного понимания (Verstehen) для социологического исследования. Такой тезис может быть проверен, но его нельзя сформулировать с помощью современных способов исследования. Можно добавить, что собственные работы Вебера по методологии и обширная литература на эту тему не проливают свет на эти обобщения. В отдельных работах Вебер обычно ссылался на них с помощью таких фраз, как «согласно общему правилу» или «как известно» 18 что касается последнего вопроса, см Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tudingen, 1925, S 255-256, где Вебер писал о том, что система, с помощью которой ближневосточный царь и его бюрократия контролируют центральную ирригационную систему в стране и, следовательно, способность «создать мир из ничего» внушала идею всемогущего божественного правления Египетские и вавилонские жрецы выступали против монотеистического вызова существующим богам; само существование жречества стало отождествляться с почитанием этих 585

божеств. Тем не менее иудейская концепция божества частично отражала образ великого царя. 19 Насколько я понимаю, Вебер не останавливался подробно на каждом аспекте этой процедуры, он просто констатировал, что аналог «системы» не применим к обществу. Практически он выразил это проще: если установлено, что X (например, монотеизм) гармонирует с Y (например, централизованное регулирование рек и ирригационной системы в абсолютной монархии, как в Египте), найду ли я пример того, что X не гармонирует с Y, но гармонирует с Z (например, монотеизм в условиях постоянной угрозы

образ общества. Макс Вебер filosoff.org иностранного нападения, как в Древней Иудее)? Интеллектуальный импульс, лежащий в основе этой процедуры, есть убеждение в том, что X не обязательно должен гармонировать с Y, так как существует явное доказательство обратного, и, таким образом, необходимо объяснить взаимозависимость между X и Y там, где она существует. В этом плане сравнительный подход подчеркивает специфику причинных связей в обществе, которую Вебер затем анализировал с точки зрения степени родового сходства между социальными структурами и идеями. 20 Вебер придавал особую важность термину «Antrieb», что означает «порыв», а не «одобрение». (См. *Protestant Ethic*, p.97). Поучительно, однако, что Вебер не использовал термин «Anreiz», или «побуждение», что было бы более точно, поскольку проблема состояла в конечном счете в той степени, в какой ориентация кальвинистской доктрины и пастырской практики стали внутренне присущи верующим, т.е. превратились в их порыв. Даже в своих ответах на критику первых работ Вебер предложил использовать многообразие терминов, которое, по-видимому, свидетельствует о неясности, носящей соответствующий уровень абстрагирования в данном случае. В одном месте он говорил о существовании этой «побудительной силы» (*Vorhandensein dieser «Triebkraft»*), в другом он утверждал, что его труд посвящен вопросу о том, «не создал ли определенный тип религиозности у своих приверженцев психологическое предрасположение (*vehikel*)..., которое хорошо подходило для создания типичной линии поведения», в третьем месте он ссылаясь на вопрос о том, привела ли религиозная доктрина «психологическое вознаграждение» (*psychische Prämien*) в соответствие со своими заповедями (См.: *Antikritisches zum Geisf des Kapitalismus // Archiv für Sozialwissenschaft*, 1910. Bd. XXX, S. 191; *Antikritisches Schlusswort...* Op. cit. 1910, Bd. XXX. S. 582-583). Можно привести еще многие другие- подобные синонимы, и поскольку каждый из них имеет свое логическое обоснование, само их число говорит о том, что Вебер не разрешил эту проблему. 21 From Max Weber: *Essays on Sociology*, N.Y., 1947, p.294. Вебер использовал этот типологический метод в ряде различных случаев, и его манера называть все «идеальными типами» лишь вызывает замечательство. В цитированном отрывке он ссылается на концептуализацию религиозных идей; в другом месте он использует аналогичные «преувеличения и упрощения» с особой точки зрения в отношении социальных групп, таких, как китайские грамотеи, или организаций, как например, индийские касты. Во всех этих случаях его понятия произведены от особых исторических образований, отличных от таких понятий как искра божья или пророчество, получаемых из сравнительного изучения множества различных исторических образований. Эти последние понятия в свою очередь отличаются от таких моделей, как «рынок со свободной конкуренцией». Подробнее изложение этого и других различий 586

см.: Schelting A. *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934, S. 329-335, 353. 22 Все эти сослагательные конструкции помогают избежать обвинения в применении к обществу в целом или отдельным его частям таких атрибутов, как постоянство, интеграция и пр. 23 См. аналогичное высказывание у Шельтинга (Op.cit), а также у Fischhoff Ep. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism - The History of a Controversy // Social Research*, 1944, vol. XI, p.73. 24 Haller W. *The Rise of Puritanism*. N.Y., 1938, p.169. Анализ этой главной проблемы с точки зрения психоанализа см.: Pfister O. *Christianity and Fear*. L., 1948 25 эту часть работы Вебера пришлось опустить в предыдущем томе. См.: *Agrarverhältnisse im Altertum // Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen, 1924, S.1-288. (Макс Вебер. Аграрная история Древнего мира. Пер. под ред. и с предисловием Д.М. Петрушевского. М., 1925.) 26 From Max Weber: *Essays on Sociology*. N.Y., 1947, p.193-194. Многие формулировки Вебера аналогичны, в особенности в его политической социологии с ее контрастом между личным и институциональным божественным даром, между родовой наследственностью и феодализмом; а также между формальным и существенным рационализмом. Некоторые теоретические объяснения этого подхода рассматриваются в: Bendix R., Berger V. *Images of Society and Problems of Concept-Formation in Sociology // Llewellyn Cross/ ed. Evanston*, 1959, p.92-118. 27 Рационализм имеет для Вебера по крайней мере три различных смысла. Как предмет исследования рационализм был важен как выражение индивидуальной свободы, что лучше всего подходило к эре капитализма и было созвучно ему лично. Во-вторых, рационализм был для Вебера синонимом ясности; социальная наука возможна лишь на основе концептуальных различий, не имеющих точной копии в социальной реальности. фраза, что все номинально отличные явления на самом деле незаметно переходят друг в друга, постоянно повторяется в трудах Вебера. В-третьих, существуют открытия Вебера, относящиеся к процессу рационализации. В этом смысле этот термин имеет ряд существенных значений, в зависимости от жизненной сферы исследования процесса. Так, например,

Вебер считает систематизацию верований аспектом религиозной рационализации, однако затем он проводит различие между систематизациями, например, этическим и нормативным прорицательством. Или же он рассматривает сведение к принципам причин, относящихся к принятию решений в каждом отдельном случае, как аспект правовой рационализации, а затем анализирует различные процедуры такого сведения у английских и римских юристов. Ценность исследования Вебера заключается в анализе множества различных значений «рационализации» в различных сферах человеческой деятельности. Несмотря на то что Вебер часто упоминает эти различные значения как проявления одного всеобщего процесса, его анализ исторических оснований «рационализации» и ее возможных иррациональных последствий не допускает мысли, что для него этот процесс либо неизбежен, либо совершенно ясен или необратим. 28 См. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1925, Bd.1, 2, S. 245, 316–319 – обобщение факторов, определяющих рационализм западной цивилизации. Здесь придается исключительное значение политической социологии, другие труды Вебера не рассматриваются, в особенности его исследование древней цивилизации и его экономический анализ в «*The Theory of Social and Economic Organization*» (part 2), а также в «*General Economic History*». 587

29 Я имею в виду такие факторы, как уменьшение религиозного значения родства, религиозного равенства верующих, частичное уменьшение значения волшебства и, кроме того, общее предположение, что человек в этом мире должен доказать свою добродетель перед Богом с помощью своих действий ради своего вечного спасения в ином мире. Эти элементы христианского наследия были, в свою очередь, подкреплены другими, в особенности, политическим развитием. Это качество, касающееся тезиса, содержащегося в «Протестантской этике», представляет собой побочный результат последней работы самого Вебера, хотя он нигде явно этого не высказывает. Многими соображениями на этот счет я обязан блестящей работе Carlo Antoni «*Vom Historismus zur Soziologie*» (Stuttgart, S. 161, 215–216, 222), а также более ранней критике Р. Тони в его введении к «Протестантской этике». Ни одно из этих критических замечаний не говорит о том, что более поздняя работа Вебера оправдывает их критику.

А.И. Неусыхин. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки

Величие Макса Вебера как ученого заключается в том, что он создал такую науку о культуре, в которой история связана с систематикой и которая поэтому не укладывается ни в одну из обычных методологических схем; но именно благодаря этому она указывает новые пути специальному исследованию». Так определяет Г. Риккерт значение М. Вебера как искателя новых путей в области научного творчества. Этот отзыв, помещенный в предисловии к четвертому немецкому изданию известной работы Г. Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий»¹, в высшей степени любопытен. В нем есть намек на нечто большее, чем простая оценка М. Вебера. Риккерт как будто готов признать, что его формальное деление всех видов человеческого познания по их логической структуре на «науки о природе» и «науки о культуре», деление, в теоретической неопровержимости которого он, по-видимому, убежден, преодолевается Вебером на практике, в самом процессе его историко-социологической работы. Что такое в самом деле это веберовское «соединение истории и систематики» с точки зрения Риккерта? Есть ли это наука об обществе, рассматривающая его как природу, т. е., по терминологии Риккерта, «естественная наука об обществе»? Очевидно, нет, ибо сам Риккерт называет созданную Вебером науку наукой о культуре. Но если так, то каким же образом неповторимое своеобразие явлений культуры, интересующее историка именно в этой своей неповторимости, способно выносить тяжкие оковы веберовской систематики? С точки зрения Риккерта, это могло бы быть возможным только в одном случае: если бы Веберу удалось создать «генерализирующую науку о культуре». Но уже попытка построения такой науки была бы в известной мере преодолением риккертской «логики наук о культуре», ибо Риккерт, признавая законность общих понятий и генерализирующего метода в науках о культуре, выдвинул даже целую категорию «относительно-исторических понятий», представляющих 589

собой элементы «общего» в исторической науке, неизменно считал, однако, целью исторического познания именно индивидуальное, своеобразное, неповторимое – то, что он обозначил термином «исторический индивидуум». Что же, преодолел ли Вебер Риккерта и в этом пункте? Является ли и для него, как для Риккерта, целью историка познание исторического индивидуума или, наоборот, и самое понятие об этом последнем видоизменяется соответственно

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
некоторому перемещению целей познания? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо подвергнуть анализу конкретные историко-социологические работы Вебера и его логическую теорию². В постановке этих вопросов мы совершенно сознательно исходили из Риккерта, ибо из его логики исходил и сам Макс Вебер. Она служила ему основной ориентирующей нитью в его чисто логических исследованиях, отзвуки ее влияния слышатся иногда и в его конкретно-исторических работах. Но чем дальше шел Вебер в своем стремлении устанавливать связи, существующие между различными, подчас самыми отдаленными явлениями и сторонами общественной жизни, чем шире становился размах его историко-социологического творчества, тем все больше и больше закручивалась путеводная нить риккертовой логики, следуя изгибам сложного, извилистого пути исследовательской работы историка Вебера. На практике он все дальше и дальше отходил от Риккерта, и в его грандиозных историко-социологических обобщениях чувствуется влияние совсем другой философской концепции, противоположной Риккерту и всему неокантианству, – влияние исторического материализма. Но, во-первых, это влияние было не пассивно воспринято Вебером, а очень своеобразно им переработано; во-вторых, оно не вытеснило влияния Риккерта, а переплелось с ним, превратив ориентирующую нить Риккерта в сложный клубок оригинальных и интересных мыслей. Распутать этот клубок, выделить обе струи в творчестве Вебера и определить основное направление его эволюции – вот задача настоящей работы. Для ее выполнения не обходимо отдельно рассмотреть его труды по истории и социологии и его статьи по логическим вопросам: помимо разнородности проблем и объекта исследования в тех и других этого требует и характер поставленной нами задачи, ибо в методологии и логике Вебера все время господствует влияние Риккерта, а в его истории и социологии сильно влияние Маркса. Мы начнем наше рассмотрение именно с социологии Вебера для того, чтобы получить представление о его методе, а уж затем ознакомиться с гносеологическим и логическим обоснованием этого метода. Первая часть статьи будет, таким образом, посвящена методике и методологии (не логике!) историко-социологической работы Вебера; чисто логические вопросы, которые

590

неизбежно возникнут при рассмотрении этой методике, мы здесь лишь наметим: они послужат материалом для второй части, где будет дано подробное их освещение. Однако социология Вебера весьма своеобразна и размах его научного творчества, необычайно велик: в его поле зрения входит и аграрная история древности, и эволюция средневекового и античного города, и типы господства и подчинения, и хозяйственная этика мировых религий, и социологические основы музыки, и многое другое. К тому же и самый характер историко-социологических работ Вебера не оставался неизменным: его последние социологические исследования (некоторые главы посмертного труда, «Хозяйство и общество», особенно вводная, абстрактная его часть) написаны в новой манере, довольно сильно отличающейся от его прежних методических приемов. Здесь он хочет быть прежде всего социологом, и его систематика, его «классификация различных «элементов» и «типов» «человеческой деятельности» доведена до таких пределов, что Риккерт со своей точки зрения имел бы право упрекнуть его в привнесении «натурализма» в историю, т. е. в естественнонаучное рассмотрение общества как природы. Такой упрек был бы правомерен не только с точки зрения Риккерта, но и с точки зрения исторического материализма, ибо в этой веберовской социологии последней формации есть что-то от позитивизма, и если бы не исключительное историческое чутье Вебера, она грозила бы превратиться в обычную социологию, устанавливающую *generelle Regeln des Geschehens* и мало заботящуюся об их конкретном историческом содержании. Вебер, правда, пытался наполнить эти «правила» таким содержанием, безмерно усложняя самую их формулировку и вводя в нее ряд конкретно-исторических оговорок, но от этого они все же не перестали быть общеобязательными «правилами». Приведенные соображения заставляют нас отказаться от анализа той социологии, которую Вебер пытался конструировать в незаконченном своем труде «Хозяйство и общество». Для разрешения нашей задачи гораздо больший интерес представляют те работы Вебера, в которых ему удалось соединить историческое и социологическое освещение исторических явлений, ибо в них Вебер стоит на почве истории, предлагая чрезвычайно оригинальные способы и методы решения ее конкретных проблем. Мы изберем в качестве объекта рассмотрения две такие работы: «Протестантская этика и дух капитализма» и «Город» (последняя вошла впоследствии в «Хозяйство и общество», но была написана задолго до этого труда и независимо от него, а потому резко выделяется своей конкретностью и историчностью. Первая из названных работ может служить

591

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
иллюстрацией того, при помощи каких приемов и с каким успехом устанавливает Вебер связь различных сторон общественного целого, вторая дает представление о сравнительно-историческом методе Вебера.

I. Макс Вебер как историк и социолог 1. Общая характеристика «Социологии религий»

Статьи о «протестантской этике и духе капитализма» были впоследствии включены Вебером в состав его трехтомной «Социологии религий»³, куда, кроме них, вошла еще большая незаконченная работа «Хозяйственная этика мировых религий»⁴; в ней Вебер рассматривал конфуцианство и даоизм, индуизм и буддизм, а также иудаизм, устанавливая тесную связь этих религий с социальным и политическим строем Китая, Индии и древней Иудеи. Введение к этой работе и предварительные замечания, предпосланные всем трем томам «Социологии религий», дают представление о задачах Вебера и постановке вопроса и помогают многое уяснить в содержании интересующего нас исследования о протестантизме. Вопросы, подлежащие разрешению в «Социологии религий», Вебер считает проблемами всемирной истории. Но современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно должен трактовать подобные проблемы с вполне определенной точки зрения, подсказанной ему всем ходом развития этой культуры. Его интересует прежде всего следующий вопрос «Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе и только здесь имели место такие явления культуры, которые, как мы это, по крайней мере, охотно себе представляем, развивались в направлении, получившем универсальное значение?» (RS, I, S.1). Почему только на Западе еще за несколько столетий до н. э. начался процесс возникновения современной науки с ее специфическими особенностями – рациональным доказательством в геометрии, математическим обоснованием естествознания, рациональным экспериментом, прагматической историей и т. д. и т. п.? Ведь в древнем Вавилоне и Египте, в Индии и Китае также существовала наука, она накопила массу фактических наблюдений и, однако, была лишена указанных особенностей, появившихся отчасти в древней Греции, а отчасти в эпоху Возрождения. Как объяснить это? Почему, несмотря на более тонкое развитие музыкального слуха у других народов, только европейцы создали рациональную гармоническую музыку, нотное письмо и соответствующие инструменты: орган, рояль, скрипку? 592

Почему только европейцы рационально использовали физические и технические принципы в архитектуре, скульптуре и живописи и создали особый, ранее неизвестный стиль в этих областях искусства? Почему только на Западе возникло сословное государство и сопутствующие ему явления – армия юридически образованных специалистов-чиновников и специалистов-ученых? Эти вопросы можно было бы продолжать до бесконечности. Однако Веберу важно не только ставить вопросы, но и добиться ответа на них. Поэтому он ограничивает свою задачу разрешением только одного, и для его целей самого важного, из возможных вопросов: почему только на Западе, и притом только в новое время, возникла специфическая форма капитализма? Европейская наука и искусство, европейское сословное государство и чиновничество зародились еще в Греко-римскую эпоху, но лишь в новое время развились и проявились вполне их особенности, отмеченные Вебером и отличающие их от аналогичных явлений других эпох и стран. То же самое в еще большей мере относится к современному капитализму. Его специфическими особенностями Вебер считает: а) стремление к непрерывно возобновляющейся прибыли, к рентабельности, и б) рационально-капиталистическую организацию формально свободного труда с вытекающим из нее основным классовым противоречием пролетариата и буржуазии (S. 7 и 9). Соединение этих особенностей не имело места нигде и никогда, кроме Европы нового времени. Правда, везде и всегда существовало стремление к барышу (и даже к возможно высокому денежному барышу), но оно само по себе ничего общего не имеет с капитализмом; оно свойственно all sorts and conditions of men всех эпох и народов: и кельнерам, и врачам, и кучерам, и деятелям искусства, и коготкам, и взяточникам-чиновникам, и солдатам, и разбойникам, и нищим (S. 4). Называть всякое стремление к денежному барышу «капиталистическим духом» (как делает, например, Brentano), значит отказываться от точных и однозначных понятий, а пытаться подводить под одну категорию такие разнородные явления, как приобретение добычи и приобретение современного фабриканта, значит, по мнению Вебера, сознательно лишать себя возможности установить специфические признаки современного капитализма, отличающие его от других хозяйственных форм (S.4-5. Anm.1). А это ведь самое важное для историка. Впрочем, и еще некоторые черты, присущие современному капитализму, встречались в других странах и в другие эпохи. Таково стремление ориентировать хозяйственную

предприятия с вложенным в него капиталом при наличии точного учета баланса, т.е. Kapitalrechnung. Эта черта свойственна, например, средневековой комманде, в основе которой обязательно лежит калькуляция (S. 5-6). Вебер, придающий огромное значение рационализации хозяйства как одному из конститутивных признаков капитализма, склонен и такие предприятия, основанные на Kapitalrechnung, но лишенные прочих признаков современного капитализма, называть капиталистическими. «В этом смысле, – говорит он, – капиталистические предприятия существовали во всех культурных странах земного шара, о хозяйстве которых мы имеем документальные свидетельства: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности точно так же, как и в новое время» (S.6). В различные эпохи и в разных странах существовал «капитализм» плантаторов, грюндеров, крупных спекулянтов, кондотьеров и авантюристов Вебер готов называть все это «капитализмом», ибо отказывать указанным явлениям в таком наименовании, по его мнению, можно лишь из чисто терминологических соображений, а потому и спор об этом был бы лишь спором о терминах. Но чтобы широкое употребление термина «капитализм» не превратилось в злоупотребление им, необходимо каждый раз отдавать себе ясный отчет в том, о какой форме капитализма идет речь. В дальнейшем ходе исследования Вебера занимает та специфическая, нигде более не встречающаяся форма капитализма, которую он называет «современным капитализмом». При изучении связи протестантской этики и капиталистического духа речь будет идти не о капитализме вообще, а именно об этом капитализме, т. е. о той его форме, которая характеризуется, согласно определению, отмеченными выше признаками, как возник «буржуазный приобретательский капитализм» с его рациональной организацией свободного труда и как возникла западноевропейская буржуазия во всем ее своеобразии? (S 10) Как возник специфический «рационализм» современной европейской культуры, присущий ей во всех ее проявлениях, и почему он свойствен именно ей и только ей? – Вот центральная проблема не только «Социологии религий» Макса Вебера, но и всей исследовательской работы его жизни. Однако Вебер не разрешил, да и не пытался разрешить ее целиком. Она сыграла в его трудах лишь роль той основной точки зрения, с которой он рассматривал конкретные исторические процессы и явления и которая определяла направление исследования. Каждый такой процесс, изученный постольку, поскольку он имеет отношение к возникновению современного капитализма и рационализма западноевропейской культуры, 594

представляет лишь частичный материал для уяснения общей проблемы. Западноевропейский рационализм обусловлен и экономически, но «его возникновение, – говорит М. Вебер, – зависело также от способности и предрасположенности людей к известным видам практически рационального жизненного поведения» (S 12). «Там, где эта склонность встречала психологические препятствия, развитие хозяйственно рационального жизненного поведения наталкивалось на серьезное внутреннее противодействие. А важнейшими формирующими элементами жизненного поведения в прошлом были везде магические и религиозные силы и связанные с ними этические представления о долге». В «Социологии религий» Вебер и ставит задачу изучить эти «формирующие элементы жизненного поведения» в связи с экономическими условиями их развития. Но в разных частях своего труда Вебер по-разному подходит к разрешению этой задачи. В «Хозяйственной этике мировых религий» он строит параллельные ряды развития различных религий, сравнивая процесс возникновения и эволюции конфуцианства, буддизма и иудаизма; при этом он подчеркивает историческое своеобразие каждого из процессов, коренящееся в своеобразии того типа взаимоотношений «формирующих элементов жизненного поведения» и социально-экономических условий их развития, который характеризует каждую из упомянутых религий. Во введении к работе Вебер намечает различные типы взаимоотношения религиозно-этических представлений и социально-экономического фундамента, им соответствующего. Исходя из психологии тех или иных общественных слоев или групп, он, однако, никогда не останавливается на чисто психологическом истолковании религиозных явлений в духе социальной психологии. Наоборот, проникнуть в эту психологию, понять ее он считает необходимым для того, чтобы, уяснив сущность внутренних движущих мотивов религиозного развития, быть в состоянии связать его с определенной социальной средой и объяснить, почему оно протекало так, а не иначе, и почему оно в этой среде и только в ней должно было протекать именно так. Интерпретация религиозной психологии и идеологии является здесь орудием в руках историка и в качестве такового служит ему хорошую службу. Ибо прежде чем сводить ту или иную идеологическую надстройку к ее экономическому базису, необходимо знать,

Страница 303

какова природа того, что сводишь, т. е. необходимо хорошо понять содержание и внутреннюю сущность подлежащей объяснению идеологии. Только после того, как содержание идеологии понято и правильно интерпретировано, приобретает смысл и ценность и объяснение ее генезиса из совокупности социально-экономических производственных) 595

отношений, составляющих ее базис. Ведь указание на наличие того или иного базиса способно объяснить лишь генезис данной идеологии, но не в состоянии заменить анализ ее содержания. Оно может дать ответ на вопрос «почему», но не на вопрос «что», а следовательно, для того чтобы указание на базис приобрело конкретный смысл и стало действительным объяснением происхождения данной идеологии, необходимо предварительно исследовать ее содержание при помощи логической и психологической его интерпритации. Только после такого исследования можно поставить вопрос, в каких социально-экономических условиях выросла эта идеология и почему она в этих условиях должна была стать именно такой, какова она есть? Ибо иначе и в самом сведении к базису будет заключаться известная доля произвола: раз неизвестно, какова природа «надстройки», то трудно решить, из какого «базиса» она произошла. Этими чисто методическими соображениями несомненно руководствовался Вебер в «Социологии религий», хотя он сам, может быть, и формулировал бы их, используя несколько иные термины⁵ Намечая типы взаимоотношения религиозных представлений и социально-экономических условий их развития, Вебер начинает с самых общих разграничений и указывает на различие этических понятий высших и низших классов общества: у первых их социальное бытие (действительное или такое, каким они себе его воображают) дает пищу их понятиям о чести; у вторых эти понятия питаются верой в особую их миссию, что является следствием их неудовлетворенности своим социальным бытием. Для членов низших классов «их ценность в собственных глазах, – говорит Вебер, – коренится в представлении о том, чем они должны были бы быть ..., и тем самым эта ценность становится по ту сторону их самих, а ее достижение представляется в виде заданной Богом задачи» (RS, I, S 248). Этим объясняется большое влияние этической проповеди пророков на социально угнетенные массы. «Но своеобразие великих религиозно-этических систем, – продолжает Вебер, – определялось гораздо более индивидуальными общественными условиями, чем простой противоположностью господствующих и подчиненных» (S. 249). В поисках этих индивидуальных общественных условий Вебер обращается к установлению классового характера религий, усиленно подчеркивая, правда, что «те обещания, которые содержит та или иная религия, отнюдь не являются простым рупором классовых интересов» (S 249). Однако несмотря на это предупреждение, Вебер считает, что каждому классу исторически соответствовала определенная религиозная идеология, и, наоборот, каждая идеология имеет

своего носителя в лице того или иного класса. Вначале, при своем возникновении, каждая из великих мировых религий (христианство, иудейство, ислам, конфуцианство, индуизм, буддизм) представляла собою своеобразную систему рационализации всех представлений о мире, а также всего жизненного поведения верующих. Но всякой религии в большей или меньшей степени присущи и иррациональные элементы. Они приобретали с течением времени все большее и большее значение: чем дальше шла научная рационализация теоретических представлений о мире и практического поведения, тем все более выдвигались на первый план иррациональные предпосылки всякой религии, коренящиеся в психике соответствующих социальных слоев. Связь этих иррациональных предпосылок с классовыми интересами гораздо более тесна и непосредственна, чем связь с ними самой религиозной догмы, самого учения той или иной религии. Ибо эти предпосылки данной религии «прямо были обусловлены интересами тех социальных слоев, которые являлись носителями данной методики жизненного поведения в решающий момент ее кристаллизации» (S. 253). Так, в тех случаях, когда носителем религии становилась интеллигенция, иррациональные элементы ее сокращались потребностью интеллектуализма в сверхчувственном: прежняя картина мира, основанная на примитивной магии, свойственной многим религиям в начальном периоде их развития, как бы раскалывалась надвое: рациональному познанию природы и способов овладения ее силами (т. е. науке) противостояла вера в потустороннее божественное начало, которое нельзя выразить словами, а можно только почувствовать в процессе мистического переживания. Таким образом, религия интеллигенции принимала характер созерцательной мистики (ср. буддизм и соответствующие элементы в средневековом христианстве и иудействе). Жречество, как носитель религиозных представлений, склонно к монополизации в своих руках всех средств религиозного спасения и к присвоению особой благодати. Поэтому в религиях, социальным носителем

которых является жречество, очень сильна ритуальная регламентация и контроль индивидуальных религиозных переживаний вообще и мистических в особенности (ср. индуизм). Чиновничество рассматривает религиозный долг как служебную обязанность или как социальную обязанность граждан государства и членов данного сословия: оно презирует непрактичное стремление к потустороннему и опасается конкуренции жречества. Поэтому религии, носителем которых является чиновничество, отличаются полным отсутствием созерцательности и мистицизма, а также резким рационализмом. 597

Но этот рационализм в области практического поведения создает этику пассивного приспособления к потребностям жизни, а не творческого, действенного вмешательства в житейские отношения, направленного к их преобразованию (ср. конфуцианство). Рыцарство чуждо мистики, но лишено потребности и умения рационально овладеть силами природы и общественными отношениями, поэтому оно является носителем религии судьбы. И у магометан, и у гомеровских греков рок наделяется сверхъестественным могуществом и способностью властно вмешиваться во все явления посякосторонней, земной жизни человека. Выступает ли этот рок в виде божественного провидения, как у магометан, или в качестве Мойры, одинаково повелевающей и людьми, и богами, – и в том, и в другом случае религия рыцарства является фаталистической религией. Крестьянство, экономическое бытие которого в значительной мере, и притом почти непосредственно, зависит от сил природы, от естественных условий, склонно к магии с некоторыми прорывами в область мистического экстаза (состояние одержимости, искусственно вызываемое плясками и опьянением). Поэтому крестьянство редко создает самостоятельные религиозные системы, но представляет благодарный социальный материал для религий, основанных на магии и ритуальной регламентации. Буржуазия, – и соответствующие ей классы феодального и античного общества (купцы, ремесленники) – наложила отпечаток своих интересов и своей психологии на некоторые существенные элементы целого ряда мировых религий. Тем не менее существует религия, социальным носителем которой является буржуазия *par excellence* – религия активного мирского аскетизма, связанная с верой в пророка – посланника Божия. Мирской аскетизм свойствен, правда, не только буржуазии его элементы можно найти в религиях, носителями которых были и другие социальные слои: знать и крестьянство (религия Заратустры), рыцарство (ислам) и т. д. Но только буржуазный мирской аскетизм сделал те специфические выводы из представлений о пророке-посланнике, которые так характерны для протестантизма и с которыми мы познакомимся в дальнейшем, при изложении «Протестантской этики и духа капитализма». То обстоятельство, что носителем мирского аскетизма стала именно буржуазия, Вебер склонен, по-видимому, объяснять особенностями ее положения в процессе производства. Вот что он говорит об этом: «Все существование буржуазии покоилось на техническом и экономическом овладении силами природы и людей и на учете этих сил. Правда, переданная по наследству техника жизненного поведения могла и у представителей буржуазии окаменеть и застыть, отлившись в традиционные формы, как 598

это и случалось нередко повсюду. Но как раз у них была возможность создать этически рациональную регламентацию жизни, исходя из тенденции к техническому и экономическому рационализму» (RS, I, S 256–257). Намеченные Вебером соответствия религиозных систем и интересов их социальных носителей позволяют ему дать классовую характеристику мировых религий: он определяет буддизм как религию странствующих монахов, созерцательно настроенных и не приемлющих мира аскетов (один из видов религии интеллигенции) Иудейство является, по его мнению, религией городского народа – пария, однако в средние века оно подверглось известной переработке под руководством «своеобразного слоя литературно и ритуально образованных людей, которые были представителями рационалистической мелкобуржуазной интеллигенции пролетарского типа» (S 240) (другой вид религии интеллигенции) Индуизм был религией касты литературно образованных жрецов, конфуцианство представляло собою этическую систему слоя литературно образованных, рационалистически настроенных чиновников, ислам был на первых порах «религией воинов, завоевателей мира, религией рыцарского ордена, дисциплинированных борцов за веру» Наконец, христианство, возникшее как учение странствующих ремесленников (S 240), так и осталось преимущественно городской буржуазной религией, его главная арена – западноевропейский город во всем его своеобразии (S. 239–240). Сравнительно-историческим изучением этих религий (за исключением христианства) и их социальных носителей и занимается Вебер в «Хозяйственной этике мировых религий». Она является, таким образом, работой типологической, но в совершенно особом смысле этого слова ибо она не представляет собой систематической типологии религий. Она типологична

лишь в том смысле, - говорит о своей работе сам Вебер, - что рассматривает только те особенности исторически реальных религиозных этик, которые типичны и важны в связи с вопросом о великих противоречиях хозяйственных мировоззрений, и оставляет в стороне все остальное» «Она должна особенно резко выявить те черты, которые свойственны данной религии в противоположность другим и которые вместе с тем существенны для нашей постановки вопроса» (RS, I, S. 265) Считаем излишним уже здесь отметить, что такое рассмотрение исторических явлений по степени их важности для разрешения той или иной интересующей автора проблемы, т. е. рассмотрение их сообразно той роли, которую они играли в создании интересующего его феномена, сущность коего сконструирована им чисто логически, Вебер называет идеально-типическим рассмотрением. Таким образом, самое построение труда о «Хозяйственной этике» идеально -типично. Несколько 599 иной характер носит работа, посвященная протестантизму как религии буржуазной *par excellence*. К ее изложению и истолкованию мы сейчас и обратимся.

