

Макс Вебер
Протестантская этика и дух капитализма

Часть первая*
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ**

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

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

[44]

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

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

[45]

стержня и с организацией группы духовых инструментов, генерал-бас, наше нотное письмо, введение которого и сделало, собственно говоря, возможным композицию и заучивание современных музыкальных произведений, то есть вообще их существование во времени, сонаты, симфонии, оперы (хотя программная музыка, тембр, альтерация звука и хроматизм как выразительные средства музыки

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

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

были известны многим народам) и необходимые для их исполнения инструменты: орган, фортепиано, скрипка — все это существовало только на Западе.

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

[46]

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

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

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

[47]

ная возможность. Подобные наивные представления о сущности капитализма принадлежат к тем истинам, от которых раз и навсегда следовало бы отказаться еще на заре изучения истории культуры. Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его «духу». Капитализм *может* быть идентичным *обузданию* этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию. Капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно *возрождающейся* прибыли, к *рентабельности*. И таковым он должен быть. Ибо в рамках капиталистической системы хозяйств предприятие, не ориентированное на

* Король и королевство (*лат.*).

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

рентабельность, неминуемо осуждено на гибель. Попытаемся дать рассматриваемому явлению более точное *определение*, чем это обычно делается. «Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей *обмена*, то есть *мирного* (формально) приобретательства. Основанное на насилии (как формально, так и по существу), приобретательство следует своим особым законам, и нецелесообразно (хотя это и нельзя воспретить) подводить его под одну категорию с той деятельностью, которая в конечном итоге ориентирована на возможность получения прибыли посредством обмена¹. Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на *учет* капитала (*Kapitalrechnung*). Это значит, что она направлена на планомерное использование материальных средств или личных усилий для получения прибыли таким образом, чтобы исчисленный в балансе конечный доход предприятия, выраженный материальными благами в их денежной ценности (или, если речь идет о постоянно действующем предприятии, периодически исчисляемая в *балансе* стоимость материальных благ в денежной ценности), *превышал* «капитал», то есть стоимость использованных в предприятии материальных средств (в постоянно действующем предприятии превышал бы их *при каждом* составлении баланса). При этом не имеет значения, идет ли речь о товарах *in natura*, переданных в форме комменды купцу, отправляющемуся в путешествие, — доход в этом случае может быть выражен только в това-

[48]

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

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

[49]

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

Однако возникший на Западе капитализм приобрел новое значение, и, что особенно важно, появились такие его типы, формы и направления, которых ранее нигде не было. Во всем мире существовали торговцы, крупные и розничные, занятые местной торговлей и торговлей иноземной, производились ссудные операции всех видов, были банки с самыми различными функциями, по существу напоминающими западные банки XVI в., морская ссуда, комманды и подобные им сделки и ассоциации были широко распространены и в виде постоянно действующих предприятий. Повсюду, где

государственные учреждения нуждались в *денежных* средствах, появлялся заимодавец — так было в Вавилоне, Элладе, Индии, Китае и Риме. Он финансировал войны и морской разбой, всевозможные поставки и строительство при освоении заморских стран, выступал в качестве колонизатора, плантатора, использующего труд рабов или рабочих (подвергавшихся прямой или скрытой эксплуатации), получал на откуп домены, должности и в первую очередь налоги, финансировал вождей партий, чтобы они могли быть избраны, и кондотьеров — чтобы они могли вести гражданские войны. И наконец, заимодавец выступал в качестве «спекулянта» во всевозможных денежных операциях. Представители такого рода предпринимательства — капиталистические *авантюристы* — существовали во всем мире. Их шансы на успех (вне торговых, кредитных и банковских операций) либо носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер, либо были ориентированы на насилие, прежде всего на добычу; эта добыча могла извлекаться непосредственно в ходе военных действий или посредством длительной фискальной эксплуатации государственных подданных.

[50]

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

[51]

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

Однако свое нынешнее значение все особенности западного капитализма в конечном итоге обрели лишь благодаря капиталистической организации труда. С этим связана и так называемая «коммерциализация», то есть появление ценных бумаг и биржи, рационализировавшей спекуляцию. Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были бы возможны). Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих операций — возможна лишь при использовании *свободного* труда. Поскольку за пределами Запада не было рациональной организации труда, постольку (и потому) остальные страны мира не знали и рационального *социализма*.

Безусловно, что так же, как всему миру известны были городское хозяйство, продовольственная политика городов, меркантилизм, социальная политика правителей, рационализация, регулирование хозяйства, протекционизм и теории *laissez-faire* (в Китае), известны были и коммунистические, и социалистические хозяйства самых различных видов: коммунизм, обусловленный семейными, религиозными или военными причинами; государственно-социалистические (в Египте), монополистически-картельные и потребительские организации всевозможных типов. Однако так же, как понятия «бюргер» не существовало нигде, кроме Запада, а понятия «буржуазия» нигде,

[52]

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

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

[53]

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

Как показывает изучение данной проблемы, капиталистические интересы наряду с другими факторами, безусловно, *также* способствовали утверждению и господству в области права и управления сословия

[54]

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

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

[55]

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

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

[56]

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

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

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

[57]

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

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

[58]

только в том случае, если сопоставить его с данными этнографии и фольклора. Мы вполне осознаем этот пробел, который будет неминуемо обнаружен этнографом, и надеемся в какой-то мере восполнить его

при систематическом изучении материала в работе по социологии религии*. Подобная задача вышла бы, однако, за рамки настоящего исследования с его определенным образом ограниченными целями. Здесь мы вынуждены были удовлетвориться попыткой выявить те черты различных религий, которые допускают *сравнение* с религиями западных культур.

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

[59]

ПРИМЕЧАНИЯ

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

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

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

создали ее типичные представители финансового и политического капитализма — евреи. Сделали это совсем другие люди (вернее, тип людей!).

3. Моих знаний в области гебраистики совершенно недостаточно.

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

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

[60]

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА 1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

1. ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ И СОЦИАЛЬНОЕ РАССЛОЕНИЕ

При ознакомлении с профессиональной статистикой любой страны со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обращает на себя внимание¹ одно явление, неоднократно обсуждавшееся в католической печати и литературе² и на католических съездах Германии. Мы имеем в виду несомненное преобладание *протестантов* среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоев рабочих, и прежде всего среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий.³ Это находит свое отражение в статистических данных не только там, где различие вероисповеданий совпадает с национальными различиями и тем самым с различием в уровне культурного развития, как, например, в восточной Германии с ее немецким и польским составом населения*, но почти повсеместно, где капитализм в пору своего расцвета мог беспрепятственно совершать необходимые ему социальные и профессиональные преобразования; и чем интенсивнее шел этот процесс, тем отчетливее конфессиональная статистика отражает упомянутое явление. Правда, относительное преобладание протестантов среди владельцев капитала⁴, руководителей крупных торгово-промышленных предприятий⁵ и квалифицированных рабочих, тот факт, что процент протестантов в этих кругах превышает их процентное отношение к населению в целом, отчасти объясняются историческими причинами⁶, уходящими в далекое прошлое; в этом случае принадлежность к оп-

[61]

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

[62]

* В конце XIX в. — *Прим. перев.*

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

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

[63]

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

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

[64]

гресса (в отличие от поляков Галиции, стоявших у власти), так же—с гугенотами во Франции Людовика XIV, с нонконформистами и квакерами в Англии и — last not least* — с евреями на протяжении двух тысячелетий. Между тем католики Германии не подтверждают эту закономерность, во всяком случае так, чтобы это бросалось в глаза; надо сказать, что и в прошлом, в те времена, когда в Англии и Голландии католиков либо преследовали, либо только терпели, они в отличие от протестантов ничем

* Последней вспышкой нашего героизма (англ.).

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

особенным не проявляли себя в области *экономики*. Скорее можно считать установленным, что протестанты (особенно сторонники тех течений, которые будут подробно рассмотрены в дальнейшем) *как* в качестве господствующего, *так* и в качестве подчиненного слоя населения, *как* в качестве большинства, *так* и в качестве меньшинства проявляли специфическую склонность к экономическому рационализму, которую католики не обнаруживали и не обнаруживают *ни* в том, *ни* в другом положении¹¹. Причину различного поведения представителей названных вероисповеданий следует поэтому искать прежде всего в устойчивом внутреннем своеобразии каждого вероисповедания, а не только в его внешнем историко-политическом положении¹².

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

[65]

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

[66]

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

В самом деле, даже если начать с чисто внешних моментов, бросается в глаза, сколь поразительно большое количество сторонников самого глубокого христианского благочестия

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

[67]

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

[68]

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

англичане превзошли все народы мира в трех весьма существенных вещах — в набожности, торговле и свободе. Не связаны ли успехи англичан в области приобретательства, а также их приверженность демократическим институтам (что, впрочем, относится к иной сфере причинных отношений) с тем рекордом благочестия, о котором говорит Монтескье?

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

[69]

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

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

2. «ДУХ» КАПИТАЛИЗМА

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

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

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

[70]

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

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

Этот документ гласит: «Помни, что *время — деньги*; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на

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

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

себя всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов.

[71]

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

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

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

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

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

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

[72]

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

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

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

Так проповедует *Бенджамин Франклин*²⁴, и его проповедь очень близка «образу американской культуры²⁵» Фердинанда Кюрнбергера, этой брызжущей остроумием ядовитой сатире на символ веры янки. Вряд ли кто-либо усомнится в том, что эти строки пропитаны именно «духом капитализма», его характерными чертами, однако это отнюдь не означает, что в них содержится *все* то, из чего складывается этот «дух». Если мы вдумаемся в смысл вышеприведенных строк, жизненную мудрость которых кюрнбергеровский «утомленный Америкой» герой резюмирует следующим образом: «Из скота добывают сало, из людей — деньги», — то мы обнаружим своеобразный идеал этой «философии скупости». Идеал ее — *кредитоспособный* добропорядочный человек, *долг* которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель. Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения, а излагается своеобразная «этика», отступление от ко-

[73]

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

Якоб Фуггер, упрекая в «малодушии» своего товарища по делам, который удалился на покой и советовал ему последовать его примеру — он, мол, достаточно нажил, пора дать заработать другим, — сказал, что «он (Фуггер) мыслит иначе и будет наживаться, пока это в его силах²⁶». В этих словах *отсутствует* тот «дух», которым проникнуты поучения Франклина: то, что в одном случае является преизбытком²⁷ неиссякаемой предпринимательской энергии и морально индифферентной склонности, принимает в другом случае характер *этически* окрашенной нормы, регулирующей весь уклад жизни. В этом специфическом смысле мы и пользуемся понятием «дух капитализма»²⁸, конечно, капитализма *современного*. Ибо из самой постановки проблемы очевидно, что речь идет только о западноевропейском и американском капитализме. Капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. Однако ему *недоставало*, как мы увидим из дальнейшего, именно *того своеобразного этоса*, который мы обнаруживаем у Франклина.

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

[74]

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

[75]

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

В самом деле, столь привычное для нас теперь, а по существу отнюдь не само собой разумеющееся представление о *профессиональном долге*, об обязательствах, которые каждый человек

* Конкретно (лат.).

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

*** Высшее благо (лат.).

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

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

[76]

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

[77]

тил сочувствие целого народа, в древности и в средние века³⁴ был бы заклеен как недостойное проявление грязной скаредности: подобное отношение и в наше время свойственно всем тем социальным группам, которые наименее связаны со специфически современным капиталистическим хозяйством или наименее приспособились к нему. Данное обстоятельство объясняется отнюдь не тем, что «стремление к наживе» было неведомо докапиталистической эпохе или не было тогда достаточно развито, как часто утверждают, и не тем, что «*auri sacra fames*»*, алчность, в те времена (или в наши дни) была вне буржуазного капитализма *меньшей*, чем внутри собственно капиталистической сферы, как полагают склонные к иллюзиям современные романтики. Не в этом заключается различие между капиталистическим и докапиталистическим «духом». *Алч-ность* китайских мандаринов, аристократов Древнего Рима или современных аграриев выдерживает любое сравнение. «*Auri sacra fames*»

* Окончившими учебные заведения (*англ.*).

* «К злату проклятая страсть» (Вергилий. Энеида, III. 57). *Прим. перев.*

неаполитанского извозчика или *barcajuolo*** , а также азиатского представителя сходных профессий, равно как и любовь к деньгам южноевропейского или азиатского ремесленника, несравненно более *ярко* выражена и прежде всего значительно более беззастенчива, в чем легко убедиться на собственном опыте, нежели, например, жадность англичанина в аналогичном положении³⁵. Повсеместное господство *абсолютной* беззастенчивости и своекорыстия в деле добывания денег было специфической характерной чертой именно тех стран, которые по своему буржуазно-капиталистическому развитию являются «отсталыми» по западноевропейским масштабам. Каждому фабриканту хорошо известно, что одним из основных препятствий в ходе капиталистического развития таких стран, как, например, Италия, является недостаточная *coscienziosita**** рабочих³⁶, что отличает ее от Германии. Для капитализма недисциплинированные представители *liberum arbitrium*****, выступающие в сфере практической деятельности, столь же неприемлемы в качестве рабочих, как и откровенно беззастенчивые в своем по-

[78]

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

[79]

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

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

Одним из технических приемов, при помощи которых современный предприниматель стремится повысить интенсивность труда «своих» рабочих и получить максимум производительности, является *сдельная оплата* труда. Так, например, в сельском хозяйстве наивысшей интенсивности в работе требует уборка урожая, ибо от ее своевременного завершения часто — особенно при неустойчивой погоде —

** Лодочника (*ит.*).

*** Сознательность (*ит.*).

**** Свободной воли (*лат.*).

зависит величина прибыли или убытка. Поэтому здесь в определенный период почти повсеместно вводится система сдельной оплаты труда. Поскольку же рост доходов и интенсивности хозяйства, как правило, влечет за собой возрастающую заинтересованность предпринимателя, то он, *повышая* расценки и предоставляя тем самым рабочим возможность получить необычно высокий заработок за короткий срок, пытается заинтересовать их в увеличении производительности их труда. Однако тут возникают неожиданные затруднения. В ряде случаев повышение расценок влечет за собой не рост, а снижение производительности труда, так как рабочие реагируют на повышение заработной платы уменьшением, а не увеличением дневной выработки. Так, например, жнец, который при плате в 1 марку за морген ежедневно жнет 2,5 моргена, зарабатывая таким образом

[80]

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

[81]

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

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

такой строй мышления, при котором труд становится абсолютной самоцелью, «призванием». Такое отношение к труду не является, однако, свойством человеческой природы. Не может оно возникнуть и как непосредственный результат высокой или низкой оплаты труда; подобная направленность может сложиться лишь в результате длительного процесса воспитания. *В настоящее время* прочно

[89]

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

[83]

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

Вернемся, однако, к современности и попытаемся уяснить значение «традиционализма», на этот раз на примере предпринимателей. В своем исследовании проблемы генезиса капитализма Зомбарт⁴¹ указывает на два «лейтмотива» экономической истории — «удовлетворение потребностей» и «прибыль», — которые характеризуют тип хозяйственной системы в зависимости от того, что определяет ее форму и направление ее деятельности, личные ли *потребности* или не зависящие от них стремление к *наживе* и *возможность* извлечения прибыли путем реализации продуктов. То, что Зомбарт определяет как «систему потребительского хозяйства» («Bedarfsdeckungssystem»), на первый взгляд совпадает с тем, что мы называем экономическим традиционализмом. Это верно *в том случае*, если под понятием «потребность» понимать *традиционные потребности*. В противном случае многие хозяйства, которые по типу своей организации являются «капиталистическими», причем в соответствии с тем определением «капитала», которое Зомбарт сам дает в другом месте своей работы⁴², выпадают из круга «приобретательских» хозяйств и попадают в разряд «хозяйств потребительских». «Традиционалистскими» по своему характеру могут быть и такие хозяйства, из которых частные предприниматели извлекают прибыль посредством оборота капитала (в виде денег или оцененной в деньгах собственности), то есть посредством приобретения средств производства и продажи продуктов, следовательно, хозяйства, бесспорно представляющие собой «капиталистические предприятия». Подобные хозяйства

[84]

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

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

[85]

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

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

[86]

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

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

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

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

[87]

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

[88]

Столь же несомненно и то, что этот внешне почти неприметный, но по существу решающий для проникновения нового духа в экономическую жизнь сдвиг совершался, как правило, не отважными и беспринципными спекулянтами или авантюристами, которых мы встречаем на протяжении всей экономической истории, не обладателями «больших денег», а людьми, прошедшими суровую жизненную школу, осмотрительными и решительными одновременно, людьми сдержанными, *умеренными* и *упорными* по своей природе, полностью преданными своему делу, со строго буржуазными воззрениями и «принципами». На первый взгляд можно предположить, что эти личные моральные качества не имеют ничего общего с какими-либо этическими максимами и тем более с религиозными воззрениями, что адекватной подобному деловому образу жизни должна быть скорее некая негативная направленность, способность *освободиться* от власти традиций, то есть нечто близкое либерально-«просветительским» устремлениям. И это в целом верно для *нашего* времени, когда связь

между жизненным укладом и религиозными убеждениями обычно либо полностью отсутствует, либо носит негативный характер; так, во всяком случае, обстоит дело в Германии. Люди, преисполненные «капиталистического духа», теперь если не враждебны, то совершенно безразличны по отношению к церкви. Благочестивая скука рая не прельщает столь деятельные натуры, а религия представляется им лишь средством отвлечь людей от трудовой деятельности в этом мире. Если спросить этих людей о «смысле» их безудержной погони за наживой, плодами которой они никогда не пользуются и которая именно при посясторонней жизненной ориентации должна казаться совершенно бессмысленной, они в некоторых случаях, вероятно, ответили бы (если бы они вообще пожелали ответить на этот вопрос), что ими движет «забота о детях и внуках»; вернее же, они просто сказали бы (ибо первая мотивировка не является чем-то специфическим для предпринимателей данного типа, а в равной степени свойственна и «традиционалистски» настроенным деятелям), что само дело с его неустанными требованиями стало для них «необходимым условием существования». Надо сказать, что это действительно единственная правильная мотивировка, выявляющая к тому же всю *иррациональность* подобного образа жизни с точки зрения личного счастья, образа

[89]

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

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

[90]

В наше время, при современных политических, частноправовых и коммуникационных институтах, при нынешней хозяйственной структуре и формах производства, «дух капитализма» можно было бы рассматривать как результат приспособления. Хозяйственному строю капитализма необходима эта преданность делу, это служение своему «призванию», сущность которого заключается в добывании денег: это своего рода установка по отношению к внешним благам, столь адекватная данной структуре, столь неотделимая от условий борьбы за экономическое существование, что в *настоящее время* действительно не может быть и речи о какой-либо обязательной связи между вышеназванным «хрематистическим»* образом жизни и каким-либо цельным мировоззрением. Капиталистическое хозяйство не нуждается более в санкции того или иного религиозного учения и видит в любом влиянии церкви на хозяйственную жизнь (в той мере, в какой оно вообще ощутимо) такую же помеху, как регламентирование экономики со стороны государства. «Мировоззрение» теперь, как правило, определяется интересами торговой или социальной политики. Тот, кто не приспособился к условиям, от

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

которых зависит успех в капиталистическом обществе, терпит крушение или не продвигается по социальной лестнице. Однако все это — явления той эпохи, когда капитализм, одержав победу, отбрасывает ненужную ему больше опору. Подобно тому как он в свое время сумел разрушить старые средневековые формы регламентации хозяйства только в союзе со складывающейся государственной властью, он, быть может (пока мы еще только предполагаем это), использовал и религиозные убеждения. Так ли это *было* в действительности и если было, то в какой форме, нам надлежит установить. Ибо едва ли требует доказательства то утверждение, что концепция наживы как самоцели, как «призвания» противоречит нравственным воззрениям целых эпох. Перенесенное в каноническое право положение «Deo placere vix potest»**, относящееся к деятельности торговца (в те времена оно, подобно евангельскому тексту о лихоимстве⁵⁰, считалось подлинным), и опреде-

[91]

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

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

[92]

смаатриваемые как сомнительные по своим учениям направления — лишь в патрицианских кругах, которые внутренне были уже свободны от власти традиции. Однако даже скептически настроенные или далекие от церковности люди предпочитали на всякий случай примириться с церковью, пожертвовав в ее казну определенную сумму денег⁵², ввиду полной неизвестности того, что ждет человека после смерти, тем более что (согласно весьма распространенному более мягкому воззрению) для спасения души достаточно было выполнить предписываемые церковью внешние обряды. Именно в этом отчетливо проявляется отношение *самых* носителей новых веяний к своей деятельности, в которой они усматривают некие черты, *выводящие ее за рамки* нравственных устоев или даже *противоречащие* им. Каким же образом эта деятельность, которую в лучшем случае признавали этически допустимой, могла превратиться в «призвание» в понимании Бенджамина Франклина? И как исторически объяснить тот факт, что деятельность, которая во Флоренции XIV и XV вв., в центре тогдашнего капиталистического развития, на этом рынке денег и капиталов всех великих держав того времени, казалась сомнительной с моральной точки зрения — в лучшем случае ее только терпели, — в провинциальной мелкобуржуазной Пенсильвании XVIII в., стране, где из-за простого недостатка денег постоянно возникала угроза экономического краха и возвращения к натуральному обмену, где не было и следа крупных промышленных предприятий, а банки находились на самой ранней стадии своего развития, считалась

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

* Позор (*лат.*).