2. Основные идеи работы «Протестантская этика и дух капитализма»

Эта работа предназначена служить материалом для решения основной проблемы, интересующей Вебера, - проблемы происхождения современного капитализма - давая, подобно прочим работам Вебера, лишь частичный материал для изучения некоторых сторон этой проблемы, она, однако, сильно отличается от исследования о хозяйственной этике мировых религий тем, что в ней эта проблема составляет непосредственный объект изучения. Речь идет здесь не о хозяйственном строе Китая, Индии и древней Иудеи, как антитезе современного капиталистического хозяйства, а именно об этом последнем. По своему построению «Протестантская этика и дух капитализма»- работа не типологическая (в указанном выше смысле), а конкретно-историческая. Как же подходит Вебер к решению этой проблемы, какая сторона ее интересует его и, наконец, в чем видит он саму проблему? «Современный капиталистический строй хозяйства, - говорит Вебер, - это огромный космос, в который каждый индивидуум как бы вырастает с самого своего рождения и который для него - по крайней мере, как для индивидуума - представляется данным в качестве фактически неизменного целого, в котором он принужден жить. Капитализм навязывает отдельному лицу нормы хозяйствования» (RS, I, S. 37). И в другом месте: «Он представляет собой могущественный космос современного строя хозяйства, покоящегося на технических и экономических предпосылках механического машинного производства; он определяет при помощи принуждения, превосходящего силы индивидуума, стиль жизни всех, кто с самого рождения попал в водоворот его развития, а не только тех, кто принимает непосредственное, прямое участие в экономической приобретательской деятельности» (S. 203). Но ведь этот «космос» представляет собой, по мнению Вебера, нечто в высшей степени своеобразное, специфическое. Как же он возник? Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, необходимо предварительно отдать себе отчет в том, что же нужно для того, чтобы этот «космос» мог возникнуть и развиваться. Как явствует из всего хода мыслей Вебера, он считает, что капитализму нужны, во-первых, особые, совершенно специфические формы хозяйственной организации, которые мы обычно называем «капиталистическими», а во-вторых, хозяйствующие субъекты, проникнутые совершенно своеобразной 600

хозяйственной идеологией, которую Вебер называет «капиталистическим духом» (принося, между прочим, свои извинения за этот термин, звучащий, по его мнению, несколько претенциозно) (S. 30). Вебер не задается вопросом о происхождении капиталистических форм хозяйственной организации, его интересует процесс возникновения той хозяйственной идеологии, которую он называет «капиталистическим духом». Правда, в одном месте Вебер как будто бы прямо заявляет, что происхождение капиталистических форм хозяйства является следствием возникновения капиталистического духа: «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма, - говорит он, - есть в первую очередь не вопрос о происхождении капиталистически используемых запасов денег, а вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он зарождается и начинает действовать, он создает себе денежные запасы как орудие своей деятельности, а не наоборот» (S. 53). Но если присмотреться к этому заявлению более внимательно, то обнаружится, что Вебер в сущности не ставит вопроса о происхождении капиталистических форм хозяйства и направляет острие против тех экономистов и историков, которые склонны объяснять возникновение капитализма накоплением имущества, как это делали, например, Брентано, Белов и отчасти Зомбарт в своей теории аккумуляции городской земельной ренты. Вебер хочет сказать: нет, не из накопления имущества возник капитализм (ибо в таком случае почему он не возник в

античном мире или в эпоху Каролингов?), а само это накопление должно было протекать в каких-то весьма своеобразных условиях, для того чтобы вызвать к жизни современный капитализм. Смысл цитированного заявления Вебера станет нам совершенно ясным лишь после того, как мы в ходе дальнейшего изложения ознакомимся с тем конкретным содержанием, которое Вебер вкладывает в свое понятие «капиталистического духа». Поэтому мы пока оставим его в стороне и возобновим изложение хода мыслей Вебера. Итак (мы воспользуемся здесь опять словами самого Вебера) «теперешний капитализм, господствующий ныне в хозяйственной жизни, воспитывает и создает в процессе экономического отбора тех хозяйствующих субъектов – предпринимателей и рабочих, – которые ему нужны» (S. 37). Но как возникли эти своеобразные типы хозяйствующих субъектов, т. е. какова была их хозяйственная психология и идеология в самом начале капиталистического развития и под влиянием каких условий она сложилась – вот центральная проблема данного исследования Вебера. Эту проблему можно формулировать, применяя терминологию Вебера, еще и следующим образом: как возник «капиталистический дух»? Однако Вебер 601

намерен проследить не все условия его возникновения, а лишь одно из них. А именно он ограничивает свою задачу изучением религиозных элементов той идеологии, которая впоследствии, претерпев ряд превращений, стала идеологией промышленного капитализма и его главного носителя – современной промышленной буржуазии. Это, однако, отнюдь не следует понимать так, будто Вебер хочет дать религиозное объяснение генезиса капитализма: он самым категорическим образом и в самых резких выражениях отвергает такое толкование своих намерений «Я вовсе не хочу, – говорит он по этому поводу, – защищать тот безумно доктринерский тезис, согласно которому капиталистический дух мог возникнуть лишь в результате известных влияний Реформации или – более того – даже капитализм как хозяйственная система якобы является порождением Реформации. Такую точку зрения делает невозможной раз навсегда уже одно то обстоятельство, что некоторые существенные формы капиталистического хозяйствования, как это всем известно, значительно старше Реформации. Здесь должно быть лишь установлено – играли ли, между прочим, и религиозные влияния какую-нибудь роль (и какую именно) в процессе качественной чеканки и количественной экспансии капиталистического «духа» и какие конкретные стороны культуры, покоящейся на капиталистическом базисе, восходят к ним. При этом ввиду невероятного хаоса перекрещивающихся взаимных влияний, идущих от материального фундамента реформаторских культурных эпох, от свойственных им форм социальной и политической организации и от их духовного содержания, можно поступать лишь следующим образом: прежде всего нужно исследовать, существует ли некоторое «сродство» между известными формами религиозной веры и этикой профессии и призвания и в каких именно пунктах оно существует (RS, I, S 83). Связь между религиозными учениями Реформации и тем, что Вебер называет «капиталистическим духом», была подмечена уже давно, задолго до Вебера. Он сам указывает своих предшественников (Лэвли, Метью Арнольда) и, неоднократно ссылаясь на Эд. Бернштейна, подчеркивает, что он был первым исследователем, четко сформулировавшим эту связь в следующих словах «аскетизм есть буржуазная добродетель» (S. 192, Anm 2; S 160, Anm 1). Но Вебер идет дальше: он хочет не только наметить и сформулировать эту связь, но и показать ее закономерность и объяснить ее «Neu» ist also nicht, dab hier dieser Zusammenhang behauptet wird.. sondern umgekehrt seine ganz unbegründete Anzweiflung. Es gilt ihn zu erklären (S 28, Anm 3)7 Каким же образом Вебер вообще пришел к такой постановке вопроса? 602

Какие исторические факты заставили его и его предшественников обратить внимание именно на религиозные элементы той идеологии, которая впоследствии стала так характерна для капиталистической буржуазии нового времени? С анализа этих фактов Вебер начинает свою работу в ходе дальнейшего изложения мы последуем за ним, передавая его мысли и его аргументацию в том порядке, которого он сам придерживается. Как показывает профессиональная статистика европейских стран со смешанным в отношении вероисповедания населением, капиталисты и предприниматели, а также квалифицированные рабочие большей частью являются протестантами, а не католиками. Этот, на первый взгляд, поразительный факт, по-видимому, легко поддается объяснению: достаточно указать лишь на то, что как раз самые богатые города Центральной Европы были в XVI в на стороне Реформации; потомки их зажиточных обитателей, принявших протестантизм, унаследовали их привилегированное экономическое положение. Из их рядов вышла значительная часть современных предпринимателей, которые и оказались, таким образом, по своему вероисповеданию протестантами. Однако это простое объяснение отнюдь не исчерпывает вопроса. Ибо остается все-таки непонятным, почему же как раз

экономически наиболее прогрессивные области Европы и самые богатые ее города оказались столь восприимчивыми к протестантизму и так сильно предрасположенными к Реформации? Ведь Реформация означала не уничтожение господства церкви в общественной жизни, а лишь замену одной его формы другой, и притом замену чисто формального, а потому очень удобного и практически мало заметного господства церкви радикальной и очень тягостной церковной регламентацией всего жизненного поведения. «Как же случилось – спрашивает Вебер, – что как раз в экономически наиболее развитых странах буржуазное среднее сословие, находившееся тогда в состоянии экономического подъема, не только терпело ранее неизвестную ему пуританскую тиранию, но даже защищало ее с таким геройством, которое буржуазные классы как таковые редко проявляли до этого и никогда более не проявили впоследствии?» (RS, I, S. 20–21). И почему в настоящее время в Германии католики редко являются не только крупными предпринимателями, но и фабричными рабочими? Последние рекрутируются в подавляющем большинстве из рядов протестантов, между тем как католики обычно избирают себе какое-либо ремесло. Мало того, по отношению к католикам в Германии не оправдывается даже то эмпирическое наблюдение, что религиозные и национальные меньшинства, лишенные возможности участвовать в политической жизни, обычно обращаются к 603

приобретательской деятельности. И не только в Германии, но и в Англии, и в Голландии, где католиков одно время преследовали, они не проявили склонности к капиталистической и индустриальной деятельности. Протестанты – и как господствующий, и как подчиненный слой населения, и как большинство, и как меньшинство – везде и всюду обнаруживали и обнаруживают тяготение к экономическому рационализму, в то время как католики не проявили его ни в качестве большинства, ни в качестве меньшинства (RS, I, S 23). Уже испанцы XVI столетия знали, что «ересь, т. е. нидерландский кальвинизм, способствует развитию торгового духа». И немецкий ученый нового времени Готейн был прав, когда солидаризировался с ними и назвал кальвинистскую диаспору «школой капиталистического хозяйства». Во французских гугенотских церквях основное число прозелитов составляли монахи, купцы и ремесленники. Протестанты были носителями капиталистической идеологии и в католических странах (например во Франции). Во всех течениях протестантизма выступает одна и та же специфическая особенность: «персональное совпадение виртуозной капиталистической деловитости с самыми интенсивными формами набожности, пропитывающей и регулирующей всю жизнь данных лиц и групп» (S 26). Это совпадение особенно характерно для кальвинизма и как раз для тех направлений англо-американского пуританизма и немецкого протестантизма, которые отличались повышенно отрицательным отношением к радостям жизни т. е. для квакеров, пиетистов, меннонитов. Из этого явствует, что объяснение родства капиталистических черт протестантской идеологии с ее религиозными особенностями следует искать именно в самом содержании протестантской набожности, причем нужно исследовать не только ее религиозный идеал, но и то практическое влияние, которое этот идеал оказывал на жизненное поведение его адептов. Еще Монтескье сказал об англичанах, что они «превосходят все остальные народы мира в трех весьма существенных отношениях. в набожности, торговле и свободе» «Не стояло ли их превосходство в области приобретательской деятельности в какой-нибудь связи с тем рекордом набожности, который признает за ними Монтескье?» – спрашивает Вебер, указывая тем самым то направление, в котором он будет искать решение ранее поставленного вопроса о причинах восприимчивости буржуазии к протестантизму «Стоит только поставить вопрос именно так, – продолжает Вебер, – и перед нами встанет целый ряд возможных отношений, пока еще не вполне осознанных, а лишь смутно воспринятых. Наша задача и будет теперь заключаться в том, чтобы то, что сейчас проносится перед нашим умственным взором в 604

неясных очертаниях, формулировать с такой отчетливостью, какая вообще достижима при анализе неисчерпаемого многообразия, заключающегося в каждом историческом явлении» (S 29–30). Итак, предстоит вскрыть родство религиозного учения протестантизма с капиталистической идеологией. А для этого необходимо уяснить ее содержание, дать себе отчет в том, что такое «капиталистический дух». Но «капиталистический дух» представляет собой «исторический индивидуум», т. е. «комплекс связей, которые существуют в исторический действительности и которые мы в понятии соединяем в одно целое, под углом зрения их культурного значения» (RS, I, S 30). Такое историческое понятие Вебер считает невозможным дефинировать по схеме *genus proximum, differentia specifica* и предпочитает уяснить его содержание в ходе исследования. Но для предварительной иллюстрации того, о чем будет идти речь, он приводит выписки из двух сочинений Вениамина Франклина: «Необходимые предостережения для тех, кто хотел бы разбогатеть» (1736) и

«Советы молодым купцам» (1748)⁸ Так как эти цитаты необходимы для понимания самого предмета исследования, то и мы воспользуемся ими как исходным пунктом изложения дальнейшего хода мыслей Макса Вебера. «Помни, что время – деньги, – говорит Франклин, – тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по 10 шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает у себя в комнате, должен, если он расходует на себя всего только 6 пенсов, учесть не только этот расход, но считать, что он истратил, или, вернее, выбросил сверх того еще 5 шиллингов. Помни, что кредит – деньги. Если кто-нибудь оставляет у меня еще на некоторое время деньги, после того как я должен был заплатить их ему, то он дарит мне свои проценты или дарит мне столько, сколько я могу заработать при их помощи за это время. А это может составить значительную сумму, если у человека хороший и обширный кредит и если он умеет хорошо пользоваться им. Помни, что деньги по природе своей плодородны и способны порождать новое. Деньги могут родить деньги, и их отпрыски могут породить еще больше и так далее 5 шиллингов, пущенные в оборот, дают 6, а если эти последние опять пустить в оборот, будет 7 шиллингов 3 пенса и т. д., пока не получится 100 фунтов стерлингов. Чем больше у тебя имеется денег, тем больше денег порождают они в обороте, так что выгода растет все быстрее и быстрее. Кто убивает супоросую свинью, тот уничтожает все ее потомство, вплоть до тысячного ее члена, . Кто изводит одну монету в 5 шиллингов, тот убивает (!) все, что она могла бы произвести целые колонны фунтов стерлингов. Помни, что, по пословице, хороший плательщик – господин кошелька каждого человека. 605

Тот, о ком известно, что он всегда аккуратно уплачивает в условленное время, может всегда занять у своих друзей деньги, которые им в данный момент не нужны. А это иногда бывает очень выгодно. Наряду с прилежанием и умеренностью ничто не помогает в такой степени молодому человеку завоевать себе положение в жизни, как пунктуальность и справедливость во всех его делах. Поэтому никогда не задерживай взятые тобою займы деньги хотя бы на один час сверх условленного срока, чтобы гнев твоего друга не закрыл для тебя навсегда его кошелек. Следует учитывать самые незначительные действия, оказывающие влияние на кредит. Удары твоего молотка, которые твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяют в него спокойствие на целых шесть месяцев, но если он увидит тебя за бильярдным столом или услышит твой голос в тракторе в то время, когда ты должен был бы работать, то он на следующее же утро напомнит тебе о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда у тебя их не окажется. Кроме того, аккуратно показывает, что ты помнишь о своих долгах, т. е. что ты не только пунктуальный, но и честный человек, а это увеличивает твою кредитоспособность. Берегись считать своей собственностью все, что на имеешь, и жить соответствующим образом. В этот самообман впадают многие люди, имеющие кредит. Чтобы избежать его, веди точный учет твоих издержек и поступлений. Если на дашь себе труд обращать внимание на все мелочи, то это будет иметь следующий хороший результат ты обнаружишь, какие изумительно маленькие издержки могут вырастать в огромные суммы, и ты заметишь, что можно было бы сберечь в прошлом и что можно будет сберечь в будущем»⁹ «За 6 фунтов стерлингов годового процента ты можешь получить в пользование 100 фунтов, если только на известен как человек умный и честный. Кто тратит без всякой пользы один грош в день, тот тратит бесплодно 6 фунтов стерлингов в год, а это – плата за право пользования 100 фунтами стерлингов. Кто ежедневно тратит часть своего времени стоимостью в один грош – пусть это будет всего несколько минут, – тот теряет в общей сумме дней возможность использовать 100 фунтов стерлингов в течение года Тот, кто бесплодно растрчивает время стоимостью в 5 шиллингов, теряет 5 шиллингов и мог бы с тем же успехом бросить их в море А кто теряет 5 шиллингов, теряет не только эту сумму, но все, что можно было бы заработать, вложив ее в дело; а это могло бы составить к его старости довольно значительную сумму»¹⁰. Так проповедует моралист Франклин Как стала возможна моральная проповедь такого содержания? И что в этой 606

проповеди делает ее проявлением «капиталистического духа»? Конечно, не стремление к наживе, не скупость и алчность, ибо эти черты сами по себе характерны как раз для хозяйственной идеологии докапиталистических эпох. Из них слагается этика традиционализма, с которым капиталистическому духу в его победоносном шествии пришлось вести жестокую борьбу Две основные особенности проповеди Франклина делают ее классическим образчиком капиталистической идеологии идея призвания (Beruf) как цели жизни и сверхличная трансцендентная концепция наживы. Каждый человек должен выполнять свой долг; этот долг заключается в том, чтобы быть дельным работником в своей профессии, чтобы знать твердо свое место, призвание и работать во имя

его и только во имя его не покладая рук. Применительно к купцу и предпринимателю это понимание долга модифицируется следующим образом: следует работать, чтобы процветала человеческая деятельность данной профессии, т. е. нужно наживать деньги для того, чтобы наживать еще деньги, и т. д. Нажива денег – самоцель; «человек существует для приобретательства, которое является целью его жизни, а не приобретательство служит человеку как средство удовлетворения его материальных потребностей» (RS, I, S. 35–36). На вопрос, для чего же «надо делать из людей деньги», Франклин, сам уже неверующий, отвечает, однако, в своей автобиографии библейским изречением, которое ему часто повторял его отец-кальвинист: «Если ты увидишь человека дельного в выполнении своего призвания, то поставь его превыше королей». «Приобретение денег, поскольку оно протекает в легальной форме, при современном хозяйственном строе является результатом и выражением деловитости человека в своем призвании, и эта деловитость составляет альфу и омегу всей морали Франклина» (RS, I, S 36). Нажива денег как самоцель противопоставляется всякому непосредственному их потреблению, «освобождается от всяких эвдемонистических или гедонистических точек зрения и становится по отношению к «счастью» или «выгоде» отдельного индивидуума чем-то совершенно трансцендентным и даже просто иррациональным». Итак, трансцендентное понимание наживы и *Veruf* тесно переплетаются в своеобразном хозяйственном этосе Франклина (S. 35). «Это – рационализация во имя иррационального (с некапиталистической точки зрения.-АН.) жизненного поведения». Ибо понятие «рациональный» многозначно «Нечто является иррациональным не само по себе, а с определенной рациональной точки зрения. Для нерелигиозного человека иррационально всякое религиозное жизненное поведение, так же как для гедониста – аскетический образ жизни; но если мерить эти типы жизненного поведения по 607

масштабу их собственной ценности, то они представляются как различные виды рационализации жизни» (S 35, Anm 1) Но именно поэтому развитие «капиталистического духа» нельзя рассматривать только как частное явление в общем процессе развития рационализма. «Ибо жизнь можно рационализировать с весьма различных точек зрения и в очень различных направлениях» (этот простой, но часто забываемый тезис Вебер рекомендует ставить во главу угла всякого исследования о рационализме). «Рационализм – историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей» (S 62). Может существовать и существовал в действительности рационализм, враждебный «капиталистическому духу». «Нас интересует здесь происхождение как раз иррациональных элементов понятия *Veruf*» (S 62). С точки зрения личного счастья, конечно, совершенно иррациональна та мотивировка, которой современный капиталист мог бы обосновать смысл своей бесконечной погони за наживой, а именно – что он не может жить без своего дела и постоянной работы в нем. Ибо такая мотивировка означает в сущности, что человек живет для своего дела, а не наоборот. А между тем «идеально типический» капиталистический предприниматель не имеет, собственно говоря, почти никакого личного удовлетворения, кроме «иррационального ощущения хорошо исполненного призвания» (S 55). (Стремление к власти над людьми свойственно, по мнению Вебера, лишь немногим романтикам и поэтам среди капиталистов и является, как и стремление к роскоши и личному богатству, признаком декаданса, проявлением упадка капиталистической идеологии). Современный капиталист лишен всяких остатков религиозности, так же как и Франклин уже был лишен их. В наше время капиталистическая идеология является лишь продуктом непосредственного приспособления к потребностям капиталистического хозяйства, и мировоззрение здесь ни при чем «Капиталистический дух нашел в современном капиталистическом предприятии наиболее адекватную себе форму, так же как капиталистическое предприятие нашло в нем наиболее адекватную своим потребностям духовную движущую силу» (RS, I, S 49) Но в эпоху возникновения «капиталистического духа» его связь с потребностями хозяйственного развития была значительно сложнее, она была опосредствована религиозными мотивами. Откуда взялось в самом деле это «иррациональное ощущение исполненного долга»? И не было ли оно в свое время гораздо более осознанным и рациональным, чем теперь. Как объяснить, что в Массачусетсе XVIII вив некоторых американских колониях XVII в уже сложилась капиталистическая идеология, несмотря на то, что там господствовали 608

мелкобуржуазные отношения, крупные промышленные предприятия почти отсутствовали, банки были лишь в зародыше и всей экономике этих колоний постоянно грозил натурально хозяйственный коллапс? И как объяснить исторически, что в центре капиталистического развития тогдашнего мира, во Флоренции XIV–XV вв., в этом рынке денег и капиталов всех крупнейших политических сил, считалось нравственно сомнительным или только терпимым

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org

то, что рассматривалось как содержание нравственно похвального и даже обязательного образа жизни в Пенсильвании XVIII в.? (S 60). Другими словами почему во Флоренции, в этом крупном банковском центре, католические богословы только терпимо относились к деятельности купцов, а церковь хотя и шла навстречу материально связанным с нею денежным силам итальянских городов, но считала именно «дух приобретательства» позорным. На все эти вопросы Вебер ищет ответа в истории и содержании тех религиозных мотивов, которые были формирующими моментами иррациональных составных частей капиталистической идеологии. При этом он формулирует свою основную точку зрения на роль и значение этих мотивов следующим образом «Этика, коренящаяся в религии, обещает за обусловленное ею поведение психологические премии (не экономического характера), которые являются чрезвычайно действенными до тех пор, пока жива религиозная вера. Лишь постольку, поскольку эти премии действуют, и притом, что самое главное, – лишь в том, уклоняющемся от учения богословов направлении, в котором они действуют, религиозная этика приобретает самостоятельное влияние на жизненное поведение и через него – на хозяйство» (RS, I, S 38, Anm 1; S 40) Однако эти психологические премии могут быть весьма различны. Реформация создала своеобразные премии, незнакомые католичеству, – премии за мирскую работу человека в его Beruf. Она чрезвычайно усилила нравственный акцент именно на этой работе и тем самым создала самое понятие Beruf в современном его значении. В теперешнем немецком слове Beruf, как и в английском calling, означающем и профессию, и призвание одновременно, звучит наряду с другими мотивами и религиозный мотив – представление о поставленной Богом задаче. Подобное понятие Beruf отсутствовало как у католических народов, так и у народов классической древности – поэтому почти во всех древних и решительно во всех новых языках нет соответствующего слова для обозначения этого понятия. Лишь в древнееврейском и латинском языках имеются слова, приближающиеся по своему значению к немецкому Beruf. То, что на немецком языке обозначается этим словом, т. е. «длительная деятельность человека в какой-либо профессии», которая обычно является для него

609 вместе с тем и источником дохода, а тем самым длительной экономической основой его существования, на латинском языке выражают наряду с бесцветным словом opus и слова: officium, munus, professio (RS, I, S. 63, Anm. 1; S. 64). Последние термины по своему этическому содержанию нередко приближаются к немецкому Beruf; но глубокая разница между ними и понятием Beruf заключается в том, что они лишены всякой религиозной окраски и имеют исключительно посюсторонний смысл. Первую религиозную концепцию понятия Beruf дал Лютер. Но и у него оно все-таки оставалось до известной степени традиционно окрашенным. По Лютеру, Beruf – это то, что человек должен принимать как божеское установление, которому он должен пассивно подчиняться. Эта идея даже перевешивает у Лютера представление о Beruf как о главной и единственной задаче человеческой жизни, активное разрешение которой в процессе неустанного труда задано Богом. Дальнейшее развитие ортодоксального лютеранства усилило это пассивное толкование понятия Beruf. Правда, и такое толкование уже внесло нечто новое, но это новое носило чисто негативный характер: лютеранская концепция Beruf лишь уничтожила примат аскетического долга над мирскими обязанностями, но она не была враждебна проповеди послушания по отношению к властям и пассивного приятия данной житейской обстановки. Только кальвинизм и пуританство покончили с остатками традиционализма в толковании понятия Beruf и создали такую его концепцию, которая и послужила религиозной основой капиталистической психологии и идеологии. Это не значит, конечно, что Кальвин или основатели пуританских сект (Менно, Фоке, Уэсли) сознательно ставили себе целью пробуждение «капиталистического духа». Ибо им были чужды не только капиталистические интересы, но и чисто этические программы. «Исходным пунктом их жизни и деятельности было спасение души, – говорит Вебер. – Их этические цели и практические результаты их учения всецело коренились именно в этом исходном пункте и были лишь следствиями чисто религиозных мотивов». Но «культурные воздействия Реформации явились в значительной мере как непредвиденные и не желаемые самими реформаторами последствия их работы; они часто были очень далеки от того, что проносилось перед умственным взором реформаторов, а иногда и прямо противоположны их намерениям». «Наше исследование, – прибавляет Вебер, – могло бы послужить скромным вкладом в решение вопроса о том, как вообще действуют идеи в истории, и могло бы дать материал для конкретной иллюстрации этого процесса» (RS, I, S. 82). Это заявление Вебера совершенно законно, ибо в следующей части 610

своей работы он дает блестящую характеристику того, как идеи пуританства

сыграли огромную роль в истории, превратившись постепенно в свою собственную противоположность под давлением потребностей экономического развития. Вебер ставит в связь с происхождением «капиталистического духа» следующие направления протестантизма: 1) кальвинизм, получивший в XVI-XVII вв. распространение в Нидерландах, Англии и Франции; 2) пиетизм, выросший на почве кальвинизма в Англии и Голландии и в конце XVII в. слившийся в лице своего немецкого представителя Шпенера, с лютеранством; 3) методизм, возникший внутри англиканской церкви в середине XVIII в.; 4) перекрещенство и вышедшие из него секты. Всем этим направлениям свойственны были аскетические черты. И все-таки они не были резко отграничены не только друг от друга, но даже и от неаскетических церковных учений Реформации: кальвинизм и перекрещенство, вначале враждебно противостоявшие друг другу, в конце XVII в. тесно соприкоснулись в баптизме, и уже в английском индипендентстве между ними существовал целый ряд переходов, сблизивших их друг с другом. Практическая нравственность всех этих направлений была одинакова. И все же необходимо изучить те различные догматические корни ее, которые впоследствии стали отмирать, но сначала имели большое значение. Только их изучение дает возможность понять, до какой степени вся религиозная и практическая этика протестантов определялась идеей потустороннего и как эта идея, модифицируясь в ходе развития, привела к неожиданным психологическим результатам, которые продолжали оставаться в силе и после смерти самой идеи. Ибо хотя религиозное переживание, как и всякое иное, по природе, своей иррационально, тем не менее очень важно знать, какова та система мыслей, которая направляет эти переживания по определенному руслу. Не религиозная догма сама по себе интересует Вебера, а ее влияние на иррациональные элементы протестантизма. Они в их практическом проявлении и оказываются в центре его внимания. Вебер изучает все намеченные выше направления протестантизма, но так как религиозная и хозяйственная этика каждого из них представляет собой лишь более или менее ослабленную вариацию того основного лейтмотива, который яснее всего звучит в кальвинизме, то мы ограничимся здесь именно его характеристикой. Как известно, самой характерной особенностью кальвинизма является учение о предопределении. Вебер задается вопросом, в чем заключалось историческое значение этого догмата, как он произошел и каково его содержание¹¹. Исходным пунктом кальвинистского учения о предопределении

является своеобразная концепция Бога и мира. Она, в свою очередь, объясняется своеобразием кальвинизма как активной религии спасения. В основе кальвинизма лежит представление о том, что человек может действовать в жизни, надеясь на всемогущую объективную силу Бога, являющегося источником всего. И у Кальвина, и у Лютера в начале их религиозного развития было два представления о Боге милосердный спаситель Нового завета как-то сочетался у них с деспотическим *Deus absconditus*. Но если у Лютера первый вытеснил в конце концов второго, у Кальвина, наоборот, победил второй. Его победа имела огромное значение для дальнейшей эволюции кальвинизма. Кальвинистский Бог – трансцендентное существо, абсолютно свободное в своей воле, которая понятна людям лишь настолько, насколько. Он этого хотел. Почему Он хотел так, а не иначе, людям никогда не может и не должно стать понятным. Всякие попытки в этом направлении – дерзость, богохульство и грех. Бог действует по своим особым законам, свойственным. Его непостижимой для нас сущности. Он открывает нам лишь фрагменты вечной истины; мир противостоит Богу как дело Его рук, и изучение этого мира может открыть людям те частицы божественной истины, которые Бог хотел сделать доступными их пониманию: по делам Творца можно познать. Его величие, но лишь в той мере, в какой. Он сам хотел этого. Поэтому кальвинизм не ставит никаких границ свободному естественнонаучному исследованию природы. По той же причине Богу угодно и устройство социального космоса, в котором живут люди, ибо. Он создал мир и людей исключительно для своей славы, для прославления себя, и потому. Ему угодна деятельность людей, направленная к совершенствованию людского общежития. Но все сотворенное людьми само по себе несовершенно. Богу угодна лишь деятельность, направленная к усовершенствованию того, что является делом рук людских, но не самые ее результаты. Ибо в этой деятельности выражается стремление человека к совершенству, к Богу. У человека нет способов иначе проявить его, как путем работы в этом несовершенном, греховном людском космосе но, работая в нем, он должен помнить, что работает не для него, а во имя других высших целей. Всякое превращение социальной деятельности в самоцель есть –греховное обожествление рукотворного. В этом противопоставлении трансцендентного, самовластного, самодержавно-деспотического Бога погрязшим в грехе людям и их несовершенным творениям уже заключен собственно *in ipse* весь догмат предопределения. Наша мысль станет еще более ясной, если мы вспомним, что

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
кальвинизм ведь представляет собой одну из религий спасения души, а следовательно, грозный деспотический Бог должен 612