** Постыдное (*лат.*).

*** Трудолюбие (*лат.*).

**** Процентом (*лат.*).

смыслом и содержанием высоконравственного жизненного поведения, к которому надлежит всячески стремиться? Усматривать *здесь* «отражение» в идеологической надстройке «материальных» условий было бы просто нелепо. Какой же круг идей способствовал тому, что деятельность, направленная внешне только на получение *прибыли*, стала подводиться под категорию «призвания», по отношению к которому индивид ощущает известное *обязательство*. Ибо именно эта идея служила этической основой и опорой жизненного поведения предпринимателей «нового стиля».

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

[93]

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

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

[94]

щенная постановка проблемы невозможна хотя бы по одному тому, что общая история рационализма *отнюдь* не является совокупностью *параллельно* прогрессирующих рационализаций отдельных сторон жизни. Рационализация частного права, например, если понимать под этим упрощение юридических понятий и расчленение юридического материала, достигла своей высшей формы в римском праве поздней античности и была наименее развитой в ряде достигших наибольшей экономической рационализации стран, в частности в Англии, где рецепция римского права в свое время потерпела неудачу ввиду решительного противодействия со стороны мощной юридической корпорации, тогда как в католических странах Южной Европы римское право пустило глубокие корни. Чисто посюсторонняя рациональная философия XVIII в. нашла свое пристанище отнюдь не только (и даже не преимущественно) в наиболее развитых капиталистических странах. Вольтерьянство и поныне еще является общим достоянием высших и — что практически более важно — средних слоев населения именно романских католических стран. Если же под «практическим рационализмом» понимать тот тип жизненного поведения, который базируется на сознательной оценке мироздания и отношении к нему с точки зрения посюсторонних интересов *отдельной личности*, то этот стиль жизни как в прошлом, так и в настоящем типичен для народов *liberum arbitrium**, входит в плоть и кровь итальянцев и французов. Между тем мы уже могли убедиться в том, что отнюдь не на этой почве, сформировалось то отношение человека к своему «призванию» как цели жизни, которое является необходимой предпосылкой для развития капитализма. Ибо жизнь можно «рационализировать» с весьма различных точек зрения и в

* Свободной воли (*лат.*).

самых различных направлениях (этот простой часто забываемый тезис нужно было бы ставить во главу угла каждого исследования проблемы «рационализма»). «Рационализм— историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей. Нам надлежит здесь выяснить, какой дух породил ту конкретную форму «рационального» мышления и «рациональной» жизни, из которой выросли идея «призвания» и та — столь иррациональная с точки зрения чисто эвдемонистических интересов отдельной

[95]

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

3. КОНЦЕПЦИЯ ПРИЗВАНИЯ У ЛЮТЕРА ЗАДАЧА ИССЛЕДОВАНИЯ

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

[96]

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

Эта идея Лютера⁵⁶ сложилась на протяжении первого десятилетия его реформаторской деятельности. Вначале Лютер (вполне в духе господствующей средневековой традиции — так, как она выражена, например, у Фомы Аквинского⁵⁷) относит мирскую деятельность к сфере рукотворного: будучи угодной Богу и являясь необходимой естественной основой религиозной жизни, она сама по себе нравственно индифферентна, подобно еде или питью⁵⁸. Однако чем последовательнее Лютер проводит

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

* Заповеди (*лат.*).

** Советы (*лат.*).

идею «*sola fide*»^{***} и чем резче в связи с этим он подчеркивает противоположность своего учения «евангельским советам» католического монашества, которые «продиктованы дьяволом», тем большее значение получает у него профессиональное призвание (*Beruf*). С точки зрения Лютера, монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет

[97]

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

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

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

[98]

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

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

мирской деятельности, зависело от конкретной интерпретации благочестия в отдельных реформированных церквях. Авторитет Библии, 113 которой Лютер, как ему представлялось, почерпнул

[99]

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

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

[100]

По мере того как Лютер все более погружался в мирские дела, он все выше оценивал значение профессиональной деятельности. Вместе с тем конкретная профессия каждого человека становится для него непосредственным выражением божественной воли⁷², заветом Господним выполнять свой долг именно в *этом* конкретном положении, которое человек занимает по воле провидения. Когда же после борьбы с «фанатиками» и крестьянских волнений объективный исторический порядок, в котором каждый человек занимает отведенное ему Богом место, становится для Лютера прямой эманацией божественной воли, все более решительное акцентирование провиденциального начала и в конкретных жизненных ситуациях приводит Лютера к идее «покорности» чисто традиционалистской окраски: каждый человек должен *оставаться* в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого данного ему положения в обществе. Если вначале экономический традиционализм Лютера был результатом индифферентизма в духе апостола Павла, то впоследствии он обуславливался его растущей верой в провидение⁷², верой, которая отождествляла безусловное повиновение божественной воле⁷³ с безусловным приятием своего положения в мирской жизни. Лютер вообще не создал какой-либо принципиально новой или принципиально иной основы, на которой зиждилось бы сочетание профессиональной деятельности с *религиозными* принципами⁷⁴. А убеждение в том, что чистота *вероучения* — единственный непогрешимый критерий истинности церкви, убеждение, в котором он после бурных событий 20-х годов XVI в. все более утверждался, само по себе препятствовало появлению каких-либо новых этических воззрений.

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

[101]

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

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

[102]

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

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

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

А незадолго до этого архангел Михаил сказал Адаму:
*Но ты дела,
В пределах знанья твоего, прибавь.
К ним веру, воздержанье, терпенье,*

[103]

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

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

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

[104]

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

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

* Купцов-авантюристов (англ.).

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

[105]

жившейся в результате взаимодействия бесчисленных конкретных исторических мотивов. Наш вопрос, следовательно, сводится только к следующему: что именно из характерного содержания нашей культуры может быть *отнесено* к влиянию Реформации в качестве исторической причины? При этом мы должны, конечно, отмежеваться от той точки зрения, сторонники которой выводят реформацию из экономических сдвигов как их «историческую необходимость». Для того чтобы созданные реформаторами новые церкви могли хотя бы только утвердиться, потребовалось воздействие бесчисленных исторических констелляций, в частности чисто политических по своему характеру, которые не только не могут быть ограничены рамками того или иного «экономического закона», но и вообще не могут быть объяснены с какой бы то ни было экономической точки зрения⁸⁴. Вместе с тем мы ни в коей степени не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис, будто «капиталистический дух» (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) *мог* возникнуть *только* в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как *хозяйственная система* является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства, как известно, значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения. Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли *также* и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные *стороны* сложившейся на капиталистической основе *культуры* восходят к этому религиозному влиянию. Ввиду невероятно сложного переплетения взаимосвязей между материальным базисом, формами социальной и политической организации и духовным содержанием эпохи Реформации приходится принять следующий метод: *прежде всего* надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая *направленность* того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры. Лишь *после того*, как это будет с достаточной достовер-

[106]

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

Из обширной критической литературы приведу в данной связи лишь наиболее пространные отзывы: Rachfahl F. Calvinismus und Kapitalismus. — «Intern. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», 1909, № 39—43; моя ответная статья: Antikritisches zum «Geist» des Kapitalismus. — «Archiv», 1910, Bd. 30, S. 176—202. Новые возражения Рахфаля: Nochmals Calvinismus und Kapitalismus. — «Archiv», 1910, № 22—25, и моя заключительная статья: Antikritisches Schlufwort. — «Archiv», 1910, Bd. 31, S. 554—599. Поскольку Brentano не ссылается на эти работы в своей критической статье, о которой вскоре пойдет речь, он их, по-видимому, тогда еще не знал. Я не включил в настоящее издание ничего из моей довольно бесплодной полемики с Рахфалем — весьма мною ценимым ученым, который в данном случае вышел за пределы своей компетенции; я ограничился (очень немногочисленными) цитатами из своей антикритики и вставками и замечаниями, которые, как мне представляется, должны в дальнейшем устранить все возможные недоразумения. Далее: Sombart W. Der Bourgeois. München—Leipzig, 1913 (русск. перев.: Зомбарт В. Буржуа. М., 1924): к этому я еще вернусь в последующих примечаниях. И наконец: Brentano L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus. München, 1916, S. 117—137. Этой критики я также коснусь в примечаниях там, где в ходе изложения это будет наиболее уместно. Каждому, кому (против ожидания) это представится интересным, предлагается убедиться путем

сравнения текстов обоих изданий, что я не вычеркнул, не изменил и не смягчил *ни одной фразы* моей статьи, которая содержала хоть какие-нибудь существенно важные утверждения. и не прибавил ничего, что привело бы к *отклонению* от существа моих основных положений. Для этого не было никаких оснований, и дальнейшее изложение заставит наконец убедиться в этом тех, кто все еще продолжает высказывать сомнения по этому поводу. Оба вышеуказанных ученых расходятся друг с другом еще более кардинально, чем со мной. Критику Brentano, направленную против книги Zombart (см.: Sombart W. Die Juden und das Wirtschaftsleben. Munchen; 1911.—Русск, перев.: Зомбарт В. Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. Спб., 1910), я считаю во многом обоснованной, но в ряде отношений совершенно несправедливой, не говоря уже о том, что и Brentano не подметил самого существенного в проблеме еврейства, которую мы пока оставляем в стороне (об этом ниже).

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

[107]

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

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

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

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

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

5. По этому вопросу см. выводы в работе Оффенбахера.

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

[108]

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

	Протестанты	Католики	Евреи
	%	%	%
Гимназии	43	46	9,5
Реальные гимназии	69	31	9
Высшие реальные школы			
(9 классов)	52	41	7
Реальные училища (6 классов)	49	40	11
Гражданские училища повышенного типа	51	37	12
Средний показатель	48	42	10

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

8. См. цифры, приведенные в предыдущем примечании: они свидетельствуют о том, что процент католиков в средней школе, который вообще на $\frac{1}{3}$ ниже их процентного отношения ко всему населению, поднимается несколько выше *лишь* в гимназиях (главным образом благодаря тому, что гимназии дают необходимую подготовку для богословских занятий). В качестве характерного явления, иллюстрирующего дальнейшее изложение, следует подчеркнуть, что в Венгрии типичное процентное отношение протестантов к общему числу учащихся средних учебных заведений выражено еще более резко (см.: Offenbacher M. Op. cit., S. 19, Anm.). 9. См. аргументацию М. Оффенбахера (*ibid.*, S. 54) и таблицы в конце его работы.

10. Особенно хорошо это подмечено в сочинениях У. Петти, на которые мы неоднократно будем ссылаться и в дальнейшем.

11. Ибо то обстоятельство, что *Ирландия*, которую У. Петти иногда приводит в качестве примера, якобы составляет исключение в этом отношении, объясняется только тем, что протестанты были там лендлордами-абсентеистами. Если бы Петти использовал этот пример для более широких обобщений, то он допустил бы ошибку, что очевидно из положения переселившихся в Ирландию шотландцев («Scotch-Irish»). Типичное соотношение между капитализмом и протестантизмом существовало в Ирландии так же, как и в других местах. (О положении в Ирландии «Scotch-Irish» см.: Нappa С.А. *The Scotch-Irish*. Vol. 1—2. New York, 1902.)

12. Это, конечно, не исключает самого серьезного значения последнего фактора и ни в коей степени не противоречит тому обстоятельству, что характер ряда протестантских сект, представлявших небольшие однородные группы населения, имел решающее влияние на формиро-

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

13. Offenbacher M. Op. cit., S. 68.

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

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

16. Об этом см., например: Dupin de St. Andre. L'ancienne eglise refoinee de Tours. Les membres de l'eglise. — «Bull. de la Societe de l'histoire du protestantisme». Т. 4, 1856, р. 10. И здесь можно было бы, конечно, считать движущим мотивом стремление к *освобождению* от монастырского или вообще церковного контроля — к этому склоняются католические исследователи. Однако подобное утверждение противоречит не только суждению современников, в том числе противников гугенотов (среди них был и Рабле): сомнения первых национальных синодов гугенотов (например, материалы I синода в книге: Aumon. Synodes nationaux de l'eglise reformee de France, p: 10) относительно того, может ли *банкир* быть церковным старостой, а также постоянное возвращение синодов — несмотря на вполне определенную позицию Кальвина по этому вопросу — к тому, дозволено ли взимать проценты (разъяснения такого рода давались прихожанам по их просьбе), свидетельствуют, правда, о широком участии в решении этой проблемы заинтересованных кругов, но *вместе с тем* и о том, что стремление заниматься «*usuraria pravitas*» (ростовщичеством) без церковного контроля посредством исповеди, *не* могло быть в данном случае решающим фактором. (То же относится и к Голландии — об этом ниже. Каноническое *запрещение ростовщичества* вообще не играет никакой роли — мы заявляем это со всей решительностью — в рамках *данной* постановки проблемы.)

17. См.: Gothein. Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes. Bd. 1. Straßburg, 1892, S. 674.

18. Сюда относятся краткие замечания *Зомбарта* (см.: Sombart W. Der moderne Kapitalismus. Bd. 1, 1. Aufl., 1902, S. 380). К сожалению,

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

19. Можно считать установленным, что самый факт переезда на работу в другую страну является одним из наиболее мощных средств повышения производительности труда (см. прим. 12). Так, польская девушка, которую на родине самые заманчивые перспективы большого заработка не могли вывести из состояния традиционалистской инертности, полностью преобразуется на чужбине; работая там батрачкой, она становится благодарным объектом безудержной эксплуатации. Это же явление мы наблюдаем у итальянцев, занятых отхожим промыслом. Что основная причина заключается здесь отнюдь не в воспитательном воздействии более высокой по своему уровню «культурной среды» (хотя некоторое значение, конечно, это имеет), обнаруживается благодаря тому, что подобная закономерность сохраняется и в тех случаях, когда (как, например, в сельском хозяйстве) *характер* работы не изменяется, тогда как пребывание в общих бараках наряду с другими неудобствами на первых порах

настолько снижает уровень жизни, что на родине он считался бы непереносимым. «Воспитующим» здесь является самый факт работы в новых условиях, и именно он разрушает традиционализм. Вряд ли надо указывать на то, в какой степени этот фактор повлиял на развитие американской экономики. В древности подобное значение имело для иудеев вавилонское пленение (это бросается в глаза при чтении надписей), аналогичное явление мы наблюдаем, например, у парсов. Однако неоспоримое отличие экономической специфики пуританских колоний Новой Англии от католического Мэриленда, епископального Юга и межконфессионального Род-Айленда свидетельствует о том, что у протестантов влияние их религиозного своеобразия безусловно играет роль *самостоятельного* фактора (подобно тому, как это имело место у джайнов в Индии).

20. Как известно, она в большинстве случаев носит характер более или менее *умеренного* кальвинизма или цвинглианства.

21. В почти чисто лютеранском Гамбурге *единственное* состояние, уходящее своими корнями в XVII в., принадлежит известной реформатской семье (на это нам любезно указал профессор А. Валь).

22. Установленная нами здесь связь отнюдь не является чем-то «новым» — о ней и раньше уже неоднократно говорили (см.: Laveleve E. de. *Protestantism and Catholicism in their bearing upon the liberty and prosperity of nations*. London, 1875; Arnold M. St. Paul and Protestantism. London, 1906); поразительно обратное, а именно совершенно необоснованные сомнения в правильности этого тезиса. Поэтому-то нам и приходится *объяснять* его суть.

23. Это, конечно, не исключает того, что впоследствии официальный пиетизм, так же как и другие религиозные течения, в ряде случаев, исходя из патриархальных представлений, противодействовал «прогрессу» капиталистического хозяйства, в частности переходу от домашней промышленности к фабричной системе. Дело заключается в том, что между идеалом, к которому *стремится* религиозное течение, и фактически *оказываемым им влиянием*, на образ жизни его

[111]

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

24. Заключительный раздел из «Necessary hints to those that would be rich» (написан в 1736 г.), остальное из «Advice to a young tradesman» (1748). См.: Franklin B. Works, Ed. Sparks, Vol. 2, p. 87.

25. См.: Kurnberger F. *Der Amerikamude*. Frankfurt, 1855. Книга Кюрнбергера представляет собой, как известно, поэтическую парафразу американских впечатлений *Ленау*. В качестве художественного произведения эта книга не имеет ценности; однако она остается важнейшим документом, свидетельствующим о (стертой уже в наши дни) противоположности между мироощущением немцев и американцев, документом той внутренней жизни, которая со времен средневековой немецкой мистики была, несмотря ни на что, *общим* достоянием немецких католиков и протестантов и резко отличалась от капиталистической направленности пуритан. Несколько вольный перевод франклиновских трактатов, сделанный Кюрнбергером, исправлен нами по оригиналу.

26. Зомбарт поставил эту цитату эпиграфом к разделу «Генезис капитализма» (см.: Sombart W. *Op. cit.*, Bd. 1, S. 193; ср. также S. 396).

27. Это, конечно, не означает ни того, что Якоб Фуггер был нравственно индифферентен или нерелигиозен, ни того, что эти положения *полностью* исчерпывают этические воззрения Бенджамина Франклина. Вряд ли столь известный филантроп нуждается в защите Brentano (см.: Brentano L. *Die Anfänge des moderner Kapitalismus*; S. 151 f.) от того непонимания, которое он мне приписывает. Ведь проблема как раз и заключается в том, как человек, подобный Франклину, мог выступить в качестве *моралиста именно с такими поучениями* (характерную формулировку которых Brentano не счел нужным сохранить).

28. На этом основано отличие нашей постановки проблемы от постановки проблемы у Зомбарта. В дальнейшем станет очевидным большое практическое значение этого отличия. Укажем здесь только на то, что Зомбарт отнюдь не оставил без внимания этические черты, свойственные характеру капиталистического предпринимателя. Однако в общем контексте его работы они выступают как производные от капитализма, тогда как мы в соответствии с поставленной нами задачей принимаем обратную гипотезу. Наше окончательное мнение по этому вопросу сформулировано в конце исследования. Свою концепцию Зомбарт (см.: Sombart W. *Op. cit.*, Bd. 1, S. 357, 380 ff.) строит, отправляясь в данном случае от ярких образов Зиммеля, данных в последней главе его «Философии денег». О полемике со мной Зомбарта в его книге «Буржуа» я скажу ниже. Здесь нецелесообразно входить в подробное рассмотрение отдельных критических замечаний.

29. «Я убедился наконец в том, что в человеческом общении *правдивость, честность и искренность* имеют громадное значение для *счастья нашей жизни*, с этого момента я решил воспитывать их в себе на протяжении всей своей жизни и *решение это записал в свой дневник*. Откровение как таковое не имело для меня решающего значения:

[112]

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

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

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

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

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

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

[113]

максиму «Время — деньги» и примыкающие к ней указания? Единственное, лишь отдаленно напоминающее идеи Франклина место находится, насколько мне известно, в конце первой книги «*Delia farniglia*» (в изд. Бонуччи, v. 2, p. 353), где речь идет в самой общей форме о деньгах как о *pervlis rerum* хозяйства, которые требуют поэтому самого осмотрительного и бережного отношения. Эта мысль встречается уже у Катона в книге «*De re rustica*». Совершенно неправомерна характеристика, данная Зомбартом Альберти, придававшему громадное значение тому, что он принадлежал к одному из самых знатных родов Флоренции (*nobilissimi cavalieri* — «*Delia famiglia*» p. 213, 228, 247): по мнению Зомбарта, он, будучи человеком «нечистой крови», преисполнен неприязни к знати, ибо в качестве незаконнорожденного (это на самом деле ни в какой степени не влияло на его положение), он якобы не получил доступ в высшие слои общества. Для Альберти безусловно характерен совет заниматься *крупными* делами, которые он считает единственно достойными *nobile e oneste famiglia* (знатной и

почтенной семьи) и *libero e nobile animo* (свободного и высокого духа) (*ibid.*, p. 209), к тому же такие дела требуют меньшей затраты труда (см.: «*Del governo della famiglia*», IV, p. 55, соответственно в редакции для Пандольфини, p. 116: *поэтому* лучше всего заниматься скупкой шерсти и шелка!); характерна и его рекомендация планомерно и обдуманно вести домашнее хозяйство, то есть соразмерять расходы с доходами. Следовательно, если Джаноццо говорит о «*santa masserizia*», то речь идет о принципе ведения «*домашнего хозяйства*», а не о *предпринимательстве* (что Зомбарту надлежало бы понимать), подобно тому как в дискуссии о сущности денег (*ibid.*) речь идет в первую очередь о способе помещения имущества (денег или *possession*) — владений), а не об использовании *капитала*. В качестве защиты от непостоянства фортуны рекомендуется с юности привыкать к регулярной деятельности (*in cose magnifiche e ample*—p. 192). К тому же это («*Della famiglia*», p. 73—74) — единственное средство сохранить здоровье и избегнуть праздности, которая легко может поколебать положение человека в обществе; необходимо также на всякий случай иметь приличествующую своему сословию профессию (однако *opera mer-cenaria* рассматриваются как не соответствующие таковому — «*Della famiglia*» 1, p. 209). Его идеал «*tranquillita dell'anno*» (душевного спокойствия) и его выраженная склонность к эпикурейскому *λ'αυε βιωσαζ* (*призыву жить для себя, vivere a se stesso*—*ibid.*, p. 262), особенно же его антипатия ко всяким должностям (*ibid.*, p. 258), которые он считает источником беспокойства, вражды и грязных интриг, его мечта о жизни в загородной вилле, мысли о предках, питавшие его самолюбие, отношение к *чести* семьи (имущество которой должно быть по флорентийскому обычаю нераздельным) как к высшему идеалу и главной цели—все это было бы в глазах пуританина греховным, «обожествлением рукотворного», а в глазах Бенджамина Франклина — исполненным чуждого ему аристократического пафоса. Следует также обратить внимание на высокую оценку литературной деятельности (ибо «*industria*» как трудолюбие мыслится прежде всего на поприще литературы и науки в качестве единственно достойного благородного человека занятия); характерно, что только неграмотный Джаноццо видит в *masserizia* — в смысле «рационального ведения хозяйства» — столь же действенное средство для независимости существования и гарантию от нищеты. При этом само это понятие, заимствованное из монашеской этики (см. ниже), приписывается ста-

[114]

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

него как бы «умерщвлению» эмбрионов капитала и поэтому также является нарушением *этической* нормы.

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

[115]

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

[116]

лек от того, чтобы отрицать значение этих идей (что станет очевидным при других обстоятельствах); однако я имел и имею все основания утверждать следующее: сфера и характер их воздействия были совершенно *иными*, чем те, которые присущи протестантской этике (серьезное значение в практическом отношении имели в качестве ее предшественников секты, а также и этика Уиклифа и гуситов). Античные экономические теории воздействовали *не на жизненное поведение* (поднимающейся) буржуазии, а на политику государственных деятелей и правителей; эти два частично, но отнюдь не полностью совпадающих каузальных ряда следует наконец научиться четко разграничивать. Что касается Бенджамина Франклина, то его хозяйственные трактаты (служившие в свое время материалом для

школьного чтения в Америке) могут быть с *этой* точки зрения причислены к категории тех произведений, которые действительно имели большое влияние на жизненную *практику* (в отличие от пространных трудов Альберти, мало кому известных за пределами узкого круга ученых). Я цитировал здесь Франклина как мыслителя, стоявшего уже по ту сторону потерявшей свое значение пуританской регламентации жизни, что характеризует все английское «просветительство» в целом, отношение которого к пуританству неоднократно служило объектом исследования.

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

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

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

[117]

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

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

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

40. Эти замечания могут быть неправильно поняты. Явления, о которых здесь идет речь, ничего общего не имеют ни со склонностью деловых людей определенного типа использовать в своих интересах слова «религия должна быть сохранена народу», ни с довольно часто встречающейся готовностью прежнего духовенства, особенно лютеранского, из общих симпатий к авторитарной власти служить в качестве некоей «черной полиции» во всех тех случаях, когда забастовки надо было объявить

грехом, а профсоюзы клеймить за дух «стяжательства» и т. п. В данном исследовании повсюду имеются в виду не единичные, а очень часто встречающиеся и, как мы увидим дальше, типичные факты.

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

42. *Ibid.*, S. 195.

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

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

[118]

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

45. См. хорошую диссертацию Ю. Малиняка: Maliniak J. *Die Entstehung der Exportindustrie find des UnternchiTierstandes in Zurich im 16. lind 17. Jahrhuindert*. Zurich, 1913. — «Zurcher volkswirtschaftliche Stildien», Hf. 2.

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

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

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

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

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

[119]

ления против ростовщиков) одержала верх лишь благодаря Салмазию. Следовательно, различие заключается не в *этом*, скорее наоборот, в этом пункте обнаруживается известное сближение. Но еще

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

[120]

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

Хозяйственная этика следующих Дунсу Скоту богословов и особенно некоторых богословов нищенствующих орденов Кватроченто, прежде всего Бернардина Сиенского и Антонина Флорентийского (то есть писателей-монахов специфической рационально-аскетической направленности), заслуживает специального изучения и не может быть мимоходом охарактеризована в настоящем

исследовании. В противном случае мне пришлось бы в рамках данной антикритики предвосхитить то, что я намереваюсь сказать о хозяйственной этике католицизма под углом зрения ее *положительного* отношения к капитализму. Названные писатели — в этом смысле они являются предшественниками ряда иезуитов — стремятся оправдать прибыль *купца* в торговом предприятии как вознаграждение за его «industria» (трудолюбие) и представить ее этически *дозволенной* (большого, безусловно, не может утверждать и Келлер).

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

[121]

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

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

52. Как при этом обходили запрет лихоимства, мы узнаем, например, из книги 1, гл. 65, устава arte di Calimala (цеха Калималы) (в настоящий момент в моем распоряжении находится итальянское издание в публикации: Emiliani-Giudici. Stor. dei com. ital., vol. 3, p. 246); «Консулы должны сговориться с теми *монахами*, с которыми найдут *нужным*, как лучше всего в интересах всех получить отпущение за дары, вознаграждение и благодарность или проценты за текущий год, как это делалось в прежних случаях». Речь идет, следовательно, о своего рода отпущении грехов всем членам цеха, забота о котором вменяется в обязанность должностным лицам цеха. Весьма показательны для аморальности капиталистической прибыли как дальнейшие наставления этого источника, так и непосредственно предшествующее указание (гл. 63): записывать в бухгалтерских книгах все проценты и барыши в графу «подарков». Нынешним биржевым черным спискам, направленным против тех, кто выдвигает требование устранить разницу в курсе ценных бумаг, соответствовала часто дискредитация лиц, обращавшихся в церковный суд с exsertio usurariae gravitatis (с протестом по поводу ростовщичества).

53. Из древних языков *только* древнееврейский обладает словами подобного оттенка. Прежде всего это מְשִׁיבֵי פָּנִים. Оно обозначает функции *священнослужителя* (Исх., 35, 21; Неем., II, 22: 1 Паралип., 9, 13; 23, 4; 26, 30), занятия должностного лица на царской службе (особенно 1 Сам., 8, 16; 1 Паралип., 4, 23; 29, 6), служебные обязанности *царского* чиновника (Эсф., 3, 9; 9, 3), *надсмотрщика* (II Цар., 12, 12), раба (Быт, 39, II), выполнение *полевых работ* (1 Паралип.,

[122]

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

[123]

Последнее слово также, вероятно, связано с публично-правовыми повинностями, а именно с прежними налоговыми декларациями граждан; позже оно стало применяться для обозначения «свободных профессий» в современном понимании (так, например, *professio bene dicendi* — ораторская профессия), и в *этом* узком смысле оно в целом обрело значение, во всех отношениях приближающееся к немецкому слову «Beruf» (даже в более глубоком его смысле; так, например, у Цицерона: «*non intelligit quid profiteatur*», то есть «он не понимает, в чем его призвание»), с той разницей, что здесь оно лишено всякой *религиозной* окраски и не выходит за рамки мирского существования. В еще большей степени это, конечно, относится к слову «ars», означавшему в эпоху империи «ремесло». В *Вульгате* соответствующие места в Книге Иисуса сына Сирахова переведены в одном случае как «opus», в другом (ст. 21) — как «locus», что следует, вероятно, понимать как «социальное положение». *Аскет* Иероним внес добавление «*mandatum tuorum*» (в соответствии с тем, что тебе предписано): на это совершенно правильно указал Брентано, который, однако (как обычно), не обратил внимания на то, что именно это и является показательным для *аскетического* происхождения рассматриваемого понятия (до Реформаций эта аскеза носила внемирской, позже — мирской характер). Следует, впрочем, сказать, что точно не установлено, с какого текста сделан перевод Иеронима. Не исключено влияние старого литургического значения слова רָבַח. Что касается романских языков, то лишь применяемое вначале к духовному сану испанское слово «vocacion», в смысле *внутреннего* призвания к чему-нибудь, отчасти родственно по своему этическому значению немецкому «Beruf», однако оно никогда не употребляется для обозначения

«призвания» в его внешнем аспекте. В романских переводах Библии испанское *vocación*, итальянское *vocazione* и *chiamamento* применяются в значении, близком лютеранскому и кальвинистскому словоупотреблению (см. об этом ниже), *лишь* для перевода новозаветного $\chi\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, то есть в тех случаях, когда речь идет о предназначении к вечному спасению посредством Евангелия, когда в Вульгате стоит «*vocatio*». (Брентано в указанном сочинении странным образом утверждает, будто данное обстоятельство, приведенное мною *в защиту* моей точки зрения, в действительности свидетельствует о том, что понятие «призвание» в его послереформационном значении существовало и ранее. Однако речь ведь идет совсем не о том: $\chi\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ *надлежало* переводить словом «*vocatio*», однако где и когда оно применялось в нашем понимании в средние века? Самый факт такого перевода и то, что, *несмотря на* существование подобного толкования, оно *отсутствует* в мирском словоупотреблении, и являются ведь доказательством нашего понимания.) «*Chiamamento*» в указанном смысле встречается, например, в итальянском переводе Библии XV в., напечатанном в «*Collezione di opere inedite e rare*» (Bologna, 1887), тогда как в современных итальянских переводах Библии применяется слово «*vocazione*». В романских языках слова, соответствующие немецкому «*Beruf*» в его *внешнем* мирском значении, т.е. в значении регулярной приобретательской деятельности, полностью лишены, как явствует из лексики (это любезно подтвердил мой уважаемый друг, профессор Байст из Фрейбурга), какой бы то ни было религиозной окраски независимо от того, произошли ли они от *ministerium* или *officium* (В этом случае они первоначально имели известную этическую окраску) или от *ars*, *professio* и *implicare* (*impiego*) и с самого начала были лишены

[124]

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

54. В *Аугсбургском исповедании* это понятие не получило полного развития и содержится лишь имплицитно. Ст. 16 (см. изд. Кольде, с. 43) гласит: «Ибо Евангелие... не ниспровергает светский образ правления, полицию и институт брака; оно лишь 'призывает к тому, чтобы все это соблюдалось как установленный Богом порядок, внутри которого каждый доказывал бы, что он руководствуется заветами христианской любви и творит добрые дела *в рамках своей профессии* (*nach seinem Beruf*)» (в латинском тексте: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem* — там же, с. 42). Из этого можно сделать вывод, что властям следует подчиняться и что «*Beruf*» здесь *в первую очередь*, во всяком случае, мыслится как *объективный* порядок в духе 1 Кор., 7, 20. А в ст. 27 (изд. Кольде, с. 83) о «призвании» (*Beruf*) (по латыни: *in vocatione sua*) говорится лишь в связи с установленными Богом условиями: священников, правителей, князей, господ и т. п., причем и это содержится в немецком тексте лишь в Книге согласия: в немецком же тексте первого издания эта фраза вообще отсутствует.

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

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

слово; *все языки*, где это влияние отсутствовало (например, романские), этого слова, во всяком случае в его современном значении, не знают.

[125]

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

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

[126]

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

У Лютера (в распространенных современных изданиях) весь отрывок, в котором содержится интересующий нас текст, гласит (1 Кор., 7, 17): «*Только каждый поступай так, как Бог ему определил (Be-rufen hat)...*»; (18): «*Призван (berufen) ли кто обрезанным, не скрывайся, призван ли кто необрезанным, не обрезывайся...*»; (10): «*Обрезание ничто и необрезание ничто, но все — в соблюдении заповедей Божиих...*»; (20): «*Каждый оставайся в том звании (Beruf), в котором призван*»

(ἐν τῇ κλησει ἡ ἐκκληση — по мнению А. Меркса, очевидный гебраизм, в Вульгате: in qua vocatione vocatus est); (21): «Рабом ли ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся»; (22): «Ибо раб, призванный в Госиоде, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов»; (23): «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков»; (24): «В каком звании кто призван, братия. в том каждый и оставайся пред Богом». В ст. 29 содержится напоминание о том, что время «коротко», а за ним следуют известные мотивированные эсхатологическими чаяниями (ст. 31) наставления: «имеющие жен должны быть как неимеющие... и покупающие как не-ириобретающие» и т. п. Еще в 1523 г. Лютер вслед за предшествующими ему немецкими переводчиками перевел слово κληδης в ст. 20 этой главы как «Ruf» (Eri. Ausg., Bd. 51, S. 51) в значении «положение» (Stand).

В самом деле в этом — и *только* в этом — тексте κληδης более или менее соответствует по своему значению латинскому «status» и немецкому «Stand» (Ehstand, Stand eines Knechtes и т. п.). (Однако отнюдь не в смысле современного «Beruf», как ошибочно полагает Brentano (op. cit., S. 137). Вряд ли Brentano вообще внимательно прочел как самый текст, так и мое толкование этого текста.) В греческой литературе это слово в значении, несколько напоминающем современное (ибо корень его тот же, что в слове ἐκκλησια, то есть «созванное—berufene— собрание»), встречается только один раз у Дионисия Галикарнасского (поскольку можно судить по имеющимся у нас материалам). Здесь оно соответствует латинскому «classis», слову, заимствованному из греческого и означающему «призванные» граждане, набранное из граждан подразделение. Феофилакт (XI—XII вв.) толкует 1 Кор., 7, 20, следующим образом: ἐν οἱψ βίψ χαὶ ἐν οἱψ ταγματι χαὶ πολιτευματι ὡς ἐπιστευσευ (на это указал мне уважаемый коллега *Дайсман*). И здесь κληδης не соответствует слову «Beruf» в его современном значении. Однако после того, как Лютер в эсхатологически мотивированном наставлении «каждый оставайся в звании своем» — перевел слово κληδης как «Beruf».

[127]

впоследствии, занимаясь переводом апокрифических евангелий, он в традиционалистском и антихрематически мотивированном поучении Иисуса сына Сирахова — каждый пусть остается при деле своем — и слово *мтч* также перевел как «Beruf». основываясь, вероятно, на сходстве обоих поучений по их *фактическому содержанию*. (Именно это является характерным и имеет решающее значение. В 1 Кор., 7, 17, вообще, как уже было сказано, κληδης не имеет значения «Beruf», то есть ограниченной сферы деятельности.) В 1530 г. (или, может быть, одновременно с лютеровским переводом) в Аугсбургском исповедании был установлен протестантский догмат, порицающий презрительную оценку католиками мирской нравственности: в формулировании этого догмата был использован оборот «каждый в рамках своей деятельности» (см. прим. 54). В данном переводе Лютера нашло свое отражение наряду с этим фактом и то обстоятельство, что именно к началу 30-х годов XVI в. Лютер стал все более утверждаться в *святости* порядка, внутри которого каждому отведено определенное место, в основе этого отношения Лютера к мирскому устройству лежало его все более отчетливо проступающая вера в то, что божественное вмешательство проявляется и в мельчайших жизненных обстоятельствах, а также его возрастающая склонность к восприятию мирских порядков как угодных Богу в своей незыблемости. «Vocatio» означало в средневековой латыни божественное предопределение (Berufung) к святой *жизни*, особенно в монастыре или в качестве священнослужителя. Эту окраску получила у Лютера под влиянием вышеназванного догмата и мирская «профессиональная» деятельность («Berufs»-Arbeit). Ибо теперь он переводит πουος и εουου в тексте Иисуса сына Сирахова как «Beruf» (до этого аналогичный термин, существовал лишь в латинском переводе, сделанном в *монашеских* кругах), тогда как еще несколько лет назад он переводил древнееврейское слово כְּדָבָר. (Притчи Солом., 22, 29), соответствующее *ioyon* греческого текста Иисуса сына Сирахова и — подобно немецкому «Beruf», скандинавскому «kald», «kallelse» — прежде всего означающее призвание (Beruf) *духовного* лица, — здесь, как и в других текстах (Исх., 39, 11), словом «дело» (Geschäft) (Септуагинта εουου; Вульгата — opus; в английских переводах — business, соответственно и во всех скандинавских и всех прочих известных мне переводах). Созданное Лютером слово «Beruf» в его современном смысле вначале не выходило за пределы лютеранства. Кальвинисты считали апокрифы неканоническими. Они восприняли лютеровское *понятие* профессионального призвания лишь в ходе развития, выдвинувшего на первый план идею «испытания своей избранности», и тогда придали этому понятию особое значение. В первых (романских) переводах кальвинисты не располагали соответствующим этому понятию *словом* ч не обладали достаточным творческим импульсом для создания подобного неологизма в рамках уже сложившихся к тому времени языков.

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

[128]

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

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

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

[129]

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

58. В «Свободе христианина» Лютер развивает следующий ход мыслей: 1. Мирские обязанности человека в рамках *lex naturae* (здесь: естественного порядка мира вещей) объясняются его «двойственной природой», тем обстоятельством, что человек (Eri. Ausg., 27, S. 188) *фактически* привязан к плоти своей и к социальному сообществу. 2. В данной ситуации человек (S. 196) — и это примыкающее к предыдущему *второе* обоснование той же идеи, — *если* он верующий христианин, примет решение *воздать* Богу за ниспосланную им из чистой любви благодать любовью к ближнему своему. 3. Наряду с этим весьма непрочным соединением «веры» и «любви» существует также — в качестве *третьего* пункта лютеровской концепции (S. 190) — старое аскетическое обоснование труда как средства, с помощью которого «внутренний» человек обретает господство над плотью. Далее следует *четвертое* обоснование (здесь опять появляется идея *lex naturae*, но уже в другом ее аспекте, в значении «естественной нравственности»). 4. Стремление к труду было свойственно еще *Адаму* (до грехопадения) в качестве вложенного в него Богом *инстинкта*, которому он следовал в своем «единственном желании быть угодным Богу». 5. И наконец, следует *пятое* (S. 161, 199) обоснование, в котором Лютер, опираясь на Евангелие от Матфея (7, 18 и ел.), высказывает мысль, что упорный труд в рамках своей профессии является следствием (и следствием неизбежным) новой жизни, утверждаемой через веру; однако из этого не делается радикальный кальвинистский вывод об «испытании своей избранности». Страстный порыв, которым проникнуто это произведение, объясняет использование его автором элементов столь разнородных понятий.

59. «Не на благосклонность мясника, булочника или земледельца рассчитываем мы, желая получить обед, а на их собственную заинтересованность: мы апеллируем не к их любви к ближнему, а к их эгоизму, говорим не о наших потребностях, а всегда лишь об их выгоде» (см.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. 1, 2. М., 1962, с. 28).

60. «Ведь все свершается по воле Твоей (Божьей). И корову доят, и любое ничтожнейшее дело выполняют, и все дела, как великие, так и ничтожные, равны перед лицом Твоим». До Лютера эта мысль встречается у Таулера, который полагает, что духовные и мирские профессии (Ruf) в принципе равнозначны. В этом пункте как Лютер, так и немецкие мистики в равной степени противостоят томизму. В отдельных формулировках это выражается в том, что Фома Аквинский, стремясь сохранить нравственное значение созерцания и исходя также из взглядов нищенствующего монашества, был вынужден истолковать слова апостола Павла — «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» — следующим образом: неизбежный *lege naturae* труд возложен не на каждого данного человека, а на весь род людской. Градация

[130]

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

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

62. «Тщеславие столь укоренилось в человеческой природе, что даже конюх, поваренок и носильщик превозносят свои заслуги и хотят, чтобы ими восхищались...» (изд. Faugeres 1, 208; ср.: Koster. Op. cit., S. 17, 136 ff.). О принципиальной установке Пор-Ройяля и янсенизма применительно к «профессии» (мы еще вернемся к этому) см. превосходную работу: Honigsheim P. Die Staats- und Soziallehren der franzosischen Jarisenisten im 17. Jahrhundert. Heidelberg, 1914, S. 138 ff. Данная работа является разделом пространного труда, озаглавленного «Предыстория французского Просвещения» («*Vorgeschichte der franzosischen Aufklarung*»).

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

64. Это противоречие превосходно показано в работе Леви (см.: Levy H. Die Grundlagen des okonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. Jena. 1912). См. Также

петицию левел-леров, входивших в состав армии Кромвеля, против монополий и компаний 1653 г. в кн.: Gardiner. History of the Commonwealth, 1894—1901, II, p. 179. Лодовский режим, напротив, стремился утвердить руководимую королем и церковью «христианско-социальную» организацию хозяйства, с помощью которой король рассчитывал извлечь выгоду политического и фискально-монопольного характера. Против этого-то и вели борьбу пуритане.