каким-то образом выступить в роли спасителя несовершенных, греховных людей, которых он по непостижимой для них причине создал таковыми. Как же мыслимо превращение этого Бога в спасителя? Вот этот логический скачок и выполняет догмат предопределения. «Для проявления своего величия, – читает мы в «Westminster Confession» (гл. III, № 3), – Бог одних предназначил (predestinated) к вечной жизни, а других к вечной смерти. Тех людей, которых Бог предназначил к жизни, Он избрал еще до основания мира для вечного блаженства во Христе, и сделал Он это по вечным и неизменным основаниям, во исполнение своего таинственного решения и свободного хотения своей воли» (№5). Итак, вот каким образом грозный Бог обращается в спасителя. Он спаситель лишь для некоторых, для тех кого он – совершенно произвольно и по непостижимым соображениям – избрал для вечной жизни, т.е. для потустороннего блаженства. Остальных Он проклял и осудил. Он сделал это не за грехи или заслуги людей, а просто потому, что так хотел. Мало того, Он не дал людям никаких средств для приобретения избранности и даже не указал никаких признаков, по которым человек мог бы судить о том, избран он или проклят и мог бы отличить избранных от осужденных среди своих спутников на жизненном пути. Ни проповедник, ни церковь, ни крещение, ни исповедь не могут служить орудием спасения к церкви принадлежат ведь и осужденные. Правда, «вне церкви нет спасения», но это не значит, что церковь способна стать его орудием или дать уверенность в избранности. Каждый верующий должен принадлежать к церкви лишь для того, чтобы не противиться воле Божией, ибо Бог во славу свою создал и церковь и опять-таки для той же цели заставил осужденных принадлежать к ней наравне с избранными. Удостовериться в своей избранности здесь, в течение мирской, земной жизни, вообще нельзя никоим образом, ведь эта избранность относится к потусторонней жизни, а потому дерзко было бы и помышлять о том, чтобы приоткрыть завесу потустороннего мира и проникнуть в тайные решения Бога. Даже Иисуса Христа далеко не каждый христианин может считать спасителем и искупителем своих грехов, ибо Христос умер только за избранных. Ближайшим психологическим результатом этой суровой богословской концепции явилась исключительная, дотоле неслыханная внутренняя отъединенность индивидуума (RS, I, 93). Каждый христианин одиноко идет по своему пути навстречу вечному спасению или вечной гибели. Уже эта, так сказать, первичная концепция учения о предопределении имела важные последствия в области практической этики. Она создала, во-первых, очень своеобразное отношение 613

верующего к окружающим его людям, а во-вторых, оригинальное толкование понятия Beruf. Человек, считающий себя верующим христианином, должен надеяться только на Бога и отнюдь не полагаться на людей: «Проклят тот, кто надеется на людей», – это изречение Иеремии сочувственно цитирует Шпангенберг (S. 96, Anm.3)¹². Наряду с таким своеобразным человеконенавистничеством на христианской подкладке и в тесном сплетении с ним резко выступает прославление неустанной работы христианина в его Beruf. Мы уже знаем, что Богу угодно устроение рукотворного; но это устроение должно происходить методично, систематически и притом носить чисто деловой и безличный характер, т. е. оно должно протекать в рамках определенного beruf – иначе ему грозит опасность превратиться из работы ad maiorem Dei gloriam в деятельность, направленную к устроению социального космоса во имя его собственных задач (в Kreaturvergottung). Как видим, здесь не Бог существует для человека и его спасения, а наоборот, человек для Бога и Его славы. Но эти две особенности кальвинистской этики, только что отмеченные нами, безмерно усилились и заострились после того, как догмат предопределения пережил некоторую эволюцию. В эпоху Реформации интересы потустороннего мира оказывали могущественное воздействие на психику религиозного человека. Как же могла выносить широкая масса верующих пуритан суровую богословскую концепцию, которая не давала даже возможности избранным сознавать себя таковыми в отличие от осужденных? Кальвин считал себя орудием Бога и был уверен в своей избранности. Но не у всех могла быть такая прирожденная уверенность, и учение о предопределении осталось бы религией для немногих и не сыграло бы той крупной исторической роли, которую ему суждено было сыграть, если бы не был поставлен и разрешен вопрос о том, как можно приобрести сознание своей избранности. Конечно, в самой постановке этого вопроса заключается уже известное смягчение догмата предопределения, но она отнюдь не означает отказа от него, ибо новая концепция этого догмата гласит: нельзя приобрести избранность, нельзя даже точно и раз навсегда удостовериться, избран ты или нет, но можно приобрести сознание избранности, которое равняется не знанию, а скорее

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
ощущению своей угодности Богу. Это ощущение и есть *certitudo salutis* кальвинизма второй формации; приобретение этого ощущения сделалось жизненной целью верующих кальвинистов. В кальвинистской богословской литературе были намечены два способа достижения *certitudo salutis*. Первый заключался в следующем: каждому верующему предписывается 614

в качестве его религиозного долга считать себя избранным, а все сомнения толковать как дьявольские искушения. В постоянной, непрекращающейся борьбе с этими искушениями, в их непрестанном преодолении и достигается религиозно-этическое оправдание самого сознания избранности. Этим путем пошли так называемые «святые», которые рассматривали свою избранность как своего рода сословное качество (здесь аналогия с «сословием» аскетов в католической церкви). Но гораздо большее историческое значение имел второй способ достижения *certitudo salutis* – при помощи неустанной работы в своей профессии. К этому способу богословская мысль кальвинизма пришла следующим путем: божия церковь, церковь избранных, незрима. Но общение Бога с избранными все же происходит, и притом оно может происходить в двух формах: избранные служат либо сосудами божества, либо его орудиями. Лютер склонен был представлять себе общение с Богом в первой форме, но Кальвин решительно отверг ее на том основании, что *finitum non est ceteris infiniti*. Бог лишь проявляет себя в избранных, действует в них и через них. «Их деятельность проистекает из веры, данной им в силу милости божией, а эта вера в свою очередь обнаруживает свое божественное происхождение в характере той деятельности, которая из нее проистекает» (RS, I, S. 108). Из Библии и отчасти из самого миропорядка можно почерпнуть некоторые указания на то, какие именно дела угодны Богу. Конечно, никакими, даже самыми «богоугодными делами» нельзя себе купить вечное блаженство; но при их помощи можно освободиться от страха за него. Для этого необходим систематический самоконтроль своего ощущения избранности, но не пассивный, а активный контроль: не исповедь Лютера, время от времени возобновляющая утерянное или восстанавливающая поколебленное сознание избранности, а каждодневное практическое разрешение одного и того же вечного вопроса «Избран я или нет?» в самом процессе систематической работы во славу Божию. Все, что делается здесь, на земле, делается для потусторонних целей и только в их свете получает смысл. Но именно поэтому вся земная деятельность должна быть рационализирована до последней степени, ибо только тогда она сможет выражать то стремление рукотворного к совершенству, которое угодно Богу. Бог требует делания добра, возведенного в систему (S. 114), превращенного в идеал земного угождения потустороннему Богу. Поэтому один-единственный грех уничтожает все. Все делается во славу Божию (*omnia in maiorem Dei gloriam*), и каждый день верующий член незримой божией церкви должен спрашивать себя: «Избран ли я?» – и отвечать: «Да, я делаю угодное Богу – ergo, я избран». 615

Это – декартовское *cogito ergo sum*, перенесенное в этическую сферу (S. 115). Итак, в учение о предопределении привнесен был со временем новый мотив: доказательства, испытания своей избранности. Уже Августин высказал, по преданию, следующую мысль: *si non es praedestinatus, fac ut praedestineris*. (S.111, Anm.1), и эта мысль *mutatis mutandis* была воспринята кальвинистами. Логически из догмата предопределения можно было бы вывести фатализм. Но психологически вышло нечто противоположное ему, и именно благодаря идее испытания избранности (*Bewahrung*): «как раз в отказе от фатализма избранные (*electi*) доказывают и испытывают свою избранность» (S. 111, Anm. 4). Эта идея испытания избранности прочно сохранилась в психологии протестантских народов, отзвуки ее ясно слышатся в следующем изречении Гёте: *wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist. – was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages*¹³. Это совпадение не удивительно: Гёте ведь жил в эпоху роста промышленного капитализма, а учение об испытании избранности посредством работы в *Beruf*, как мы скоро увидим, вполне отвечало потребностям капиталистического развития. Охарактеризованную выше религиозную этику кальвинизма Вебер называет мирским аскетизмом. Основные особенности этой этики: преодоление *status naturae* путем передачи себя в руки Божий, систематическая работа во славу Божию, преобладание постоянных мотивов психики над искусственно подавляемыми аффектами – свойственны всякому аскетизму, в том числе и католическому, вне-мирскому аскетизму. Ведь каждый католический монах воспитывался как работник божий. Но глубокая пропасть лежала между католическим и пуританским аскетизмом: кальвинисты были монахами, оставаясь в миру. Если католики из монахов делали божьих работников, то кальвинисты, наоборот, божьих работников превращали в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
монахов. Их «избранные», становясь аскетами и оставаясь в миру, проникались ненавистью и презрением к ближним, не умеющим в процессе аскетического труда и само-контроля дать доказательства своей избранности. «Бог помогает тому, кто сам себе помогает» – этот девиз сделался основным нравственным принципом их отношения к людям. Да и самый контроль своей избранности выливался в неслыханно мирские формы. Место исповеди заняли религиозные дневники, которые должны были содержать точный отчет об отношениях между верующим и Богом, причем Бакстер и Бениан сравнивали их с отношениями между кредитором и должником. И над всем этим тяготел Дамоклов меч потусторонней осужденности 616

которая уже наверно грозит всякому, не умеющему доказать свою кредитоспособность по отношению к Богу. Эта идея предопределенности «потусторонней» жизни резко отличает кальвинистское предопределение от магометанского фатализма. В исламе считалась предопределенной вся земная жизнь человека, поэтому магометанская «судьба» напоминает греческую Мойру, и практическим последствием магометанского фатализма могла быть лишь военная, рыцарская храбрость, но отнюдь не рационализация жизни (RS, I, S. 102. Апп. 2). Между тем кальвинист в земной жизни свободен: предопределена только потусторонняя его жизнь, но она бросает огромную тень на всю его земную жизнь, которая становится лишь приготовлением к потусторонней участи. «Рационализация жизненного поведения в миру под знаком потустороннего, – говорит Вебер, – была последствием концепции Beruf, созданной аскетическим протестантизмом. Христианский аскетизм, вначале убегавший от мира в уединение, уже господствовал в форме церквы над миром, отрекаясь от него в стенах монастыря. Но при этом он оставлял в неприкосновенности естественный, непринужденный характер мирской повседневной жизни. Теперь он вступил на житейское торжище, захлопнул за собою ворота монастыря и принялся пропитывать своей методикой как раз мирскую повседневную жизнь, преобразуя ее в рациональную жизнь в миру, но не от мира сего и не для этого мира» (S. 163). В своей характеристике тех изменений, которые претерпели религиозные идеи пуритан в ходе дальнейшего развития и которые сыграли большую роль в формировании капиталистического духа, Вебер исходит из аскетического движения второй половины XVII в. Он хочет дать представление о том, каковы были идеи, господствовавшие в этом движении накануне превращения религиозного мирского аскетизма в капиталистический утилитаризм. Этим объясняется и выбор источников: по этой причине Вебер оставляет в стороне постановления гугенотских синодов и баптистскую литературу, сосредоточивая внимание преимущественно на английском пуританине XVII в. Ричарде Бакстере (1615-1691), признанном богослове того времени, вышедшем из кальвинизма, и привлекая лишь для параллели трактаты представителя пиетизма Шпенера, квакера Барклея и др. Во многих богословских трактатах пуритан XVII в., особенно в работах Бакстера, очень сильны «антимаммонистические тенденции»; учение Бакстера с капиталистической точки зрения, разумеется, должно казаться отсталым. «Но, – говорит Вебер, – я как раз и хочу показать, как, (несмотря на «антимаммонистическое» учение, дух этой аскетической религиозности, точно так же, как и в монастырском хозяйстве, породил экономический 617

рационализм потому, что эта религиозность премиривала самое главное – аскетически обусловленные, рациональные импульсы поведения» (RS, I, S. 165, Апп. 3). Запомнив хорошенько эту весьма существенную оговорку, последуем за Вебером. Основной лейтмотив всех рассуждений Бакстера – работа. Она выполняет две одинаково важные функции: 1)дает в руки человеку могучее орудие против всяческих плотских (в том числе и сексуальных) искушений и 2) делает осмысленным земное странствие верующего, становясь самоцелью, а тем самым и основной целью его жизни. Выполняя первую функцию, работа оберегает верующего от опасности впасть в status naturae, в обожествление рукотворного. Ибо наслаждение земными радостями ради наслаждения ими – величайший грех; греховно «искусство для искусства», эротика во имя эротика, богатство для богатства. Греховно и инстинктивное бессознательное стремление к этим земным радостям. Греховна любовная страсть, ведущая к бездейтельному наслаждению радостями чувства и чувственности; но законный и степенный брак на всю жизнь, брак не по любви и не по расчету, а по рассудку – угоден Богу, ибо он становится средством прославления Бога путем усилению производства здорового и работающего потомства; жизнь в таком браке тоже превращается в один из видов работы во имя Божие и во славу Божию – недаром сказано: «Плодитесь и множитесь». Точно так же наслаждение богатством, «почивание на лаврах» приобретенного или неумеренное расходование его для личных надобностей греховно, методический же труд по приобретению богатства угоден Богу. Ибо потребление богатства отрывает от

стремления к святой жизни: «вечный покой святых» возможен лишь в потустороннем мире; в земной жизни покой – не признак святости, а наоборот, знамение греховности и осужденности; тот, кто «почивает на лаврах», тем самым показывает, что он не принадлежит к числу избранных, что он охотно поддается искушению заменить тяжкий труд прославления Бога делами своими – гораздо более легким трудом обожествления рукотворного. Греховно стремление к барышу ради барыша; но это же самое стремление как средство прославления Бога и служения Ему свято. Если верующему и разрешается иногда «погружаться в искусства, в науки, предаваться мечтам и страстям» (ибо слаб человек), то это, во всяком случае, не должно ничего стоить. Человек ведь – только управитель божьего имущества и не должен расточать его иначе, как во славу Божию. Некогда было сказано: «отдайте кесарю кесарево, а Богу – Божье». Ничто не может быть столь враждебно пуританству, как эта евангельская формула. Нет на свете ничего, 618

что принадлежало бы кесарю; все – и сам кесарь, и царство его – принадлежит Богу. «Отдайте Богу и Божье, и кесарево, ибо все – Божье», – так можно было бы перефразировать в пуританском духе евангельское изречение. Но отдавать себя Богу нужно, оставаясь в миру и работая в нем, ибо Бог так хотел: он поставил слабых людей блюстителями своего великого дела и обратился к ним не с христианской, а с грозной Заратустровой заповедью: *werdet hart!* («Будьте стойкими»). И главное: *Arbeitet hart!* («Трудитесь стойко!»). Каждый час должен принадлежать Богу. Потеря времени – величайший грех. «Отсутствие желаний на земле недостижимо, – говорит один из пуританских богословов, – и оно недостижимо именно потому, что Бог не хотел этого» (RS, I, S. 166, Anm. 2). Поэтому следует не избегать желаний, а направлять их в сторону, угодную Богу, т. е. работать. Здесь работа, как видим, становится уже самоцелью. Воздержание от плотских искушений – первая функция работы – создало единообразный стиль жизни, привело все к одному знаменателю: «Та могучая тенденция к униформированию всего стиля жизни, которая ныне вызывается капиталистическими интересами стандартизации производства, – говорит Вебер, – имеет свою идеальную основу в отрицании «обожествления рукотворного» (S. 187-188). Работа хорошо выполнила свою первую функцию – служить оградой от земных вожделений: она зажала в железные тиски аскетического долга личное потребление. Но, пожалуй, еще важнее была вторая ее функция, ибо работа как самоцель развязала руки безграничному производству ради производства. Все, что способствовало личному потреблению, признавалось греховным обожествлением рукотворного; все, что развивало и толкало вперед производство, награждалось религиозной премией – сознанием избранности, объявлялось богоугодным делом и священной обязанностью верующего. «Собственность считалась одиозной в феодально-сеньориальной форме ее потребления, но не сама по себе» (S. 176, Anm. 3). Изречение апостола Павла: «Не трудящийся да не ест», – которое Фома Аквинский толковал в духе необходимости работы для поддержания жизни общества и его членов, Бакстер относил не к целому, не ко всему роду человеческому как таковому, а к каждому индивидууму, каково бы ни было его имущественное и социальное положение. И богач должен трудиться: его богатство отнюдь не освобождает его от выполнения заповеди апостола Павла: и он не должен есть, не работая. Пусть он материально не нуждается в заработке, но в религиозном отношении труд так же необходим ему, как и бедняку. Ибо для всех без различия Бог приготовил *beruf*, и работа в нем – веление, исходящее от Бога и предписывающее индивидууму действовать во славу Божию. «Этот как будто бы незначительный 619

нюанс, – говорит Вебер, – имел очень серьезные психологические последствия и был связан с дальнейшим развитием того провиденциального толкования экономического космоса, которое было свойственно уже схоластике» (S. 172). Уже Фома Аквинский считал разделение труда и деление общества на профессиональные группы проявлением божественного мирового плана. Но, по мнению Фомы Аквинского, люди включены в этот космос чисто случайно, *ex causis naturalibus*. Для Лютера пребывание каждого индивидуума в том положении, в которое его поставил Бог, стало религиозным долгом. По учению пуритан, провиденциальную цель разделения труда можно узнать по его плодам. О них Бакстер распространяется «высоким штилем», напоминаящим апофеоз разделения труда у Адама Смита. «Вне определенного *beruf*, – говорит Бакстер, – человеческий труд является лишь непостоянной и случайной работой, и человек больше тратит времени на лень, чем на работу»; «тот, кто работает в *beruf*, выполняет свою работу в известном порядке, в то время как другие находятся в состоянии постоянной запутанности, и их дела не знают ни времени, ни места»; «поэтому определенный *beruf* – самое лучшее для всякого человека» (S. 174). Можно, конечно, работать одновременно в разных *beruf* и

даже менять свой Beruf. Но это позволительно в том случае, если делается с богоугодными намерениями, т. е. с целью совместить несколько наиболее полезных Beruf или взяться за новый, который представляется более полезным, чем прежний. «Полезность данного Beruf, его соответствующая богоугодность, – говорит Вебер, – измеряется, правда, в первую голову нравственными масштабами, а затем степенью важности для общества тех благ, которые производятся в этом Beruf, но в качестве третьего и практически самого важного критерия выступает частнохозяйственная его доходность» (S. 175). В пуританской литературе неоднократно подчеркивается, что Бог нигде не повелевает любить ближнего больше, чем самого себя; он заповедал лишь любить ближнего, как самого себя. А следовательно, существует и долг любви к самому себе. Так, если кто-нибудь знает, что сумеет лучше распорядиться своим имуществом, чем его ближний, а значит, и лучше употребить его во славу Божию, то долг любви к ближнему отнюдь не может предписать ему отдать этому ближнему свое имущество (S. 175, Anm. 2). «Если Бог указывает вам путь, на котором вы без ущерба для вашей души или для других можете законным образом нажать больше, чем другим путем, – говорит Бакстер, – и если вы отклоняете это указание Божие и выбираете менее выгодный путь, то вы убиваете одну из целей вашего призвания, отказываетесь быть управляющим Бога и принимать Его дары, чтобы иметь возможность употребить их для Него, 620

если Он того потребует. Не для плотского наслаждения и греха, но для Бога должны вы работать, чтобы быть богатыми» (S. 176)¹⁴ Этот утилитаризм явился психологическим последствием безличного толкования любви к ближнему, о котором была речь выше: экономический космос создан Богом во славу Божию, и поэтому, поскольку принимаются во внимание и посторонние цели, Бог хочет благополучия целого, безличной выгоды. Мы видели уже, как эта безличная выгода сочетается с личной путем привнесения потусторонних целей и утверждения их примата и господства над целями посторонними. Правда, эта личная выгода тоже носит безличный и вначале чисто религиозный характер: приобретение личного богатства во имя безличных и сверх личных целей (устроения социального космоса и служения Богу) является платой за вечное блаженство в потустороннем мире. Но в ходе дальнейшего развития эти религиозные корни утилитаризма стали постепенно отмирать, а параллельно с этим отмиранием безличный, абстрактный характер приобретательской деятельности все более и более становился одним из принципов капиталистического производства. На переходной стадии этого процесса «провиденциальное толкование шансов прибыли стало лишь этически преобразовать интересы делового человека (Geschäftsmensch), точно так же как резкое подчеркивание аскетического значения определенного Beruf стало служить лишь средством этического преобразования современного чиновничества» (S. 178). Этот процесс начался, как мы знаем с религиозного апофеоза работы. Но на смену апофеозу труда пришел апофеоз наживы. Та мысль, что человек – управляющий Божьего имения, в ходе капиталистического развития конкретизировалась следующим образом: человек – «машина для приобретательства»; чем больше имущество, тем сильнее ответственность перед Богом. Параллельно с этой эволюцией идей шла эволюция капиталистических отношений: хозяйственная жизнь предприятия становилась независимой от личного Хозяйства предпринимателя; частный капитал резко отделялся от капитала, вложенного в дело Этот процесс превращения человека в слугу капитала сопровождался в религиозной области представлением о «деле», о «предприятии» как о corpus mysticum. Человек, все более и более превращавшийся из управляющего на службе у Бога в машину на службе у капитала, должен был выполнять какой-то категорический императив, который становился тем иррациональнее, чем дальше заходило отмирание религиозных его корней. «Основное положение аскетизма: entsagen 621

sollst du, sollst entsagen, – говорит Вебер, – а капиталистической его форме звучало так: erwerben sollst du, sollst erwerben» (S. 190, Anm 1)¹⁵ Мирской аскетизм привел к психологическим последствиям, которые оказались противоположными его собственным исходным точкам зрения и в то же время вытекали из них с такою логической необходимостью, что даже на этих последствиях лежит яркая печать их аскетического происхождения. Капитализм, конечно, секуляризировал в конце концов мирской аскетизм, который, по удачному замечанию Вебера, своей эволюцией как бы иллюстрирует справедливость известного изречения гётевского Мефистофеля, с той только разницей, что аскетизм хотел добра, а создал зло! Aber hier war nun die Askese die Kraft, die «stets das Gute will und stets das Böse schafft» – das in ihrem Sinn Böse; den Besitz und seine Versuchungen (S. 191-192)¹⁶. Образование капитала путем принудительной аскетической бережливости

(S.192)- вот результат мирского аскетизма! Этого ли хотели его первые пророки и проповедники? Конечно, Кальвин и первые кальвинисты и не помышляли об этом. Но уже у Бениана (1628-1688) мы находим следующую аргументацию: «Надо сделаться религиозным, чтобы стать богатым... , ибо почему человек стал религиозным, безразлично» (S. 197, Апп. 1). Таким образом, к мирскому аскетизму более поздней поры парафраз изречения Мефистофеля приложим лишь в том смысле, что он стремится к религиозному освящению приобретательства, а создает в конечном счете совершенно иррелигиозный буржуазный этос. Это понимал и от этого предостерегал верующих основатель секты методистов, богослов XVIII столетия Джон Уэсли (1703-1791): «я опасаюсь того, - писал он, - что чем больше растет богатство, тем все уменьшается значение религии. Поэтому я не вижу, как по всему ходу вещей могло бы стать возможным длительное пробуждение истинной религиозности. Ибо религия неизбежно должна порождать усердие в труде и бережливость, а эти качества не могут произвести ничего иного, кроме богатства. Но с увеличением богатства растут гордость, страсти и любовь к мирскому во всех ее формах. Как же возможно при таких условиях, чтобы методизм, т. е. религия сердца, сохранился в своем теперешнем состоянии цветущего дерева? Методисты везде становятся прилежными и бережливыми; следовательно их имущество растет. А соответственно растут и их гордость, страсти, плотские и мирские наслаждения, высокомерие в жизни. Форма религии остается, но дух ее постепенно исчезает. Неужели нет никакого способа задержать этот продолжающийся упадок чистой религии? Мы не должны препятствовать людям быть прилежными и бережливыми. 622

Мы должны предостеречь всех христиан, чтобы они все-таки наживали и сберегали то, что они могут, т. е. в результате становились богатыми». Затем Уэсли предостерегает приобретателей от скупости и советует им «не только наживать, но также и давать все, что они могут» (S. 196-197). Как видим, Уэсли, который не только понял связь мирского аскетизма и капиталистического духа, но и обрисовал процесс отмирания религиозных корней этого последнего, не смог предложить ничего иного, кроме компромисса буржуазного этоса с евангельскими добродетелями. Кто стал победителем в этом союзе двух неравных сил, показало победоносное шествие промышленного капитализма в XVIII-XIX вв. Оно же обусловило и компромиссный характер рассуждений Уэсли. «Семнадцатое столетие - эта эпоха кипучей религиозной жизни - завещало своему наследнику-утилитаристу чудовищно спокойную, фарисейски спокойную совесть в процессе наживы денег» (S. 198). «Сознавая себя избранником Божиим и чувствуя на себе Его благословение, - говорит Вебер, - капиталистический предприниматель... мог и считал своим долгом следовать приобретательским интересам. Могущество религиозного аскетизма отдавало в его распоряжение трезвых, совестливых, чрезвычайно трудоспособных рабочих, прочно державшихся за работу как за богоугодную цель жизни» (S. 198)17. «Интересы Бога и работодателя сливаются, - продолжает Вебер, - даже Шпенер, обычно советующий оставлять время для размышлений о Боге, считает само собою разумеющимся, что рабочие должны удовлетворяться самым незначительным количеством свободного времени даже в воскресенье» (S. 198, Апп. 2). «Средневековая этика не только терпела нищенство, но даже прославляла его в форме нищенских орденов». «На долю пуританского аскетизма выпало участие в том жестоком английском законодательстве о бедных, которое произвело решительное изменение в этой области. И он мог принимать участие в нем, ибо протестантские секты и строго пуританские общины действительно не знали бедных в своей среде» (S. 199-200). «Протестантский аскетизм легализовал эксплуатацию специфической готовности рабочих к труду, ибо он и денежное приобретательство предпринимателя истолковал как *beruf*» (S. 200). «Толкование работы как призвания (*beruf*) стало столь же характерным для современного рабочего, как соответствующий взгляд на приобретательство для предпринимателя» (S. 201). «Деятельность Бакстера в общине Киддерминстер является типическим образчиком того, как аскетизм воспитывал массы, приучая их к работе и - выражаясь марксистскими терминами - к производству прибавочной стоимости и 623

как он тем самым впервые сделал возможным применение их труда в капиталистических формах производства (в домашней промышленности и в ткачестве)» (S. 200, Апп. 3). «Аскетизм лишил труд его посястороннего мирского очарования и придал ему потустороннее направление. Работа в *beruf* как таковая стала считаться угодной Богу. Безличность современного труда, его бедная радостями бессмысленность, с точки зрения индивидуума, здесь пока еще остается религиозно преображенной. Капитализму в эпоху его возникновения нужны были рабочие, которые позволили бы себя экономически

эксплуатировать во имя совести. Теперь он стал властелином и может заставить их быть готовыми к труду и без потусторонних премий» (S. 200, Ант. 4). «Пуританин хотел быть человеком определенной профессии, мы должны быть им» (S. 203). Этим заканчивается – мы хотели бы сказать: на этом месте обрывается – исследование Вебера о протестантизме. Он сам, по-видимому, живо чувствует всю фрагментарность своей работы. Ибо в заключение он намечает задачи, стоящие перед исследователем, который пожелал бы продолжить начатую им работу в том же направлении. По мнению Вебера, следовало бы показать значение аскетического рационализма и для содержания социально-политической этики, проанализировать его отношение к гуманистическому рационализму, к развитию философского и научного эмпиризма, а затем проследить исторически по отдельным странам его эволюцию от первых средневековых его начатков до превращения в чистый утилитаризм. «Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения протестантского аскетизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры» (S. 205). После этого уяснилась бы и зависимость протестантского аскетизма от всей совокупности общественных, в особенности экономических, условий. Эта грандиозная программа осталась невыполненной. Перед нами лишь фрагмент, намечающий только одну сторону связи религиозных и экономических явлений. Обратимся же к анализу этого фрагмента как образчика методических приемов Вебера, применяемых им в ходе его конкретной, историко-социологической работы. 3. Анализ исследования Вебера о протестантизме со стороны метода Та основная проблема, под углом зрения которой Вебер рассматривает соответствие религиозной этики протестантизма «капиталистическому духу», есть проблема возникновения современного капитализма. Не следует упускать из виду, что вся его социология религий имеет целью уяснить 624

некоторые стороны этой проблемы какие же именно? В процессе изложения историко-социологических построений Вебера перед нашим умственным взором все время вырисовывался какой-то знакомый, но несколько неопределенный в своих очертаниях силуэт мыслителя, как бы незримо руководящего Вебером Это несомненно – силуэт Маркса Постараемся понять, почему он казался нам столь неопределенным и как бы неуловимым, попытаемся уловить и зафиксировать его очертания и тем самым установить, что идет от Маркса в интересной работе Вебера (а от него в ней немало – гораздо больше, чем может показаться на первый взгляд). Прежде всего, от Маркса – интерес к упомянутой основной проблеме и самое представление о капитализме как об исторически сложившемся, своеобразном строе хозяйства, не имеющем полных аналогий в прошлом только это понимание историчности капитализма как общественной формации, столь ясно обнаруженное Вебером в его предварительных замечаниях к «Социологии религий», и сделало возможным постановку вопроса о происхождении капитализма в качестве центральной проблемы всей этой работы. Как известно, и Маркс задавался вопросом о генезисе капитализма Маркса привел к этому вопросу анализ производственных отношений капиталистического общества «Мы видели, – писал он, – как деньги превращаются в капитал, как капитал производит прибавочную стоимость и как за счет прибавочной стоимости увеличивается капитал. Между тем накопление капитала предполагает прибавочную стоимость, прибавочная стоимость – капиталистическое производство, а это последнее – наличие значительных масс капитала и рабочей силы в руках товаропроизводителей. Таким образом, все это движение вращается, по-видимому, в порочном кругу, из которого мы не можем выбраться иначе, как предположив, что капиталистическому накоплению предшествовало накопление «первоначальное» («previous accumulation» – по А. Смитю), – накопление, являющееся не результатом капиталистического способа производства, а его исходным пунктом»¹⁸. В чем видит Маркс сущность этого процесса? В отделении производителей от средств и орудий производства, в создании класса «свободных» рабочих – «свободных» в двояком смысле: с одной стороны, не принадлежащих к средствам производства (как, например, рабы и крепостные), а с другой стороны, лишенных средств производства, «освобожденных» от них,¹⁹. Этот процесс отделения производителей от средств и орудий производства Маркс и считает основным двигателем капиталистического развития. Вопрос о возникновении капитализма есть для него вопрос о причинах и ходе этого процесса. «Итак, к чему сводится первоначальное накопление 625

капитала, т. е. его исторический генезис? – спрашивает Маркс и отвечает: «Поскольку оно не представляет собой непосредственного превращения рабов и крепостных в наемных рабочих и, следовательно, простой смены формы, оно означает лишь экспроприацию непосредственных производителей, т. е. уничтожение частной собственности, покоящейся на собственном труде»²⁰. Как

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org было указано выше, и Вебер считает это наличие класса формально «свободных» рабочих и классовой противоположности «буржуазия – пролетариат» конститутивным признаком современного капитализма. И для него, следовательно, вопрос о генезисе капитализма мог бы быть вопросом о происхождении этого классового противоречия и о возникновении «свободного» труда, если бы он поставил себе целью проследить генезис социально-экономического содержания капитализма. Но его интересовала другая сторона проблемы. Его занимал вопрос о генезисе хозяйственной идеологии господствующего класса капиталистического общества – той идеологии, которую он считает столь же характерной для этого общества, как и его экономические формы. Так пришел Вебер к своему понятию «капиталистического духа» и к вопросу о возникновении этого «духа». В этой постановке вопроса еще нет идеалистичной, если бы Вебер вкладывал в понятие «капиталистического духа» какое-либо мистическое содержание, ничего общего не имеющее с капиталистической хозяйственной действительностью, или если бы он считал «капиталистический дух» фактором, определяющим всю структуру капиталистического общества, и именно поэтому стремился бы проследить генезис этого «духа». Но, как мы видели, «капиталистический дух» Вебера (в отличие от зомбартовского) – в высшей степени, реальный исторический феномен, представляющий собой известную совокупность норм хозяйственной этики, приемов и методов хозяйствования. Происхождение «капиталистического духа» Вебер отнюдь не склонен отождествлять с происхождением капитализма вообще. Напротив, он неоднократно подчеркивает, что это – лишь одна сторона проблемы; его интересует просто на просто именно эта ее сторона, и он исследует ее, сознавая всю неизбежную фрагментарность такого исследования. В главе о первоначальном накоплении Маркс поставил вопрос об объективных предпосылках капитализма, т. е. о предпосылках капиталистического строя хозяйства, – Вебера занимает вопрос о его субъективных предпосылках, т. е. о предпосылках капиталистического строя мышления. Но и постановка этого второго вопроса отнюдь не была чужда Марксу; он только не

занимался этой стороной проблемы специально, но все же успел сделать ряд намеков и в этом направлении. «Для общества товаропроизводителей, – читаем мы в 1 томе «Капитала», – всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме (in dieser schlichten Form) частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, – для такого общества наиболее подходящей формой религии (entsprechendste Religionsform) является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях (in seiner burgerlichen Entwicklung), каковы протестантизм, деизм и т. д.»²¹ «Т' прямо предназначено для чужого потребления, – говорит Маркс во II томе «Капитала», в главе об обращении денежного капитала, – Поэтому у истолкователей меркантилистской системы (в основе которой лежит формула: Д-Т.. П ..Т'-Д') мы находим весьма пространные проповеди о том, что отдельный капиталист должен потреблять лишь столько же, сколько потребляет рабочей, и что данная капиталистическая нация должна предоставлять потребление своих товаров и вообще процесс потребления другим, более глупым нациям, сама же, напротив, должна сделать своей жизненной задачей производственное потребление. Эти проповеди по своей форме и содержанию часто напоминают аналогичные аскетические увещания отцов церкви»²². По мнению Маркса, «Протестантизм играет важную роль в генезисе капитала уже потому, что он превращает почти все традиционные праздничные дни в рабочие дни»²³ Последняя мысль высказана Марксом в примечании, а в тексте, к которому это примечание относится, Маркс цитирует анонимную брошюру конца XVIII в.; в этой брошюре идет речь о том, что усиленный труд в течение шести дней недели – такое же божеское установление, как и отдых на седьмой день²⁴. Характерно, что Маркс говорит протестантизм сыграл крупную роль в генезисе капитала уже по одному, тому, что увеличил число рабочих дней. Значит, он допускал мысль о крупной роли протестантизма в создании других, более существенных сторон капиталистических отношений. И он был совершенно прав, ибо увеличение числа рабочих дней – факт второстепенный сравнительно с той грандиозной ломкой общественных отношений, которая и составляет процесс возникновения капитализма. Но в чем же еще мог усматривать Маркс значение протестантизма для возникновения капитала? Не в создании ли того психологического типа, который нужен был капитализму и который мог сложиться лишь в результате

ломки всей традиционной психики? На этот вопрос у Маркса нет прямого ответа, а есть лишь намек на ответ. Этот намек чувствуется в слове

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
«традиционные праздники»: Маркс как бы хочет подчеркнуть факт ломки бытовой и религиозной традиции и ту роль, которую сыграл протестантизм в этой ломке. Но дальше подобных предположений мы не можем идти за отсутствием точных данных; нам важно лишь указать, что и Маркс не только высказывал мысль о соответствии Протестантской религии буржуазным общественным отношениям, но и подчеркивал роль протестантизма в самом генезисе капитала. В прочих приведенных нами цитатах Маркс совершенно определенно говорит о протестантизме как о порождении капитализма. В первой он делает ударение на абстрактном характере общественных отношений при капиталистическом строе и на абстрактном характере соответствующей им религиозности. Это замечание не случайно брошено Марксом именно в главе о товарном фетишизме, ибо как раз в этой главе Маркс вскрывает безличность и сверхличность людских отношений в капиталистическом обществе. Вспомним, что говорит Вебер о сверх личном характере пуританского индивидуализма в религии и хозяйстве (личное служение сверх личному богу в обществе путем деятельности, носящей сверх личный характер), - и сходство подмеченного Марксом и Вебером основного соответствия покажется разительным! Мы оставляем здесь пока в стороне вопрос о том, как объясняют Маркс и Вебер это соответствие, с какой стороны они к нему подходят, и намеренно фиксируем внимание на самом факте совпадения подмеченного ими обоими соответствия. Ибо, как увидим дальше, этот факт важнее всего для уразумения ценного в Вебере. Упомянутое совпадение идет еще дальше: Маркс ставит аскетизм в связь с *produktive Konsumtion*, т. е. с приматом производства над потреблением, он заставляет протестантизм бороться с традиционализмом - точь-в-точь как это делает Вебер! И, наконец, самая идея Вебера о безличности накопления на заре капитализма - разве она не представляет собой модификации идеи Маркса о безличности капитала как общественной категории? Влияние Маркса на Вебера в постановке вопроса о генезисе капитала и о роли протестантизма в этом генезисе совершенно несомненно²⁵. Действительное расхождение между Вебером и Марксом начинается лишь с того момента, как Вебер приступает к выяснению этой роли протестантизма. Ход мыслей Вебера примерно таков: капитализму нужна была в эпоху его возникновения определенная хозяйственная психология и идеология. Но не он создал ее, или, точнее: он создал ее из материала, уже существовавшего до возникновения капитализма, - из материала религиозных верований. Последние развивались, 628

следуя собственной внутренней закономерности, но, конечно, испытывая на себе и влияние окружающей общественной обстановки. Но это не была обстановка капиталистического общества, ибо развивавшиеся по собственным законам религиозные учения Реформации создали субъективные предпосылки капитализма еще до образования капиталистического общества. Капитализм лишь заставил служить себе эти уже ранее созревшие предпосылки, эти психические качества и идеологические устремления, которые в значительной мере были порождением протестантизма. Поэтому у Вебера нередко можно встретить выражения вроде следующего: «Там, где появляется капиталистический дух, он создает себе денежные богатства как средства и орудия своей деятельности, а не наоборот» (RS, I, S. 53), или: «Аскетический протестантизм принял» пропитывать своей методикой повседневную жизнь и преобразовывать ее» (S. 163). Конечно, подобные формулировки, как и тот ход мыслей, который они выражают, очень далеки от Маркса. Но в большую ошибку впал бы тот, кто пожелал бы усмотреть в них философский идеализм, перенесенный на почву истории. Вебер - не идеалист и не материалист; он отвергает всякое философское рассмотрение общественного развития, пренебрежительно называя его «философией истории» или «метафизикой». Его позиция - эмпиризм, но не бессознательный, а намеренный, принципиальный. Единственная философская дисциплина, которую он считает возможным приводить в связь с эмпирической социологией и историей, - это логика. Но связь между ними остается и должна оставаться чисто формальной: логика ничему не учит, ничего не предписывает, не создает никаких исторических законов, не навязывает историку никаких правил, не предлагает ему никаких методов исследования. Она только изучает структуру тех понятий, при помощи которых эмпирическая наука исследует эмпирическую действительность. Логика истории анализирует те понятия, которыми историки фактически пользуются в своей работе. Она может делать открытия, но не ее дело заниматься изобретениями; она лишь уясняет историку методику его собственной работы. Вебер всячески стремился изгнать из эмпирических наук об обществе элементы оценки - политической, историко-культурной, религиозной, моральной и эстетической. А во всякой философии, по его мнению, неизбежно содержатся оценочные суждения того или иного порядка, и поэтому попытка поставить ту или иную эмпирическую дисциплину в связь с философией неизбежно вносит в нее чуждые ей черты, нарушающие ее строго эмпирический характер. Этот интеллектуальный ригоризм

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
Вебера, доходящий у него до последних мыслимых пределов, объясняет и его тяготение к формальной 629

логике Риккерта, которое, на первый взгляд, кажется несколько странным и стоящим в противоречии с его собственной практической методикой. Из этого же ригоризма проистекает и принципиальный эмпиризм Вебера. С точки зрения этого эмпиризма всякие философские суждения о том, что составляет базис общества и его надстройку, представляются лишь метафизическим гипостазированием логических категорий, которые сами по себе (как, например, категории базиса и надстройки) могут быть прекрасными орудиями познания до тех пор, пока их применяют, сознавая ограниченность их значимости. Вебер сам удачно сформулировал свою принципиально эмпирическую точку зрения в следующих словах «Я отнюдь не намерен, – говорит он на последней странице своей «Протестантской этики», – поставить на место односторонне –материалистического каузального толкования культуры и истории столь же одностороннее спиритуалистическое каузальное их толкование. И то и другое толкование одинаково возможно, но оба одинаково мало помогают выяснению исторической истины, когда претендуют на то, чтобы служить не предварительным, а заключительным этапом исследования» (RS, I, S 205–206). Последняя оговорка Вебера отнюдь не является уступкой ненавистной «метафизике». Вебер хочет лишь сказать, что «односторонне–материалистическая» и «односторонне–идеалистическая» точки зрения могут служить ценными эвристическими орудиями, удобными аспектами рассмотрения эмпирической действительности, но не могут являться целью этого рассмотрения. Методологическая позиция, охарактеризованная самим Вебером в цитированной нами формуле, неизбежно привела бы всякого другого, логически менее последовательного и исторически менее чуткого, ученого к теории факторов. Но Вебер твердо стоит на почве принципиального эмпиризма. Теория факторов (о которой он прямо нигде ничего не говорит) молчаливо отвергается им, как метафизическая концепция. Ведь принять ее значило бы для Вебера попеременно возводить в степень метафизических субстанций то материальные, то духовные причины исторических явлений, т. е. постоянно становиться то на точку зрения материализма, то на точку зрения идеализма, и притом в философском, а не в чисто методологическом их значении. А это значило бы, что интеллектуальный ригоризм Вебера утратил бы всякий смысл. Поэтому Вебер не дает никакой теории взаимодействия факторов, у него нет последовательного философского плюрализма. Он лишь эмпирически, каузально рассматривает взаимодействия конкретных исторических явлений. Когда ему приходится ставить вопрос о связи явлений из различных сторон общественной жизни (а изучением этой 630

связи он занимается во всех своих конкретно-исторических работах), он лишь указывает на соответствие, прослеживает его исторические корни, но не дает философского его объяснения. Объяснение, даваемое в таких случаях Вебером, исчерпывается обычно тем, что он указывает, как и почему складывалось это соответствие, если проследить его генезис под каким-нибудь одним углом зрения (если предположить, скажем, что религиозные явления послужили на этот раз причиной экономических или наоборот). При этом Вебер отнюдь не думает, что так оно и было в действительности. Он лишь задается целью показать, как представится нам исторический процесс, рассмотренный так, «как если бы» он определялся религиозными или экономическими факторами. Но это «как если бы» – не «фикция», не простая «игра ума» оно – эвристическое орудие, дающее возможность установить, какова на самом деле была в каждом данном случае доля причинного влияния религиозных явлений на экономические и наоборот²⁶. Поэтому Вебер всегда и говорит в таких случаях не о взаимной обусловленности разных сторон общественного целого, принимающей форму закона, а об их адекватности друг другу. «Капиталистическая форма хозяйства, – говорит он, например, – и дух, в котором оно ведется, находятся, правда, в отношении постоянной адекватности друг к другу, но не в отношении «закономерной» зависимости друг от друга. И если мы все-таки обозначаем здесь то мировоззрение, которое . стремится к профессионально-систематическому и рационально-законному добыванию прибыли, предварительным термином: «дух (современного) капитализма», – то это происходит по той исторической причине, что это мировоззрение нашло самую адекватную форму в современном капиталистическом предпрятии, а капиталистическое предприятие нашло в этом мировоззрении самую адекватную духовную движущую силу своего развития» (RS, I, S 49). В некоторых других местах «Социологии религий» Вебер обозначает связь различных сторон общественной жизни еще более неопределенным словом *wahlverwandt*. Так, он считает нужным исследовать *wahlverwandtschaften*, существующие между известными формами религиозной веры и этикой призвания (S 83); кальвинизм представляется ему *wahlverwandt*

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
психологии капиталистических предпринимателей (S. 145); он намечает
Wahlverwandtschaften между буржуазией и определенными типами религиозности
(S. 256). Число примеров можно было бы увеличить, но в этом нет надобности:
все они свидетельствуют об одном и том же, а именно о том, что Вебер
опасается говорить о закономерной взаимной обусловленности различных сторон
общественной жизни, 631

стараясь заменить прямые указания на наличие такой обусловленности возможно
менее определенными высказываниями об «адекватности» и «внутреннем
родстве». Правда, как увидим дальше, и эта «адекватность» имеет у Вебера
вполне реальный смысл и даже ставится им в тесную связь с причинностью. Но
она, во всяком случае, не тождественна той зависимости, которая может быть
выражена в форме закона. Мы оставляем пока в стороне анализ категорий
«адекватности» и «объективной возможности» у Вебера. О них будет еще речь
впереди. Здесь мы хотели только подчеркнуть принципиальный эмпиризм Вебера
и его сознательный отказ от философии общества, ибо в этом и заключается,
собственно, самое глубокое – и, пожалуй, единственное глубокое – отличие
Вебера-социолога от Маркса. Однако оно остается у Вебера отличием в сфере
гносеологической и оказывает сравнительно мало влияния на его конкретную
историко-социологическую работу – во всяком случае меньше, чем можно было бы
ожидать. Это происходит потому, что Вебер и здесь нередко становится на
свою излюбленную позицию – «как если бы». В некоторых местах «Социологии
религий» он как будто рассуждает примерно следующим образом: «Допустим, что
я – не принципиальный эмпирик, а сторонник исторического материализма Как
должен я в таком случае рассматривать соответствия между религиозными и
экономическими явлениями? Так-то и так-то (далее идет рассмотрение, по духу
очень близкое к материалистическому). Но все это – лишь эвристический
прием. Я вовсе не убежден в примате базиса над надстройкой и в прочих
постулатах исторического материализма. Я воспользовался ими только для
того, чтобы удобнее осветить ряд исторических явлений: я только на первое
время нарядился в философские одежды материализма. Теперь, когда они
сослужили мне ту весьма ограниченную, хотя и важную, службу, которую могли
сослужить, я сбрасываю их с себя и вновь заявляю: я не верю в то, что они
могут служить какую угодно службу, что при помощи этих волшебных одеяний
можно проникнуть «и в нищую хату, и в царский чертог». Я эмпирик; чисто
эмпирические цели ставлю я себе и даже философские средства пускаю в ход
только для достижения этих эмпирических целей». Эта фантастическая, но, как
нам кажется, довольно правдоподобная речь, вложенная нами в уста Вебера,
ясно показывает, что на практике его эмпиризм насквозь пропитан философским
влиянием Маркса. И даже тогда, когда Вебер не пользуется философскими
средствами как эвристическим приемом, его практические выводы поражают
своей близостью к Марксу, и не будь его методологических заявлений, 632

можно было бы принять его за бессознательного последователя Маркса, не
отдающего себе отчета в собственной методике. Но Вебер достаточно часто и
вполне сознательно пользуется категориями исторического материализма как
эвристическим приемом и часто на время превращается в сторонника
исторического материализма. Как объяснить иначе такое, например, общее
суждение Вебера, которое странно звучало бы в устах эмпирика, никогда не
прибегающего к философским категориям: «Интересы (материальные и
идеальные), а не идеи руководят непосредственно поступками людей» (RS, I,
S. 252)? Как объяснить иначе то обстоятельство, что Вебер рассматривает
связь различных сторон общественной жизни всегда под углом зрения «базиса –
надстройки»? Отвергая принципиально исторический материализм как
метафизическую концепцию, называя свою «Протестантскую этику»
«положительным преодолением материалистического толкования истории»²⁷,
Вебер на практике широко пользовался категориями Маркса. И сколько бы он ни
говорил о том, что это – лишь эвристический прием, факт остается фактом.
Ведь приемы и методы тоже обязывают. И в них есть своя логика, связывающая
того, кто пользуется ими. Сознательно применяя марксистские категории как
средства для своих целей, невольно приходишь к марксистским выводам, ибо
между целями и средствами исторического познания существует теснейшая
связь. И Вебер в конкретной исследовательской работе неоднократно приходил
к марксистским выводам. То, что кажется в них немарксистским, относится
больше к формулировке, чем к содержанию, и нередко легко поддается
«переводу на марксистский язык». Мы приведем сейчас несколько примеров,
проделаем несколько опытов такого «перевода». Вебер часто пользуется в
своих социологических работах понятиями «харизма» и «повседневность». Харизматическим
господством он называет такой тип господства, который психологически
основан на каких-либо качествах властителя, выходящих за пределы
обычного и повседневного. «Харизма» иррациональна и враждебна

всякому традиционализму; ее психологический источник – авторитет властителя и авторитетность и неоспоримость его высказываний, а отнюдь не уважение к правовым или политическим нормам. Маг, религиозный пророк, цезаристский властитель, предводитель охотничьего племени, военный вождь, глава партии – вот основные разновидности типа харизматического властителя. «Харизме» противостоит «повседневность», т. е. обычный строй жизни, медленно слагавшийся в ходе исторического развития. С этой точки зрения влияние Кальвина в Женеве, например, имело своим психологическим источником харизматические качества самого Кальвина как религиозного реформатора, 633

в то время как власть римского папы носила традиционалистский характер и имела свои корни в «повседневности». При поверхностном взгляде на эту классификацию она может показаться бесцельной, причудливой и идеалистичной. Однако она имеет очень мало общего с идеализмом и является в руках Вебера прекрасным орудием историко-социологического исследования. При более внимательном ознакомлении с этой классификацией обнаруживается что под «повседневностью» Вебер понимает исторически сложившийся экономический строй данного общества, а под «харизмой» – те явления духовного порядка, которые выражают идеологию и психологию нового хозяйственного строя идущего на смену старому. Противопоставлением «харизмы» и «повседневности» Вебер стремится выразить борьбу отживающих общественных форм с новыми, вырастающими из них и выходящими в качестве первых своих предвестников харизматических властителей, этих идеологов нового. Их появление всегда знаменует, по Веберу, эпоху перелома, революции. Но революция по самому существу своему враждебна всякому традиционализму, всему тому, что веками отливало в определенные формы и застыло в них. Поэтому-то Вебер и обозначает тот старый экономический порядок, с которым борется харизма, словом «повседневность». Ибо оно достаточно широко для того, чтобы вместить в себя различные типы этой борьбы, оно дает лишь общие рамки, в которых удобно размещаются конкретные исторические явления. Наше толкование понятия «харизма» и «повседневность» отнюдь не является насильем над Вебером, оно не навязывает ему мыслей, чуждых и не свойственных его социологии. Наоборот, сам Вебер называет «повседневностью» именно хозяйственную действительность (RS, I, S 261) и противопоставляет ей «харизму» именно в указанном выше смысле. Мало того, он набрасывает даже общие контуры процесса превращения «харизмы» в повседневность. Процесс этот, по Веберу, заключается в следующем: харизматический властитель, резко порывающий с традиционными формами экономического быта, вначале относится отрицательно ко всякой традиции, ко всякому быту как таковому. Но как только его деятельность находит отклик в массах, так сейчас же в ней начинают появляться известные элементы традиционализма. Вначале они малозаметны, но постепенно вместо старой традиции создается новая политическая властитель оброста целым штатом нового чиновничества, военный вождь – штабом новых генералов и командиров, партийный руководитель собирает вокруг себя все более многочисленную партию, религиозный пророк создает в конце концов новую церковь. Люди окружающие харизматического властителя, вербуются из 634

новых общественных слоев, идущих на смену старым, он сам – homo novus и новые люди окружают его. Да и самое создание новой традиции возможно лишь путем приспособления к новым потребностям экономического развития. Это в сущности и есть содержание процесса *Veralltäglicung der Charisma*. Говоря о религиозной харизме, Вебер замечает: «Характер тех уступок, которые представители виртуозной религии спасения вынуждены были делать повседневной религиозности, определяет в первую очередь характер религиозного влияния харизмы на повседневность, а эти уступки делались для того, чтобы завербовать материальные и идеальные интересы масс» (RS, I, S 261). В переводе на марксистский язык эта формулировка Вебера будет звучать примерно так: религиозная харизма вынуждена приспособляться к потребностям повседневности, т. е. религия вынуждена приспособляться к потребностям экономического развития, и чем лучше она к ним приспособляется, тем больше она влияет на экономику. Другими словами, религия может оказывать влияние на экономическую жизнь, лишь приспособляясь к ней она приспособляется для того, чтобы влиять на нее, и влияет потому, что сумела к ней приспособиться. Блестящий пример такого влияния религии на экономическое развитие через приспособление к его потребностям дает нам историческая судьба пуританизма в изображении Вебера. Марксист сказал бы, что здесь перед нами – обратное влияние надстройки на базис. Вся работа Вебера о протестантской этике представляет собой, с точки зрения марксизма, анализ такого обратного влияния. Вот – первый образчик того, как близко иногда подходит к марксизму практическая методика Вебера и как его формулировки о базисе и надстройке иногда лишь терминологически отличаются от Марксовых.

Другой, еще более яркий пример находим в формулировках Вебера, посвященных связи религии, хозяйственной этики, хозяйственного строя и жизненного поведения верующих. «Хозяйственная этика, – говорит Вебер, – не есть простая функция форм хозяйственной организации, но она одна отнюдь не создает эти формы из себя. Никакая хозяйственная этика никогда не была детерминирована только религиозно. Само собою разумеется, что она в высшей степени обладает собственной закономерностью, обусловленной естественно-географической и исторической обстановкой. Но, во всяком случае одной из детерминант хозяйственной этики (мы подчеркиваем одной из них) является религиозная обусловленность жизненного поведения. Но и характер этой религиозной обусловленности жизненного поведения, конечно, в свою очередь, в сильной степени определяется экономическими и политическими моментами, 635

которые воздействуют на него в рамках данной географической, политической, социальной, национальной обстановки. Стремление изобразить эти зависимости во всех подробностях было бы равносильно плаванью по безбрежному морю. Поэтому в нашем изложении может идти речь только о попытках выделить определяющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые сильнее всего повлияли на практическую этику данной религии» (RS, I, S. 238–239). Здесь Вебер строит большое четырехэтажное здание: экономическая и историческая обстановка» составляет нижний этаж его; далее идет «жизненное поведение», потом («хозяйственная этика» и, наконец, религия и религиозная этика. Вебер считает невозможным проследить все взаимосвязи их переплетающихся сфер общественной жизни, усиленно подчеркивает их взаимную обусловленность и как будто становится практически на точку зрения плюралиста. А между тем, если разобраться в ходе его мыслей, они приведут нас к уже знакомым выводам. В самом деле. Экономические условия, по Веберу, иногда и непосредственно определяют характер хозяйственной этики. Но это далеко не всегда бывает именно так. Даже более того, всегда хозяйственная этика отчасти определяется и религиозными моментами, влияющими на жизненное поведение людей. Но самое влияние религии на жизненное поведение, а через него на хозяйственную этику, в свою очередь, обусловлено экономически (вспомним приспособление «харизмы» к «повседневности»!) Таким образом, экономика может влиять на образ жизни, через него на хозяйственную этику опосредствованно, т. е. через религию. Или: экономика определяет характер того влияния, которое оказывает религия на жизненное поведение людей, а через него – на хозяйственную этику. А отсюда следует экономика редко влияет на хозяйственную этику непосредственно, а большей частью – опосредствованно. Следовательно, заявление Вебера о том, что «хозяйственная этика не есть простая функция хозяйственных форм», вовсе не содержит отрицания зависимости «надстройки» от «базиса» – его надо понимать, очевидно, так: «хозяйственная этика есть сложная функция хозяйственных форм». В отрицательной формуле Вебера логическое ударение надо делать, по-видимому, не на слове «функция», а на слове «простая». В приведенных суждениях Вебера хозяйственная этика играет роль «надстройки», «базис» обозначается в общем виде как экономическая обстановка, а конкретно – как социальный строй». Между «базисом» и «надстройкой» двигается ряд промежуточных звеньев, усложняющих построение и придающих ему предельную историческую насыщенность. При этом «надстройка» разложена на составные 636

части и ближе всего к базису оказывается один из ее элементов: через религиозную обусловленность жизненного поведения влияет тот или иной социальный слой на характер соответствующей ему хозяйственной этики. Вебер как будто склонен относить к характерным признакам социального слоя не только экономическое положение его и жизненное поведение его членов, но и его идеологию. Как не вспомнить здесь тонкого замечания Трельча о том, что в самом базисе у Вебера заключены элементы надстройки?28. По существу и в этом нет ничего, что решительно противоречило бы пониманию «базиса» и «надстройки» у самого Маркса, – если только не придавать этой особенности Веберова толкования Марксовых категорий того метафизического оттенка, который стремится придать ему Трельч. Маркс ведь различал «класс в себе» и «класс для себя» и считал развитым, сложившимся классом лишь тот, который является носителем определенно выраженной идеологии, т. е. обладает классовым самосознанием. Подобно этому Вебер различает «материальные» и «идеальные» интересы и противопоставляет те и другие идеям (S. 252); последние, по его мнению, устанавливают лишь вехи того пути, в пределах которого динамика интересов определяет поступки людей. Охарактеризованный нами ход мыслей мы встречаем еще раз в рассуждениях Вебера об отношении рациональных элементов религии спасения души (ее «учения») к иррациональным ее элементам (вере). Рациональные концепции Бога (особенно над мирского

личного Бога) складывались, по Веберу, под влиянием исторических причин. Вебер подчеркивает значение социальных моментов в формировании религиозной догмы и влияние этой догмы на эмоциональные элементы религии – в противовес некоторым исследователям, которые склонны придавать решающее значение только последним. «Рациональные элементы религии, ее учение, – говорит Вебер, – ... имеют тоже свои закономерности (развития), и религиозная программа спасения души, вытекающая из тех или иных представлений о боге и мире, тоже имеет иногда очень серьезные последствия в деле формирования практического жизненного поведения» (RS, I, S. 258-259). Здесь перед нами, по-видимому, опять то же знакомое соотношение разных элементов базиса и надстройки. «Учение» религии, ее догма определяется социальными моментами и, в свою очередь, оказывает влияние на практическое жизненное поведение. Другими словами, «базис» (т. е. «социальные моменты», под которыми следует разуметь социальных носителей данной религии) определяет характер одной части надстройки (т. е. религиозной догмы), а она оказывает влияние на другие ее части (т. е. на эмоциональное содержание религии, на ее веру) и через 637

это влияние опосредствованно воздействует на жизненное поведение. Все это опять-таки поддается переводу на марксистский язык. Но тут невольно возникает вопрос к чему такая сложность? Если построения Вебера действительно так близки к Марксову толкованию «базиса» и «надстройки», как нам это представляется, то почему Вебер вводит так много промежуточных звеньев? Почему у него столько перекрещивающихся взаимных влияний, почему надстройка разложена на составные элементы и они поставлены в такие причудливые сочетания друг с другом и с базисом? Почему, наконец, и базис разложен на элементы и вместо привычных для марксиста классовых интересов фигурируют «материальные» интересы (определяемые социальным положением) и интересы «идеальные» (заинтересованность известных социальных слоев в обладании некоторыми духовными ценностями – например определенной религиозной квалификацией)? (ср. RS, I, S 252; 253, 259-260). На все эти вопросы можно дать очень простой ответ. Сложность построений Вебера проистекает не из его склонности к «гимнастике ума» и не из желания во что бы то ни стало поставить свою терминологию на место терминологии Маркса – она вызывается самими потребностями и задачами историко-социологического исследования. В знаменитом предисловии к работе «К критике политической экономии» Маркс дал гениальную схему взаимоотношений различных сторон общественного целого. Пока речь идет об основных принципах общественного развития, эта схема прекрасно выполняет свое назначение, не нуждаясь ни в какой конкретизации. Но когда исследователь хочет приступить к анализу конкретных исторических процессов, оставаясь на почве Марксова учения о «базисе» и «надстройке», ему *volens nolens* приходится усложнять эту схему, наполняя ее живым содержанием исторической действительности. Так должен поступать не только всякий ученый, близкий к марксизму, но и всякий подлинный марксист, ибо только при такой конкретизации Марксовых формул они приобретают свойственную им гибкость и диалектичность, ничего не теряя в своем принципиальном значении. Для нас неважно в данной связи, признает или не признает их принципиальное значение Вебер. Пусть он не признает их. Но из этого еще не следует, что марксизм должен отвергнуть все его попытки конкретизировать абстракции и категории Маркса – попытки, которые он предпринял, применяя эти категории в процессе исследовательской работы. Наоборот, марксизм должен принять их, сохраняя философское значение учения Маркса во всей его неприкосновенности. Ибо попытки Вебера представляют собой очень поучительный 638

пример того, как можно соединить широкие социологические обобщения с величайшей конкретностью исторического изложения, как можно материалистически (по методу, по крайней мере) анализировать тончайшие нюансы идеологии, ни на минуту не впадая в схематизм. Все это заслуживает внимания марксистов, которые могут и должны использовать конкретную методiku Вебера, поставив ее в рамки Марксова учения и соответственно видоизменив некоторые ее особенности. Принятие конкретно-исторической методики и методологии (отнюдь не логики) Вебера, выросшей в сущности из марксизма..., способно оказать ему большую услугу в области исторического исследования. Ибо в том-то и состоит главная заслуга Вебера перед наукой, что он дал образчики удачного исторического анализа взаимоотношения различных сторон общественного целого и сделал это на практике, а не в теории, широко используя при этом учение об обратном влиянии надстройки на базис. В этом смысле он – по духу, если не по букве, – является последователем Маркса на почве истории. И еще в одном смысле Вебер испытал на себе сильное влияние Маркса. Несмотря на свою враждебность к Гегелю, он