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

[131]

Этот манифест, напоминая передовые статьи английских газет времен англо-бурской войны, характерен не тем, что в качестве юридического обоснования войны здесь приводятся капиталистические «интересы» англичан — подобные аргументы могли бы быть использованы и при переговорах между Венецией и Генуей о разграничении сфер влияния на Востоке (Брентано — op. cit., S. 142 — странным образом выдвигает этот довод, несмотря на то что я сам уже высказал его). Специфика этого документа состоит в том, что Кромвель (с глубокой убежденностью — это ясно каждому, знакомому с его характером), призывая в свидетели *Бога*, морально обосновывает порабощение ирландцев — в своем обращении к ним — тем обстоятельством, что английский *капитал* привил ирландцам любовь к труду. (Этот манифест напечатан у Карлейля: Carl yle Th. Oliver Cromwell's letters and speeches. L., 1845, а также в выдержках у Гардинера: History of the English Commonwealth and Protectorate. L., 1894—1901, v. I, p. 163, где дан его анализ; в немецком переводе: No nig F. Oliver Cromwell. Berlin, 1887—1889.)

66. Здесь не место останавливаться на этом подробно. См. литературу вопроса в прим. 68.

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

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

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

[132]

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

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

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

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

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

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

[133]

зывания мистиков по этому вопросу имеют чисто психологическую окраску.

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

становится приобретение материальных благ: Лютер же обосновывает такую греховность божественной волей.

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

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

[134]

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

77. Такого рода отношение к своей деятельности лежит в основе часто высказываемых современными предпринимателями наблюдений, согласно которым в наши дни кустари Вестфалии, например, последователи строгой лютеранской веры и церковности, мыслят крайне традиционалистски (картина, обратная сказанному нами выше о воздействии пиетизма на производительность труда работниц). Отказываясь от введения новых методов — даже тогда, когда они связаны с переходом к фабричной системе, — несмотря на предполагаемое увеличение их заработка, они обосновывают свое поведение мыслями о мире ином, где все это не имеет никакого значения. Из этого следует, что *церковность* и религиозность сами по себе не оказывают существенного влияния на жизненное поведение в целом. Совсем иные, значительно более конкретные по своему религиозному содержанию воззрения играли важную роль в период становления капитализма [1 продолжают играть известную роль и в наши дни.

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

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

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

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

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

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

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

[135]

II. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА АСКЕТИЧЕСКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА

1. РЕЛИГИОЗНАЯ ОСНОВА МИРСКОГО АСКЕТИЗМА

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

[136]

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

[137]

правда, отмерло в ходе ожесточенной борьбы. Но исконная вера в эти догматы не только наложила глубокий отпечаток на всю последующую «недогматическую» этику, но она обусловила и то, что лишь знание первоначального идейного содержания этой нравственности позволяет понять, как органично она была связана с идеей *потустороннего блаженства*, полностью определявшей внутренний мир наиболее глубоких людей того времени; без этой идеи с ее всепоглощающим господством в то время было совершенно немислимо *какое бы то ни было* нравственное преобразование, способное оказать серьезное влияние на жизненную *практику*. Ведь совершенно очевидно, что нас интересует не то, чему *учили* в качестве официальной теории этические компендиумы тех времен³, — хотя это имело

несомненное практическое значение вследствие воздействия на верующего таких факторов, как церковная дисциплина, забота о спасении души и проповедь, — нас интересует совсем иное, а именно: выявление тех созданных религиозной верой и практикой религиозной жизни психологических *стимулов*, которые давали определенное направление всему жизненному строю и заставляли индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной степени обусловлены спецификой религиозных представлений. Люди того времени размышляли о сущности абстрактных на первый взгляд догматов с такой интенсивностью, которая в свою очередь может быть понята лишь в том случае, если мы обнаружим ее связь с практическими религиозными интересами. В ходе нашего изложения мы вынуждены будем остановиться на ряде догматических сторон протестантских вероучений⁴, невзирая на то что эти страницы нашего исследования будут для не склонного к богословию читателя столь же затруднительными, сколь поверхностными и легковесными они покажутся образованному теологу. При этом мы вынуждены преобразовать религиозные идеи, логически доведенные до предела их внутренней последовательности, в компилированные из различных элементов «идеально-типические» абстракции, весьма редко встречающиеся в исторической реальности. Ибо именно *потому*, что в исторической действительности невозможно провести четкие границы, мы можем обнаружить специфические их свойства лишь в том случае, если исследуем их наиболее *ярко выраженные* формы.

[138]

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

[139]

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

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

Глава 3 (Об извечном решении Бога). № 3: «Бог решением своим и для проявления величия своего предопределил (*predestinated*) одних людей к вечной жизни, других присудил (*foreordained*) к вечной смерти». № 5: «Тех людей, которые предопределены к жизни. Бог еще до основания мира избрал для спасения во Христе и вечного блаженства по вечному неизменному намерению своему, тайным решением и свободной волей своей; и сделал Он это из чистой и свободной милости и любви, а не потому, что видел причину или предпосылку этого в вере, добрых делах и в любви, в усердии в чем-

* Воинствующей церкви {лат.}.

либо из перечисленного или в каких-либо других чертах сотворенных им созданий: свершил Он все это к вящей славе высокого милосердия своего». № 7: «И угодно было Богу по неисповедимым решению и воле Его, по которым Он дарует благодать или отказывает в ней, как угодно будет Ему, для возвеличения неограниченной власти своей над творениями своими лишить остальных людей милости своей и предопределить их к бесчестию и гневу за грехи их во славу своей высокой справедливости».

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

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

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

[140]

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

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

[141]

чены лишь немногие) имеют смысл только как средство самоутверждения божественного величия. Прилагать масштабы земной «справедливости» к суверенным решениям Всевышнего бессмысленно и к тому же оскорбляет Его величие¹⁵. Ибо Он, и только Он один, *свободен*, то есть неподвластен закону, и решения Его лишь постольку могут быть поняты и даже просто известны нам, поскольку Он сочтет за благо сообщить их нам. Нам даны лишь эти фрагменты вечной истины, все остальное, и в частности *смысл* нашей индивидуальной судьбы, покрыто таинственным мраком, проникнуть в который нам

* Посмертно {лат.}.

** Страшное предназначение (лат.).

недозволено. Если бы отвергнутые Богом стали жаловаться на не заслуженную ими кару, они уподобились бы животным, недовольным тем, что они не родились людьми. Ибо всякая тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью и обречена им на вечную смерть, разве только он решит иначе во славу величия своего. Нам известно лишь одно: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек. Полагать, что заслуги или проступки людей оказывают влияние на их судьбы, было бы равносильно тому, что абсолютно свободные, от века существующие решения Бога мы сочли бы возможным подчинить человеческому влиянию — предположение совершенно немыслимое. Доступный пониманию людей «небесный отец» Нового завета, радующийся обращению грешника, как женщина найденной монете, вытеснен далекой от человеческого понимания трансцендентной сущностью, от века предопределившей судьбу каждого человека в соответствии со своими непостижимыми для людей решениями и простирающей свою власть над всем мирозданием вплоть до мельчайшей частицы космоса¹⁶. Поскольку решения Бога изначальны и не подвержены изменению, божественное милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишен.

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

[142]

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

[143]

спасению души и способствуют лишь появлению сентиментальных иллюзий и суеверному обожествлению рукотворного), а тем самым и причиной принципиального отказа его от всей чувственной культуры вообще²². Вместе с тем эта отъединенность является одним из корней того лишенного каких-либо иллюзий пессимистически окрашенного индивидуализма²³, который мы наблюдаем по сей день в «национальном характере» и в институтах народов с пуританским прошлым, столь отличных от того совершенно иного видения мира и человека, которое было характерным для эпохи Просвещения²⁴. Следы влияния учения о предопределении для интересующего нас периода мы находим во всех элементарных чертах жизненного поведения и мировоззрения, причем даже там, где его

* Духовно {лат.}.

** Последнее прибежище {лат.}.

*** Вне церкви нет спасения {лат.}.

**** Суеверия {лат.}.

догматическая значимость уже исчезла, ибо это учение было лишь *самой крайней* формой той *исключительности* доверия к *Богу*, анализом которого мы здесь занимаемся. Примером может служить хотя бы поразительно часто повторяющееся, прежде всего в английской пуританской литературе, предостережение не полагаться ни на помощь людей, ни на их дружбу²⁵. Даже кроткий Бакстер призывает к глубокому недоверию по отношению к самому близкому другу, а Бейли прямо советует никому не доверять и никому не сообщать ничего компрометирующего о себе: доверять следует одному Богу²⁶. В соответствии с этой настроенностью в областях, где господствовал кальвинизм, незаметно была отменена исповедь, что являло собой резкое противоречие лютеранству (у Кальвина исповедь вызывала сомнение лишь постольку, поскольку ей могло быть дано неверное сакраментальное истолкование). Это было событием чрезвычайной важности. Прежде всего оно было симптомом, характерным для воздействия этой религиозности, но также и психологическим импульсом для определения ее этической позиции. Средство периодической «разрядки», которое снимало эмоционально окрашенное сознание своей вины²⁷, было устранено. К влиянию этой веры на повседневную нравственную практику мы еще вернемся. Совершенно очевидно, какие последствия проистекали из этого для религиозной настроенности всех людей. Общение кальвиниста с его Богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви²⁸ рассматривалась как необходимое условие спасения. Каждый, кто

[144]

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

[145]

На первый взгляд представляется загадочным, как тенденция к внутреннему освобождению человека от тенет мира может сочетаться в кальвинизме с несомненным превосходством его социальной организации³¹. Однако, как ни странно, это превосходство является прямым следствием той специфической окраски, которую принимает христианская «любовь к ближнему» под влиянием внутренней отъединенности человека, свойственной кальвинистской вере. Это следствие носит прежде всего догматический характер³². Мир существует для того, и только для того, чтобы служить самопрославлению Бога: христианин-избранник существует для того, и только для того, чтобы осуществлять в своей мирской жизни заповеди во славу Всевышнего. Богу угодна социальная деятельность христианина, *ибо* он хочет, чтобы социальное устройство жизни соответствовало его заповедям и поставленной им цели. Социальная³³ деятельность кальвиниста в миру—деятельность «in

* «Путешествие пилигрима» {англ.}.

** «Жизнь! Вечная жизнь!» (англ.).

*** У Беньяна. — Прим. перев.

maiores gloriari Dei»*. Таков характер и профессиональной деятельности, которая осуществляется в рамках посюсторонней жизни во имя общего блага. Уже Лютер, как мы видели, выводил профессиональную деятельность, основанную на разделении труда, из «любви к ближнему». Однако то, что у Лютера было лишь смутным предчувствием, чисто теоретической конструкцией, стало характерной чертой всей этической системы кальвинизма. «Любовь к ближнему», мыслимая только как служение Богу³⁴, а не твари, находит свое выражение в первую очередь в выполнении профессионального долга данного *lex naturae*** ; при этом «любовь к ближнему»³⁵ обретает своеобразный объективно безличный характер, характер деятельности, направленной на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса. Ибо поразительно целесообразное устройство этого космоса, который и по библейскому откровению, и по самой природе вещей, очевидно, предназначен для того, чтобы идти на «пользу» роду человеческому, позволяет расценивать эту безличную деятельность на пользу общества как угодную Богу и направленную на приумножение славы Его. Полное исключение проблемы теодицеи и всех вопросов о «смысле» мира и человеческой жизни, которые служили иным темой столь мучительных раздумий, было для пуританина,

[146]

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

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

[147]

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

* К вящей славе Господней (лат.).

** Здесь: естественного порядка (лат.).

* Насмешки святого духа (лат.).

** Конечном (лат.).

* Уверенность в спасении (лат.).

** Избранных (лат.).

роль возможность установить факт избранности данного индивида играла, например, в вопросе о допущении его к причастию, то есть к главному таинству, что в течение всего XVII в. имело решающее значение для социального положения причащающихся.

Совершенно невозможно было удовлетвориться (во всяком случае, поскольку речь шла о *собственном* избранничестве) указанием Кальвина, формально не отвергнутым⁴² ортодоксальной доктриной кальвинизма, согласно которому доказательством избранности служит устойчивость веры, возникающая как следствие благодати⁴³. Это было в первую очередь невозможно в рамках душе-спасительной практики, повсеместно наталкивающейся на муки, порождаемые этим учением. Трудности преодолевались самым различным *способом*⁴⁴. Если отвлечься от прямого преобразования учения об избранности к спасению, от его смягчения или, по существу, отказа от него⁴⁵, то речь может идти о двух взаимосвязанных типах душе-спасительных назиданий. В одном случае верующему вменяется в прямую обязанность *считать* себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение⁴⁶, ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры и, следовательно, о неполноте благодати. Увещевания

[148]

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

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

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

[149]

ощущением, но и является часто вследствие отказа ее от диалектических доктин его прямой опорой. Точно так же мистика может опосредованно способствовать утверждению рационального жизненного поведения. В ее отношении к миру, однако, всегда отсутствует (и это неизбежно) положительная оценка внешней, мирской деятельности. В лютеранстве же «*unio mystica*» сверх того сочеталось с глубоким ощущением греховности и сознанием себя недостойным милости Божьей, что должно служить предпосылкой «*roenitentia quotidiana*»*, направленного на сохранение в душе верующего лютеранина смирения и наивного простодушия, необходимых для прощения грехов. Специфическая реформатская религиозность с самого начала отвергала как квиетизм Паскаля с его бегством от мира, так и лютеранскую религиозность с ее чисто духовной настроенностью. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему тварному: «*finitum поп est сарах infiniti*»**. Общение Бога с его избранниками может осуществляться и осознаваться лишь посредством того, что Бог *действует* в них («*operatur*»), что они это

* Мистическое единение (лат.).

* Ежедневного раскаяния (лат.).

** Конечное неспособно воспринять бесконечное (лат.).

осознают и что их *деятельность* проистекает тем самым из веры, данной им милостью Божьей, а эта вера в свою очередь свидетельствует о своем божественном происхождении посредством той деятельности, в которой она находит свое выражение. В этом обнаруживаются столь глубокие различия в ощущении своей избранности⁵¹, что они вообще могут лечь в основу классификации практической религиозности как таковой: виртуоз религиозной веры может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической *деятельности*. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм. Верующий реформат также хотел приобрести вечное блаженство «*sola fide*»^{***}. Однако поскольку, уже по воззрению Кальвина, чувства и настроения, как бы они ни были возвышенны, обманчивы⁵², вера должна найти себе подтверждение в объективных *действиях*. Только тогда она может слу-

[150]

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

[151]

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

Как известно, лютеране, основываясь на том ходе мыслей, который со все большей отчетливостью⁶⁶ проступал в учении реформатских церквей и сект, постоянно упрекали реформатов в «синергизме»⁶⁷. И как ни справедливо возмущение кальвинистов по поводу отождествления их *догматической* позиции с католическим учением, эти упреки были достаточно обоснованными в той мере, в какой их объектом были *практические* последствия повседневной жизни рядовых христиан-реформатов⁶⁸. Ибо вряд ли когда-либо существовала более интенсивная по своему характеру религиозная оценка нравственного *поведения*, чем та, которую кальвинизм воспитал в своих сторонниках. Однако решающим для практического значения «синергизма» такого рода является осознание тех *качеств*, которые характеризовали жизненное поведение кальвинистов и отличали это

*** Одной только верой (*лат.*).

* Дейтельной верой (*лаг.*).

** Действенным призванием (*англ.*).

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

**** Обладание благодатью (*лаг.*).

поведение от повседневной жизни рядового средневекового христианина. Данное отличие можно попытаться сформулировать следующим образом: рядовой средневековый католик-мирянин⁶⁹ жил в этическом отношении в известной степени сегодняшним днем. Прежде всего он со всей добросовестностью выполнял свои традиционные обязанности. «Добрые дела», выходящие за эти рамки, обычно не были связаны друг с другом и, уж во всяком случае, не составляли последовательный ряд *отдельных* актов, возведенных в некую рациональную *систему*, они совершались от случая к случаю, либо для искупления конкретных грехов, либо под влиянием размышлений о спасении души, либо — в конце жизни — в качестве своего рода страхового взноса. Католическая этика, безусловно, была этикой, основанной на «нравственной убежденности». Однако решающей для оценки каждого *отдельного* поступка было конкретное «*intentio*»* человека. И каждый *отдельный* хороший или

[152]

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

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

[153]

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

* Стремление, намерение (лат.).

* Естественного состояния (лат.).

** Состояние благодати (лат.).

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

внутреннего родства⁷⁷ реформатства католицизму, так и специфических различий между ними. Ибо совершенно очевидно, что подобные черты не были чужды и католицизму.

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

[154]

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

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

[155]

от «*consilia evangelica*»* и в преобразовании тем самым аскезы в чисто *мирскую* аскезу. Это не значит, конечно, что в католицизме «методическая регламентация» жизни не выходила за стены монашеских келий, что не соответствовало ни теории, ни практике католицизма. Как уже указывалось выше, католицизм, несмотря на его не столь строгую моральную взыскательность, отнюдь *не* видит в этически беспорядочном существовании приближение к тем высшим идеалам, даже в мирской жизни, к которым он предлагает стремиться.⁸⁶ Так, основание св. Франциском ордена терциариев было серьезной попыткой (и, как известно, не единственной) наполнить повседневную жизнь аскетическим содержанием. Правда, произведения, подобные «Подражанию Христу», именно *силой* своего воздействия свидетельствуют о том, что восхваляемое в них жизненное поведение воспринималось как нечто *высшее* по сравнению с минимальными требованиями, предъявляемыми к повседневной нравственности, и что к последней отнюдь *не* прилагались те мерки, которые существовали у пуритан. Что касается *практики* определенных церковных обрядов, прежде всего отпущения грехов, которые именно в силу указанного несоответствия воспринимались пуританами не как незначительные отклонения, а как в корне своем вредное заблуждение, то эта практика неизбежно сталкивалась в начатках систематизации мирской аскезы. Решающим здесь было, однако, то, что люди, подчинившие свою жизнь методической регламентации в ее религиозном понимании, были и оставались *par excellence*** *монахами*, и чем

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

* Евангельских советов (*лог.*).

** По преимуществу (*франц.*).

интенсивнее отдельный человек следовал аскетическим предписаниям, тем *больше* он отстранялся от повседневности, ибо специфика святой жизни выражалась именно в *превосходстве* над мирской нравственностью⁸⁷. Впервые это изменил Лютер, причем не в качестве выразителя какой-либо «тенденции развития», а из чисто личных побуждений; вначале он еще несколько колебался в своих практических выводах, но со временем *политическая* ситуация помогла ему преодолеть его сомнения; кальвинизм же просто заимствовал эту идею у Лютера⁸⁸. Себастьян Франк действительно указал на основное свойство кальвинистского благочестия, когда увидел значение Реформации в том, что теперь *каждый*

[156]

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

[157]

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

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

* Непогрешимости {лат.}.

высокого пафоса пророков и многих псалмов, но и от тех разделов Библии, которые уже в средние века служили отправным пунктом для развития специфически эмоционально окрашенной религиозности⁹⁸. Следовательно, и здесь в конечном итоге проступают те же свойственные кальвинизму аскетические черты, которые привели к тому, что кальвинизм искал в

[158]

Ветхом завете конгениальные ему идеи и ассимилировал их.

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

[159]

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

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

* Духовному наставнику (*франц.*).

** Владельцу лавки (*англ.*).

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

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

Обращаясь к исторической действительности, мы обнаруживаем, что кальвинистская аскеза — если не всегда, то в большинстве случаев — либо служила образцом для других аскетических течений,

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

либо — если внутри этих течений разрабатывались оригинальные принципы, отклонявшиеся от кальвинистских принципов или перераставшие их, — привлекалась для сравнений или дополнений. Во всех тех случаях, когда, несмотря на различное религиозное обоснование, обнаруживалась одинаковая последовательность аскезы, это обычно являлось следствием церковного *устройства*, о чем речь будет идти в иной связи¹⁰⁸.

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

[163]

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

[164]

дование неврастенических состояний, когда едва ли не чувственный религиозный экстаз сменялся приступами нервной расслабленности, ощущаемой как «богооставленность», — *результат*, прямо противоположный трезвой и строгой дисциплине, подчинявшей себе всю систематизированную святую

* Уверенность в спасении (*лат.*).

** Возрождений (*англ.*).

*** Благочестивую практику (*лог.*).

* Здесь: община (*лат.*).

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

[165]

Развитие *немецкого* пиетизма, выросшего на почве лютеранства и связанного с именами Шпенера, Франке и Цинцендорфа, уводит нас от учения о предопределении. Однако это отнюдь не означает, что немецкий пиетизм вообще не связан со сферой тех идей, последовательным завершением которых это учение является; известны, в частности, высказывания Шпенера о влиянии на него английского и нидерландского пиетизма, что явствует, например, из чтения работ Бейли на первых заседаниях организованных Шпенером общин¹¹⁹. С интересующей *нас* точки зрения, немецкий пиетизм знаменует собой просто проникновение методически разработанного и контролируемого, то есть *аскетического жизненного поведения* и в сферу некальвинистской религиозности¹²⁰. Между тем лютеранство должно было воспринимать рациональную аскезу как чужеродное тело, и связанные с этим моменты трудности нашли свое отражение в недостаточной последовательности доктрины немецкого пиетизма. Для того чтобы догматически обосновать систематизированную религиозную практику жизни, Шпенер сочетает лютеровские идеи со специфическим для реформатства пониманием добрых дел (согласно этому реформатскому толкованию, они совершаются для приумножения *славы* Господней¹²¹) и с верой в то, что возрожденные могут до некоторой степени приблизиться к идеалу христианского совершенства (также идея, близкая реформатскому учению)¹²². В этом ощущается недостаточная последовательность теории Шпенера: у Шпенера, испытавшего сильное влияние мистиков¹²³, систематизированный характер жизненного уклада христианина (это — существенный элемент и пиетистского учения Шпенера) не столько обосновывается, сколько описывается достаточно неопределенно и в чисто лютеранском духе; *certitudo salutis* не выводится из освящения, из испытания избранности, а в самой общей форме связывается с верой, как это делал Лютер¹²⁴. Однако по мере того, как рационально-аскетические элементы пиетизма брали верх над его эмоциональной стороной, в нем проступали следующие существенные для нашей точки зрения положения: 1) методическое углубление верующим состояния собственной святости, ее контролируемое *законом* возрастание и совершенствование является *знаком* благодати¹²⁵; 2) в святом, достигшем таким способом совершенства, *действует* провидение Господне; воля

[166]

Божья открывается святому в результате терпеливого ожидания и *методических размышлений*¹²⁶. Профессиональная деятельность была и для Франке аскетическим средством *par excellence*¹²⁷, его уверенность в том, что Бог дарует своим избранникам успех в труде, была столь же незыблема, как уверенность пуритан (это будет показано ниже). В качестве суррогата «двойного декрета»* пиетизм выдвинул положения, которые, по существу, аналогично, но менее убедительно, чем это делает кальвинистское учение, устанавливают аристократию избранных особой милостью Божьей¹²⁸

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

со всеми вытекающими отсюда описанными нами выше психологическими последствиями. Сюда относится, например, обычно инкриминируемый пиетистам (причем несправедливо) так называемый «терминизм»¹²⁹, то есть утверждение, что спасение доступно всем, но для каждого человека — либо лишь однажды в некий совершенно определенный момент его жизни, либо когда-нибудь и, уж во всяком случае, в последний раз¹³⁰. Тому, кто упустит это мгновение, не поможет доступная всем возможность спасения: он уподобляется отвергнутым в кальвинистском учении. В своих конечных выводах эта теория близка, например, точке зрения Франке, абстрагированной из его личного опыта, которая была чрезвычайно распространена, можно даже сказать — господствовала в пиетистских кругах. Согласно этой точке зрения, к благодати можно «прорваться» лишь в исключительных, неповторяющихся условиях, а именно после длительной «покаянной борьбы»¹³¹. Поскольку, по мнению самих пиетистов, подобное переживание не является уделом каждого, тот, кто, несмотря на применение в соответствии с пиетистскими указаниями аскетического метода, не обрел это благо, остается в глазах возрожденных своего рода пассивным христианином. С другой стороны, создание *метода*, с помощью которого верующий вступает в состояние «покаянной борьбы», превратило в конечном итоге и божественную благодать в объект *рационального* человеческого стремления. Представление об аристократизме избранных породило разделяемые многими (хотя и не всеми, их не разделял, например, Франке) сомнения, связанные с исповедью: они особенно волновали пиетистских *духовников*, о чем

[167]

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

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

[168]

того как при сохранении исповеди падало значение общин, утверждалась лютеранская по своей сущности вера в таинства как средство спасения. Характерная для Цинцендорфа идея, согласно которой *детская непосредственность* религиозного чувства является залогом его истинности, или, например, вера Цинцендорфа в то, что воля Божья может быть открыта в *жеребьи*, настолько противоречили рациональному жизненному поведению, что в целом, в той мере, в которой действовало его влияние¹³⁹, в благочестии гернгутеров в значительно большей степени, чем в других учениях пиетизма¹⁴⁰, преобладали антирациональные, *эмоционально* окрашенные элементы. Связь между нравственностью и отпущением грехов, которая устанавливается Шпангенбергом в его «*Idea fidei fratrum*», столь же неустойчива¹⁴¹, как и у других лютеранских мыслителей. Отказ Цинцендорфа следовать методистскому принципу — стремлению к совершенствованию — здесь, как и повсюду, проистекает из его чисто эвдемонистического идеала: помочь людям *ощутить* блаженство («*Gluckseligkeit*», по его определению)

* Раскаянием (*лат.*).

уже в настоящем¹⁴², вместо того чтобы подготавливать его, стремиться посредством рационального самоконтроля к уверенности в том, что оно будет даровано в *мире ином*¹⁴³. С другой стороны, однако, и здесь продолжала жить идея, согласно которой решающее значение братской общины заключается (и это отличает ее от других церквей) в деятельной жизни ее членов, в той христианской миссии, которую они несут, и в связанной с тем и другим их профессиональной деятельности¹⁴⁴. Следует указать на то, что практическая рационализация жизни под углом зрения ее *полезности* была существенным компонентом и мировоззрения Цинцендорфа¹⁴⁵. Склонность к практической рационализации проистекала у него, как и у других представителей пиетизма, с одной стороны, из решительной неприязни к опасным для веры философским умозрениям и предрасположения к конкретному эмпирическому знанию¹⁴⁶, с другой — из практического опыта профессионального миссионера. В качестве миссионерского центра братская община была одновременно и деловым предприятием, направлявшим своих членов на путь мирской аскезы, которая повсюду ищет прежде всего практические «задачи» и в соответствии с ними трезво и планомерно строит жизнь верующих. Препятствием для практической рационалн-

[169]

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

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

[170]

номерного, рационального стремления достигнуть достоверного *знания о будущем* (потустороннем) блаженстве мы обнаруживаем здесь потребность *ощутить* радость примирения и общения с Богом в настоящем (посюстороннем) мире. Однако если в области экономики склонность к наслаждению в настоящем препятствует рациональному устройству «хозяйства», которое требует забот о будущем, то в известном смысле это относится и к религиозной сфере. Совершенно очевидно, что религиозная направленность на внутреннюю *аффектацию* в настоящем содержит *меньший* импульс к рационализации мирской *деятельности*, чем ориентированное лишь на потустороннее существование стремление реформатских «святых» утвердиться в своем избранничестве; по сравнению же с ортодоксальным лютеранством, которое сохраняет традиционную приверженность к слову и к таинствам, пиетизм больше приспособлен к тому, чтобы способствовать *методическому* проникновению религии в жизненную практику. В целом развитие пиетизма от Франке и Шпенера к Цинцендорфу сопровождалось *усилением* эмоциональных черт. Однако в этом нельзя усматривать имманентную ему «тенденцию развития». Эти различия объясняются противоположностью религиозной (и социальной) среды, из которой вышли ведущие представители пиетизма. Здесь мы не будем касаться ни этого

* Евангельских советов {лат.}.

вопроса, ни того, в какой мере своеобразие немецкого пиетизма связано с тем, в каких социальных слоях и в каких областях он получил наибольшее *распространение*¹⁵¹. Напомним в данной связи, что различные оттенки эмоциональности в пиетизме, отличающие его представителей от пуританских святых, проявляются лишь в малозаметных постепенных переходах. Если попытаться дать некую предварительную характеристику практических последствий этих различных учений, то добродетели, возвращаемые пиетизмом, можно скорее уподобить тем, которые мы находим, с одной стороны, у «верных своему призванию» чиновников, служащих, рабочих и кустарей¹⁵², с другой — у патриархально настроенных работодателей, которые в своем стремлении угодить Богу *снисходят* до нужд своих подчиненных (наподобие Цинцендорфа). В отличие от них кальвинисты значительно ближе по своему характеру, жесткому, формальному и активному, буржуазно-капиталистическому предпринимателю¹⁵³.

И

[171]

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

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

[172]

духовного восприятия, абсолютная уверенность избранника, причем возникновение этой уверенности обычно связывалось с определенным днем и даже часом. Возрожденный таким образом может в соответствии с учением Уэсли (которое представляет собой последовательную разработку доктрины освящения, но вместе с тем и решительное отклонение от ее ортодоксального толкования) в силу нисхождения на него божественной благодати достигнуть уже в этой жизни ощущения *совершенства*, то есть безгрешности: это происходит посредством второго, наступающего, как правило, изолированно от первого, акта столь же внезапного внутреннего переживания, «освящения». Как ни трудно достигнуть данной цели — обычно это удается лишь к концу жизни, — стремиться к ней необходимо, ибо она является залогом *certitudo salutis* и дает радостную уверенность вместо «брюзгливой» озабоченности кальвинистов¹⁵⁷: подлинно обращенный должен доказать себе и другим, что грех, уж во всяком случае, «не имеет больше власти над ним». Поэтому, несмотря на решающее значение свидетельства *чувства*, в методизме сохраняется требование святой жизни, ориентированной на *Закон*. Уэсли, борясь против веры в праведность через добрые дела, распространенной в его время, тем самым просто возродил старую пуританскую идею, согласно которой добрые дела — не реальная причина избранности, а лишь способ распознавать ее, и это лишь в тех случаях, когда они творятся во славу Божью. Однако одного аскетического поведения недостаточно для уверенности в спасении — Уэсли знал это по своему опыту, — к нему должно присовокупиться *ощущение* своей избранности. Уэсли сам иногда определял добрые

* Праздных классов {англ.}.

дела как «условия» благодати и в декларации от 9 августа 1771 г.¹⁵⁸ подчеркивал, что тот, кто не творит добрых дел, не является истинно верующим; вообще же методисты постоянно указывали на то, что они отличаются от официальной церкви не учением, а характером своего благочестия. Значение «плода» веры определяется ими большей частью по Евангелию от Иоанна (3, 9), а аскетическое поведение рассматривается как явный *признак* возрождения. Несмотря на все это, перед методистами возникли трудности¹⁵⁹. Для тех методистов, которые были сторонниками учения о предопределении, то обстоятельство, что *certitudo salutis* уже не осознавалась как избранность, постоянно

[173]

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

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

[174]

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

* Устойчивость состояния благодати (*лат.*).

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

*** Всеобщее пробуждение (*англ.*).

**** Высокой жизни (*англ.*).

* Возрождением (*англ.*).

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

методизм вне сферы нашего внимания, поскольку это позднее образование¹⁶⁷, по существу, не привнесло ничего нового¹⁶⁸.

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

[175]

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

[176]

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

* Церковь верующих (англ.).

составляло всего того, что он вообще мог и хотел открыть. Напротив, как учил Швенкфельд, выступая против Лютера, а позже Фоке, выступая против просвитериян, единственным признаком истинной церкви, по свидетельству первых христианских общин, было продолжающееся действие слова не как письменного свидетельства, а как постоянно действующей

[177]

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

[178]

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

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

* Вне церкви нет спасения (*лат.*).

* Обязательным условием (*лот.*).

содействовать воспитанию в человеке способности спокойно *взвешивать* свои поступки и анализировать их посредством постоянного обращения к своей совести¹⁸⁵. Эти черты спокойствия, трезвости и исключительной

[179]

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

[180]

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

* В силу естественных причин *{лат.}*.

* Честность—наилучшая политика *{англ.}*.

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

[181]

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

[182]

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

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

* Избыточным делом {лат.}.

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

2. АСКЕЗА И КАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ ДУХ

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

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

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

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

* Советы {лат}

** Вопросы совести (лат)

* «Напутствия христианам» (англ)

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

ния в окружающей среде. Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ, и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья. И все эти примеры свидетельствуют о вполне серьезных предостережениях; дело заключается, однако, в том, что подлинное их этическое значение и обусловленность выявляются лишь при более внимательном изучении этих свидетельств. Морального осуждения достойны *успокоенность* и довольство достигнутым²⁰², *наслаждение* богатством и вытекающие из этого последствия — бездействие и плотские утехи — и прежде всего ослабление стремления к «святой жизни». И *только потому*, что собственность влечет за собой эту опасность бездействия и успокоенности, она вызывает сомнения. Ибо «вечный покой» ждет «святых» в потустороннем мире, в земной жизни человеку, для того чтобы увериться в своем спасении, должно делать дела пославшего его, доколе есть день*. Не бездействие и наслаждение, а *лишь деятельность* служит приумножению славы Господней согласно недвусмысленно выраженной воле Его²⁰³. Следовательно, главным и самым тяжелым грехом является *бесполезная трата времени*. Жизнь человека чрезвычайно коротка и драгоценна, и она должна быть использована для «подтверждения» своего призвания. Трата этого времени на светские развлечения, «пустую болтовню»²⁰⁴, роскошь²⁰⁵, даже не превышающий необходимое время сон²⁰⁶ — не более шести, в крайнем случае восьми часов — морально совершенно недопустима²⁰⁷. Здесь еще не вошло в употребление изречение «время — деньги», которое нашло себе место в трактате Бенджамина Франклина, однако в духовном смысле эта идея в значительной степени утвердилась; время безгранично дорого, ибо каждый потерянный час труда отнят у Бога, не отдан приумножению славы Его²⁰⁸. Пустым, а иногда даже вредным занятием считается поэтому и созерцание, во всяком случае тогда, когда оно осуществляется в ущерб профессиональной деятельности²⁰⁹. Ибо созерцание *менее* угодно Богу, чем активное выполнение его воли в рамках своей профессии²¹⁰. К тому же для занятий такого рода существует воскресенье. По мнению Бакстера, люди, бездеятельные

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

Все основное произведение Бакстера пронизывает настойчивая, подчас едва ли не страстная проповедь упорного, постоянного физического или умственного *труда*²¹². В этом обнаруживается влияние двух мотивов²¹³. Прежде всего труд издавна считался испытанным *аскетическим средством*: в качестве такового он с давних пор высоко ценился²¹⁴ церковью Запада в отличие не только от Востока, но и от большинства монашеских уставов всего мира²¹⁵. Именно труд служит специфической превентивной мерой против всех тех — достаточно серьезных — искушений, которые пуританизм объединяет понятием «unclean life»*. Ведь сексуальная аскеза пуританизма отличается от монашеской лишь степенью, а не основополагающим принципом, а поскольку она простирается и на брачную жизнь, то сфера ее действия более обширна. Ибо половая жизнь в браке также допустима лишь как угодное Богу средство для приумножения славы Его согласно завету: «Плодитесь и множитесь»²¹⁶. В качестве действенного средства против соблазнов плоти предлагается то же, что служит для преодоления религиозных сомнений и изощренного самоистязания: наряду с диетой, растительной пищей и холодными ваннами предписание: «Трудитесь в поте лица своего на стезе своей»²¹⁷.

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

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

имуществом и может существовать не работая, это предписание не распространяется; что же касается созерцания как духовной формы деятельности в царстве Божьем, то в средневековом понимании оно

* Ин., 9, 4.

* Нечистой жизни (англ.).

** В силу естественных причин (лат.).

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

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

[188]

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

[189]

последовательное аскетическое воспитание добродетели, испытание его избранности; избранность воплощается в *добросовестности*, которая в свою очередь находит свое отражение в тщательном²²⁹ и методичном выполнении своих профессиональных обязанностей. Не труд как таковой, а лишь рациональная деятельность в рамках своей профессии угодна Богу. В пуританском учении о профессиональном призвании ударение делается всегда на методическом характере профессиональной аскезы в

* Сокровищницы церкви (лат.).

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

[190]

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

Подобно тому как акцентирование аскетического значения постоянной профессии служит этической идеализации современной *профессиональной специализации*, так провиденциальное истолкование стремления к наживе служит идеализации *делового человека*²⁴⁰. Аскетически настроенным пуританам в равной степени претит как аристократическая небрежность знати, так и чванство выскочек. Полное этическое одобрение встречает трезвый буржуа—selfmademan*²⁴¹. Слова «God blesseth his trade»** — принятое пожелание в адрес тех «святых»²⁴², которые добивались успеха, следуя божественным предписаниям. С точки зрения пуританина, контролировавшего по совету Бакстера свою избранность посредством сравнения своего душевного состояния с душевным состоянием библейских героев²⁴³ и толковавшего при этом библейские изречения «как параграфы судебного решения», в том же направлении действовала вся мощь *ветхозаветного Бога*, который награждал своих избранных за их благочестие еще в *этой* жизни²⁴⁴. Впрочем, изречения Ветхого завета не всегда были однозначны, мы уже знаем, что Лютер впервые применил понятие «Beruf» в светском его значении при переводе одного места из Книги Иисуса

[191]

сына Сирахова. Между тем Книга Иисуса сына Сирахова по всему своему настроению принадлежит, несмотря на сильно ощущаемое в ней эллинистическое влияние, к традиционалистским частям (расширенного) Ветхого завета. Характерно, что эта книга пользуется вплоть до настоящего времени особой любовью большинства немецких крестьян лютеранского вероисповедания²⁴⁵; лютеранская направленность широких слоев немецкого пиетизма также обычно находит свое выражение в особом предпочтении именно Книги Иисуса сына Сирахова²⁴⁶. Пуритане, основываясь на резком противопоставлении божественного рукотворному²⁴⁷, отвергали апокрифы как небогодухновенные. Тем большим

* Человек, всем обязанный себе (англ.).

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

признанием пользовалась у них Книга Иова с ее величественным прославлением божественной воли, абсолютной по своей суверенности и несоизмеримости с человеческими масштабами (что было столь конгениально кальвинистским воззрением), с одной стороны, и возникающей в конце Книги уверенностью (второстепенной для Кальвина, но чрезвычайно важной для пуритан) в том, что Всевышний осенит благодатью избранных своих еще в этой жизни (в Книге Иова только в этой жизни!) и дарует им материальное благополучие²⁴⁸, — с другой. Пуритане так же игнорировали восточный квиетизм, проступающий в ряде наиболее одухотворенных псалмов и Притчей Соломоновых, как Бакстер — традиционалистский оттенок важного для понятия «Beruf» места в Первом послании к коринфянам. Подчеркивались именно те места Ветхого завета, в которых восхвалялась *формальная добропорядочность* как признак угодного Богу поведения. Теория, устанавливающая, что законы Моисея лишь постольку потеряли свое значение с момента заключения нового союза, поскольку они содержат обрядовые или исторически обусловленные предписания иудаизма, в остальном же от века имели значение (и сохраняют его) в качестве выражения *lex naturae*²⁴⁹, — эта теория позволила, с одной стороны, устранить все несовместимые с современной жизнью предписания, с другой — используя многочисленные родственные ей черты, расчистить путь для усиления того мощного духа легальности, трезвости и уверенности в своей правоте, который был свойствен мирской аскезе протестантизма²⁵⁰. Поэтому если многие современники, а также и писатели последующего времени определяли этическую настроенность именно английских

[192]

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

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

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

[193]

витие капиталистического стиля жизни. Всю силу удара аскетизм направляет, как мы уже видели, на *непосредственное наслаждение* жизнью и всеми ее радостями. Наиболее яркое выражение это нашло в борьбе, развернувшейся вокруг «*Book of sports*»^{* 255}, которую Яков I и Карл I в их очевидном желании покончить с пуританством возвели в закон, причем Карл I повелел читать ее с кафедры во всех церквях. Если пуритане бешено сопротивлялись королевскому постановлению, объявлявшему обычные народные увеселения в воскресные дни вне времени богослужения дозволенными законом, то они тем самым выступали *не только* против нарушения субботного покоя, но и против преднамеренного нарушения упорядоченного жизненного строя святых. И если король в свою очередь грозил строгой карой за

* Книга об увеселениях (англ.).

попытки объявить эти развлечения незаконными, то целью его было сломить ту *аскетическую* направленность, которая по своему *антиавторитарному* характеру представляла собой опасность для государства. Феодальное общество монархического государства ограждало «склонных к развлечениям» людей от посягательств возникающей буржуазной морали и аскетических общин, враждебных властям, подобно тому как в настоящее время капиталистическое общество защищает «желающих работать» от классовой морали рабочих и враждебных властям профсоюзов. В этой борьбе пуритане отстаивали свою специфическую особенность — принцип аскетической жизни, ибо в остальном антипатия пуритан и даже квакеров к спортивным играм была отнюдь не принципиальной. Но они должны были служить определенной рациональной цели: отдыху, необходимому для сохранения физической работоспособности. В качестве средств для освобождения от избытка жизненных сил они вызывали у пуритан сомнения, а в той мере, в какой они превращались в чистое развлечение или даже способствовали пробуждению спортивного азарта, грубых инстинктов или рационального стремления к соперничеству, они безусловно отвергались. *Инстинктивное* стремление к наслаждению жизнью, отвлекавшее и от профессиональной деятельности, и от религиозного долга, было по самой своей природе враждебно рациональной аскезе, независимо от того, находило ли оно свое вы-

[194]

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

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

[195]

также с жизнерадостностью разбогатевших бюргеров, после того как кратковременное господство кальвинистской теократии растворилось в рамках трезвой государственной церкви, а кальвинистская аскеза тем самым в значительной степени утратила свою притягательную силу²⁶¹. Театр пуритане отвергали²⁶², а полное исключение всех элементов эротики и любого изображения нагого человеческого тела из сферы искусства сделало невозможным появление радикальных взглядов в литературе или живописи. Такие понятия, как «idle talk»*, «superfluities»**²⁶³, «vain ostentation»***, а ими пуритане клеймили всякую иррациональную деятельность, лишённую определенной цели и тем самым

* Людей с высшим образованием (*англ.*).