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
изображает эволюцию религиозных идей пуританства диалектически: доходя в своем развитии до известного пункта, эти идеи, как мы видели, переходят в иное качество – религиозная этика мирского аскетизма превращается в хозяйственную этику капитализма. Трёлч также подметил диалектичность историко-социологических построений Вебера и дал даже характеристику его работ в главе о марксистской диалектике. Вот что пишет Трёлч по этому поводу «Макс Вебер.. заявил, что он методологически примыкает к Риккерт, а это означает отказ от всякого диалектического или органо-логического понимания развития... Но в его практической исследовательской работе преобладает интеллектуальное воззрение больших социологических комплексов и обширных взаимозависимостей развития. В этом пункте на него оказал, по-видимому, глубокое и длительное влияние именно Маркс»²⁹ Но помимо этих черт методики Вебера, роднящих его с Марксом, в его конкретно-исторических работах, и в частности в «Социологии религий», встречаются следы методологии Риккерта, а также методические приемы, составляющие особенность самого Вебера и резко отличающие его от всех прочих мыслителей и исследователей в области общественных наук. Обратимся теперь к этим совершенно своеобразным приемам Вебера. Мы ограничимся исключительно методологическим и методическим их разбором. Говоря об «историческом индивидууме», «идеальном типе», «адекватной обусловленности» и т. д., мы будем иметь в виду не чисто логическую структуру этих категорий и не их гносеологическое значение, а исключительно их ⁶³⁹

применение в практике исторической исследовательской работы. Мы сознательно ограничиваем нашу задачу, ибо для установления различия между логикой и эмпирической социологией Вебера необходимо предварительно ясно представить себе сущность методики и методологии Вебера не в ее чисто теоретическом обосновании, а в практическом ее проявлении. При первом ознакомлении с социологией религий Вебера может сложиться такое впечатление, что Вебер исходит не из понятий «общества», а из Риккертова понятия «исторического индивидуума». Именно он, а не общество как целое составляет как будто объект исследований Вебера. Кажется, что познание «исторического индивидуума» является главной его целью. Но уже самое сравнение того толкования, которое Вебер придает на практике понятию «исторического индивидуума», с тем его определением, какое мы находим у Риккерта, показывает, что это первое впечатление ошибочно. Для Риккерта «исторический индивидуум» – «многообразие, ценное благодаря своему своеобразию»³⁰. Он становится объектом исторического познания потому, что целью исторического рассмотрения культуры, по Риккерт, является именно уловление неповторяемого, своеобразного и индивидуального как такового, а цель науки определяет ее характер. Субъект формирует объект. Он преодолевает интенсивное и экстенсивное многообразие культурной действительности при помощи отнесения явлений к их культурной ценности, которое дает ему возможность строить из материала этой действительности исторические индивидуумы, отличающиеся единством, несмотря на заключенное в них многообразие. Это единство есть в то же время и не повторяемость, ибо именно она и превращает данное многообразие культурных явлений в «исторический индивидуум». Такое превращение происходит благодаря тому, что то или иное явление, имеющее неповторимое культурное значение, становится центром данного многообразия путем теоретического отнесения данного явления к общезначимой ценности. В соответствии с этим Риккерт дает следующее определение «исторического индивидуума»: *Endlich konnten wir das historische Individuum als die Wirklichkeit bestimmen, die sich durch bloß theoretische Beziehung auf einen allgemeinen Wert zu einer einzigartigen und einheitlichen Mannigfaltigkeit für jeden zusammenschließt*³¹. Историческое познание этого индивидуума Риккерт представляет как разложение его – при помощи все того же теоретического отнесения к ценности – на существенные и несущественные составные части. Итак, главные отличительные признаки «исторического индивидуума» Риккерта: 1) не повторяемость и своеобразие, 2) единство в многообразии. Как бы ни был сложен по своему ⁶⁴⁰

составу исторический индивидуум, главное в нем все же остается неповторимым, и именно это неповторимое делает его индивидуумом. Более того, Риккерт склонен считать «историческими индивидуумами» в строгом смысле этого слова (или абсолютно-историческими понятиями) только те индивидуумы, которые своеобразны и неповторимы во всех своих частях; остальные он относит к особой группе относительно-исторических понятий. Совсем не то у Вебера. Он, правда, воспринял у Риккерта понятие «исторического индивидуума», но сильно модифицировал его. В социологии религий Вебер определяет исторический индивидуум как комплекс связей в исторической действительности, которые мы в понятии соединяем в одно целое

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
под углом зрения их культурного значения (RS, I, S. 30). Место «отнесения к общезначимой ценности» заняло здесь гораздо более неопределенное понятие «культурного значения»; отмечена сложность исторического индивидуума, которую Вебер не устает подчеркивать чуть ли не каждый раз, когда о нем заходит речь (ср. RS, I, S. 264-265). Какова сложность его состава в представлениях Вебера, показывает уже тот факт, что он называет «историческим индивидуумом» объект, к которому прилагает обозначение: «капиталистический дух». А между тем сложность структуры «капиталистического духа» такова, что в него входят не только своеобразные и неповторимые элементы, но и некоторые повторяющиеся черты. Вебер в своей работе показал, из каких своеобразных модификаций повторяющихся мотивов складывается та идеология, которую он назвал «капиталистическим духом». Такой «исторический индивидуум» Риккерт в лучшем случае поместил бы в группу относительно-исторических понятий, *Kollektivbegriffe*. Но Вебера как раз и интересуют именно они. Он на практике совершенно игнорирует Риккертово деление понятий на абсолютно- и относительно-исторические (*Individual-* и *Kollektivbegriffe*) и тем самым выходит за пределы учения Риккерта об историческом индивидууме. Это понятие оказывается недостаточным для его основной цели - нахождения повторяющегося в своеобразном, общего в индивидуальном, поэтому он оперирует понятием «идеального типа». Идеально-типическое понятие представляет собою усиление известных черт данной совокупности культурных явлений до степени утопичности. При этом отыскиваются именно те ее черты, которые являются наиболее характерными и существенными для нее и в то же время в различной мере свойственны и другим культурным явлениям. Именно по этой последней причине идеальный тип и является типом. Он, кроме того, представляет собой идеальный тип потому, что указанные черты взяты в их идеальном виде, т. е. в том виде, в котором они никогда не могут существовать ни в какой

641 конкретной действительности, но который они примут, если логически продумать их до последних пределов. Мы пока оставляем в стороне вопрос о том, на каких основаниях производится выбор таких черт и их возведение в идеальность. Здесь важно лишь отметить, что идеально-типическая конструкция представляет собой своего рода масштаб или (как в одном месте выражается Вебер) аппарат для измерения действительных отношений. Мы уже указывали в начале нашей работы, что вся «социология религий» построена идеально-типически. Теперь мы познакомились с некоторыми отдельными идеально-типическими понятиями Вебера. «Харизма», «повседневность», «традиционализм» и т.п. - все это понятия идеально-типические: они не совпадают ни с какой действительностью и являются, как мы видели, усилением некоторых черт, присущих различным комплексам культурной действительности одного и того же рода и каждому из них в отдельности (вспомним различные виды харизматического господства). Идеальный тип есть, конечно, общее понятие, особый вид изолирующей абстракции. Но Вебер называет идеальными типами не только общие понятия, приложимые к повторяющимся элементам различных культурных явлений. Он идет еще дальше: для него «идеальными типами» являются сплошь и рядом понятия, приложимые к вполне определенным и своеобразным историческим феноменам. С его точки зрения, идеально-типичны такие понятия, как «капиталистический дух», «протестантская этика» и т. д. Больше того, даже экономические категории буржуазного общества, установленные Марксом, и Марксовы эволюционные построения Вебер прямо называет идеально-типическими. Для него и «капитализм» - идеально-типическое понятие³². Начиная с этого пункта, Вебер окончательно покидает почву Риккертовой логики. Ибо по ней такое расширительное толкование идеального типа вдвойне неправомерно: во-первых, нельзя прилагать недействительные, утопичные, фантастические категории к живому и реальному целому - историческому индивидууму; во-вторых, нельзя познать этот индивидуум при помощи общих понятий, каковыми несомненно являются «идеальные типы». Поэтому их можно прилагать лишь к составным частям исторического индивидуума, заключающим в себе элементы общего, но не к самому индивидууму как таковому, ибо его можно охарактеризовать лишь индивидуальным, а не общим понятием. Это расхождение Вебера с Риккертом дало повод Шельтингу упрекнуть Вебера в непоследовательности, заподозрить в двусмысленности его понятия идеального типа³³. Но упрек основан на недоразумении. Шельтинг думает, что Вебер во что бы то ни стало хочет остаться на почве Риккертовой логики. Оставаясь на ее почве, он, конечно, впал бы в 642

противоречие, прилагая идеальные типы к совершенно неповторимым историческим индивидуумам. Но в том-то и дело, что Вебер как историк и социолог преследует свои цели, резко отличные от тех целей, которые ставит

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
себе идеальный историк, нарисованный Риккертом. Вебер вовсе не стремится познавать неповторяемое индивидуальное только в его не повторяемости. Напротив, он ищет в каждом своеобразном историческом целом повторяющихся черт и особенностей, которые в иных комбинациях, в другой форме, в более или менее развитом виде могут войти в состав иного, столь же своеобразного исторического целого. Вот для этой цели ему и нужны идеальные типы: они позволяют находить абстрактно-типическое в индивидуальном, не превращая его в экземпляр родового понятия, т. е. сохраняя в неприкосновенности всю его индивидуальность. «Мы намеренно рассматривали идеальный тип, – говорит Вебер, – как конструкцию, которую создает наше мышление для того, чтобы измерять... индивидуальные связи, т. е. связи, имеющие значение в их своеобразии, как, например, христианство, капитализм и т. д. Мы сделали это для того, чтобы устранить ходячее представление, будто в области культурных явлений абстрактно-типическое тождественно абстрактно – родовому (abstract gattungsmässig). Такое совпадение не имеет места»³⁴. Вебер и показывает на практике, как абстрактно – типическое может сочетаться с индивидуальным: его идеально-типическое построение связи протестантской этики и «капиталистического духа» дает яркое представление об индивидуальных особенностях процесса зарождения современного капитализма. Но оно в то же время вскрывает и ряд общих элементов, характерных для связи религиозной и хозяйственной этики вообще, оно уясняет самую структуру этой связи и позволяет использовать ее знание для широких типологических построений социологии религий. Познание общего открывает у Вебера путь к познанию индивидуального, и наоборот. Рукою Вебера стерта резкая грань, проведенная Риккертом между индивидуальным и общим. Все индивидуальное и «неповторяемое» состоит из общего, и своеобразии разных индивидуальных констелляций сводится к своеобразию их структуры; их не повторяемость становится, таким образом, относительной. С другой стороны, общее дано нам в истории только как индивидуальное, ибо оно никогда не выступает изолированно, а всегда входит в состав какого-нибудь индивидуального исторического целого. Чтобы познать общее как таковое, необходимо выделить его из целого ряда таких исторических целых, найдя в них то, что является общим для них всех. Чтобы познать индивидуальное как таковое, надо выделить те его стороны, которые общи различным индивидуальным констелляциям, и

затем понять тот принцип их связи друг с другом, который составляет особенность данной констелляции в отличие от других. Все это, как видим, бесконечно далеко от Риккерта. И еще в одном существенном пункте Вебер отошел от него. У Риккерта самый объект исторической науки формируется познающим субъектом в понятие «исторического индивидуума». Без этого формирования и до него никакого «индивидуума» нет, а есть лишь интенсивное и экстенсивное многообразие действительности. «Идеальный тип» Вебера ничего не формирует в том смысле, что он ничего не создает заново. Он лишь ориентирует исследователя в действительности, ничего не предписывая ей. Он – орудие познания исторической действительности, взятое из нее самой. Результаты исследования, предпринятого при помощи этого орудия, могут дать, правда, целую идеально-типическую картину (например, картину связи пуританской или конфуцианской религии с соответствующей хозяйственной этикой); такое широкое идеально-типическое построение может стать и целью историка. Не следует только принимать его за самую действительность. Можно построить и идеально-типическую картину развития. Вебер продельвает такой опыт в одном месте «Социологии религий», где он строит ряд ступеней религиозного неприятия мира и намечает ряд конфликтов религии спасения души с различными сторонами общественного строя сменяющихся эпох – с родовым бытом, экономическим и политическим порядком, с эстетической, эротической и интеллектуальной сферой (ср. RS, I, S. 542–565). Каждая из этих ступеней конструирована Вебером идеально – типически, и последовательность их дает представление об общем направлении развития. Это представление, конечно, статично, а не диалектично, но Вебер и рассматривает его в данном случае лишь как схему, служащую ориентиром (S. 536). Мы видели на примере «Протестантской этике», что в тех случаях, когда идет речь о цели познания, Вебер на практике изображает процесс развития диалектически. Чаще всего Вебер применяет в своих руках один, особый вид идеально- типического понятия: конструирует идеальный тип рациональных человеческих действий. Такая конструкция исходит из следующих предпосылок: люди вкладывают в свои действия известный смысл, известные представления о цели; поступки, направленные к достижению цели, они рассматривают как средства. Историка это субъективные представления людей интересуют, конечно, не с телеологической, а только с каузальной точки зрения. При этом речь идет не о психологии индивидуумов, а о логическом построении субъективного смысла их действий. Стараясь понять этот субъективный смысл человеческих действий,

как то представление о желаемом результате поступков которое на практике является причиной этих поступков. Люди действуют, однако, в известной общественной обстановке; и деятельность только в том случае может иметь осязаемые результаты, когда она ориентируется на объективные общественные условия. Поступки, основанные на точном знании и использовании этих условий, Вебер называет «рациональными» Но «рациональность» может быть названа объективной только в том случае, если учет общественных условия был сделан правильно и поэтому поступок имел тот эффект, который был целью совершившего его лица. Далеко не всегда это бывает так. Весьма часто субъективная рациональность не совпадает с объективной. Часто и отдельные лица, и целые общественные группы и классы действуют, учитывая объективную возможность успеха, и все же не достигают его. Это происходит тогда когда в общественной жизни имеются условия, препятствующие успеху именно этих действий и не поддающиеся учету с точки зрения данных лиц или классов. Им кажется, что они действуют рационально, ибо они ориентировались на «объективную возможность», но в действительности их действия иррациональны. Ведь категория «объективной возможности» обнимает лишь совокупность тех шансов, которые могут в силу объективных общественных условий - осуществиться в действительности; но они могут и не осуществиться, ибо всегда налицо может оказаться действие причин, меняющих общественную ситуацию. В тех случаях, когда совокупность возможных условий, благоприятных данному историческому явлению перевешивает действие условий, препятствующих ему Вебер говорит об «адекватной обусловленности» этого явления. Но возможен и другой случай: препятствующие данному явлению условия могут быть так сильны, что они модифицируют его характер до неузнаваемости. «Рационально-идеальный тип может служить орудием ориентировки во всех этих запутанных причинных связях. Он конструируется следующим образом: берется совокупность действий или устремлений лица или общественной группы, рационально направленных к достижению определенных целей; этим действиям устремлениям историк на основании понимания их субъективного смысла мысленно сообщает величайшую степень внутренней последовательности и рациональности, какая только возможна в объективной действительности, отвлекаясь от всех условий, способных нарушить ее. Так поступает Вебер с «протестантской этикой»: подробно характеризуя внутренний субъективный смысл религиозного движения пуританства он прослеживает ход мыслей и представлении носителей пуританской этики, выделяя основные ее черты и доходя 645

до последних, логически возможных из нее выводов. Так получается «идеальный тип» протестантской этики; по тому же методу конструируется идеальный тип «капиталистического духа». Но это - лишь первая ступень построения. Вслед за тем нужно внести корректив в идеально-типическое понимание протестантской этики, т. е. учесть те общественные условия, которые могли видоизменить ее характер, изображенный только что в его идеально-типической простоте. Такими условиями оказываются экономические процессы, приведшие к зарождению современного капитализма. На третьей ступени построения дается анализ перерождения протестантской этики и указывается, как она сыграла историческую роль именно благодаря этому перерождению. Переродившаяся протестантская этика вступает в тесную связь с «капиталистическим духом», входит в него как его составная часть и как один из формирующих его элементов. Этой модифицированной протестантской этике, превратившейся в «капиталистический дух», условия капиталистического развития становятся уже не враждебными, а самыми благоприятными из всех возможных общественных условий, и в то же время их действие так сильно, что перевешивает действие возможных неблагоприятных условий. В этом смысле (в смысле наибольшей степени возможной благоприятности) Вебер и говорит об адекватности «капиталистического духа» строю капиталистического предприятия. В этой адекватности нет, таким образом, решительно ничего метафизического. И еще одно наблюдение позволяет сделать «Социология религий». Та черта исторического явления, которую Вебер кладет в основу идеально-типического понятия и которую он усиливает до абсолютности, избирается отнюдь не произвольно. Ее выбор основан на категориях объективной возможности и причинности: самые существенными чертами «протестантской этики» Вебер считает те, которые имели или могли бы иметь наибольшее культурное значение, т. е., собственно говоря, те, которые сыграли или могли бы сыграть в силу объективных общественных условий наибольшую роль в истории35.

Если «Протестантская этика и дух капитализма» дает пример идеально-типических построений Вебера, то его работа о городе представляет собой образчик сравнительно-исторического исследования. Правда, если рассматривать всю «Социологию религий» Вебера в целом, то и она представится как сравнительно-историческая типологическая работа, в которую «Протестантская этика и дух капитализма» входит составной частью. Недаром «Хозяйственная этика 646

мировых религий» имеет следующий подзаголовок: «Опыты по сравнительной социологии религий» («vergleichende religionssoziologische Versuche»). С другой стороны, и в работе о городе немало идеально-типических построений. Но ударение в этих двух работах лежит на разных методических приемах. В «Социологии религий» оно сделано на идеально-типических построениях, в «Городе» – на сравнительно-исторических. В «Социологии религий» Вебер сравнивает различные типы связи хозяйственной этики и религий, предварительно сконструированные им идеально –типически; сравнение идет здесь за идеально-типическим построением. В «Городе» сравниваются не столько идеальные типы различных явлений, сколько сами эти явления, причем идеально-типические понятия играют преимущественно ориентирующую роль. И в «Социологии религий», и в «Городе» Вебер ищет повторяющиеся черты в своеобразных исторических явлениях, ищет общее в индивидуальном, но в первом случае его больше занимает анализ индивидуального, во втором – нахождение общих черт различных индивидуальных процессов. Поэтому мы считаем необходимым дать беглую характеристику методических особенностей работы Вебера «Город». Мы охарактеризуем ее лишь в самых общих чертах и приступим прямо к ее анализу, не излагая содержания самой работы и предполагая, что оно известно. В этой работе Вебер строит параллельные ряды развития. Вслед за определением самого понятия «город» он набрасывает сначала в общих чертах эволюцию античного полиса и средневекового города, сопоставляя полис с городом средневековой Италии и делая несколько экскурсов в область истории города в переднеазиатских странах. Этот общий сравнительно-исторический обзор приводит Вебера к тому выводу, что, несмотря на все различия, полис и город итальянского средневековья имеют одну чрезвычайно существенную общую черту, очень многое уясняющую в своеобразном параллелизме их исторического развития. Эта общая черта заключается в том, что и полис, и итальянский средневековый город представляют собою тип города-государства. Но этот общий вывод мало удовлетворяет Вебера. Ему представляется необходимым не только отыскать основное сходство, но и вскрыть основные различия между полисом и итальянским средневековым городом. Кроме того, ему нужно показать сходства и различия в эволюции средневекового города в различных странах Европы; большее или меньшее удаление городской эволюции в данной стране средневековой Европы от итальянского типа дает масштаб для измерения степени ее удаленности от типа городской эволюции античного полиса. 647

Для улавливания всей сложности и пестроты этих параллельных эволюционных рядов Вебер, начиная с третьей главы, сильно усложняет свое построение. Он вводит идеально-типические понятия *Produzentenstadt* и *Konsumentenstadt*, *Geschlechterstadt* и *Plöbejerstadt* и рассматривает при их помощи типические процессы развития города в разных странах и различные отрезки этих эволюционных процессов. *Konsumentenstadt* – это такой тип города, в котором приобретательские шансы производителей (ремесленников и купцов) определяются наличием на месте крупных потребителей. Социальный состав таких потребителей может быть весьма различным. Это могут быть сеньоры и их вассалы (*Fürstenstadt* средневековой Европы), чиновники (Пекин), крупные землевладельцы-рантье, проживающие в городах доходы со своих земельных владений (Москва до 1861г), наконец, представители городской знати, получающие городскую земельную ренту в результате монопольного положения принадлежащих им городских земельных участков в процессе обмена, т.е. косвенным образом – в результате развития торговли и ремесла (последний вид города распространен был во все времена, особенно в древности; нередко он встречается и в средние века). Производительная деятельность ремесленников, населяющих город типа *Konsumentenstadt*, является только средством пропитания, ибо ремесленники такого города живут лишь производством на местных крупных потребителей. Противоположный тип города представляет собой *Produzentenstadt*. Здесь приобретательские шансы производителей (ремесленников) определяются наличием в городе специализированной мелкой промышленности. Эта мелкая промышленность может выступать в разных формах: в форме мануфактурного или фабричного производства, работающего на внегородских потребителей (тип современного фабричного города; пример –

Эссен) или в форме специализированного ремесла, сбывающего свои продукты в самом городе, а отчасти и за его пределами (примерами могут служить многие азиатские, античные, средневековые города). В средневековом городе типа *Produzentenstadt* потребителями продуктов ремесла являются не столько вотчинники и рантье, сколько ремесленники других профессий. Благодаря высокому развитию специализации, ремесленники одних цехов живут здесь главным образом за счет производства, рассчитанного на ремесленников других цехов: их производительная деятельность определяется не потребительскими надобностями не производящих слоев населения, а главным образом потребительскими надобностями производителей же. К этим двум основным идеально-типическим понятиям города, исходящим из его экономической структуры, Вебер 648

присоединяет два промежуточных типа *Handlerstadt* и *Gewerbestadt*. Город типа *Handlerstadt* представляет собой разновидность *Konsumentenstadt*, а город типа *Gewerbestadt* – разновидность *Produzentenstadt*. В городах типа *Handlerstadt* крупными потребителями и в то же время хозяевами работодателями являются купцы, производители работают на них. Таким образом, приобретательские шансы потребителей-купцов определяются сбытом на местном рынке чужих продуктов или сбытом на иностранном рынке продуктов, произведенных в городе. *Gewerbestadt* представляет собой такой подвид *Produzentenstadt*, в котором мелкая специализированная промышленность выступает в форме ремесла. Как видим, та основная черта, которая взята из исторической действительности, усилена до степени абсолютности и положена в основу идеально-типических понятий *Konsumenten-* и *Produzentenstadt*, сводится к характеру приобретательских шансов производителей. Другими словами, критерием образования двух противоположных идеальных типов города послужил Веберу характер производственных отношений. Ибо Вебер прежде всего задается вопросом кто производители и на кого они производят? И этот критерий положен в основу образования не только «экономических», но и «социальных» идеальных типов города. Ведь ответ на вопрос, на кого производят? – конкретно каждый раз зависит от своеобразия социальной структуры города. Конечно, во всех городах всех времен и народов имелись и производители, и потребители. Но различные города можно отнести к типу *Konsumentenstadt* или *Produzentenstadt* по тому признаку, какой слой производителей или потребителей имел наибольший удельный вес в жизни города. При преобладании землевладельческой знати имеем *Konsumentenstadt*, при преобладании ремесленников или рабочих *Produzentenstadt* (или *Gewerbestadt*), торговцев – *Handlerstadt*. А это значит, что «социальные» идеальные типы города вытекают из «экономических», являются, так сказать, идеально-типическими построениями второго порядка. Ибо *Geschlechterstadt* – это такой город, в котором господствует городская аристократия, выделившаяся из бюргерства. Таким образом, это «идеально-типическое» понятие служит целям конкретизации социальной структуры *Konsumentenstadt*, а *Plebejerstadt* – такой город, в котором преобладают торговцы или ремесленники: это идеально-типическое понятие конкретизирует социальную структуру *Produzentenstadt*. Но вторая пара «идеальных типов» служит не только коррелятом к первой. Она дает, кроме того, возможность ориентироваться в разных стадиях городского развития – ведь его движущими силами была борьба различных социальных слоев внутри города. Изображая эту борьбу, Вебер делит ее 649

на две основные стадии. В первой стадии город находится обычно в руках родовой аристократии, которая приобретает господство в процессе борьбы города с сеньорами – следовательно, в тот момент, когда город окончательно складывается в автономную корпорацию, т. е. возникает как таковой, он отличается всеми характерными чертами *Geschlechterstadt*. Во второй стадии город находится в руках торговцев и ремесленников, *Plebejerstadt* является, таким образом, результатом борьбы городской знати с торгово-ремесленными слоями. Город эволюционировал от *Geschlechterstadt* к *Plebejerstadt*, и эта эволюция в той или иной форме протекала именно в данном направлении и в античном полисе, и в средневековом городе. При помощи этих идеально-типических понятий Вебер рассматривает обе стадии развития города в античном мире и разных странах средневековой Европы, причем рассматриваются конкретные процессы городского развития разных стран и эпох опять-таки сравнительно- исторически. Однако теперь эти процессы сравниваются уже не только сами по себе, но и по степени приближения их стадий к намеченным выше «идеальным типам»³⁷. А так как в основу этих «идеальных типов» положено представление о том или ином характере производственных отношений, то естественно, что процессы городского развития и его стадий рассматриваются под углом зрения этих отношений.

Структура производственных отношений, а следовательно, и социальная структура города в разных странах и в разные эпохи – вот, собственно, основная тема работы Вебера о городе. «Идеальные типы» служат целям ориентировки в пестроте и сложности социальной структуры античного и средневекового города. Но они дают в этом случае лишь путеводную нить. Следуя ей, Вебер объясняет ход социальной борьбы внутри города чисто каузально. Сочетание сравнительно-исторического и идеально-типического способов рассмотрения городского развития позволяет ему четко и рельефно выделить и общие, и своеобразные черты эволюции города в разных странах, показывая относительное своеобразие различных процессов, изучая их как весьма своеобразные вариации сходных мотивов. Идеально-типический метод дает ему возможность избежать при этом всякой вульгаризации и схематизма, резко подчеркнуть именно черты различия в сравниваемых процессах и в этом различии найти опорные пункты для осторожных аналогий. Так, сопоставляя античный полис и средневековый итальянский город, Вебер показывает, как, несмотря на сходство основной линии развития (от *Geschlechterstadt* к *Plbejerstadt*) и политической структуры (и тут и там «город-государство»), в социальной структуре коренились глубокие различия, повлиявшие на весь характер эволюции и сказавшиеся в 650 в своеобразии «городской, хозяйственной политики» полиса и итальянского города. И в Древней Греции, и в средневековой Италии аристократия состояла из землевладельцев-рантье, принимавших участие в торговых делах и предприятиях только своими капиталами, но не занимавшихся лично коммерческой деятельностью (Вебер называет их *Gelegenheitsunternehmer*). Но в то время как городская демократия средневековой Италии состояла из ремесленников или промышленных безработных, демократия полиса рекрутировалась из рядов деклассированного крестьянства. К тому же полис возник как «береговая община воинов», и потому в нем сильны были военные традиции, сложившиеся в борьбе с *басилевсами*, которая привела в Греции и Риме от городского единовластия к магистратуре, средневековый город боролся, правда, со своими городскими сеньорами, но военный момент в этой борьбе даже в средневековой Италии играл гораздо меньшую роль, чем в античной Греции. Поэтому средневековый бюргер – преимущественно *homo oesopoticus*, в то время как гражданин полиса *homo polrticus* – основное классовое противоречие всякого средневекового (в том числе и итальянского) города – рантье (землевладельцы, предприниматели, купцы) и ремесленники, основное классовое противоречие античного полиса – городские боеспособные патриции (землевладельцы-рантье), выступающие в качестве кредиторов, и крестьяне, являющиеся их должниками и находящиеся под постоянной угрозой обезземеления. Структура аристократии довольно сходна (отличие заключается лишь в военном могуществе античной городской аристократии), но структура демократии в корне различна. При помощи тех же приемов Вебер сопоставляет городское развитие средневековой Италии, Германии, Франции, Англии, показывая относительное своеобразие возникновения города в каждой из этих стран, его социальной структуры и эволюции. При этом Вебер исходит здесь из итальянского города как основного типа, сравнивая с ним немецкий, французский, английский город. Итальянский город достиг наибольшей самостоятельности, некоторые итальянские города стали даже и в политическом отношении городами-государствами. Английский город почти никогда не пользовался полной автономией. Между этими двумя полюсами Вебер располагает немецкие и французские города, достигавшие той или иной степени корпоративной автономии. Для ориентировки в этих сопоставлениях Вебер пользуется еще одной парой идеально-типических понятий: береговой город (*Kustenstadt*) и континентальный, промышленный (*Binnen- und Industnstadt*). Сравнение городской эволюции в разных странах средневековой Европы приводит Вебера к следующему основному выводу: несмотря на все различия, круг развития 651

средневекового города в одном отношении универсален: «в эпоху Каролингов города были почти исключительно только округами управления с известными особенностями сословной структуры, и в современном патримониальном государстве они вновь сильно приблизились к этому положению и выделяются лишь корпоративными правами, в промежутке между этими двумя эпохами они везде были в той или иной мере коммунами с автономной хозяйственной политикой»³⁸. Характеризуя импульсы хозяйственной политики средневекового города и античного полиса, Вебер опять пускает в ход обе пары противоположных идеально-типических понятий и прилагает их к разным стадиям развития в разных странах. Городская хозяйственная политика определяется 1) тем, является ли город преимущественно *Produzentenstadt* или *Konsumentenstadt*, или же носит двойственный потребительски-производственный характер (что нередко имело место в средневековье), 2) своеобразием социальной структуры города, 3) его отношением к округе.

Учитывая все эти условия и прилагая к хозяйственной политике на разных стадиях развития полиса и средневекового города обе пары идеально-типических понятий, получим: хозяйственная политика средневекового города ранней и поздней поры (т. е. политика средневекового Konsumenten-Geschlechterstadt на первой стадии и средневекового Produzenten- и Plebejerstadt на второй стадии); хозяйственная политика античного полиса ранней эпохи (Эпохи Plebejer- Produzentenstadt) но сказанное еще недостаточно объясняет причины той исключительной исторической насыщенности, которой отличается работа Вебера о городе, несмотря на ее типологический характер. Выше мы подчеркнули сочетание сравнительно-исторического и идеально-типического методов в этой работе и попутно указали, что социальную борьбу внутри города Вебер рассматривает чисто каузально. Мало того, он рассматривает ее совершенно так же, как это делается в самом специальном историческом исследовании. Каждый конкретный процесс развития итальянского, немецкого, античного и пр. города изображен каузально и рассмотрен конкретно- исторически со всем тем вниманием к индивидуальному и своеобразному, какого он заслуживает. И это-то конкретно-историческое, каузальное рассмотрение отдельных процессов вставлено в рамки сравнительно-исторических параллелей, освещенных идеально-типически оно - не простой материал для этих параллелей, а, наоборот, их живое историческое содержание. Картина вставлена в известные рамки, написана на известном фоне, но от этого она не только не теряет ни одного из своих оттенков, но, напротив, выигрывает в яркости и выразительности. В этом сочетании каузального, типологического и идеально-типического рассмотрения конкретных процессов и 652

заключается весь секрет исторической насыщенности «эмпирической социологии» Вебера и широты ее социологического кругозора. Этим объясняется и то обстоятельство, что, взявшись за такую скользкую тему, как «город вообще», Вебер не впал в вульгарный социологизм и не стал, например, сравнивать современные города с античными по какому-либо чисто формальным признакам, как это любят делать представители некоторых специфически социологических дисциплин. Вебер с самого начала строго ограничил самое понятие города, о котором идет речь в его работе он изучает «город» как явление своеобразное, чем-то отличающееся от прочих общественных явлений данной эпохи и страны. Поэтому он рассматривает город как автономную корпорацию, как коммуну с самостоятельной хозяйственной политикой и по этой причине оставляет в стороне города современности и эпохи Каролингов, а также римские города и города азиатского Востока. Самый характер задачи, самая постановка вопроса в работе Вебера уже обуславливает необходимость изучения города в контексте всего общественного строя данной эпохи и страны. Таким образом, Вебер изучает не «город вообще», а сравнивает города вполне определенных, исторически сложившихся общественных формаций, рассматривая городское развитие как одну из сторон общего процесса эволюции этих формаций.