** Сокровенной веры (*лат.*).

*** Суеверия (*англ.*).

* Пустая болтовня (*англ.*).

** Излишества (*англ.*).

*** Суетное тщеславие (*англ.*).

направленную не на достижение аскетических идеалов и не на приумножение славы Господней, а на служение человеку, неизменно фигурировали всякий раз, когда надо было подчеркнуть значение трезвости и целесообразности и противопоставить их чисто художественным мотивам. И особой силы это противопоставление достигало тогда, когда речь шла о личной склонности к роскоши, например в одежде²⁶⁴. Идейной основой ярко выраженной тенденции к унифицированию стиля жизни, которая в настоящее время служит капиталистическим интересам стандартизации продукции²⁶⁵, является отказ от «обожествления рукотворного»²⁶⁶. При этом не следует, конечно, забывать, что в пуританизме была заключена бездна противоречий, что инстинктивное стремление к вневременному высокому искусству было значительно более свойственно ведущим мыслителям пуританизма, чем «кавалерам»²⁶⁷, и что на творчество такого неповторимого гения, каким был Рембрандт, наложила несомненный отпечаток и его сектантская среда, как ни мало его «поведение» соответствовало требованиям пуританского Бога²⁶⁸. Однако в целом это не изменяет общей картины, ибо то глубокое *погружение* личности в свой *внутренний* мир, к которому могло привести дальнейшее развитие пуританского мироощущения и одним из факторов которого оно действительно стало, оказало свое влияние главным образом на литературу, да и то более позднего времени.

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

[196]

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

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

[197]

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

трезвой и простой жизни они противопоставляли в качестве идеала уют буржуазного «home»* с его безупречной чистотой и солидностью²⁷⁶.

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

[198]

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

[199]

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

Повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного *рационального* с экономической точки зрения образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений. Именно пуританское отношение к жизни было главной опорой этой тенденции, а пуритане — ее

* Дома (англ.).

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

* Авантюристы (англ.).

** Эксплуатируемых рабов (англ.).

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

[200]

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

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

[201]

профессиональной добродетели и корни религиозного чувства постепенно отмирали, уступая место утилитарной посюсторонности; в это время, пользуясь определением Доудена, «Робинзон Крузо», *изолированный от мира экономической человек*, занимающийся отчасти и миссионерством²⁹¹, вытеснил в народной фантазии «пилигрима» Беньяна, этого одинокого человека, все усилия которого направлены на то, чтобы поскорее миновать «ярмарку тщеславия» в поисках царства Божьего. Если вслед за тем утверждается принцип «to make the best of both Worlds»^{*}, то в конечном итоге, как указал уже Доуден, спокойная совесть становилась одним из компонентов комфортабельного буржуазного существования. Это хорошо выражено немецкой пословицей о «мягкой подушке»^{**}. И если та полная интенсивной религиозной жизни эпоха XVII в. что-то и завещала своей утилитаристски настроенной наследнице, то

*** Благословенные собственностью (лат.).

* Использовать наилучшим образом возможности обоих миров {англ.}.

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

прежде всего безусловно чистую совесть (которую с полным основанием можно назвать фарисейской), сопутствующую наживе, если только эта нажива не выходит за рамки легальности. От «Deo placere vix potest»*** не осталось и следа²⁹². Так возникает специфически *буржуазный профессиональный этос*. В обладании милостью Божьей и Божьим благословением буржуазный предприниматель, который не преступал границ формальной корректности (чья нравственность не вызывала сомнения, а то, как он распоряжался своим богатством, не встречало порицания), мог и даже *обязан был соблюдать свои деловые интересы. Более того, религиозная аскеза предоставляла в его распоряжение трезвых, добросовестных, чрезвычайно трудолюбивых рабочих, рассматривавших свою деятельность как угодную Богу цель жизни*²⁹³. Аскеза создавала и спокойную уверенность в том, что неравное распределение земных благ, так же как и предназначение к спасению лишь немногих, — дело божественного провидения, преследующего тем самым свои тайные, нам не известные цели²⁹⁴. Уже Кальвину принадлежит часто цитируемое впоследствии изречение, что «народ» (то есть рабо-

[202]

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

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

[203]

ном итоге *единственному*, средству увериться в своем избранничестве²⁹⁸. Вместе с тем аскеза легализовала также эксплуатацию этой специфической склонности к труду, объявив «призванием» и стремление приобретателя к наживе²⁹⁹. Совершенно очевидно, в какой сильной степени устремленность *исключительно* к тому, чтобы обрести спасение в загробной жизни посредством выполнения своих профессиональных обязанностей в качестве своего призвания, и строгая аскеза, которой церковь подчиняла в первую очередь, конечно, неимущие классы, способствовали увеличению «производительности» труда в капиталистическом значении этого понятия. Отношение к труду как к призванию стало для современного рабочего столь же характерным, как и аналогичное отношение предпринимателя к наживе. Столь пронизательный англиканский наблюдатель, как сэр Уильям Петти, отразил эту новую для того времени ситуацию в своем указании на то, что экономическая мощь Голландии XVII в. объясняется наличием там многочисленных «*dissenters*»* (кальвинистов и баптистов), людей, которые видят «*в труде и интенсивном предпринимательстве свой долг перед Богом*». «Органическому» социальному устройству в том фискально-монополистическом его варианте, который оно получило в англиканстве при Стюартах, в частности в концепции Уильяма Лода, — этому союзу

*** Едва ли будет угодным Богу {лат.}.

* Диссентеров {англ.}.

церкви и государства с «монополистами» на почве христианского социализма — пуританизм, все сторонники которого были решительными противниками *такого*, пользовавшегося государственными привилегиями капитализма торговцев, скупщиков и колониалистов, противопоставлял индивидуалистические *импульсы* рационального легального предпринимательства, основанного на личных качествах, на инициативе. И если пользовавшаяся государственными привилегиями монополистическая промышленность Англии скоро пришла в упадок, то рациональное предпринимательство пуритан сыграло решающую роль в развитии тех промышленных отраслей, которые возникали без какой-либо поддержки со стороны государства, а подчас и несмотря на недовольство властей и вопреки ему³⁰⁰. Пуритане (Принн, Паркер) решительно отказывались от сотрудничества с «придворными прожектерами» крупнокапиталистического типа, считая, что они вызы-

[204]

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

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

[205]

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

* Духа лавочников (англ.).

не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе. Уходят в прошлое и розовые мечты эпохи Просвещения, этой смеющейся наследницы аскезы. И лишь представление о «профессиональном долге» бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей. В тех случаях, когда «выполнение профессионального долга» не может быть непосредственно соотнесено с высшими духовными ценностями или, наоборот, когда оно субъективно не ощущается как непосредственное экономическое принуждение, современный человек обычно просто не пытается

[206]

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

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

[207]

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

ПРИМЕЧАНИЯ

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

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

3. Это осталось совершенно не понятым исследователями данных проблем. Так, Зомбарт, как, впрочем, и Брентано, постоянно цитирует сочинения моралистов (преимущественно тех, с которыми он познакомился по моим работам), характеризуя эти сочинения как ко дификацию жизненных правил; при этом ни Зомбарт, ни Брен-

[208]

тано ни разу не задались вопросом, какие из этих правил были связаны с единственной в психологическом плане наградой, со *спасением души*.

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

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

[209]

6. Общие сведения о Кальвине и кальвинизме полнее всего представлены в классическом труде Ф.В. Кампшulte (см.: Kampschul-te F. W. Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig, 1869—1899), затем у Э. Маркса (см.: Marcks E. Gaspard von Co-ligny. Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit. Stuttgart, 1892). Д. Кэмпбелл (см.: Campbell D. The Puritans in Holland, England and America. London, 1892) не всегда достаточно критичен и свободен от тенденциозности. В работе А. Пирсона (см.: Pierson A. Studien over Johan Kalvijn. Amsterdam, 1881—1889) резко выражена антикальвинисткая

направленность. По истории Голландии см. наряду с Мотли нидерландскую классическую литературу, в первую очередь: Groen van Prinsterer. Handbook der geschiedenis van het vaderland; его же. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864. Для *современной Голландии* см.: его же. Le parti antirevolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas, 1860; затем: F. ruin. Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1857, и особенно: Naber. Calvinist of libertijns, 1884. См. Также: Nuy-ens W.J. F. Geschiedenis van de kerkelyke an politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provinciën. Amsterdam, 1886—1887. Для XIX в. см.: Kohler. Die niederlandische reformierte Kirche. Eriangen, 1856. Для Франции наряду с Поленцем (Polenz G. Geschichte des fran5sischen Calvinismus. Gotha, 1857—1869) см.: W aird H. M. History of the rise of the Huguenots of France. N. Y., 1879. Для Англии наряду с Т. Карлейлем, Т. Б. Макколеем, Д. Мас-соном и названными в последнюю очередь, но отнюдь не менее важными трудами Л. Ранке см. также прежде всего различные (цитируемые в дальнейшем) работы Гардинера и Ферта. Далее см.: Taylor. A retrospect of the religious life in England. 1854, а также прекрасную книгу Вейнгартена (Weingarten H. Die Revolutions-kirchen Englands. Leipzig, 1868) и статью Трельча об английских моралистах («Moralisten») в «Realenzykiopadie fur protest. Theologie und Kirche» (3. Aufl.), а затем, конечно, его же «Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» и превосходный очерк Э. Бернштейна (Bernstein E. Kommunistische und demokratisch-soziali-stische Stromungen wahrend der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts), напечатанный в «Geschichte des Sozialismus» (Bd. I, Tl. 2, Stuttgart, 1895, S. 507 ff.). Лучшая библиография (свыше 7000 названий) дана у Декстера: Dexter H. M. Congregationalism of the last 300 years. N. Y., 1880 (правда, главным образом — хотя не только — по вопросам церковного *устройства*). Эта работа значительно превосходит книги: Price Th. The history of Protestant nonconformity in England. London, 1838; Skeats H. S. History of the free churches of England, 1688—1851. London, 1891. и др. Для Шотландии см., например: Sack K. H. Die Kirche von Schottland. 1844, и литературу о Джоне Ноксе. Наиболее выдающаяся работа из множества монографий по американским колониям: Doyle J. A. The English in America. London. 1887. Далее см.: Howe D. W. The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England. Indianapolis, 1899; Brown J. The Pilgrim Fathers of New England. N. Y., 1895. Дальнейшие ссылки будут даны в соответствующих местах. В вопросе о различиях в отдельных *учениях* автор настоящего очерка обязан прежде всего М. Шнеккен-бургеру, рассмотревшему эту проблему в своем уже ранее цитированном лекционном курсе (см. ч. 1 настоящей книги, прим. 68). В классическом труде А. Ричля (см.: Ritschi A. Die christliche

[210]

Lehre von der Rechtfertigung und Vers5hnung. Bonn, 1870—1874, 3 Vde,— цитируются по третьему изданию) проявляется ярко выраженная особенность автора, стремящегося вводить в историческое исследование оценочные суждения, поэтому, отдавая должное поразительной остроте его мышления, читатель испытывает некоторое недоверие к его полной «объективности». Так, например, мне представляется, что в ряде случаев он недостаточно убедительно опровергает доводы Шнеккенбургера, хотя я и не беру на себя смелость выносить по этому вопросу окончательное суждение. Далее, то, что из всего многообразия религиозных идей и настроений, которые свойственны уже самому Лютеру, он относит к «лютеранскому» учению, определяется, по-видимому, его личными оценочными суждениями, то есть тем, что для Ричля в лютеранстве имеет непреходящую *ценность*. Это — такое лютеранство, каким оно *должно быть* (с точки зрения Ричля), а не такое, каким оно *было* в действительности. Нет, вероятно, необходимости упоминать о том, что мы *постоянно* пользовались трудами Карла Мюллера, Рейнгольда, Зеберга и др. Если я перегрузил свою работу разбухшими до невероятности примечаниями и тем самым создал дополнительную трудность как для читателя, так и для *самого себя*. то это объясняется моим стремлением предоставить возможность читателям, не имеющим специальной богословской подготовки, хотя бы в некоторой степени проверить аргументацию автора, ознакомившись с различными взглядами по рассматриваемым здесь вопросам.

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

8. Уже совместное выступление Кембриджского университета и архиепископа Кентерберийского по поводу 17-й статьи англиканского символа веры, так называемые Ламбетские статьи 1595 г., где (в

отличие от официальной концепции) совершенно ясно высказана идея о предопределении к смерти, не были ратифицированы королевой. Идея предопределения к смерти (а не допущения гибели, по более мягкому учению) придавали решающее значение именно представители радикального направления (см.: Hanserd Knollys confession).

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

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

11. О теологии Мильтона см. статью Р. Эйбаха: Eibach R. John Milton als Theologe. — In: «Theologische Studien und Kritiken», Bd. 02, 1879. Очерк Маколея в «Critical and historical essays» (vol. I, 1830) по поводу перевода Самнером обнаруженной в 1823 г. «Doctrina Christiana» поверхностен. Для более детального ознакомления с этим вопросом см., правда, несколько схематичный по своему построению шеститомный труд Д. Массона (Masson D. The life of John Milton. London, 1859—1894) и основанную на нем немецкую

[211]

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

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

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

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

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

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

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

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

[212]

19. «Хотя и говорят, что Бог послал сына своего для того, чтобы искупить грехи рода человеческого, но не такова была его цель: он хотел спасти от гибели лишь немногих. ...И я говорю вам,

что Бог умер лишь для спасения избранных...» (проповедь, прочитанная в 1609 г. в Бруке. См.: Rogg e. Wtenbogaert. II, p. 9. Ср.: N u yen s. Op cit., II., S. 232). Столь же запутано обоснование посредничества Христа в Hanserd Knollys confession. По существу, во всех этих случаях предполагается, что Бог, собственно говоря, мог и не прибегать к этому средству.

20. Об этом процессе см. мои статьи о «Хозяйственной этике мировых религий» («Wirtschaftsethik der Weltreligionen»). Сама обособленность древнеиудейской этики по отношению к столь близким ей по внутреннему содержанию древнеегипетской и вавилонской и ее эволюция начиная с эпохи пророков полностью основаны, как показано в названных статьях, на указанном расколдовании мира, то есть на отказе от магии таинств как пути к спасению.

21. По наиболее последовательному воззрению, крещение также носило обязательный характер лишь в силу позитивного предписания, но не было необходимым условием спасения. Поэтому строгие пуритане — английские и шотландские индипенденты — смогли возвести в принцип требование не допускать к крещению детей заведомо *отвергнутых* Богом людей (например, детей пьяниц). Что же касается взрослых, желающих креститься, но еще не готовых принять причастие, то Эдамский синод 1586 г. (ст. 32, 1) предложил крестить их лишь в том случае, если их поведение безупречно и они не связывают акт крещения с какими-нибудь суеверными надеждами («Zonder superstitie»).

22. Подобное отрицательное отношение к «чувственной культуре», безусловно, является конститутивным элементом пуританизма (это убедительно показано Доуденом).

23. Понятие «индивидуализм» охватывает самые разнородные явления. То, что мы имеем в виду *здесь*, станет, надеюсь, ясным из дальнейшего изложения. «Индивидуалистическим» в ином смысле этого понятия называли лютеранство, поскольку ему неведомо аскетическое регулирование жизни. В совершенно другом смысле это слово встречается, например, у Дитриха Шефера, когда он (см.: Schafer D. Zur Beurteilung des Wormser Konkordats.— In: «Abh. der Berl. Akad.», 1905) называет *средневековье* «эпохой ярко выраженных индивидуальностей». В своем утверждении Ше-фер основывается на том, что в те времена иррациональные моменты имели в *интересующих* историка явлениях такое значение, которое они в настоящее время утеряли. Шефер прав, но правы, быть может, и те, с кем он полемизирует, ибо все дело заключается в том, что обе стороны, говоря об «индивидуальности» и «индивидуализме», имеют в виду совершенно различные феномены. Гениальные формулировки Якоба Буркхардта в некоторой своей части устарели, и основательный анализ исторических понятий был бы именно в данный момент чрезвычайно своевременным и плодотворным для дальнейшего развития науки. Ничего общего с этим не имеет, конечно, стремление некоторых историков «определить» понятие в плакатном стиле и использовать это определение в качестве ярлыка для какой-либо исторической эпохи.

24. И также, хотя и не в такой степени, от позднейшего католического учения. Что касается глубокого пессимизма Паскаля, основанного на вере в предопределение к спасению избранных, то он имеет

[213]

янсенистское происхождение, и вытекающий из него индивидуализм с его неприятием мира отнюдь не тождествен официальной католической точке зрения. См. приведенную в прим. 62 (1 части) работу Хонигсгейма о французских янсенистах.

25. То же у янсенистов.

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

обиженного, тем слабее, будет месть Божья». Перед нами подобная же передача мести в руки Божьи, которая нам известна из книг Ветхого завета, относящихся к периоду после вавилонского пленения, — рафинированное усиление и углубление мщения по сравнению с прежним «око за око». О «любви к ближнему» см. также ниже, прим. 35.

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

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

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

[214]

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

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

[215]

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

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

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

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

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

[216]

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

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

37. К. Б. Гундесгаген (см.: Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus. Wiesbaden, 1864, I, S. 37) отстаивает разделяемую многими точку зрения, согласно которой догмат о предопределении был рассчитан на богословов, а не на народ. Это можно признать справедливым лишь в том случае, если отождествлять понятие «народ» с *массой* не имеющих образования низших слоев. Однако и тогда подобное утверждение верно лишь отчасти. Кёлер (см.: Kohler. Op. cit.) в 40-х гг. XIX в. установил, что именно «массы» (имеется в виду мелкая буржуазия Голландии) настроены в духе строгого учения о предопределении: каждый, кто отрицал предопределение одних людей к спасению, других к гибели, объявлялся еретиком и отверженным Богом. Келера самого спрашивали о *моменте* его возрождения (в предестинационном понимании). В этом коренилась одна из причин судьбы Уриэля Акосты и сепаратистской деятельности Коха (реформатский богослов XVII в., создатель так называемого федерального богословия.—Перев.). Не только Кромвель, который уже Целлеру (см.: Zeiler. Das theologische System Zwinglis, 1853, S. 17) служил образцом для того, чтобы легитимировать воздействие этого догмата, но и его святые прекрасно понимали, о чем идет речь, а принятые на Дордрехтском и Вестминстерском синодах законы об этом учении были событием национального масштаба. Кромвелевские tryers и ejectors (должностные лица, проверявшие пригодность кандидатов для замещения духовных должностей. — *Перев.*) допускали лишь сторонников учения о предопределении, причем Бакстер (Life, 1, p. 72), их противник, полагает, что тем самым они значительно подняли уровень духовенства. Совершенно

[217]

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

38. Это характеризует и основное настроение «Путешествия пилигрима» Беньяна.

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

[218]

заботились о спасении души, а потому, что в ходе развития лютеранской церковности на первый план выступала сущность церкви как *учреждения*, ведающего спасением души, вследствие чего отдельный индивид ощущал себя в безопасности, будучи объектом ее деятельности. Характерно, что только пиетизм вновь поставил перед лютеранством эту проблему. Проблема *certitudo salutis сама по себе* оставалась центральной для всех религий искупления несакраментального характера, будь то буддизм, джайнизм или любая другая религия такого рода. Об этом следует помнить. *Отсюда* проистекали все психологические импульсы чисто *религиозного* характера.

40. Это отчетливо сказано в письме к Буцеру (*Corpus Reformatorum*, 29, 883). См. по этому вопросу также: Scheibe. *Op. cit.*, S. 30.

41. В Вестминстерском исповедании утверждается (XVIII, 2), что избранные обладают *безошибочной уверенностью* в ниспослании им благодати, несмотря на то что «мы во всех делах своих остаемся рабами негодными» (XVI, 2) и что борьба со злом длится всю жизнь (XVIII, 3). Избранному также часто приходится долго бороться, пока он достигнет *certitudo*, которую ему дает сознание исполненного долга, никогда полностью его не покидающее.

42. См., например: Olevian. *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, 1585. p. 257; Heidegger. *Corpus theologiae*, XXIV, 87 {.; см. также другие тексты: Heppе. *Dogmatik der ev.-ref. Kirche*. 1861, S. 425.

43. Подлинное кальвинистское учение говорит о вере и сознании приобщения к Богу посредством святых даров и лишь мимоходом упоминает об «иных плодах духа». См. тексты у Хеппе (*Op. cit.*, S. 425). Кальвин решительным образом отрицал, что добрые дела *свидетельствуют о* милости Божьей, хотя вместе с тем он, как и лютеране, считал их плодами веры (*Inst.* III, 2, 37, 38). Поворот к испытанию веры делами, характерный для *аскезы*, идет параллельно с постепенным изменением учения Кальвина, который (как и Лютер) полагал, что истинность церкви узнается в *первую* очередь по чистоте учения и таинствам; теперь таким признаком стала и «disciplina». Эту эволюцию можно проследить по текстам у Хеппе (*Op. cit.*, S. 194—195), а также и по процедуре зачисления в общину, установленной в Нидерландах в конце XVI в. Основное требование — безоговорочное подчинение *дисциплине*.

44. По этому вопросу см. также замечания Шнеккенбургера: Schneckenburger. *Op. cit.*, S. 48.

45. Так, Бакстер, совсем в духе католицизма, различает mortal (смертный) и venial sin (простительный грех). Первый—признак отсутствия или неполноты благодати, и лишь полное «conversion» [обращение (*лат.*)] может быть условием ее дарования. Второй вид греховности не исключает благодати.

46. Это воззрение обнаруживается в различных вариантах у Бакстера, Бейли, Седжуика и Хорнбека. См. также примеры, данные у Шнеккенбургера (*op. cit.*, S. 262).

47. Избранничество часто трактуется как своего рода *сословное* качество (наподобие «сословия» аскетов раннехристианской церкви). См., например, *запрещенную* (!) Генеральными Штатами работу: Shortinghui s. *Het innige Christendom*. 1740.

48. Так об этом говорится в бесчисленном ряде мест у Бакстера в «Christian directory», в частности в заключительной части работы (на этом мы остановимся ниже). Совет искать в профессиональной

[219]

деятельности освобождения от гнетущего чувства своей моральной неполноценности и порожденного ею страха напоминает ту психологическую интерпретацию, которую дает Паскаль стремлению к наживе и профессиональной аскезе; он видит в них лишь средство, измышленное для того, чтобы не думать о своем нравственном ничтожестве. Дело заключается в том, что у Паскаля вера в предопределение, сочетающаяся с убежденностью в греховном ничтожестве твари, полностью подчинена идее неприятия мира и созерцанию — в них он видит единственное средство освобождения от бремени грехов и достижения уверенности в своем спасении. По вопросу об ортодоксальной католической и янсенистской трактовке понятия призвания имеются ценные замечания в уже названной выше диссертации П. Хонигсгейма (она является частью большого труда, работа над которым, как мы надеемся, продолжается). В учении янсенистов полностью отсутствует какая-либо связь между уверенностью в своем избранничестве и мирской *деятельностью*. Их концепция «призвания» значительно более, чем

лютеранская и даже католическая в ее чистом виде, сводится к приятию человеком данных ему условий жизни, что необходимо не только, как это аргументируется в католичестве, в силу социального устройства; этого требует, согласно учению янсенистов, и голос совести (см.: Honigsheim. Op. cit, S. 139 ff.).

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

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

[220]

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

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

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

53. Так уже, например, Беза (см.: Beza Th. De praedestinationis doctrina et vero liso tratatio (...) ex (...) praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanes caput, a Raphael Eglino (...) excerpta. Geneva, 1584, p. 133) пишет: «Подобно тому как мы по добрым делам судим о святости, а по святости о вере... так мы, познавая тесную связь причин и следствий, судим по достигнутым результатам о призвании, причем о плодотворности этого призвания, по призванию -- об избранности, а по избранности — о предопределении к спасению во Христе — столь же неизменном, сколь незыблем престол Господень». Осторожность следует соблюдать только тогда, когда речь идет о признаках *отверженности*, ибо здесь имеется в виду *конечное* состояние. (Иное толкование этого пункта привносит лишь пуританская вера.)

В связи с этим см. также обстоятельный анализ Шнеккенбургера, который, правда, цитирует литературу только определенной категории. Эта черта постоянно проступает во всей пуританской литературе. Так, Беньян пишет: «Вас не спросят: верили ли вы? — но: были ли вы людьми дела или только болтунами?» Бакстер — сторонник учения о предопределении в его наиболее мягкой форме — учит (см.: *The saints' everlasting rest*, cap. XII), что подчинение Христу должно идти от сердца и *воплощаться в деле*. «Сделай сначала все, на что ты способен, а потом жалуйся, что Бог отказал тебе в благодати, если у тебя на то есть основания» — так Бакстер отвечает на сетования, что воля не свободна и Бог сам не дал человеку способности обрести благодать (см.: *Writings of Puritan divines*, IV, p. 155). В исследовании Фуллера

[221]

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

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

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

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

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

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

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

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

61. Подобная аргументация постоянно встречается, например, у Дж. Хорнбека (см.: Hoornbeek J. *Theologia practica*, II p 70 72, 182; 1, p. 160).

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

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

[222]

64. «Если ты не предопределен к спасению, сделай так, чтобы ты стал предопределен к нему», — сказал якобы еще Блаженный Августин.

65. Невольно вспоминается изречение Гёте, имеющее, по существу, то же значение: «Как познать самого себя? Только не путем наблюдения над собой, а отдаваясь делу. Попробуй исполнить свой долг и сразу узнаешь себе цену. В чем же твой долг? В требовании дня».

66. Ибо хотя для Кальвина и не подлежит сомнению, что «святость» должна быть воплощена во *внешнем образе* (*Inst. christ. rel.*, IV, 1. §2, 7, 9), для человеческого ума граница между святым и не-святым остается непознаваемой. Нам надлежит только верить в то, что там, где слово Божье возвещается

во всей своей чистоте внутри церкви, организованной и управляемой по законам его, есть и избранники, хотя они могут быть и не узнаны нами.

67. Кальвинистское благочестие — один из многих известных истории религии примеров того, как *логически* и *психологически* опосредованные выводы из определенных религиозных идей влияют на практику религиозного поведения верующих. *Логическим* выводом из учения о предопределении должен бы быть, конечно, фатализм. Однако под влиянием идеи «испытания избранничества» *психологическое* воздействие этой концепции оказалось прямо противоположным. (Как известно, сторонники Ницше, основываясь на посылах, не отличающихся в принципе от названных выше, приписывают идее вечного возвращения положительное в этическом смысле значение.) Однако здесь речь идет об ответственности за будущую жизнь, которая не связана с действующим лицом каким-либо континуумом сознания, тогда как пуританин говорит: «*tua res agitur*» — «за тебя говорят твои дела». Соотношение между избранничеством и деятельностью избранника хорошо показано (в терминологии того времени) уже у Хорнбека (см.: *Theol. pract.*, vol. I, p. 159); *electi* (избранные) именно в силу своего избранничества не подвержены фатализму, *они утверждают* факт избранничества именно тем, что *отвергают* фаталистические выводы: «Само избранничество побуждает их к активной деятельности в рамках их профессии». Сплетение *практических* интересов устраняет *логически* как будто неизбежные *фаталистические* выводы (которые, впрочем, время от времени делаются). С другой стороны, однако, *идейное содержание религии* — примером может служить кальвинизм — имеет несравненно большее значение, чем склонен считать, например, Уильям Джеймс (см.: *James W. The varieties of religious experience*, 1902, p. 444). Именно значение *рационального начала* в религиозной метафизике с классической ясностью обнаруживается в том грандиозном воздействии, которое оказывала на практическую жизнь идейная структура кальвинистского понятия о Боге. Если пуританский Бог играл в истории такую роль, как мало кто из богов до и после него, то это произошло именно благодаря тем его атрибутам, которыми снабдила его сила *идеи*. (Впрочем, «прагматическая» оценка, которую Джеймс дает религиозным идеям по степени их испытания жизненной практикой, не что иное, как порождение идейной атмосферы пуританской родины этого выдающегося ученого.) Религиозное переживание как таковое, конечно, иррационально, подобно *всякому иному* переживанию. В своей высшей мистической форме оно является переживанием *χατ εξοχηυ* (по преимуществу) и — как очень хорошо показал Джеймс — отличается абсолютной некоммуникабельностью; оно носит *специфический* характер и выступает в качестве *знания*.

[223]

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

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

в вопросе о значении добрых дел и их влиянии на степень блаженства сделаны и в Апологии (см.: Schneckenburge г. Op. cit., S. 101).

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

[224]

черта кальвинизма — холодная ригористическая трезвость и отъединенность верующего, полностью предоставленного самому себе.

70. Абсолютно преобладающее значение *этого* момента постепенно станет, как уже указывалось выше, очевидным в статьях «Хозяйственной этики мировых религий».

71. В известной степени эта возможность предоставлялась и лютеранину. Лютер *не хотел искоренять этот остаток sacramентальной магии*.

72. См., например: Sedgwick. Buss- und Gnadenlehre (нем. перев. Peiiiera, 1689). Преисполненный раскаяния грешник располагает *«твердыми правилами»*, которых он строго придерживается и в соответствии с которыми он строит свою жизнь и свое поведение (S. 591). Он живет разумно, бдительно и осторожно, соблюдая закон (S. 596), это может быть достигнуто *лишь* посредством *полного* перерождения человека в результате избрания его к спасению (S. 852). Подлинное раскаяние всегда находит свое отражение в поведении обращенного (S. 361). Различие между добрыми делами в «моральном» значении и «opera spiritalia» (духовными делами) заключается, как указывает, например, Хорнбек (Op. cit., vol. 1, IX, cap. 2), именно в том, что последние являются следствием возрожденной жизни, что (vol. 1, S. 160) в этих действиях обнаруживается то постоянное преуспеяние, которое может быть даровано лишь сверхъестественным воздействием божественной благодати (S. 150). Понимание святости как преобразования *всего* человека благодаря нисхождению на него божественной благодати (S. 190 Г.) принадлежит к тому кругу идей, который является общим достоянием протестантизма и, вне всякого сомнения, обнаруживается также и в высших идеалах католицизма. *Однако* практические выводы из этих идей были сделаны лишь в тех пуританских течениях, важным компонентом которых был *мирской* аскетизм, и лишь в этих рамках названные идеи обрели достаточно высокие психологические награды.

73. Правда, в Голландии это наименование первоначально выводилось из представления о жизни «возвышенных», точно (grazis) выполнявших предписания *Библии* (так, например, у Фозта). В некоторых случаях, впрочем, «методистами» называли в XVI в. и пуритан.

74. Ибо, как подчеркивают пуританские проповедники (см., например: Benyan. The Pharisee and the Publican.—In: Writings of Pur. div., p. 126), *любой* единичный грех уничтожает *все* «заслуги». накопленные «добрыми делами» всей жизни, — даже если допустить невероятную мысль, будто человек сам по себе способен совершить нечто такое, что Бог должен счесть его заслугой, или будто человек способен действительно вести совершенную жизнь. Дело в том, что здесь не подводится, как это делается в католичестве, своего рода общий баланс — образ, хорошо известный уже в древности. — но выдвигается суровая дилемма: избранничество или отверженность заполняет *всю жизнь*. О «подведении баланса» см. прим. 103.

75. В этом и заключается отличие от простой Legality (Законности) и Civility (Любезности), которых Беньян помещает в качестве друзей мистера Wordly-Wiseman (Светского мудреца) в город, носящий наименование Morality (Моральность).

76. См.: Charnock. Self-examination.—In: Writings of Rig. divines, p. 172: «Рефлексия и самопознание—прерогатива рациональной природы». И к этому примечание: «"Мысль, следовательно, существую" — первый принцип новой философии».

77. Здесь преждевременно ставить вопрос о близости теологии Дунса Скота — никогда не пользовавшейся полным признанием, всегда лишь терпимой, иногда объявлявшейся ересью — известным чертам аскетического протестантизма. Последующую специфическую антипатию пиетистов к философии Аристотеля разделял, хотя в несколько ином аспекте, Лютер, а также Кальвин, сознательно противопоставлявший в этом вопросе свои взгляды католицизму (см.: *Inst. Christ. rel.*, 11. с. 2. S. 4; IV, с. 17, S. 24). Всем этим направлениям свойственно утверждение «примата воли», по определению Каля.

78. Подобное же определение смысла аскезы дано в статье «Аскеза» католического «Церковного лексикона», что полностью соответствует высшим формам ее исторических проявлений. То же мы видим у Зеберга (см.: *Religionsenzyklopadie fur prot. Theologie und Kirche*). Мы считаем дозволенным пользоваться понятием аскезы для цели нашего исследования именно в таком его значении. При этом мне хорошо известно, что толкование его может быть — и обычно бывает — иным, как более широким, так и более узким.

79. В «Гудибрасе» (поэма С. Батлера.—Перев.) — песня 1: 18, 19 — пуритане сравниваются с францисканцами. В докладе генуэзского посла Фиески армия Кромвеля называлась сборищем «монахов».

80. Поскольку я настойчиво подчеркивал наличие внутренней связи между внемирской монашеской аскезой и мирской аскезой профессионального призвания, меня чрезвычайно изумило то, что Брен-тано (op. cit., p. 134 f.) счел возможным выдвинуть в качестве аргумента *против* моей концепции свой тезис о значении трудовой аскезы *монахов*, на которую он советовал обратить должное внимание. В этом — кульминация всего его «экскурса», направленного против меня. Между тем легко убедиться, что именно эта преемственность является основной предпосылкой всего моего построения: Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методику жизненного уклада из монастырей в мирскую профессиональную жизнь. См. последующие замечания, оставленные мною в данном издании без изменения.

81. См. многочисленные отчеты о допросах еретиков-пуритан у Нила (Neal D. *The history of the Puritans*. L., 1730) и Кросби (Crosby T. *The history of the English Baptists*. 1738—1740).

82. Уже Санфорд (Sanford. Op. cit.) — как и многие другие до и после него — выводил идеал «reserve» (сдержанности) из пуританизма. Об этом идеале см. также замечание Дж. Брайса об американском колледже во втором томе его «*American Commonwealth*» (1880). Аскетический принцип «самообладания» послужил причиной того, что пуританизм стали считать одним из факторов, создавших современную *военную дисциплину*. (О Морице Оранском как создателе современной армии см.: Roloff G.—«*Preuss. Jahrb.*», 1903, Bd. III, S. 255.) Кромвелевские «*ironsides*» («железнобокие»), которые во весь опор с поднятым пистолетом в руке неслись на врага, не стреляя без приказа, превосходили «кавалеров» отнюдь не дервише-нодобной страстностью, а трезвым самообладанием и следованием воле командира, тогда как «кавалеры» в ходе своих стремительных рыцарских атак лишь расплывали свои силы. Об этом см. в книге: Firth. *Cromweils army*. 1902.

83. См. в первую очередь: Windelband W. *Uber Willensfreiheit*, 1904, S. 77 f..

84. Но не в столь чистом виде. Созерцание, часто эмоционально окрашенное, нередко переплеталось с этими рациональными элементами.

Однако и созерцание в свою очередь методически регламентировалось.

85. По Ричарду Бакстеру, *греховно все*, что противоречит данному нам богом «reason» (разуму), устанавливающему нормы поведения: не только сами по себе греховные страсти, но и лишённые чувства меры или смысла аффекты *как таковые*, ибо они уничтожают «countenance» (самообладание) и в качестве чисто тварных переживаний отвлекают нас от рационального соотношения с Богом всех деяний и ощущений и тем самым оскорбляют его. См., например, то, что сказано о греховности гнева в «*Christian directory*» (1678, I, p. 285), где в связи с этим цитируется Таулер (p. 287). Там же говорится о греховности *страха* (p. 287) и всячески подчеркивается, что в том случае, если аппетит становится «нормой или мерой в еде» (1, p. 310, 316 f.), он приводит к обожествлению рукотворного (idolatry). Во всех этих местах цитируются в первую очередь Притчи Соломоновы, но также «*De tranquillitate animi*» («О спокойствии духа») Плутарха и нередко также средневековая аскетическая литература — произведения св. Бернарда, Бонавентуры и др. Вряд ли можно было бы резко подчеркнуть противоположность жизненному принципу, выраженному в словах: «Кто не любит вина, женщин и песен...», чем это сделано самим фактом распространения понятия idolatry на *все* чувственные радости жизни, за исключением тех, которые находят себе оправдание в соображениях гигиенического порядка: в этом случае они считаются дозволенными (подобно спорту и другим «*recreations*» в указанных границах). Об

этом мы еще скажем ниже. Мы обращаем внимание на то, что использованные нами в данном случае и в других местах источники не являются ни догматическими, ни назидательными произведениями, они задуманы как практические руководства для спасения души и поэтому могут служить хорошей иллюстрацией этой практики.

86. Укажем вскользь, что было бы чрезвычайно прискорбно, если бы в нашем исследовании кто-либо усмотрел какую-нибудь *оценку* той или другой формы религиозности. Это нам совершенно чуждо. Здесь речь идет только о *воздействии* определенных сторон религиозности, которые, будучи подчас с чисто религиозной точки зрения периферийными, имеют первостепенную важность для практического поведения верующих.

87. Но этому вопросу см. прежде всего статью «Моралисты английские», написанную Э. Трельчем для 3-го издания «*Realenz. fur protest. Theologie und Kirche*».

88. Насколько сильным было воздействие *вполне конкретных* религиозных идей и ситуаций, которые часто воспринимаются как «исторические случайности», становится особенно очевидным из того, что внутри выросшего на реформатской почве пиетизма часто раздавались прямые *сожаления* по поводу отсутствия монастырей и что «коммунистические» эксперименты Лабади (теолог и проповедник XVII в. — *Перец.*) и других были нечем иным, как простым суррогатом монастырской жизни.

89. При чем мы находим это уже в целом ряде исповеданий времени Реформации. Ричль (см.: *Pietismus*, I, S. 258 f.), невзирая на то что он рассматривает дальнейшую эволюцию как искажение идей Реформации, не оспаривает того, что в *Conf. Call.*, 25, 26, *Conf. Beig.*, 29: *Conf. Helv. post*, 17, «устанавливаются чисто эмпирические признаки реформированной церкви и что верующие допускаются в эту истинную церковь *не без учета* элементов *нравственной активности*» (см. выше, прим. 43).

[227]

90. «Слава Богу—мы не принадлежим к большинству» (см.: *Adams Th.* — In: *Writings of the Puritan divines*, p. 138).

91. Имеющая столь важное историческое значение идея «birthright» (права первородства) получила тем самым серьезную поддержку в Англии: «Первенцы, записанные на небесах... Поскольку первенцы не утратят наследия своего и внесенные в скрижали имена никогда не будут оттуда изъяты, они, несомненно, унаследуют вечную жизнь» (*Adams Th.*—*Ibid.*, p. XIV).

92. Лютеранская склонность к покаянию и *раскаянию* чужда аскетическому кальвинизму, если не в теории, то на практике, ведь для кальвиниста раскаяние не имеет этического значения; отверженному оно бесполезно, а для уверенного в своей избранности грех, в котором он признается, служит симптомом поворота вспять его развития и неполноты освящения: он не кается в грехе, он его *ненавидит* и стремится преодолеть делами своими во славу Божью. Ср. по этому поводу высказывания Хов, капеллана Кромвеля в 1656—1658 гг., в «*Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man*» (*Writ. of Pur. div.*, p. 237): «Плотский разум есть враг Бога. Поэтому надлежит изменить разум не только спекулятивный, но и практический, и активный». Там же, с. 246, 251: «Примирение должно начаться с 1) глубокой уверенности в вашей былой *враждебности* Богу... Я *отступился* от Бога... 2) ясного и живого понимания... чудовищной несправедливости и нечестивости этого». Здесь речь идет лишь о ненависти к греху, но не к грешнику. Но достаточно обратиться к знаменитому письму герцогини Ренаты д'Эсте, матери Леоноры (Элеонора д'Эсте послужила прообразом гётевской Леоноры в его драме «Торквато Тассо». — *Перев.*), к Кальвину, где она среди прочего пишет, что «возненавидела» бы отца или мужа, *если бы* удостоверилась в том, что они принадлежат к числу отверженных, чтобы убедиться в факте перенесения греха на совершившего его человека; одновременно это письмо служит иллюстрацией того, что выше говорилось о внутреннем освобождении индивида от «естественных» уз благодаря учению об избранности.

93. Оуэн индипендент и кальвинист, вице-канцлер Оксфордского университета при Кромвеле, следующим образом формулирует этот принцип: «Принимать в видимую церковь или считать членами ее следует лишь тех, кто по всем признакам является возрожденным и святым. Там, где правило это не соблюдается, *утричивается сама сущность церкви*» (*Inv. into the origin of Evang. Church*). См. также след. статью.

94. См. След. статью.

95. См.: *Catechisme genevois*, p. 149; *Bailey. Praxis pietatis*, p. 125: «В жизни мы должны поступать так, как будто никто, кроме Моисея, не имеет над нами власти».

96. «Реформатам Закон представляется идеальной нормой, лютеранина же Закон подавляет как недостижимая норма». В лютеровском катехизисе Закон всегда *предшествует* Евангелию для того, чтобы пробудить должное *смирение*, в реформатских катехизисах Закон всегда следует за Евангелием. Реформаты упрекали лютеран в том, что они «больше всего боятся стать святыми» (Мёлер), лютеране порицали реформатов за «рабское законопочитание и гордыню».