5. Заключительные замечания

Нам остается подвести итоги и наметить задачи дальнейшего изучения Макса Вебера. Анализ двух его социологических работ обнаружил своеобразие его методики. Изучение общественных явлений и исторических процессов под углом зрения «базиса - надстройки» осложнено у Вебера «идеально-типическими» построениями и сравнительно-историческими параллелями. Те промежуточные звенья, которые он вдвигает между «базисом» и «надстройкой», дают ему возможность конкретно изобразить опосредствованное влияние первого на второе во всей его сложности. А «идеальные типы» служат ориентирующей нитью, при помощи которой можно разобраться в этой сложности. Благодаря их умелому применению Вебер не только улавливает сложные взаимоотношения общественных явлений, но и отыскивает в них основные линии развития, служащие ему для широких типологических построений. Эти основные линии выступают сквозь пеструю ткань конкретных причинных связей, но так, что эта ткань видна во всей ее наглядности и во всем ее историческом своеобразии. Схема не поглощает без остатка историческую действительность (как обычно бывает со схемами и как случилось, например, 653

со схемами Зомбарта и Бюхера), и конкретное изображение этой действительности не нарушает стройности схемы. Тем самым практически разрешен вековой спор социологии с историей и показано, что, с одной стороны, нет и не может быть никакой научной социологии, которая не строилась бы на фундаменте истории, а с другой стороны, всякая научная история не может удовлетвориться одним только изображением неповторяемого и своеобразного. Его изображение входит, конечно, в задачи истории, но отнюдь

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
не является единственной ее целью, ибо история стремится не только изображать индивидуальное само по себе, но и отыскивать общее в индивидуальном и индивидуальное в общем. Таким образом, можно было бы сказать, перефразируя слова Марианны Вебер, что Макс Вебер в своей методической практике преодолел не исторический материализм, а Риккертову логику наук о культуре. Заимствовав логические предпосылки своей исследовательской работы у Риккерта, Вебер в течение всей жизни все более и более удалялся от изображения неповторяемого как самоцели – он шел к социологическому освещению исторических явлений, и на этом новом пути его руководителем оказался Маркс, «категории которого он умел применять, как редко кто иной»³⁹, объявив их, правда, лишь эвристическим приемом. Это преодоление Риккерта на практике удалось Веберу в значительной мере благодаря применению «идеально-типических» понятий. Кроме того, «идеально-типический» характер схем Вебера и каузальный контроль этих схем позволили ему сочетать их с точным изображением конкретных процессов во всей их индивидуальности. Таким образом, «идеально-типические» понятия в двух отношениях сыграли существенную роль в методической практике Вебера. Как же мыслит себе сам Вебер логическую структуру «идеально-типических» понятий? Являются ли эти понятия изобретением Вебера или только его открытием, которое дало ему возможность сознательно применять их благодаря точному анализу их логической структуры, заменившему бессознательное пользование ими у его предшественников? Как представлял себе Вебер теоретически связь «идеально-типического» и каузального рассмотрения исторических явлений? И наконец, какие особенности логической структуры «идеальных типов» дали ему возможность преодолеть логику Риккерта на практике и избежать схематизма? Ответа на эти вопросы мы будем искать в логике Макса Вебера. Ее разбор составит содержание второй части нашей работы⁴⁰. 654

Примечания

Впервые опубликовано: «Под знаменем марксизма», 1927, № 9 и 12.

1 Русский перевод: Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. Спб., 1903 –Ред. 2 Настоящая работа не имеет целью дать исчерпывающее всестороннее освещение научного творчества М. Вебера во всем его объеме. В намерения автора не входило также историческое изучение генезиса его мировоззрения. Задача предлагаемой статьи значительно уже – выделить из богатого идейного наследства М. Вебера то, что представляется автору особенно ценным, и указать, какие выводы могут быть сделаны из некоторых идей и методологических приемов М. Вебера. 3 «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», I-III. Tübingen, 1920-1924 (далее –RS). 4 «Wirtschaftsethik der Weltreligionen». 5 Сказанному отнюдь не противоречит известное замечание Маркса: «Даже всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, – некритична. Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» (К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч. т. 23, стр. 383). Наши соображения вовсе не имеют целью доказать, что нахождение «земного ядра... религиозных представлений» может и должно заменить «выведение их из данных отношений реальной жизни»; мы хотим лишь указать на то, что оба метода, намеченных Марксом, требуют предварительного изучения содержания самих религиозных представлений и структуры религиозных форм. 6 *Wahlverwandtschaft* (избирательное сродство). 7 «Установленная нами здесь связь отнюдь не является чем-то «новым»... разительное обратное, а именно: совершенно необоснованные сомнения в правильности этого тезиса». 8 В. Franklin. *Necessary hints to those that would be rich*; *Idem. Advice to a young tradesman*.

9 В. Franklin. *Advice to a young tradesman*. 10 В. Franklin. *Necessary...* 11 Источниками для характеристики кальвинизма ему служат: «Westminster Confession» 1647 г. и богословские трактаты Бейли, Ричарда Бакстера, Бениана и др. 12 Любовь к ближнему должна служить лишь прославлению Бога, а не того, что рукотворно; поэтому, любя ближнего, следует заботиться не столько о личном счастье этого ближнего, сколько о том, как бы лучше угодить Богу. Этот ход мыслей привел к следующему тезису, толкующему любовь к ближнему таким образом, что она превращается в свою прямую противоположность: «Добрые дела, совершаемые для какой бы то ни было иной цели, кроме прославления Бога, греховны» («Hanserd Knollys Confession», West Chester (Pa), 1827, ch. XVI- RS, I, S. 100, Anm. 2). 13 «Как познать

самого себя? Только не путем наблюдения над собой, а отдаваясь делу. Попробуй исполнить свой долг, и сразу узнаешь себе цену. В чем же долг? В требовании дня» (И.В. Гёте. Из моей жизни. Поэзия и правда. М., 1969, стр.3). – Ред. 14 Богатство как результат выполнения профессионального долга, призвания, не только этически дозволено, но даже обязательно. Притча о том рабе, который зарыл свой талант в землю, казалось, прямо говорила

655

именно об этом. Хотеть быть бедным, с точки зрения пур танина, то же самое, что хотеть быть больным. 15 «Отречься должен ты, отречься»; «приобретать должен ты, приобретать» (ред.). 16 Однако здесь аскеза являлась той силой, «что без числа творит добро, всему желая зла». (И. Гёте. Фауст... Пер. Б. Л. Пастернака. М., 1953, стр. 90); зло в ее понимании – это имущество со всеми его соблазнами» (ред.). 17 И при этом религия давала ему успокоительную уверенность в том, что неравное распределение благ земных есть дело Божественного провидения (впоследствии эта уверенность также превратилась, конечно, в фарисейство). 18 К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 23, стр. 725. 19 Там же, стр. 726. 20 Там же, стр. 770. 21 Там же, стр. 89. 22 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т.24, стр. 69. 23 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч. т.23, стр. 285, прим. 124 24 «An Essay on Trade and Commerce etc». London, 1770. 25 В одном только, впрочем весьма малосущественном, пункте Маркс и Вебер расходятся в оценке протестантизма, но и это расхождение несомненно основано на недоразумении – на том, что Маркс, специально не исследовавший этого вопроса, отождествил хозяйственную идеологию Лютера с хозяйственными учениями протестантизма и пуританства вообще. Маркс совершенно правильно подчеркивает некапиталистический характер лютеранства, вернее – его отсталость как капиталистической идеологии, и ставит в связь Лютерову проповедь умеренной торговли не с промышленным капитализмом, а с накоплением сокровищ. Вебер, оценивая Лютера как компромиссного мыслителя, остановившегося на полпути между католицизмом и пуританством, между хозяйственным традиционализмом и капиталистическим духом, идет, как видим, по стопам Маркса. Но Маркс делает в этой связи несколько неожиданное заявление: «Впрочем, собиратель сокровищ, поскольку его аскетизм связан с деятельным трудолюбием, по своей религии в сущности – протестант и еще более пуританин». И вслед за тем приводит цитаты из книги Лютера «Vtlicher vom Kaufhandel und wucher», 1524. Это отождествление пуританства с идеологией накопления сокровищ встречается у Маркса только в одном месте: в сочинении «К критике политической экономии» (гл. II, § 3а – К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 113). В «Капитале» пуританство рассматривается именно как идеология промышленного капитализма. Поэтому мы считаем себя вправе скинуть со счетов отождествление пуританства с идеологией образования сокровищ. Приведенное замечание Маркса по поводу Лютера интересно нам тем, что в нем еще раз подчеркнута связь протестантского аскетизма и повышенной работоспособности и оценка Лютера составляет как бы прообраз его оценки у Вебера. 26 Отсюда ясно, что этот прием эмпирического рассмотрения исторических явлений ничего общего не имеет с «фикционализмом» в духе файхингера и его «философии «как бы»», («Philosophie des Als-ob»), которая представляет собой в сущности метафизическую концепцию. 27 По словам Марианны Вебер, Макс Вебер читал в Венском университете в 1917-1918 гг. лекции по социологии религий под заглавием: «Позитивное преодоление материалистического понимания истории» («Die positive Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung»). Ударение делалось при этом на слове «позитивный». негативную критику

исторического материализма Вебер считал бесплодной и жестоко обрушился за нее на Штамллера. Ср. Marianne Weber. Max Weber. Ein Lebensbild. Heidelberg, 1950; 1 Aufl Tübingen, 1926. 28 Впрочем, Трельч несколько преувеличивает значение подмеченного им нюанса в толковании «базиса» и «надстройке» у Вебера и объясняет его по-своему. Вот что он говорит: «Великие периоды истории культуры действительно лучше всего характеризовать по отличительным чертам их базиса. Эта характеристика станет еще более обоснованной, когда будет показано, что в самом базисе уже находится нечто своеобразное в духовном отношении, свойственное данной культуре, и оно придает особые окраски и особое направление даже самым элементарным явлениям жизни». В качестве образчиков такого толкования базиса Трельч проводит понятие «капиталистического духа» у Зомбарта и Вебера. Нам представляется, что замечание Трельча в большей мере относится к первому, чем ко второму, особенно в той формулировке, в которую он его облек, (см. E. Troeltsch. Der Historismus und seine Probleme. Tübingen, 1922, S. 350, Anm. 176; ср. так же S. 345). 29 E. Troeltsch. Op. Cit., S. 368. 30 Г. Риккерт. Границы

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
естественнонаучного образования понятий. Спб., 1903, стр. 417. 31 Н.
Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl.
Tubingen, 1929, S. 337. «И наконец, мы определили исторический индивидуум
как действительность, которая путем чисто теоретического отнесения ее к
общезначимой ценности складывается для каждого в неповторимое и единое
многообразие...» – (Ред.). 32 См. М. Weber. Gesammelte Aufsätze zur
Wissenschaftslehre. Tubingen, 1922, 3. 204–205. 33 A.v. Scheiting. Die
Logische Theorie der historischen Kulturowissenschaften von M. Weber etc. –
«Archiv für Sozialwiss.», 1922, H. 3, S. 732–735 ff. [См. также A.v.
Scheiting. Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der
historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens.
Tubingen, 1934, а также рецензию А.И. Неусыхина на эту книгу: Новая и
новейшая история, 1992, №3, с 155–159–Прим. Л.Т. Мильской.] 34 М. Weber.
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 201. 35 Еще один образчик
рационального или «телеологического» идеального типа Вебер дает в
«Zwischenbetrachtung» (RS, I, S. 536–573); в начале этой статьи он
формулирует сущность такого идеально-типического построения (S.536–538) 36 В
этом разделе А.И. Неусыхин высказывает ряд мыслей, более подробно развитых в
его ранней статье «Социологическое исследование Макса Вебера о городе»,
(ред.). 37 Ср. главу III Die Geschlechterstadt im Mittelalter und in der
Antike; гл. IV. Die Plebejerstadt; гл. V. Antike und mittelalterliche
Demokratie. 38 М. Weber. Wirtschaft und Gesellschaft, S. 574. 39 Ср. К.
Leichter. M. Weber als Lehrer und Politiker. – »Der Kampf«, 1926, № 9, S.
378; А. Salomon, M. Weber. – «Die Gesellschaft», 1926, № 2, S. 142–143. 40
Этот замысел А.И. Неусыхина остался неосуществленным в результате
неприятного отношения к его статье как «немарксистской». Рецензия на
книгу Шельтинга – последняя попытка А.И. Неусыхина вернуться к исследованию
творчества М. Вебера – осталась неопубликованной и издана лишь посмертно –
см. прим. 33. Прим. Л.Т. Мильской.

А.И. Неусыхин. Социологическое исследование Макса Вебера о городе

В своей рецензии на последнюю книгу А. Допшал, Белов назвал ее «критическим
обзором накопившейся литературы и исследований» и признал за ней ценность
лишь постольку, поскольку она является таковой. Ибо остальное – попытка
решения ряда основных вопросов позднеантичного и раннесредневекового
развития – представляется Белову возможным лишь на основании ряда
конкретных локальных и совершенно микроскопических исследований. Пока они
не сделаны, попытки итоговых работ могут повести лишь к поспешным и
недостовверным обобщениям, ибо таким работам в данной области еще не пришло
время, они слишком рано появились, а потому и обречены заранее на неудачу.
Мы невольно вспомнили этот суровый приговор крупного немецкого историка,
когда приступили к чтению работы социолога Макса Вебера о городе. Ибо, если
слишком рано делать даже чисто исторические конкретные сопоставления, то
неужели настало время для серьезной научной, т. е. построенной на точном
материале исторических знаний и фактов, социологии? Однако к Веберу суровый
приговор Белова не приложим. И эта неприложимость его зависит как от темы,
так и от метода Вебера. Как ни сложны и запутаны некоторые специальные
вопросы, входящие в общую проблему возникновения городского строя
(античного и средневекового), тем не менее ряд исследований все же многое
уяснил и известное представление об основных линиях развития все-таки
создал; в этом отношении Вебер находится в более благоприятном положении.
Но конечно, не только в этом дело. Метод Вебера, его подходы к занимающим
его проблемам таковы, что позволяют ему делать обобщения без риска заранее
обречь свою попытку на неудачу. Вебер, по справедливому замечанию Яспера³,
всегда мыслит конструктивно, социологически, но при этом остается
конкретным, так как понимает, что для абстрактной социологии время еще
действительно, не настало. Вот в этом-то соединении социологических
устремлений и конструктивного мышления с ощущением конкретной 658

исторической действительности и заключается своеобразие Вебера, который на
всем протяжении своей работы является и социологом, и историком
одновременно. Лучшим способом охарактеризовать его метод представляется нам
ознакомление с теми приобретениями и результатами, к которым пришел Вебер,
ибо ведь по тому, насколько хорошо достигнута цель, мы можем судить о
пригодности средств ее достижения. Для этого мы изберем узкий круг вопросов
– трактовку средневекового города у Вебера, привлекая его экскурсы в
область античной истории в качестве параллелей или контрастов, на фоне
которых резче выделяются специфические черты средневекового города.

1. Город и его эволюция

I

Макс Вебер начинает свою работу с определения понятия города и конструирования возможных его типов. Но, как мы сейчас увидим, и это понятие, и эти типы не представляют собой каких-либо предвзятых схем, а, напротив, исходят из конкретной действительности и помогают в ней ориентироваться. В экономическом смысле, по мнению Вебера, «можно лишь там говорить о городе, где туземное, местное (*ortsansässige*) население удовлетворяет экономически существенную часть своих ежедневных потребностей на местном же рынке, и притом в значительной части продуктами, произведенными туземным же населением или населением ближайших окрестностей для сбыта на рынке. Таким образом, существенным признаком города в экономическом смысле является «наличие регулярного обмена благ на месте самого поселения в качестве существенной составной части получения прибыли и удовлетворения потребностей жителей, т. е., наличие «рынка» (S. 514). «Город есть рыночное поселение» (*Marktansiedlung*). Но это еще далеко не все, так как определение касается лишь экономической стороны дела А между тем город есть сложный комплекс явлений, он – определенное живое, конкретно-историческое образование, которое надо охватить во всем его многообразии. Города суть «поселения с сильно выраженным, по крайней мере относительно, торгово-промышленным характером», к которым приложим целый ряд признаков, а именно – наличие 1) укрепления, 2) рынка, 3) собственного суда и права объединения бюргеров, 4) характера корпоративности (*Verbandscharakter*) и связанной с ним автономии и автокефалии. Не все города, которые мы знаем, обладают всеми этими признаками. Так, современные азиатские города и города древнего Востока никогда не были самостоятельными

общинами, автономными корпорациями, ибо этому мешала ритуальная связанность членов одного рода или даже одного племени⁴ Поэтому мы имеем здесь лишь отдельные корпорации внутри города, но не город как корпорацию. Однако все города Запада, – как в древности, так и в средние века, – соответствовали в той или иной степени данной выше характеристике, т. е. представляли собой не только место развития ремесла и торговли в экономическом смысле, укрепление, а иногда гарнизон в политическом отношении и судебный округ в административном, но и известную корпорацию в правовом отношении (*eine schwurgemeinschaftliche Verbrüderung*) (S. 534). Для античного и средневекового города в отличие от восточного, характерно то обстоятельство, что он является союзом бюргеров, составляющим общественную организацию официального характера и снабженным особыми органами, – бюргеров, находящихся к тому же в одинаковом правовом положении. Таков западноевропейский город в готовом, сложившемся виде но как он образовался, как возник? Этот старый вопрос, породивший огромную литературу и пять-шесть гипотез его возможного решения, играет большую роль и у Вебера. Но как к самому определению города, так и к вопросу о его происхождении он подходит все с той же точки зрения, учитывающей всю сложность и многообразие явления, называемого городом. «При анализе этого процесса, – заявляет Вебер с самого начала, – надо строго различать формально-правовую его сторону от явлений, существенных с политической и социологической точки зрения, что не всегда делалось в споре разных теорий городского развития друг с другом» (S. 535). Город в хозяйственном смысле надо отличать от города в административно-политическом смысле. В последнем особенно существенны два момента 1) то обстоятельство, что город с самого начала был крепостью и местом нахождения гарнизона, и 2) особые отношения военно-политического характера, в частности принцип само экипировки войска. Предшественниками городских крепостей были сеньориальные бургы (*herrschaftliche Burgen*), которые почти везде, где имело место городское развитие, были тесно связаны с ним (в древнем Китае, Индии, в Египте и Месопотамии, в гомеровской Греции, у этрусков, кельтов и германцев). Эти бургы, особенно распространенные в англосаксонской Англии, были важны для господина тем, что обеспечивали ему военное господство над страной. Город как особое политическое образование (*politisches Sondergebilde*) примыкал обычно к такому бургу, принадлежавшему королю, знатному господину или союзу таковых. Экономически заинтересованное в обмене плодами промышленной деятельности население, естественно, скоплялось здесь 660

Рынок и бург примыкали друг к другу, совпадая локально, так было в средние века и в эпоху античного «полиса». Это отнюдь не значит, однако, что город произошел из бурга или из сеньориальной вотчины «Ойкос»⁵ и рынок сосуществовали в городе, но как две равные силы, иногда вступавшие в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
борьбу, иногда устанавливавшие между собой известную общность интересов на экономической почве. Ибо владелец бурга – он же и представитель ойкоса в городе – боролся обычно лишь с политическим, но не с экономическим развитием города. В экономическом отношении город, как рынок, давал ведь вотчиннику возможность взимать со своих держателей денежные оброки, так как представлял собой для них локальный рынок сбыта их продуктов, к тому же вотчинники приобретали благодаря рынку возможность продавать натуральные оброки своих держателей. Поэтому в средние века основание городов было часто выгодной в хозяйственном отношении операцией (*Stadtegründung* – *Erwerbsgeschäft*) в противоположность древности, где оно первоначально являлось военным делом, основанием города-крепости (*militarische Festungsstadtgründung*). Столкновение экономических интересов «ойкоса» и рынка начиналось лишь в том случае, если вотчинник стремился перейти к собственному промышленно-ремесленному производству, что обычно становилось возможным лишь при наличии достаточного количества рабочей силы. Однако далеко не так мирно обстояло дело в сфере политических взаимоотношений между бургом и экономически заинтересованным населением примыкавшего к нему города. История этих взаимоотношений – очень важный пункт в эволюции городских учреждений (*Verfassungsgeschichte*), в свою очередь, очень сильно повлиявший и на социально-экономическую структуру города. В то время как в Элладе и Риме имело место соединение нескольких общин, синойкизм, покоившийся на слиянии нескольких родов (*gentes*), средневековый бюргер вступал в городскую корпорацию как индивидуум, а не как бывший член какой-либо общины. Правда, средневековый город, как и античный, представлял собой, между прочим, и религиозный союз (*Kultverband*), но христианская община была вероисповедным объединением отдельных верующих, а не ритуальным союзом родов. Бюргеры, уже более или менее сплоченные в определенные объединения, – результат позднейшего развития. Вначале бюргеры противостояли сеньору как масса лиц, заинтересованных в рынке и рыночном обмене, и город зачастую принадлежал сеньору. Если рассматривать дальнейшее развитие города с чисто формальной точки зрения, то эта масса лиц превращалась в автономную корпорацию бюргеров, где 661

каждый был *Rechts- und Dinggenosse*, т. е. активным и равноправным членом общины, лишь в результате политических привилегий со стороны сеньоров. Конечно, такие привилегии всегда имели место: мы уже указывали на выгодность основания городов для сеньора. Но существовали и иные пути и способы создания или возникновения городских корпораций. К тому же самый способ возникновения, взятый формально, как чисто юридическое явление, еще не выясняет и не исчерпывает всего процесса возникновения города. Кроме законного способа создания городской корпорации – сверху, существовал и незаконный – снизу, путем акта корпоративного объединения (*Vergesellschaftung*) со стороны бюргеров, так называемое *conjuratio*. Нередко оба способа комбинировались, и привилегия являлась в результате *conjuratio*. Классической страной *conjuratio*, истинной их родиной была Италия, особенно большие итальянские и отчасти немецкие города (Генуя, Кельн), поэтому мы остановимся несколько подробнее на ходе этого процесса в Италии. До возникновения *conjuratio* город –бург представлял собой арену действия различных социально-политических сил: епископ и его окружение, должностные лица светских вотчин с властью вотчинно-политического характера (*Amtsgewalten*), крупные городские ленники, вольноотпущенные из бывших мини-стериалов короля и епископов, их городские и сельские подвассалы, родовые землевладельцы с аллодиальной собственностью, владельцы внегородских бургов с их свободной и крепостной клиентелой, профессиональные союзы производительных классов городского общества, – словом, как говорит Вебер, *hofrechtliche, lehenrechtliche, landrechtliche, kirchliche Gerichtsgewalten nebeneinander*⁶. *Conjuratio*, конечно, упрощало эту сложность, вливало ее в известные формы; оно приводило к союзу всех тех, кто обладал военной мощью, к объединению местных землевладельцев, к обеспечению известных правовых гарантий (*Rechtspflege*) в интересах горожан и, наконец, «к монополизации экономических шансов» (S.537). Все это, конечно, было завоевано не сразу: образование *conjuratio* еще не тождественно приобретению всех этих прав и возможностей. Вначале городом по-прежнему управлял сеньор-епископ, но при участии собрания горожан. Но уже в конце XI в. выступают на сцену *consules* – ежегодно сменяемые должностные лица, номинально выборные от всех горожан, фактически – выбираемые лишь определенными слоями аристократии. Эти лица на первых порах нередко происходили даже из среды бывших судебных чиновников епископа. *Consules* присвоили себе значительную долю в области управления, суда и военной власти. Над ними существовал, однако, контроль, осуществлявшийся особой комиссией 662

мудрых – sapientes, (credenza), состоявшей частью из бывших шеффенов, частью из членов аристократических родов (Honoriatioren); фактически в эти комиссии входили представители фамилий, наиболее могущественных в военно-экономическом отношении. На этой стадии была явно заметна тенденция к известному социальному компромиссу: все наиболее влиятельные слои населения стремились поделить между собой, пропорционально их силе, места в городском совете и различные городские должности. Вскоре, однако, обнаружилось, до какой степени все движение проникнуто противолетными тенденциями, т. е. направлено против какой бы то ни было политической зависимости от городского; сеньора. А так как был обладателем бургов и раздатчиком ленов, то движение направилось, естественно, против ленной «формы этой зависимости. Консулы, эти новые соправители и сеньора, должны были ни в коем случае не принимать ленов ни от него, ни от своих бывших господ, и не коммендироваться им в качестве вассалов. Цель ясна: исключить возможность личной экономической заинтересованности консулов и их зависимости от вотчинников, которая могла бы отразиться на их административном поведении или политической позиции. Первым важным политическим завоеванием этого противовотчинного и противосеньориального движения было запрещение представителям аристократии (сеньорам или королю) строить бургы внутри городской округи. Это запрещение осуществлялось как законным, так и насильственным путем, и его результатом было то обстоятельство, что бург, расположенный внутри города, становился городским бургом. Сеньорам и рыцарям оставалось лишь строить бургы вне города и его округи и оттуда в случае недовольства угрожать городу что они впоследствии и делали. Но об этом речь будет идти ниже. Сейчас нам важно отметить еще одно крупное завоевание бюргерства на этот раз уже в юридической области, – создание особой городской юрисдикции, процессуальной процедуры и городского права «Право бюргеров, – пишет Вебер, – было сословным правом сотоварищей общины, связанных присягой. Его компетенции подлежали в силу принадлежности к сословию городских бюргеров или зависимых от них держателей» (S. 538). В Германии, в крупных городах, развитие шло аналогично. Так, в Кельне и Магдебурге вначале во главе управления стоял епископ с шеффенами, которые впоследствии превратились из его чиновников в представителей городской коммуны, к тому же поставленных под контроль представителей *conjuratio*. В Страсбурге к концу XII в. епископа как главу города сменил городской совет, состоявший из представителей бюргерства *jurati* и пяти министерялов епископа. В южно-германских 663

городах шультгейс, чиновник, назначаемый или, по крайней мере, утверждавшийся сеньором, долгое время оставался шефом города, так что город мог избавиться от этого контроля, лишь покупая эту должность. С XIII в. во всех брабантских, ирландских и голландских городах наряду с шеффенами, назначаемыми графами, выступают на сцену представители бюргерства – *jurati* и бюргермейстер с коллегией. На первых порах эти отношения везде колеблются, и фактическое соотношение сил (*Punkte der faktischen Machtverteilung*) еще очень мало и слабо регулируется формально (S. 538-539). Но и во Франции возникновение городских корпораций (*Stadtgemeinde*) происходило путем узурпации со стороны союзов бюргеров, купцов и городских рентнеров и их объединения либо с живущими в городе рыцарями (на юге Франции), либо с братствами (*confraternitates*) и цехами ремесленников (на севере). В Англии типичной формой городского объединения была торговая гильдия с монополией мелкой торговли внутри города. Это не значит, однако, что города произошли из гильдий: напротив, гильдии возникли в городах, а наряду с ними возникали и «чисто экономические, расчлененные по профессиям» организации – цехи (*rein-ökonomische, beruflich gegliederte Einnungen: Zünfte*) (S. 540). Какими же средствами располагал город для достижения всех этих завоеваний? Ведь они часто были действительно завоеваниями в буквальном смысле этого слова, т. е. результатом ожесточенной борьбы, так что ссылка на социально-политическое значение или влияние городской знати, на экономическую мощь зажиточных слоев недостаточна. Здесь выступает военно-политический момент в то время как на Востоке (Персия, Азия, Индия) солдаты не обладали орудиями войны, что имело последствием «военную безоружность подданных» (*militarische Wehrlosigkeit der Untertanen*) и «горожане были невоенным элементом» (*der Bürger war der Nicht-Militar*), на Западе, как раз напротив, ввиду отсутствия профессиональных войск, особенно на первых порах, господствовал принцип само экипировки войска: как крестьянские и рыцарские войска, так и городская милиция строились по этому принципу. Поэтому сеньор представлял значительную силу лишь в сравнении с каждым отдельным своим подданным или с их небольшими группами. Стоило ему, однако, вызвать недовольство или

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
противодействие всей их массы, - и он становился слабым, ибо это была масса вооруженных и боеспособных людей. А такое противодействие возникало, конечно, когда сеньор предъявлял экономические требования, казавшиеся почему-либо слишком тяжелыми, особенно требования денежных платежей. Факт возникновения сословий на Западе - и только здесь - объясняется этим обстоятельством, - пишет Вебер, - и точно 664

так же объясняется возникновение корпоративных и автономных городских общин. Предъявление экономических требований со стороны сеньора особенно естественно по отношению к горожанам; ведь мы видели, что основание города сеньор рассматривал нередко как выгодное предприятие. С другой стороны, так же естественно, что как раз горожане, достигшие уже большой экономической силы, не хотели быть объектом целей сеньора. А так как они были в то же время вооруженными людьми, то в силу именно этого соединения в их руках военной и экономической мощи им и удалось добиться своей цели и создать городскую автономию. «Все conjurationes, - пишет Вебер, - были объединениями вооруженных слоев городского населения. Это было решающим в положительном смысле моментом» (S.543). Если мы попробуем задать себе теперь вопрос, к какой же теории возникновения городского строя средних веков примыкает Вебер, нам трудно будет сразу на него ответить. Следя за построением нашего автора, мы даже вовсе забыли бы о существовании этих теорий, если бы он сам в одном месте вскользь не напомнил нам о них. Этим мы вовсе не хотим умалить значение упомянутых гипотез: может быть, только на их основе и стало возможно построение Вебера. Но как далеко он ушел от них! Город не произошел ни из вотчины, ни из общины, ни из бурга, ни из рынка, а из того, и другого, и третьего одновременно - вот как можно охарактеризовать его вывод. Или, точнее: город, и в частности средневековый город, возник как результат сложных, перекрещивающихся процессов - экономических, социальных и военно-политических - и сразу же выступил на сцену в виде сложного комплекса явлений, в котором нашли себе место те различные силы развития, которые его создали и вызвали к жизни. Дело обстояло не так, что корнем, исходной точкой роста города было то или иное явление - цех, рынок, бург и т. д., - а из него путем постепенного усложнения вырос стебель и на нем расцвел цветок - сложившийся город во всем его многообразии и своеобразии. Нет, как раз наоборот: все силы развития, все элементы, из которых построился город, даны в самом начале процесса. Самый процесс заключался лишь в их дальнейшем развитии и известном комбинировании этих элементов в определенную систему, называемую городом. Интересно отметить, что и Допш во втором издании своей работы «Хозяйственное развитие каролингской эпохи»⁷ склонен считать основами городского развития те же явления, что и Вебер (рынок, бург, общину, вотчину). Это легко объяснимо: ведь такое построение напрашивается само собой как попытка подвести итоги четверем главным теориям городского 665

развития (общинной, вотчинной, рыночной и бурговой). Такую попытку делают и Допш, и Вебер Но какая глубокая разница. В то время как Допш не идет дальше того простого наблюдения, что в каждой теории есть зерно истины, Вебер связывает их положительные результаты в одну широкую и цельную картину. Эта картина явилась результатом сопоставления различных черт и явлений, присущих разным городам - как античным, так и средневековым. Если, однако, сделать дальнейший шаг к конкретизации построений, то придется разделить города на разные группы, причем произвести это деление в различных направлениях - в экономическом, социальном, военно-политическом. В первом случае критерием или основанием деления будет служить преобладание тех или иных целей экономической деятельности (потребительных или производительных), во втором - та или иная форма взаимоотношений основных слоев городского населения, наконец, в третьем - та или иная степень военно-политической мощи города В форме такого подразделения на виды и группы удобно описать и осветить все многообразие городской жизни в разные времена, а затем на основании такого описания попытаться сформулировать понятие городского хозяйства и объяснить смысл, причины и цель хозяйственной политики городов (Stadtwirtschaftspolitik). При этом надо, однако, все время твердо помнить, что «типы» городов не соответствуют в каждом случае какой-либо исторической конкретности, а суть лишь разрезы действительности, искусственно произведенные в целях удобства описания и классификации, что в одном и том же конкретном городе могут совмещаться черты различных типов и что, наконец, переходы везде текучи (Die Übergänge sind überall flüssig - любимая фраза Вебера) II

В экономическом отношении Вебер делит город на две основные группы город потребителей (Konsumentenstadt) и город производителей (Produzentenstadt).

Это не значит, конечно, что в Konsumentenstadt живут только потребители, а в Produzentenstadt – только производители, и те и другие имеются налицо в городах обоих типов. Но в Konsumentenstadt шансы на прибыль (Erwerbchancen) для производителей или купцов определяются присутствием на месте крупных потребителей (Grosskonsumenten), как бы различно они ни были экономически организованы, т. е. эти шансы косвенно или прямо зависят от покупательной силы княжеских или иных крупных домов 666

Различные Konsumentenstadte отличаются друг от друга в зависимости от того какие именно социальные слои являются крупными потребителями. В роли таких Grosskonsumenten могут выступать либо сеньоры со свитой из вассалов (Fürstenstadt) либо чиновники (пример – Пекин), либо крупные землевладельцы-рантье проживающие в городах доходы со своих владений (Москва до 1861 г.) либо, наконец, городские рантье, т.е. представители городской аристократии в руках которой сосредоточиваются городские земельные ренты (stadtsche Grundrenten) обусловленные монопольным положением городских земельных участков в процессе обмена (durch monopolistische Verkehrslage von Stadtgrundstücken bedingt) и таким образом, косвенно имеющие своим источником как раз городское ремесло и торговлю (последний вид был очень распространен во все времена, особенно в древности и в средние века). Для Produzentenstadt, напротив характерно то обстоятельство что рост населения и покупательная сила его покоятся либо на наличии фабрик или мануфактур обеспечивающих городские территории (современный тип – Эссен) либо на наличии промышленной деятельности в форме ремесла (Gewerbe in Form des Handwerks) причем товары высылаются вовне (nach auswärts versendet werden – der asiatische, antike und mittelalterliche Typus) «Это – ремесленный город (Gewerbestadt), в котором крупными потребителями являются предприниматели или торговцы и рантье а массовыми потребителями – рабочие и ремесленники». Ему противостоит город торговцев (Handlerstadt), где покупательная сила крупных потребителей покоится либо на том что они прибыльно сбывают на местном рынке чужие продукты (Gewandschneider средних веков), либо напротив, местные продукты продают за пределы города либо наконец, приобретая чужие продукты сбывают их сами вовне при помощи применения складочного права (Stapelung) на месте или без такового (города – посредники торговли – Zwischenhandelstadte). И так и здесь и там мы имеем потребителей и производителей, причем последние, как само собой разумеется, являются конечно везде в то же время и потребителями. Но важно то от чего зависит Erwerbchancen, а следовательно, и покупательная сила населения определяется ли она присутствием вотчинников и рантье, образующих рынок для ремесла дающих ему работу и тем самым заработок ремесленникам, становящимся также в первую очередь потребителями, или же она объясняется наличием сильно развитого ремесла, реализующего свою продукцию и на местном рынке и в окрестности, и дающего покупательную силу занятому им населению. В первом случае если брать его в типическом виде, не соответствующем вполне конкретной действительности, 667

ремесленная деятельность служит лишь средством пропитания и поддержания Existenzminimum (минимума существования) для занятого им населения, т. е. ремесленники живут за счет тех средств, которые перепадают им от представителей знати в виде платы за их товары или в виде заработка (в случае работы на заказ). Здесь ремесленник ближе к типу рабочего, чем к типу предпринимателя, хотя бы даже мелкого. Во втором случае ремесленник производит в конечном итоге в расчете не столько на вотчинников и рантье, сколько главным образом на своих же собратьев – ремесленников и торговцев, только другой профессии. Специализация и профессиональное разделение труда в этом случае зашли уже далеко: ремесленники одних цехов становятся покупателями товаров, произведенных другими, т. е. потребителями продуктов промышленного производства, а не только приобретателями средств пропитания. Деньги, вырученные за работу, идут уже не только на потребительские цели, но и на производственные; ремесло является особым видом мелкой промышленности, и производительная роль ремесленников имеет большее значение в экономической жизни города, чем их потребительная роль. Ремесленники в этом случае – по преимуществу производители, и город есть Produzentenstadt. И так, принадлежность города к тому или иному экономическому типу в значительной мере зависит от социальной природы городского населения: при преобладании в городе землевладельческой аристократии имеем город потребителей (Konsumentenstadt), при преобладании ремесленников – город производителей (Produzentenstadt), а при преобладании торговцев – Handlerstadt. А отсюда, в свою очередь, следует, что намеченные типы могли соответствовать различным стадиям развития города: первый тип – той стадии,

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
которую Вебер называет в дальнейшем городом аристократических родов (Geschlechterstadt), а второй тип – стадии плебейского города (Plebejerstadt). Но и население плебейских городов не состоит исключительно из одних ремесленников, так же как и город аристократических родов – из одной землевладельческой аристократии. Социальная структура городского населения очень сложна, а потому типические черты города потребителей и города производителей большей частью соединяются в одном и том же конкретном городе. Этим объясняется, может быть, и некоторая двойственность хозяйственной политики городов, о которой речь еще впереди и которая несомненно стоит в связи с пестротой социального состава городского населения, отражая интересы различных его слоев. Нам предстоит поэтому поближе познакомиться с социальной структурой и социально-политическим развитием средневекового города. 668

Мы указывали только что на пестроту социального состава городского населения. Это легко объяснимо, если принять во внимание, что и в средние века, и в древности и в странах Передней Азии город был поселением, которое возникало путем скопления в одном пункте жителей, переселявшихся сюда из разных областей, и которое держалось исключительно благодаря этому постоянному притоку из деревни. Поэтому в средневековом городе можно найти и вольноотпущенных, и крепостных, и рабов, и знатных вотчинников, и их дворовых людей, и чиновников (Hofbeamte), министерялов и воинов, монахов и священников (S.527). Так было, однако, лишь на первых порах. Вскоре из этой пестроты стали выкристаллизовываться определенные слои, в разные периоды городской истории задававшие тон городской жизни. Прежде всего, сами вотчинники скоро уразумели выгодность использования своих крепостных и рабов в качестве рентного фонда (Rentenfond). Последние обучались ими ремеслу, а затем отпускались на рынок для свободного сбыта своих продуктов при условии уплаты господину некоторого оброка (Leibzins), составлявшего, по-видимому, известную долю заработка или дохода ремесленника. Естественно, что эти бывшие крепостные, таким образом, постепенно эмансипировались от своей прежней зависимости: так город издавна сделался местом постепенного перехода из состояния несвободы к свободе путем денежно-хозяйственной и промышленной деятельности. Это не значит, что городские ремесленники произошли именно из этих крепостных, используемых в качестве рентного фонда: ведь приток сельского населения приносил с собой весьма разнообразные элементы – не только несвободные, но и свободные. Важно лишь отметить, что и сословная политика средневекового города в ранние эпохи его существования способствовала возникновению принципа: «Городской воздух делает свободным» (Stadtluft macht frei), ибо, на первых порах, когда арена промышленной деятельности была еще очень широка, всех звали в города, охотно давали новым поселенцам права бюргеров (иначе обстояло дело впоследствии, когда эта арена сузилась и город замкнулся, но об этом ниже). Далее: внутри городского населения стали намечаться две различные тенденции развития: одна вела к социальной нивелировке и к сплочению городских жителей в одно целое в противовес внегородской вотчинной аристократии, другая – к выделению из состава бюргерства особой городской аристократии. Несмотря на то, что в политической борьбе городов с их сеньорами явно сказывалось влияние первой тенденции (вспомним conjurationes), во внутренней социальной жизни города победила вторая. В результате как средневековый, так 669

и античный город пережил ряд стадии социально-политического развития, начиная с господства городской аристократии, проходя этапы бурной борьбы ее с различными слоями ремесленников и торговцев и кончая той или иной формой преобладания некоторых слоев демократии. Первую из этих стадий, как уже говорилось, Вебер называет Geschlechterstadt, вторую – Plebejerstadt. Самые эти стадии и процесс перехода от одной к другой носили весьма различный характер. Нас интересуют здесь, главным образом, следующие типы: 1) античный, преимущественно греческий, город (polis), 2) средневековый итальянский город, 3) английский средневековый город и 4) континентальный город средних веков. Общим для всех этих типов признаком социально-экономической природы аристократических родов (Geschlechter) является, во-первых, то обстоятельство, что их социальная мощь покоится на землевладении, на доходах, возникших не из собственной промышленной деятельности, и, во-вторых, особый аристократический образ жизни. Но в разных странах и в разные времена конкретные черты этой аристократии и история ее борьбы с плебсом были, конечно, различны. В Италии возвышение аристократии было вызвано в значительной мере финансовыми потребностями военной, колониальной и торговой политики, которая сделала необходимым привлечение патрициата к управлению. Поэтому, например, в Венеции дух,

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
назначавшийся ранее из Византии, стал начиная с 726 г. избираться знатью, сделался дожем и начал, в свою очередь, борьбу со знатью, стремясь превратиться в басилевса. Дожд сам был крупным вотчинником и крупным купцом (Grossgrundherr und Grosshändler), являлся ставленником той же знати, и его возвышение вначале выражало собой первую стадию возвышения знати. Однако знать пересиливает монархические тенденции дожда, и в XI в. начинается ограничение его власти со стороны знати, в руках которой концентрируется путем накопления имуществ «денежно-хозяйственная и политическая сила» (geldwirtschaftliche Vermögensbildung und politische Macht) (S.545). Дальнейшее развитие ознаменовано выделением из среды знати Большого совета, принимающего решения, и Малого – управляющего (1187). Назначение дожда узкой выборной комиссией из среды нобилей (вместо прежних выборов), фактическое ограничение выбора городских чиновников и должностных лиц лишь из рядов узкого круга фамилий и даже закрытие списка последних (1297–1315), солидарность интересов и особая техника управления (краткосрочность должностей, коллегиальность и отсутствие бюрократизма) делали эту узкую массу, этот тонкий слой нобилей, разбогатевших на

670

заморских предприятиях экономического и политического характера, очень сплоченной и дисциплинированной. На примере Венеции особенно ясно видно, какое большое значение имела именно внегородская колониальная политика города для усиления и развития аристократии. Венецианские нобили, так же как и их античные собратья, не были купцами по профессии. Это были, наоборот, большей частью рантье – землевладельцы, которые наживались в связи с расцветом заморской торговли, дававшей им возможность благодаря их земельным богатствам внутри и вне города извлекать большие денежные доходы именно в качестве рантье, а иногда и путем косвенного участия в предприятиях (Gelegenheitsunternehmer). В других итальянских городах, где монопольное положение городской торговли вовне не было столь определенно, а потому общность интересов не была столь ясна, шла непрестанная борьба между отдельными представителями аристократии, между различными аристократическими фамилиями. Результатом этой борьбы явилось некоторое возвышение непривилегированных слоев знати, которые раньше были исключены из участия в управлении, и известный компромисс между двумя группами: выбор особой комиссией из нобилей чиновника, долженствовавшего представлять интересы второй группы. Этот чиновник – подеста – приглашался обычно из среды нобилей какой-либо чужой городской корпорации сроком на год и обладал высшей судебной властью, а иногда и правом военного командования, – конечно, под контролем городского совета. Однако с конца XII – начала XIII в. начинают заявлять свои права совсем иные, неаристократические классы населения итальянских городов – так называемый ророло, народ. В экономическом смысле ророло, как и массы немецких торговцев и ремесленников, объединенных в цехи, состоял из различных социальных элементов – прежде всего его можно разделить на предпринимателей и ремесленников. Вождями масс в борьбе против нобилей выступали главным образом первые. Они финансировали борьбу и создавали «клятвенные объединения цехов»⁸, направленные против аристократических фамилий, а ремесленники лишь поставляли массы, людские резервы для боевых действий. В Италии ророло в XIII в. составлял особую общину внутри города (mercadanza или credenza), особое государство в государстве. Во главе этой общины стоял так называемый capitano popolo, ежегодно избираемый и приглашаемый извне, наподобие подеста, и несший весьма важные функции, игравший большую роль в городе. Так, он жил в особом укрепленном помещении, имел свою милицию, свои органы управления. 671

Рядом с юрисдикцией подеста выступает юрисдикция капитана как представителя купечества, т. е. особый, отдельный суд по делам купцов и ремесленников. Подеста не имел права вмешиваться в судебные тяжбы между пополанями, и нередко «капитан» приобретал всеобщую юрисдикцию, конкурировавшую с полномочиями подеста, становился кассационной инстанцией для жалоб на приговоры последнего. Представители цехов при «капитане» (anziani) претендовали на право защищать членов ророло перед судом. Больше того, каждая из обеих городских общин – городская коммуна и ророло – имела особые статуты, и иногда ророло добивался того, что решения коммуны имели силу лишь с его согласия и, следовательно, отмечались в особых статутах. Наконец, «капитан» стал участвовать в целях контроля в заседаниях коммунальных коллегий, получил право в отсутствие подеста созывать бюргеров и приводить в исполнение решения совета, начал принимать участие в управлении финансами (особенно в распоряжении имуществом осужденных) и в

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
контроле над ними, а иногда и в управлении войском. Словом, формально он был ниже подеста, фактически – сильнее его. В случае успеха такая политика приводила к полному выключению знати из участия в городском управлении, ибо ведь должности «пополанов», таким образом, становились недоступными для нобилей в то время как коммунальные должности делались все более доступными для членов *popolo*. Но это было лишь чисто формальным, кажущимся выключением на самом деле на должности «пополанов» все же проникали представители нобилей – для этого им стоило только гарантировать политическое подчинение со своей стороны и записаться в какой-либо цех что не мешало им оставаться теми же аристократами, которыми они были и до этого. Так аристократизировался самый состав цехов. Надо однако иметь в виду, что здесь идет речь о зажиточных, так сказать буржуазных слоях *popolo*, о так называемом *popolo grasso*, с семью главными цехами которого (цехи нотариусов, судей врачей и прочих «либеральных профессий», оптовых торговцев, менял и т. д.) произошло вскоре слияние знати, вступившей в цех. С тех пор все должностные лица избирались из среды этих цехов, и лишь после ряда восстаний стали принимать участие в управлении – по крайней мере формально – и 14 цехов так называемых *popolo minuto* т. е. цехи мелких ремесленных предпринимателей (*gewerbliche Kleinunternehmer*). Но вовсе лишенные собственности на орудия производства слои ремесленников (подмастерья) опиравшиеся зачастую в своей борьбе с *popolo grasso* на нобилей, – ибо противоположность интересов цехов мелких ремесленников интересам предпринимательских цехов очень резко сказывалась при 672

развитой и мануфактурной организации производства (*Verlagssystem*) – нигде не достигали власти на долгое время. Да это и понятно цехи которые с самого их возникновения использовались городской коммуной для привлечения к участию в разных работах по обслуживанию нужд городского управления стали особенно важны для города в финансовом и административном отношении с тех пор как в их среде появились крупные предпринимательские и интеллектуальные силы. Совсем другое дело «пролетарский слой странствующих ремесленников» (*die proletarische Schicht der wandelnden Handwerksburschen*) (S 564). Он долгое время не был нужен городу как корпорации а потому везде и стоял за бортом государственного корабля, в то время как *mercadanza* вначале представлявшая собой неполитический союз купцов и ремесленных предпринимателей все более и более становилась нормальной формой политической организации *popolo*. И хотя основная тенденция развития всего движения *popolo* заключалась в стремлении к организованной защите его интересов перед городским судом и властями, находившимися в руках аристократии, раздробленность самой знати давала ему возможность пользоваться для своих надобностей и военными силами части рыцарства. Однако и «широкие массы низших слоев ремесленников» заинтересованные «в регулировании приобретательской деятельности в смысле мелкобуржуазной политики пропитания» (*Regelung des Erwerbes im Sinne kleinbürgerlicher Nahrungspolitik*) (S 572), если и не достигали политической власти непосредственно, косвенно являлись одним из факторов, создававших своеобразную форму этой власти – тиранию, которая в Италии носила название синьории. Она возникла в процессе борьбы *popolo* со знатью и ее поддерживал кроме слоя беднейших ремесленников еще и ряд других социальных слоев. При синьории власть находилась обыкновенно в руках представителя какой-либо зажиточной фамилии которая тем самым резко выделалась из массы прочих подобных фамилии становясь над ними. Целый ряд причин давал пищу синьории мирный характер бюргерства, отвыкшего от военной службы, рационализация военной техники и образование профессиональных войск, а также развитие и преуспевание тех групп в среде знати, которые – как, например рантье и ростовщики – были и социально и экономически заинтересованы в наличии «двора» в городе. Те же причины создавали некоторые шансы к преобразованию синьории в наследственное патримониальное княжество, возникновение которого можно считать пунктом, завершающим цикл развития итальянских городов развитие итальянских городов замечает по этому поводу Вебер,

673

которое шло от города как составной части патримониальных и феодальных союзов через период самостоятельного господства знати, приобретенного революционным путем, затем через господство цехов к синьории и, наконец, пришло вновь к городу как составной части относительно рациональных патримониальных союзов, – это развитие не имеет себе полной аналогии в остальном средневековом Западе. Зато на первый взгляд поразительно сходно с только что бегло намеченной социально-политической эволюцией итальянских городов шло развитие в древней Греции и в Риме. Начать с того, что

экономическая структура аристократических фамилий была очень сходной и там, и здесь это главным образом рантье и предприниматели, лишь косвенно участвующие в делах своими капиталами (*Gelegenheitsunternehmer*, по терминологии Вебера), но не купцы (самая работа купца считалась, как известно, унижительной, даже позорной для родовитого человека, особенно в древности). Так же сходна и история борьбы аристократических фамилий и родов с плебсом в Риме и демосом в Элладе. Итальянские «капитаны» напоминают римских трибунов или спартанских эфоров. Мелкие ремесленники и в античном городе также редко достигали власти, а тем более господства. Следствием демократизации античного города было то же проведение в жизнь и закрепление официального характера городских политических союзов и перемена в системе городского управления – создание краткосрочных должностей. Сходно и явление тирании – везде, впрочем, локально ограниченное. Но наряду с этими сходными чертами имеется и ряд крупных различий. Прежде всего основным классовым противоречием античного полиса является противоположность не рантье и ремесленников, а городских патрициев, имеющих в своих руках средства вооруженной защиты, как кредиторов и ростовщиков, и крестьян как должников. Далее: полис – это береговой город, береговая община воинов (еще *Küstensiedelungsgemeinschaft von Kriegerern*): он еще делится на филы и фратрии – остатки первоначальных военно-сакральных подразделений наподобие «сотен» древних германцев (S 557). Средневековый город есть по преимуществу (за исключением некоторых итальянских городов) город сухопутный, и возник он иначе. Другое отличие – в окружающей обстановке античный город боролся с басилевсами, и возникновение римского сената и магистратов или афинского ареопага есть результат постепенного превращения городской царской власти в годичную магистратуру, средневековый город боролся со своим городским сеньором. Если, однако, несмотря на все эти различия, мы наблюдаем и здесь так много сходства, то причина 674

тому в особом характере как итальянского, так и античного города и тот и другой – правда, в весьма различной степени – не просто города, но города-государства (*Stadtstaaten*). Остальные средневековые города – среднеевропейские и североевропейские – имели гораздо меньше сходных с античным городом черт, чем итальянские. Так, например, английские города прорезали совершенно своеобразный цикл социально-политического развития, обусловленный большой силой королевской власти в Англии. В Англии еще более, чем в других странах Европы, города были вначале бургами и обладали властью над городской округой (*Stadtmark*). Но после норманнского завоевания (XI в.) бурги стали строиться преимущественно вне городов, и города все более и более становились поселениями, ориентированными главным образом на экономику (*ökonomischorientierte Körperschaften*) (S. 548). Короли смотрели на них как на опору против феодальных сил и как на объект обложения *Conjuraciones* протекали в Англии обычно в форме образования гильдий, которые и правили фактически городом. И в Англии города, конечно, нередко получали привилегии от короля, но эти привилегии так же, как и *conjuraciones*, не делали город автономной корпорацией, это были обычные сословные привилегии внутри сословного государства – и только. И так, английские города представляли собой сначала принудительные союзы (*Zwangsverbände*), которые королевская власть облагала различными налогами и повинностями. Затем в результате раздачи им королевских привилегий они стали экономически привилегированными сословными городами бюргеров-землевладельцев с очень ограниченной автономией. Наконец, фактические заправилы в городе – гильдии – были признаны и королевской властью, и им было поручено даже управление финансами. Но военная слабость городов и сила королевской власти привели к тому, что в Англии так и не возникло понятие территориальной городской общины (*gebietskörperschaftlicher Gemeindebegriff*) (S 550). Это обстоятельство повлияло и на социальную структуру и эволюцию английского города. Мы знаем уже, что в Италии борьба города с сеньором за политическую и юридическую самостоятельность была в то же время и социальной борьбой ремесленников с землевладельческой знатью. В Англии эта политическая борьба протекала гораздо более вяло и приглушенно, а потому там не было и такой резкой классовой борьбы внутри города. Город находился обычно в руках купеческой олигархии, которая с возникновением парламента и развитием интерлокальных связей и интересов объединилась в сословие бюргеров. Но это объединение вылилось не в форму отдельных городских корпораций бюргеров, а в форму бюргерского 675

сословия в национальном масштабе (*em interlokaler, nationaler Bürgerstand*), – пишет Вебер (S. 551). На континенте, и в частности в Германии, социальная борьба в городах развивалась во многом аналогично итальянским городам. И

там городской совет вначале находился в руках знатных городских фамилий, но вскоре цехи сделались носителями недовольства со стороны выключенных из участия в управлении групп бюргеров – недовольства, нередко переходившего в революцию. И в Германии цехи не были однородны по своему социальному составу движение цехов и здесь в значительной мере означало выступление против городской буржуазии, против землевладельческой аристократии. Поэтому начало борьбы цехов со знатью совпадает с периодом наибольшего усиления города вовне и политической самостоятельностью внутри. Однако в Германии «клятвенное объединение бюргеров», напоминающее *conjuraciones*, было преходящим явлением дело кончалось либо приемом представителей цехов в городской совет, либо полным растворением всего бюргерства в цехах. Но даже в том случае, когда в цехи вступало действительно все бюргерство, включая сюда и аристократические фамилии, такое растворение носило в значительной мере формальный характер и отнюдь не было тождественно полной демократизации города, ибо патриции, попадая в цехи, завоевывали их изнутри, отодвигая на задний план купцов, лично занимавшихся торговлей, в пользу рантье-аристократов. Согласно теории, право вхождения в цехи приобреталось ученичеством, а на практике оно покупалось или даже передавалось по наследству. «Отчасти внутри цехов зияли экономические и социальные противоречия, – говорит Вебер, – а отчасти, и это в большинстве случаев, цехи представляли собой исключительно союз «избранных» джентльменов, объединившихся для замещения городских должностей из их среды» (стр. 560) Таковы главные особенности средневекового города Средней Европы. Если мы теперь бросим еще раз беглый взгляд на основные отличия античной городской демократии и античного города от города и городской демократии средних веков, то они выступят особенно рельефно в двух планах 1) в средневековом городе представителем низших слоев населения, материально не обеспеченных и нуждающихся масс, был ремесленник-подмастерье, т. е. безработный в области промышленного труда, в античном городе таковым являлся пролетарий, т.е. бывший владелец земельного участка, впоследствии обезземеленный и политически деклассированный, 2) в то время как античный город сам был носителем высшей военной техники, город средних веков, несмотря на наличие 676

бурга, противостоял в военном отношении могуществу короля, сеньоров, рыцарей поэтому средневековый бюргер был по преимуществу *homo oeconomicus*, а античный – *homo politicus*. Последнее обстоятельство обусловлено все тем же основным различием: полис есть город-государство, каковым редко являлся средневековый город (за исключением городов Италии). Как ни велики отличия в ходе эволюции средневековых городов различных стран Европы, но в одном пункте, в одном отношении «круг развития», по мнению Вебера, универсален «в эпоху Каролингов города были, – говорит он, – не чем иным – или почти не чем иным, – как административными центрами управления отдельных округов (*Verwaltungsbezirke*) с известными особенностями сословной структуры, в средневековом патримониальном государстве они вновь значительно приблизились к этому положению и выделяются лишь своими особыми корпоративными правами. В промежуточные периоды своего развития они были везде в той или иной степени коммунами с автономной хозяйственной политикой» (стр. 574) Что означает первая часть этого определения средневекового города, т. е. в чем заключалась городская автономия, мы уже знаем в общих чертах, но мы еще не уяснили второй его части, т.е. не раскрыли значения и содержания хозяйственной политики города. К ее разбору мы сейчас и обратимся. III Вопрос этот сложен и спорен – тем более важно и интересно познакомиться с тем, что дает точка зрения Вебера для его уяснения. Об особом городском хозяйстве и городской хозяйственной политике говорят обычно применительно к тому периоду городского развития, когда господство в городском управлении принадлежало цехам. О политической роли цехов нам уже приходилось попутно говорить. Но цехи, которые Вебер определяет как «расчлененные по профессиям, чисто экономические объединения»¹⁰, были в значительной мере носителями городской хозяйственной политики. Однако Вебер предостерегает от смешения ее с городским хозяйством и от конструирования городской экономической политики в виде особой ступени хозяйственной эволюции народов – наподобие того, как это делал в свое время Бюхер. Сущность и основное содержание городской экономической политики средних веков Вебер видит в следующем в результате всего предшествовавшего процесса исторического развития для средних веков даны определенные условия городского хозяйства, которые можно было бы назвать естественными для этой эпохи (в чем они заключаются, сейчас увидим). Эти-то естественно данные условия экономической 677

политика средневекового города и стремится зафиксировать, применяя целый

ряд мер и средств хозяйственного регулирования. Делает она это в интересах обеспечения непрерывности и дешевизны массового питания, а также постоянства шансов на прибыль (Erwerbsschancen) для ремесленников и купцов. Каковы эти естественные условия, каковы меры, принимаемые для их фиксации, и, наконец, каково взаимоотношение экономических интересов различных слоев городского населения – вот основные вопросы, которые возникают при этом. Ответ на них должен конкретизировать наше представление об экономической политике средневекового города. «Естественные» условия, о которых только что шла речь, заключаются 1) в определенном характере производства, которое представляет собой в техническом отношении ремесло (Handwerk), в организационном отношении – мелкую промышленность, уже разделенную на отрасли и профессии, но еще бедную капиталом или даже вовсе лишенную его¹¹, и в экономическом отношении – Lohnwerk¹² или preiswerkliche Kundenproduktion¹³; 2) в определенном отношении города к окрестности, к городской округе, население которой является, с одной стороны, поставщиком продуктов сельского хозяйства на городской рынок, а с другой стороны – покупателем городских товаров и ремесленных изделий на том же рынке. Таким образом, городской рынок есть тот узел, в котором сплетаются два важных для города качества сельской округи – как района сбыта и как поставщика предметов питания. Таковы «естественные условия». Теперь поставим следующий вопрос как происходит хозяйственное регулирование этих условий и чем оно вызывается? Мы уже указывали на то, что всякий город есть в той или иной мере и Produzentenstadt и Konsumentenstadt – и город производителей, и город потребителей. Поэтому всякая политика, направленная на регулирование отмеченных выше естественных условий, неизбежно должна носить двойственный производственно-потребительский характер, должна стремиться удовлетворять как производительные, так и потребительные интересы городского населения. Так, например, надзор за доброкачественностью и за сбытом товаров исходит отчасти из соображений охраны потребителей, особенно поскольку этот надзор является одновременно и контролем над ценами, а отчасти и из необходимости поддержания определенной репутации фирм, производящих и сбывающих эти товары. Взаимоотношения города и сельской округи носят тоже двойственный характер с одной стороны, городская экономическая политика стремится принудить окрестных крестьян покупать все им необходимое в городе, что делается явно в производительных интересах города, т. е. в целях обеспечения городским 678

ремесленникам района сбыта для их продуктов. Теми же соображениями вызываются и различные формы борьбы с конкуренцией сельских ремесленников – например разрешение продавать изделия на рынке только городским ремесленникам, состоящим в одном из цехов данного города. С другой стороны, однако, та же политика стремится принудить городских производителей продавать товары только на городском рынке и препятствует предварительной покупке кем-либо этих товаров вне рынка, что диктуется уже потребительскими интересами города. Целям охраны потребительских интересов служит и так называемое складочное право (Stapelrecht), т. е. обязательство купцов держать на городском рынке товары (как местные, так и ввозные) до тех пор, пока не будут удовлетворены все городские потребители, а также и связанный со складочным правом Stapelzwang, т. е. принуждение ввозить какой-либо товар (например, хлеб) преимущественно в данный город¹⁴. Несомненно, что, кроме этих интересов производителей и потребителей, хозяйственная политика города отражает еще и классовые интересы различных социальных слоев городского населения и в значительной мере определяется ими. Так, в интересах ремесленников ведется борьба с возникновением различных форм капиталистической зависимости, иногда запрещается система скупки и мануфактуры (Verlagssystem), устанавливается контроль над капиталистическими займами (Kapitalleihe), производится регулировка сбыта и поставка сырья, в интересах местных городских купцов делается попытка провести монополию в посреднической торговле и завоевать привилегии во внешней торговле. «Эти основы городской хозяйственной политики, – говорит Вебер, – в главных своих чертах имеются налицо почти всюду, они варьируются лишь благодаря большому числу возможностей весьма различных компромиссов между разными сталкивающимися интересами» (S 573). Однако это еще далеко не все то или иное направление хозяйственной политики средневекового города определяется не только экономическими целями потребления и производства и классовыми интересами разных слоев городского населения, но и размерами района приложения промышленной деятельности города (Erwerbsspielraum). То, что было сказано выше о городской экономической политике, относится к тому периоду развития городов, когда этой район был слишком тесен для промышленной деятельности городского населения, когда круг не городских потребителей благодаря более быстрому промышленному развитию города

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
сравнительно с деревней стал непропорционально узким по отношению к кругу городских производителей, которым грозило перепроизводство и недостаток средств к существованию. Чтобы как-нибудь 679

избежать этого, они начали распространять и на производственные отношения самого ремесла свою «мелкобуржуазную политику пропитания», ограничивая число подмастерьев и монополизируя места мастеров для известных слоев местных жителей. Это означало, что ремесло само ограничивается, само ставит рамки дальнейшему увеличению числа занятых в нем лиц, чтобы таким образом, путем исключения из своей среды целого ряда социальных элементов, спасти самое свое существование. Если посмотреть на это самоограничение ремесла с другой его стороны, то дело сведется к тому, что сельская округа не в состоянии прокормить возросшее торгово-промышленное население, и этот недостаток не в силах возместить даже торговля между отдельными частями страны, ибо успешное участие в ней города зависит в свою очередь от монопольного положения городских купцов данного города во внешней торговле, а его далеко не всегда удавалось достигнуть. Исследователь греческого городского хозяйства. К Рицлер¹⁵ дает нам великолепную параллель к этому явлению в древнегреческом полисе: «С достижением предела доходов, даваемых местным сельским хозяйством, - говорит он, - достигается и предел того количества населения, которое может прокормиться на родине, т. е. в родном городе»¹⁶ Вебер тоже привлекает для параллели со средневековым античный город - только он берет его в несколько иной период его существования, а именно в ту эпоху, когда в античном мире уже было налицо разделение труда (в производственном смысле) между отдельными областями и местностями, когда усиливались обменные связи и в результате этих процессов внутри греческого полиса начали развиваться такие хозяйственные тенденции, которые должны были стать в резкое противоречие к формам его политической организации как маленького государства. Но хотя обменные связи росли и развивались, отсутствие крупного объединяющего государства исключало возможность какого бы то ни было их регулирования в государственном масштабе. Маленький городок противостоял здесь не только своей сельской округе, но и целому ряду заморских стран, представлявших собой главным образом поставщиков сельскохозяйственных продуктов. Поэтому греческий город этой эпохи, как справедливо замечает Рицлер, страдал не столько от перепроизводства, сколько от недостатка ввоза и от недопроизводства, античный город перерос рамки своей окрестности не только экономически, как это было в средневековой Европе, но и политически он был с самого начала государством, которое, естественно, не могло просуществовать исключительно за счет собственного сельского хозяйства

680

и собственного ремесла. С развитием внешней торговли и обмена эта невозможность сказалась особенно резко. Именно этот обмен плюс отсутствие объединяющей государственной организации и обусловил собой недостаток средств пропитания в городе, а не слишком быстрое развитие ремесла внутри города, как было в средние века. Город Древней Греции страдал как от развития обмена, так и от недостаточности его развития - ему нужно было ввозить из-за границы (т. е. из других городов-государств) много продуктов как промышленного, так и сельскохозяйственного производства, а сделать это ему было очень трудно, так как в силу недостаточности развития обменных связей он не обладал ни необходимой для этой цели экономической мощью как торговый центр, ни политическим могуществом как государство. Что же касается развития внутригородской промышленности, то она была в Древней Греции следствием отмеченных выше явлений: она развивалась в результате повышенного спроса на ремесленные изделия, и продукты ее производства в свою очередь нуждались в сбыте вовне. Городу предстояло, по мнению Рицлера, так или иначе попытаться справиться с возникавшей таким образом задачей, совместить хозяйственные потребности, вызванные развитым, но не урегулированным обменом, с политическими формами маленького города-государства. Рицлер намечает два возможных пути, два способа разрешения этой задачи. 1) либо попытка преодоления былого самодовления полиса путем экономического, а иногда и политического завоевания тех стран, с которыми необходимо было установить обменные связи (пример: Афины, Делосский союз), 2) либо, напротив, возвращение к былой автаркии полиса (пример: Спарта). Вебер рассматривает преимущественно первую из намеченных Рицлером возможностей. Обратимся и мы сначала к ней. Указывая на уже известную нам разницу в социальной структуре полиса и средневекового города (там - знать и массы обезземеленных и задолжавших крестьян, здесь - вотчинники и ремесленники), Вебер отмечает, что интересы низших классов

населения полиса были главным образом потребительскими интересами и все более становились таковыми в процессе развития полиса. Если в раннюю пору и заметны начатки цеховых организаций, то в классическую эпоху демократии они совершенно исчезают и их место занимают деления по демам и трибам. «Свободные союзы» городов эпохи демократии не носили характера цехов, так как не были объединениями ремесленников с монополистическими целями. Недостаточность продукции свободного ремесла для удовлетворения государственных надобностей вызывала 681

развитие рабского ремесла, успешно конкурировавшего со свободным Гоплитный строй войска, часто отвлекавший граждан – и горожан, и крестьян – от их работы для исполнения воинских обязанностей, заставлял гоплита оставлять на своей земле рабов они были для него так же необходимы, как держатели для средневекового рыцаря. Такое развитие рабского труда в случае организации цехов, несомненно, принудило бы свободных ремесленников принимать в них и рабов, что, однако, оказало бы плохую услугу политическому значению цехов. А мы ведь видели уже, как важно было оно и для их хозяйственного процветания. Те слои населения, которые стояли во главе городского движения в средние века, т. е. живущие в городе крупные предприниматели и ремесленники мелко капиталистического типа¹⁷, не были у власти в античном городе. «Ибо подобно тому, как античный капитализм, – говорит Вебер, – ориентировался преимущественно политически – на государственные доходы, постройки, государственный кредит, расширение государственной территории и добычу пленных (рабов), на привилегии для промышленной деятельности и земельные пожалования, на заморскую торговлю и подати с подчиненных государств, – точно так же и античная демократия, т.е. крестьяне, составлявшие ядро войска гоплитов, была заинтересована больше всего в завоевании земель для поселения, а городская мелкая буржуазия – в прямых или косвенных рентах из карманов зависимых общин» «Цеховой политике в средневековом духе не дали бы возникнуть уже одни только интересы дешевого обеспечения войска гоплитов, состоявшего главным образом из землевладельцев» (S 587). Как видим, Вебер все время имеет здесь в виду полис, устремившийся к завоеванию необходимых ему территорий, вышедший за пределы автаркии. Это обстоятельство и ряд только что отмеченных особенностей античного города делали невозможной экономическую политику в стиле средних веков, но в то же время создавали почву для иного рода хозяйственной политики. Ее проводили, например, эсиметы в Афинах, и она состояла в следующем принимались меры против продажи крестьянских земель представителям городской знати и против ухода крестьян в города, ограничивались работоторговля и посредническая торговля, а также роскошь, иногда ограничивался, а иногда и вовсе запрещался вывоз хлеба и зерна. Все эти мероприятия, говорит Вебер, «в значительной мере означают мелкобуржуазную городскую хозяйственную политику, соответствующую экономической политике средневековых городов» (S 570). Столь велики различия между средневековым и античным городом в тот период его развития, который берет Вебер, и в том случае, когда попытка преодоления автаркии хоть 682

в какой-то степени удается при сохранении той же экономической основы (как было в древнем Риме, который здесь имеет в виду Вебер). Во втором из намеченных Рицлером случаев это различие гораздо меньше и черты сходства выступают яснее. В хозяйстве города, стремящегося вернуть себе поколебленную обменом автаркию, появляются некоторые черты, очень сходные со средневековым городом «Отрасли производства, необходимые для местного потребления, – говорит Рицлер, – должны быть созданы внутри города»¹⁸ Начинается вмешательство городских властей в процесс образования рыночных цен, издаются законы против скупки товаров, появляются складочное право, запрещение вывоза предметов, существенных для государства или для потребления и производства, ограничение права покупки земельной и прочей недвижимой собственности «Задача полиса как кормильца горожан заключается в том, чтобы всячески защищать их, как потребителей и производителей, против всех не горожан»¹⁹ При этом не следует, однако, упускать из виду, что причины и условия, породившие экономическую политику античного и средневекового города, во всяком случае, различны в то время как в древности она была вызвана расширением обменных связей, которые полис не мог использовать вследствие своих особенностей маленького города-государства, в средние века ее направление определялось сужением района приложения промышленной деятельности городского ремесла. * * * Мы изложили основные линии сложного и многостороннего исследования Вебера. Резюмируем те выводы, к которым он пришел: 1 Средневековый город есть рыночное поселение, являющееся в то же время укрепленным пунктом и автономной корпорацией. 2 Происхождение города надо мыслить себе не в виде

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
постепенного развития всех этих признаков из какого-либо одного начала, а в виде ряда сложных, перекрещивающихся процессов – социально-экономических и военно-политических. В частности, корпоративную автономию город приобрел в результате вооруженной борьбы горожан с сеньором, борьбы, ставшей возможной в силу господства принципа само экипировки войска. Эта борьба в свою очередь сильно повлияла на социально-экономическое развитие города. 3
Средневековый город, как и всякий иной, есть одновременно и город потребителей (Konsumenstadt), и город производителей (Produzentenstadt) с большим или меньшим уклоном в сторону то одного, то другого 683

4 Степень и характер этого уклона зависят от характера социальной структуры города, которая очень сложна и разнообразна. Средневековый город составил первоначально из комбинации рыночного и бургового, вотчинного населения, а потому в нем можно различить три основных класса а) землевладельцев и рантье всякого рода, б) купцов, в) ремесленников. Последние в свою очередь подразделяются на ремесленную буржуазию и подмастерьев-рабочих. Социальная борьба, носящая в то же время и политический характер, ибо она является борьбой за господство в городе, за участие в городском управлении, разыгрывается вначале между сеньориальными землевладельческими элементами и рыночными. Затем она продолжается внутри последних между различными слоями ремесленников и купцов. 5 В процессе этой борьбы и по мере развития ремесла возникает особая хозяйственная политика города, которая ставит своей целью хозяйственное регулирование «естественных условий» в производственно-потребительных интересах городского населения. При этом внегородские сословные различия игнорируются и деревня рассматривается как объект хозяйственной политики города. Упомянутые выше «естественные условия» суть а) специфический характер производства – слабость капитала в ремесле, б) наличие известной взаимной зависимости города и сельской округи. Направление и характер регулирования этих «естественных» условий определяется а) двойственностью социально-экономической структуры города как совокупности производителей и потребителей; б) столкновением классовых и сословных интересов разных слоев городского населения, в) размерами районов сбыта для продуктов городского ремесла. Попытка резюмирования и даже изложения такой работы, как труд Вебера, по необходимости упускает из виду всю тонкость, сложность и многосторонность ее построения, давая лишь самые основные, общие выводы. От живого организма остается скелет, но, может быть, по этому скелету легче ориентироваться и в самом организме. Теперь нам предстоит, пользуясь знакомством с конкретным содержанием работы Вебера, поближе рассмотреть его метод.

2. Метод Макса Вебера («Эмпирическая социология»)

Изложенное нами исследование о городе составляет лишь небольшую часть обширной социологической работы Вебера «Хозяйство и общество», работы, которая содержит в себе, помимо конкретно-исторических глав, и большое 684

абстрактно-социологическое введение, намечающее основные понятия социологии и ее конечные задачи. Поэтому говорить о методе Вебера – значит говорить о его социологии. Мы будем иметь в виду именно его специфическую, веберовскую социологию, а не социологию вообще и анализировать ее в конкретных достижениях по вопросу о городе и его эволюции, а не в ее теоретических декларациях, обещаниях и намерениях. Но термин «социология» принадлежит к числу тех многозначных слов, которые могут выражать большое количество самых разнообразных, иногда даже противоположных понятий. Более того, даже самая правомерность употребления этого термина и самое право на существование социологии как особой науки постоянно оспаривались. И тем не менее, несмотря, с одной стороны, на очень распространенное отрицательное отношение к социологии, а с другой, на весьма малоудовлетворительные результаты большинства делавшихся до сих пор попыток построения социологических систем, социология все же стоит в центре внимания всех, кто изучает общественные явления, и всякое социологическое их рассмотрение вызывает особый интерес. Все это показывает, что потребность в социологии назрела, но средств к ее удовлетворению еще недостаточно. Однако и эти средства, т. е. имеющиеся в распоряжении конкретных исторических дисциплин материалы, могут быть использованы весьма различно. Отсюда и разница в понимании сущности социологии. Чтобы охарактеризовать специфические черты социологии Вебера, мы вынуждены будем поэтому сначала отграничить ее от ряда других «социологий». Довольно обычное понимание сущности «социологии» сводится к тому, что это – абстрактная, теоретическая, систематическая наука об обществе как таковом, как об известной системе взаимосвязанных элементов. Эта наука занимается только обобщением накопленных конкретными

дисциплинами фактов, выводя из них определенные законы развития общества. При этом, конечно, сейчас речь идет уже не об общих законах эволюции всяких обществ, а – со времен Маркса – о законах развития каждого данного общества. Мы говорили уже о том, что потребность в такого рода социологии назрела, но при всех попытках ее построения должно принималось за сущее, желаемое за достигнутое Творцы социологических систем полагали, что достаточно только обобщить все известные факты, постулировать подмеченные взаимозависимости явлений в виде законов развития – и социология готова. Те немногие мыслители, которые составляли исключение, в сущности и не оставили никаких социологических систем, а дали лишь методологические указания 685

Вебер не занимается очерченным выше видом абстрактной социологии (почему и как – об этом ниже). Он не склонен заниматься и его разновидностями так он не устанавливает обязательных для всех народов фаз и ступеней развития в духе Бюхера или Зомбарта и в этом отношении солидаризируется с Марксом²⁰ Правда в теоретической части своей книги он противопоставляет социологию которая «создает идеально-типические понятия и ищет универсальных законов всего происходящего» истории, стремящейся к каузальному анализу индивидуальных явлений²¹ Каковы бы ни были однако цели социологии в понимании Вебера нас интересуют не они ибо социология до сих пор и страдала именно тем что очень хорошо ставила себе задачи и очень плохо их выполняла. Поэтому социология Вебера занимает нас не как новая система или теория а как метод практически применимый в целях более или менее широкого освещения и истолкования исторических явлений. Вебер как раз тем и отличается от прочих социологов что при выполнении социологических задач результаты его работы характеризуются гораздо большей конкретностью большей близостью к истории чем обычно И, однако пропасть между заданием и выполнением не так уж велика, и его работы носят всегда социологический характер В чем же дело? Почему же Вебер – социолог даже в конкретных своих исследованиях? Несомненно что история есть основа всего обществоведения, ибо ведь история есть наука о развитии человеческих обществ во всей их конкретности. Поэтому науки систематические, как политическая экономия, теория права и пр., невозможны без соответствующих конкретно-исторических дисциплин Это ясно. Так же ясно и то, что и социология возможна только на почве истории, и не только в том смысле, что история есть объект социологии черпающей из нее материалы для абстрактных построений, но и в ином смысле, утверждающем более тесную связь между социологией и историей. Социология есть переведенная на язык общих понятий история. Разница между социологией и отдельными систематическими общественными науками (как политическая экономия) лишь в том, что последние переводят на язык общих понятий конкретные явления отдельных сторон процесса общественного развития, а первая – процесс развития общества в целом. Однако и построение такой социологии можно ставить себе задачей лишь в виде конечной цели всякого конкретного исследования, между нею и им необходимо вдвинуть ряд промежуточных звеньев, проделать ряд предварительных работ. Это и делает Вебер. Он пишет историю под знаком социологии, он на пути к ней, но сознательно само ограничивается. И это дает 686

хорошие результаты, ибо, да позволено будет здесь это естественнонаучное сравнение, прежде чем строить теории эволюции видов, необходимо уяснить себе их сравнительно-морфологическое строение Вебер и занимается такой сравнительной анатомией или эволюционной морфологией изучая различные виды одного и того же явления – города он сравнивает их между собой в процессе их развития При этом сравнении выступают известные сходства и различия античный город развивался в форме города-государства итальянский – в несколько аналогичной форме, средневропейский – уже иначе, хотя также достигал корпоративной автономии, английский вовсе лишен был ее. Это – не фазы, не схемы, не стадии, это – ряд сопоставлений, ценность которых заключается в том, что они уясняют сущность каждого из сопоставляемых явлений, и не только по сходству но и по контрасту. Причем не только итальянский город уясняется из сравнения со сходным с ним античным, но и отличный от него английский, конечно при условии наличия известных элементов сходства. Этот прием Вебера основан на том простом свойстве нашего мышления, что всякое понятие познается нами путем отграничения от других сходных или отличных понятий. Таким образом Вебер собирает, классифицирует описывает сопоставляет ряд конкретных исторических процессов. Уже одно это выводит его за пределы специального исторического исследования и делает его работы по крайней мере, сравнительно-историческими обзорами. Но Вебер ведь не только описывает, но и объясняет, т. е. устанавливает известные – причинные – связи между явлениями. Будучи самостоятельным исследователем во многих областях,

которые он затрагивает, Вебер на основе конкретного изучения составляет впечатление о конкретном ходе того или иного исторического процесса и в сравнительно-историческом обзоре описывает этот процесс в виде ряда причинно связанных друг с другом явлений. Такое причинное объяснительное описание может опять-таки производиться весьма различными путями. Исследователь может задаваться целью объяснить весь сложный комплекс явления из какого-либо одного корня из одного начала, одной основной причины (например город произошел из бурга рынка вотчины или общины). Такой прием который мы позволим себе назвать дурным монизмом, вызывается конечно, потребностью найти хоть какое-нибудь объяснение явлению но невольно влечет за собой известное насилие над фактами в интересах цельности построения невольно появляется стремление ослабить те черты явления которые не мирятся с гипотезой автора – например отодвинуть на задний 687

план общинные элементы средневекового города, если автор – противник общинной теории, или, напротив, вотчинные элементы, если он противник теории вотчинного происхождения городов. Конечно, несмотря на все недостатки такого метода, он представляет шаг вперед уже в том смысле, что дает возможность подойти к явлению с определенной точки зрения и таким образом подчеркнуть и осветить то ту, то другую его сторону, до того остававшуюся неосвещенной. Можно идти и обратным путем – вместо одного «начала» взять в качестве исходных пунктов несколько «начал», т. е. рассматривать несколько исторических явлений, предшествующих данному, требующему объяснения явлению, в виде основных его причин. При применении такого приема каждая сторона или черта объясняемого явления будет выводиться из соответствующей ей основной причины или «начала», причем эти стороны сложного комплекса останутся раздробленными, мало связанными друг с другом (так, происхождение города, поскольку он бург, объясняется из наличия бурга, поскольку он рынок – из понятия рынка и т. д.). Такой метод, который мы позволим себе назвать дурным плюрализмом, часто встречается у историков. Видные немецкие историки Допш и Белов стоят на такой методологической позиции когда речь идет о процессе эволюции общества, эти «начала» или движущие «причины» нередко превращаются в «факторы» или «движущие силы» исторического развития. При этом их метафизический характер выступает, пожалуй, еще яснее (факторы экономический, социальный, политический и т. д.). Конечно, если покинуть почву объяснительного описания и перейти к абстрагированию, то можно избрать и иной путь, отличный от двух предыдущих можно вовсе оставить всякие «начала» и «факторы» и говорить лишь о содержании и форме общественного развития (о базисе и надстройке), принимая развитие производительных сил в процессе борьбы общественного человека с природой за тот основной стержень, диалектическое движение которого и представляет собой, в переводе на язык социально-политических и правовых отношений, процесс общественной эволюции. Здесь диалектическое развитие производительных сил – не причина, не фактор, а то содержание, которое и есть само историческое развитие, облекающееся в соответствующие ему формы социальной, политической, правовой структуры общества. Подобного рода материалистический монизм можно, конечно, только приветствовать. Но одно дело постулировать его в принципе, как теорию, а другое дело применить к объяснению всего многообразия конкретной действительности, как метод. Чтобы можно было приступить к такому конкретному применению этого 688

метода, нужно проделать сложную и тонкую предварительную работу. Ее-то и пытается выполнить Вебер. Мы уже видели, из каких соображений он отказался покамест от заоблачных высей абстракции и предпочел ограничиться рядом исторических сопоставлений. Описывая конкретные виды городов, Вебер не пытается вывести их путем насилия над фактами из того или иного «начала» или «фактора» либо из нескольких таких начал. У него нет никакой теории происхождения городов, а есть лишь история этого процесса, или, вернее, история ряда таких процессов. И когда Вебер указывает на роль экономических, военно-политических, социальных, правовых, даже религиозных процессов в развитии города, речь идет не о ряде отдельных факторов и даже не о взаимодействии факторов: Вебер говорит о взаимодействии явлений. Он дает нам не теорию взаимодействия факторов, которая была бы, конечно, неудовлетворительной, а историю взаимодействия многообразных явлений, переходящих одно в другое, сливающихся друг с другом, противоречащих друг другу и сталкивающихся между собой. Это, если хотите, тоже плюрализм, но не тот – принципиальный, сбивающийся на эклектику, бессильный что бы то ни было объяснить и зато способный все, что угодно, запутать, а плюрализм совсем особого рода во-первых, он не только не противоречит возможности абстрактно-социологического построения, но, напротив, расчищает дорогу к

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
нему, объединяя ряд явлений и процессов, этот сложный переплетающийся клубок, в некое целое; во-вторых, он помогает ориентироваться в конкретной действительности тем, что наглядно показывает механику этого сложного взаимодействия, в то же время нисколько не упрощая его и имея, таким образом, возможность оттенить и изобразить всю пестроту отношений не хуже, чем это делается в специальном историческом исследовании. Это тот самый плюрализм, который еще Гете выразил в следующих словах: *Kein Lebendiges ist ein Eins, immer ist's ein Vieles*²². Ясно, что здесь нет никакого противоречия ни с социологией, ни с монизмом¹ если все живое не «однородно», а «многообразно», то это еще не значит, что оно не есть целое и не может быть рассмотрено как таковое. Напротив, то, что обычно называется конкретно-историческим и социологическим методом, сливается здесь в один метод, который сам Вебер довольно удачно называет «эмпирической социологией». Этот термин может показаться внутренне противоречивым лишь в том случае, если под «социологией» понимать исключительно абстрактно-систематическую науку и твердо верить в возможность ее построения из одних общих понятий, без предварительного приведения в порядок данных конкретного исследования. 689

Таким образом, мы подошли к другому пункту в методологии Вебера: его отношению к конкретным, специальным, локальным историческим исследованиям. Мы позволим себе быть краткими в этом вопросе. Ясно, что только пользуясь конкретно-локальным методом, можно надеяться достигнуть каких-либо результатов при исследовании специальных проблем исторической науки. Также ясно, однако, и другое: время от времени необходимы работы, подводящие итог ряду таких исследований и тем самым дающие толчок к новым исследованиям. Важно только, чтобы они появлялись своевременно, т.е. когда накопилось достаточно материала, и основывались именно на конкретном изучении, а не на работе фантазии. И если рассматривать труд Вебера как работу историческую, то она вполне удовлетворяет этим двум условиям. Поэтому эмпирическая социология Вебера не только не противоречит локальной истории, но, напротив, находится с ней в самой тесной связи. Зато такое противоречие действительно имеет место тогда, когда социолог или иной представитель систематической дисциплины слишком теоретичен, заботится только о чистоте своих понятий, а историк, как представитель конкретной науки, недостаточно продумывает общие понятия или же просто пренебрежительно относится к ним, как к роскоши. Вебер чужд подобной узости. Его работа о городе – ценное историческое исследование. А в социологическом отношении она тоже только выигрывает от того, что не устанавливает «универсальных законов всего происходящего», ибо пока это еще невозможно; можно и должно стремиться к этому. Работы, подобные разбираемой нами, представляют собой конкретные попытки такого рода, делают первые шаги на пути к социологическому освещению исторических явлений. И в этом – их огромная ценность.

Примечания

Впервые опубликовано: «Под знаменем марксизма», 1923, №8-9. Автор характеризует книгу: M. Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, II. Teil, Kap. VIII. *Die Stadt*. Tübingen, 1922 (страницы в тексте указаны по этому изданию).

1 A. Dopsch. *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, 1-11. Bd. Wien, 1918-1920.

2 «Historische Zeitschrift», 120, 2. Hf., 1919, S. 327-334.

3 K. Jaspers. *Max Weber. Gedenkrede*. Tübingen, 1926.

4 Так, в Китае, Японии и Индии вовсе не существовало города как автономной корпорации с населением из бюргеров как носителей определенных

690

сословных привилегий. Были гильдии, профессиональные объединения (Япония), чиновничьи, сословные организации (Китай), касты (Индия), но не автономные общины.

5 «Ойкос», собственно, значит дом; в научной литературе этот термин принят для обозначения большого самодовлеющего хозяйства «дома»

6 «Вотчинные, ленные, земские, церковные, судебные власти рядом друг с

образ общества. Макс Вебер filosoff.org
другом» (S. 537).

7 Dopsch A. Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit. Tl.1-2 2. Aufl. Weimar, 1921; 3. Aufl. Weimar, 1962 (Ред.).

8 Eidverbrüderungen der Zünfte.

9 Система, при которой купец или предприниматель (нередко это но и то же лицо) поставяет материал целому ряду рабочих либо просто дает им работу, заказ; он - единственный, монопольный покупатель изделий, т.е. скупщик (ср. K. Bucher. Entstehung der Volkswirtschaft XV. Aufl., Bd. I. Tübingen, 1920, S. 185-186).

10 «Beruflich gegliederte, rein ökonomische Einungen».

11 «Spezialisierter kapitalloser oder kapitalschwacher Kleinbetrieb».

12 Lohnwerk - работа (за определенное вознаграждение) на заказчика-потребителя, являющегося одновременно поставщиком и иногда производителем сырого материала, необходимого для работы (K. Bucher. Op. cit, S. 175).

13 Preiswerkliche Kundenproduktion - работа на сбыт, производимая при помощи собственных орудий и рассчитанная на определенный круг потребителей; продукт труда, слагающийся из собственного сырого материала ремесленника и его рабочей силы, продается им за определенную цену (ср. K. Bucher. Op. cit, S. 183).

14 Ср. K. Bucher. Op. cit., S. 124 и K. Riezler. Über Finanzen und Monopole im alten Griechenland. Berlin, 1907, S. 83.

15 См. K. Riezler. Op. cit.

16 Ibid., S. 84.

17 «Stadtsässige bürgerliche Grossunternehmer und die kleinkapitalistischen Handwerker».

18 K. Riezler. Op. cit., S. 84.

19 Ibid., S. 85.

20 Ср. следующее категорическое заявление Маркса из «Письма редакцию «Отечественных записок»» (К. Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.19, стр. 120, 121): «Ему (моему критику. -А.Н.) непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются... Но я прошу у него извинения. Это было бы одновременно и слишком лестно и слишком постыдно для меня... события поразительно аналогичные, но происходящие в различной исторической обстановке, привели к совершенно разным результатам. Изучая каждую из этих эволюции в отдельности и затем сопоставляя их, легко найти ключ к пониманию этого явления; но никогда нельзя достичь этого понимания, пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории наивысшая добродетель которой состоит в ее надисторичности». Достаточно сопоставить эти слова Маркса с данной выше характеристикой метода Вебера, чтобы убедиться в том, что последний идет к социологии в значительной мере по пути, проложенному Марксом, несмотря серьезные разногласия с ним в других пунктах.

691

21 «Die Soziologie bildet Typenbegriffe und sucht generelle Regeln des Geschehens» («Wirtschaft und Gesellschaft», S. 9)

22 «Живое никогда не бывает однородно, оно всегда многообразно» (ред.)

23 Это противоречие особенно ярко отразилось в любопытном споре Допша с Зомбартом по поводу второго издания «Современного капитализма» См. Grunberg's Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 1919, Jg. IX, Hf. 2-3

Серия «Лики культуры»

Серия «Лики культуры», основанная в 1992 г., продолжает лучшие традиции Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук, известного научной общественности выпуском переводов М Вебера, К Ясперса, М Бубера, К Манхейма, Э Фромма, П Сорокина, Д Флуссера, Ж Делёза, Э. Мунье, Э Жильсона, Ж Маритена, Д. Робинсона. В серии дается панорама многообразия идей, картин, мира, ответов на вечные вопросы «Живое никогда не бывает однородно, оно всегда многообразно» (Гете). Многообразен, многолик космос мировой культуры, но это не значит, что он не может быть рассмотрен как целостность.

Серия дает представление о мире человека в контексте его культурного существования выявляя вечный смысл великих философских систем прошлого, вечное значение общечеловеческих ценностей, мы включаем их в себя, а тем самым и себя в непрерывную нить культурной традиции. Серию открывают избранные произведения Макса Вебера. Это издание предоставляет российским читателям возможность ознакомиться с наиболее значимыми трудами выдающегося социолога.

До конца 1994 года впервые в России будут изданы труды Эрнста Трельча «Историзм и его проблемы», Карла Манхейма «Диагноз нашего времени», Пауля Тиллиха «Теология культуры», Ричарда Нибура «Христос и культура», Рут Бенедикт «Хризантема и меч», новые переводы Якоба Буркхардта, Георга Зиммеля. Переводы работ выдающихся философов, культурологов и социологов служат восстановлению разорванных связей, построению целостной картины мира, возрождению духа российской культуры с ее всемирной отзывчивостью и открытостью.

В рамках серии подготовлены также антологии «Культурология XX век», «Нравственные идеалы итальянского Возрождения», хрестоматия «Народы Европы на рубеже эпох (IV–XI века)», альманах «Лики культуры» и другие издания, без которых невозможно полноценное гуманитарное образование. Особое место занимает антология «Культурология. XX век». Этим изданием открывается серия энциклопедических работ по культурологии. Предлагаемая читателю книга – первая попытка дать систематическую подборку работ ведущих западных ученых, внесших вклад в становление этой области знания. В антологии даны портреты таких крупнейших мыслителей, как В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Кассирер, Р. Кронер, М. Вебер, А. Вебер, Н. Гартман, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Т. Лессинг, Э. Гуссерль, К. Юнг. Труды этих ученых заложили фундамент культурологии и в значительной

699

мере определили направление развития научного знания в XX веке. В этом издании предпринята попытка раскрыть особенности трансляции некоторых основополагающих ориентации классической и современной философии в культурологические исследования.

В серии предполагается издать и работы крупнейших отечественных исследователей, а также словарь «Культурология», не имеющий аналогов ни в отечественной, ни в мировой научной литературе. Создание словаря позволит очертить границы культурологии как интегративной области знания. Словарь включает статьи об основных направлениях, школах, категориях, наиболее крупных представителях, концепциях и идеях культурологии с древнейших времен до наших дней. География словаря охватывает Запад, Восток, Россию. Издание будет обращено к самому широкому кругу читателей и тем самым внесет вклад в решение проблем образования и воспитания.

Эти издания призваны восполнить складывавшийся десятилетиями вакуум в освещении проблем культуры. Знакомство с идеями выдающихся зарубежных и отечественных культурологов и философов, с их поисками ответов на сложнейшие вопросы бытия дает возможность широкому кругу читателей соприкоснуться с лучшими образцами человеческой мысли. Выпуск этих книг – только начало огромной работы. Мы надеемся, что издание серии будет содействовать глубокой реформе гуманитарного образования в России, преодолению односторонних догматических представлений о культуре, способствовать нравственному возвышению человека.
Редколлегия.

Образ общества. Макс Вебер filosoff.org
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!