97. См.: Studies and illustrations of the Great Rebellion, 1858, p. 79.

98. К ним в первую очередь относится обычно совершенно игнорируемая пуританами *Песнь Песней*, чья восточная эротика сыграла известную роль в развитии того типа благочестия, одним из представителей которого был св. Бернард.

[228]

99. О необходимости подобного самоконтроля см., например, уже цитированную проповедь Чернок о Втором послании к коринфянам, 13, 5 (Writings of Pur. div., p. 16).

100. Большинство богословов-моралистов рекомендуют это. Об этом говорит и Бакстер (Christian directory, II, p. 77), который, правда, не отрицает связанной с этим «опасности».

101. Подобная нравственная бухгалтерия была, разумеется, широко распространена и вне кальвинизма. Однако она не *акцентировалась* как единственное средство *познать* извечное решение о предопределении к спасению или к гибели, и поэтому с ней не связывалась психологическая *награда* за тщательную и добросовестную «калькуляцию».

102. Именно в *этом* решающее отличие данного типа поведения от других сходных с ним по своим внешним чертам.

103. Бакстер (Saints' everlasting rest., с. XII) поясняет *невидимость* Бога следующим образом: «Подобно тому как посредством корреспонденции можно вести прибыльную торговлю с человеком, которого никогда не видел, так и путем «блаженной торговли» с невидимым Богом можно добыть "единую драгоценную жемчужину"». Эти чисто коммерческие сравнения, которые заняли место обычных для более ранних моралистов и лютеран притч, весьма характерны для пуританизма, предоставляющего человеку самому «выторговать» себе спасение. Ср. также следующую выдержку из проповеди: «Ценность предмета определяется для нас тем, что за него дает разумный человек, который знает ему цену и действует в силу необходимости. Христос, премудрость Божья, отдал себя, свою драгоценную кровь, чтобы спасти души людей; он знал, что из себя представляют люди, и не нуждался в них» (Henry M. The worth of the soul. — In: Writings of Pur. div., p. 313).

104. Обратное сказано у Лютера: «Слезы важнее деяний, а страдания превосходят всякую деятельность».

105. Это отчетливо проявляется в развитии этической теории лютеранства. Об этом см.: Hoennicke. Studien zur altprotestantischen Ethik. Berlin, 1902; а также поучительную рецензию Э. Трельча («Gott. gel. Anz.». 1902, № 8). Сближение лютеранской доктрины со старой ортодоксально-кальвинистской было по форме часто очень сильно. Однако все время проступала противоположная религиозная ориентация. Меланхтон выдвигал на первый план понятие *покаяния* для того, чтобы связать нравственность и веру. Обусловленное Законом покаяние должно предшествовать вере, добрые же дела — следовать за верой, в противном случае — почти пуританская формулировка — она не будет истинной, оправдывающей человека верой. Меланхтон полагал, что относительная степень совершенства может быть достигнута и в земной жизни, более того, первоначально он даже учил, что оправдание дается для того, чтобы сделать человека способным к добрым делам, и что в этом растущем совершенствовании и заключается та степень посюстороннего блаженства, которое может дать вера. У позднейших догматиков лютеранства идея, согласно которой добрые дела являются необходимыми *плодами* веры и вера создает новую жизнь, также по своей формулировке очень близка к реформатскому учению. Вопрошающих о природе «добрых дел» Меланхтон, и еще в большей степени позднейшие лютеране, отсылает к Закону. Реминисценцией первоначальных идей Лютера можно считать лишь меньшую склонность к «библиократии», в частности к ориентированию на отдельные ветхозаветные нормы. Нормой человеческого поведения остается декалог как кодификация основных принципов *естественных*

[229]

нравственных законов. Однако между их статуарной значимостью и постоянно подчеркиваемым значением тезиса оправдания *верой* нет прочной связи, хотя бы по одному тому, что психологическая основа (см. выше) этой веры совсем иная, чем в кальвинизме. Церковь, сознающая себя институтом благодати, отказалась (и должна была отказаться) от первоначальной лютеровской точки зрения, не выработав, однако, никакой иной. Из одного опасения утратить догматическую основу ("sola fide" —

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

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

[230]

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

108.СМ. След. статью.

109. Ричль (см.: Ritschi. *Geschichte des Pietismus*, 1, 152) пытается обосновать своеобразие пиетистов времени, предшествовавшего деятельности Лабади (впрочем, лишь на основании нидерландских *specimena* — примеров), тем, что пиетисты, во-первых, создавали кружки, во-вторых, культивировали идею «ничтожности тварного бытия» в форме, противоречившей евангельскому вниманию к спасению души», и, в-третьих, искали «уверенность в своем спасении в таком общении с Господом нашим Иисусом Христом», которое противоречило реформированной вере. Последний признак верен для этого раннего периода лишь применительно к *одному* из тех представителей пиетизма, взгляды которых Ричль рассматривает в своей работе; идея же «ничтожества твари» сама по себе — подлинное порождение кальвинистского духа и выходит за рамки обычного протестантизма лишь в тех случаях, когда она на практике ведет к уходу из мира. Что касается кружков, то Дордрехтский синод предписывал их организацию в известном количестве (особенно для изучения катехизиса). Из анализа признаков пиетистского благочестия, данных в книге Ричля, внимания заслуживают следующие: 1) «прецизизм» в смысле точного следования букве Священного писания во всех *внешних* жизненных ситуациях, который в некоторых случаях разделял Гисберт Фозт; 2) толкование оправдания и примирения с Богом не как самоцели, а как *средства* для аскетической святой жизни. Подобную точку зрения можно обнаружить у Лоденштейна, намечается она и у Меланхтона (см. прим. 105); 3) высокая оценка внутренней «борьбы, которая ведет к покаянию», как признака истинного возрождения, чему первым стал учить В. Теллинк; 4) отказ от причащения, если к нему допускались

невозрожденные (к этому мы еще вернемся в другой связи), и связанное с этим образование кружков, нарушавшее ограничения дорд-рехтских сапоес (постановлений) -• кружков, где возрождалось "пророчество», т. е. толкование Священного писания, и не одними богословами, но даже женщинами (Анна-Мария Шюрман). Все эти пункты представляют собой отклонения, часто довольно серьезные, от учения и практики реформированной веры. Однако по сравнению с теми течениями, которые остались вне сферы внимания Ричля, особенно по сравнению с английскими пуританами, все перечисленные пункты, кроме *третьего*, являются лишь усилением тенденций, свойственных всему развитию этого благочестия. Недостаточная объективность Ричля проявляется в том, что этот крупный ученый привносит в анализ свои личные оценочные суждения церковного или, вернее, религиозно-политического характера и в своей антипатии ко всем видам специфически *аскетической* религиозности интерпретирует все ее проявления как возврат к «католичеству». Однако и старый протестантизм, подобно католицизму, может быть религией «all sorts and conditions of men» (людей всех типов и сословий) и *тем не менее католическая церковь* отвергла в лице янсенизма ригористическую мирскую аскезу наподобие того, как это сделал в XVII в. пиетизм по отношению к специфически католическому квиетизму. Для нашего специального исследования пиетизм лишь тогда превращается в специфическое явление (не по своей интенсивности,

[231]

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

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

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

[232]

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

[233]

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

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

113. Характерное для пиетистов недоверие как к Аристотелю, так и к классической философии в целом мы находим уже у Кальвина (ср.: Institutio, II, cap. 2, p. 4; III, cap. 23, p. 5; IV, cap. 17, p. 24).

Известно, что у Лютера это недоверие вначале было выражено не менее ярко, однако впоследствии оно вытесняется гуманистическим влиянием (в первую очередь Меланхтона), желанием углубить свои знания и настоятельными требованиями апологетики. Конечно, и Вестминстерское исповедание (с. 1, 7) учит в соответствии с протестантской традицией, что все *необходимое* для спасения души ясно изложено в Священном писании и легко может быть достигнуто даже без богословского образования.

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

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

[234]

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

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

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

118. Лабади, Терстеген и др.

119. Наиболее отчетливо это влияние проступает, пожалуй, тогда, когда он (подумать только— Шпенер!) оспаривает право властей контролировать деятельность общин, допуская их вмешательство разве что при беспорядках и злоупотреблениях. Шпенер аргументирует это тем, что здесь речь идет об *основных правах* христиан, гарантированных апостолами при устройстве первых христианских общин (см.: Spener. Theologische Bedenken, II, S. 81 f.). В принципе это чисто пуританская точка зрения на положение отдельного человека в обществе и на сферу действия его вытекающих из *jure divino* (божественного права) и, следовательно, неотъемлемых прав. От внимания Ричля не ускользнула ни эта, ни помянутая в дальнейшем положении ересь (см.: S репе г. Op.cit., S.I 15). Как ни антиисторична его позитивистская (чтобы не сказать филистерская) критика идеи «*основных прав*», идеи, которой мы в конечном итоге обязаны *всем тем*, что даже самый ярый «реакционер» наших дней считает минимумом своей индивидуальной свободы, с Ричлем нельзя не согласиться, когда он указывает на отсутствие органической связи этой идеи с лютеранскими взглядами Шпенера.

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

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

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

[235]

122. В духе Послания к евреям, 5, 13, 14. Ср.: Spener. Theol. Beden-ken., I, S. 306.

123. Наряду с Бейли и БакСтером (см.: Consilia, III, 6, I, dist. 1, 47; dist. 3, 6) Шпенер особенно ценил Фому Кемпийского и в первую очередь Таулера (которого он не всегда понимал: Consilia theologica, III, 6, I, dist. 1, 1). О последнем подробно см.: Cons. theol., I, I, I, № 7. Лютера он выводит из Таулера.

124. См.: Ritschi. Op. cit., II, S. 113. Шпенер отрицал идею поздних пиетистов (и Лютера), что «покаяние и связанная с ним борьба» — *единственный* признак подлинного обращения (см.: Spener. Theol. Bedenken, III, S. 476). Об освящении как плоде благодарности, вытекающей из веры в примирение с Богом, — чисто лютеранская формулировка (см. ч. 1, прим. 58) — см. приведенные у Ричля (Op. cit., II, S. 115, Aniri. 2) места. О certitudo salutis, с одной стороны, см.: Spener. Theol. Bedenken, I, S. 324: «Подлинная вера не столько *ощущается*, сколько *познается* по ее плодам» (любовь к Богу и повиновение ему): с другой — см. Ibid., S. 335 f.: «Что касается вашей заботы о спасении и состоянии избранности, то уверенность вы скорее почерпнете из «наших» (лютеранских) «книг», чем из книг "английских писателей"». Однако в вопросе о сущности освящения он разделял точку зрения англичан.

125. Религиозные дневники, ведение которых рекомендует А. Франке, являлись и здесь способом обнаружения внешних признаков благодати. Методическое упражнение и *привычка* к состоянию святости должны привести к ее росту и к *разделению* добра и зла. Это — основная тема книги Франке («Von des Christen Vollkommenheit»).

126. Это отклонение рациональной пиетистской веры в провидение от ее ортодоксального толкования отчетливо обнаруживается в знаменитом диспуте между пиетистами города Галле и представителем ортодоксального лютеранства *Лешером*. В своей книге «Ti-motheus Verinus» Лешер доходит до противопоставления всего, что достигнуто *человеческой* деятельностью, божественному провидению. Неизменная точка зрения *Франке* была иной: проблеск ясного понимания того, что должно произойти, который появляется в результате спокойного *ожидания* Божьего решения, следует воспринимать как знамение Господне. Это вполне в духе квакерской психологии и соответствует общему аскетическому представлению о том, что рациональная *методика* является средством приблизиться к Богу. Цинцендорф, правда, далек от подобного толкования веры в провидение, ибо в момент, когда от принятого решения зависела вся дальнейшая судьба его общины, он подчинил ее *жребию*. В своей характеристике христианского «спокойствия», с которым следует ожидать решений Всевышнего, не препятствуя им поспешными действиями и самоуправством (такова в своей основе и точка зрения Франке), Шпенер (Op. cit., I, S. 314) следует идеям *Таулера*. Во всех этих чертах отчетливо проступает значительно менее интенсивная, чем в пуританизме, активность пиетистского благочестия, направленного на обретение мира в земной жизни. «First righteousness, then peace» (сначала праведность, потом мир) — так еще в 1904 г. сформулировал (в отличие от пиетистской направленности) один из ведущих баптистов (Дж. Уайт в одном из посланий, к которому мы еще неоднократно будем возвращаться) этическую программу своей деноминации (см.: Baptist handbook, 1904. p. 107).

[236]

127. См.: Lectiones paraeneticæ, IV, p. 271.

128. Против этого все время встречающегося представления направлена прежде всего критика Ричля. См. книгу Франке, упомянутую в прим. 125.

129. Он обнаруживается и у английских пиетистов, *не* придерживавшихся учения о предопределении, например у Гудвина. О нем и других пиетистах этого толка см.: Herpe. Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformnierten Kirche. Leiden, 1879. Эта книга и после опубликования классической работы Ричля сохранила свое значение для истории Англии и отчасти Нидерландов. Еще в XIX в. Келера (по свидетельству в его книге, о которой речь будет идти в следующей статье) часто спрашивали в Нидерландах о *моменте* его возрождения.

130. Тем самым делалась попытка доказать несостоятельность малоубедительного вывода лютеранского учения о возможности вновь обрести благодать (особенно несостоятельность распространенной веры в «обращение» in extremis — в момент смерти).

131. Против связанной с этим необходимости знать день и час «обращения» как *обязательный* признак его подлинности см.: Spener. Op. cit., II, 6, 1, S. 197. Шпенеру «покаянная борьба» была столь же чужда, как Меланхтону *terrores conscientiae* (страшные укоры совести) Лютера.

132. Наряду с этим играло известную роль и свойственное любому аскетическому направлению антиавторитарное толкование идеи «всеобщего священства». В ряде случаев священнику рекомендуют откладывать отпущение грехов вплоть до того момента, когда будет достигнута уверенность в подлинности раскаяния, что Ричль справедливо считает в принципе кальвинистским тезисом.

133. Наиболее важные для нас пункты легче всего найти у Плитта: Plitt. Zinzendorfs Theologie, Bd. I—III, Gotha, 1869; см. особенно: Bd. I, S. 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448; Bd. II, S. 372, 381, 385, 409 f.; Bd. III, S. 131, 167, 176; см. также: *Be-s ker B. Zinzendorf und sein Christentum*. Leipzig, 1900, Buch 3, Kap. 3.

134. Впрочем, он полагал, что Аугсбургское исповедание можно рассматривать как подлинный документ христианской лютеранской веры лишь в том случае, если — как он это выражает в своей омерзительной манере — залить ее «кровью ран». Читать Цинцендорфа — жестокое испытание, так как его язык и зыбкость его расплывчатых идей еще тяжелее воспринимать, чем то «елейное христианство», которое было столь отвратительно Ф. Т. Фишеру (см. его полемику с мюнхенской «Christoterpe»).

135. «Мы признаем в любой религии братьями лишь тех верующих, которые, будучи омыты кровью Христовой и *полностью обновлены, продолжают* стремиться к освящению своего духа. Мы признаем видимой общиной Христовой лишь ту, где слово Божие проповедуется в чистоте и истинности, где члены общины ведут *святую* жизнь чад Божьих в *соответствии со словом Его*». Последняя фраза взята из *малого* катехизиса Лютера. Однако, как заметил уже Ричль, *там* это служит ответом на вопрос, как святится имя Божье, *здесь же* — *отграничением* церкви святых.

136. См.: Plitt. Op. cit., Bd. 1, S. 346. Еще отчетливее это выражено в цитированном у Плитта ответе на вопрос: «Нужны ли добрые дела для спасения?» Ответ гласит: «Не нужны и даже вредны; если же спасение даровано, то нужны лишь постольку, поскольку

[237]

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

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

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

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

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

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

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

143. См., например, приведенное у Плитта (Op. cit., Bd. III, S. 131) толкование Цинцендорфом Евангелия от Матфея, 20, 28: «Когда я вижу человека, которому Бог даровал талант к чему-либо, я радуюсь и с радостью пользуюсь этим даром. Если же я замечаю, что человек не удовлетворен своим даром и хочет достигнуть большего, то я считаю это началом его гибели». Дело в том, что Цинцендорф отрицает — и это явствует из его беседы с Джоном Уэсли (1743) — возможность *роста* освящения, ибо он отождествляет его с оправданием и считает, что оно находит свое выражение *только* в приближении к Христу, данном в чувстве (см.: Plitt. Op. cit., Bd. 1, S. 413). Вместо ощущения себя «орудием Бога» здесь «обладание» божественной близостью: это — мистика, а не аскеза (в том смысле, в котором мы ее поясняем во введении к последующим статьям). Конечно (как показано там же), и для пуританина существующий *посюсторонний habitus* — это то, к чему

[238]

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

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

145. Известно его высказывание: «Разумный человек да не будет неверующим, а верующий да не будет неразумным» — в книге «Sok-rates, d. i. Autrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbe-kannter als vielmehr in Ahfall geraicner Hauptwahrheiten» (172, ^), затем его пристрастие к таким писателям, как Бейль. 146. Ярко выраженное пристрастие представителей протестантской аскезы к рационализированному математическим обоснованием эмпиризму известно, и мы не будем останавливаться на этом. Об утверждении в науках математического, рационального «точного» метода, о философских мотивах этого направления и о противоположности их точке зрения Бэкона см.: Windelband W. Lehr-blich der Geschichte der Philosophic, 1892, S. 305—307; особенно замечание на с. 305, где убедительно опровергается точка зрения, согласно которой современные естественные науки возникли как результат роста материальных и технических интересов. Между этими двумя феноменами существует, конечно, чрезвычайно тесное, но значительно более сложное взаимоотношение. См. также: W in-delband W. Geschichte der neueren Philosophic (1878 bis 1880), Bd. I, S. 40 f. Решающей для протестантской аскезы *точкой зрения* — она наиболее отчетливо сформулирована у Шпенера (см.: Spener. Op. cit., I, S. 132; III, S. 260) — является следующая: подобно тому как христианина узнают по плодам его веры, так и познание Бога и его намерений может быть углублено посредством познания его творений. В соответствии с этим все пуританские, баптистские и пиетистские вероисповедания проявляли особую склонность к физике и к другим, пользующимся теми же методами математическим и естественным наукам. В основе лежала вера в то, что посредством *эмпирического* исследования установленных Богом законов природы можно приблизиться к пониманию *смысла* мироздания, который вследствие фрагментарного характера божественного откровения (чисто кальвинистская идея) не может быть понят путем спекулятивного оперирования понятиями. Эмпиризм XVII в. служил аскезе средством искать «Бога в природе». Предполагалось, что эмпиризм приближает к Богу, а философская спекуляция уводит от него. В частности, философия Аристотеля принесла, по мнению Шпенера, наибольший вред христианству. Любая другая философия, и в первую очередь «философия Платона», лучше Аристотелевой (см.: Spener. Consilia theo-logica. III, 6, 1. dist. 2, № 13); см. следующее характерное место: «То, что я скажу, не относится к Декарту (Шпенер не читал его.—М. В.), однако я всегда полагал и полагаю, что Бог побуждает людей к тому, чтобы они стремились познать подлинную философскую истину своими глазами, руководствуясь не какими-либо авторитетами, а одним лишь *здравым рассудком*, не опирающимся на знания учителей». Хорошо известно, какое значение

[239]

эта точка зрения представителей аскетического протестантизма имела для *воспитания*, в частности, для *реального* обучения. В сочетании с отношением к «fides implicita» (сокровенной вере) эта точка зрения определила педагогическую программу протестантизма.

147. «Это такие люди, которые счастье видят примерно в следующих четырех моментах: 1) пребывать в ничтожестве, быть презираемыми и оскорбляемыми; 2) пренебрегать всеми теми чувствами, которые отвлекают от служения Богу; 3) либо ничего не иметь, либо раздавать все то, что получаешь; 4) трудиться наподобие наемных рабочих, не ради заработка, но ради призвания во славу Божью и на пользу ближнему...» (Rel. Reden., II, S. 180; Plitt. Op. cit., I, S. 445). Не все могут и должны

быть «учениками», а лишь те, кого Господь призывает к этому. Однако, по собственному признанию Цинцендорфа (см.: Plitt. Op. cit., 1, S. 449), в толковании этой проблемы неминуемы трудности, ибо Нагорная проповедь формально обращена ко *всем людям*. Родство этого «свободного ако-смизма любви» с идеалами анабаптизма бросается в глаза.

148. Эмоционально окрашенная внутренняя религиозность не была чужда и лютеранству эпохи эпигонства. Конститутивным различием был *здесь* скорее *аскетизм*, регламентация жизненного поведения, отдающая, по мнению лютеран, «снергизмом».

149. «Пронизывающий страх» — значительно более верный признак благодати, чем «уверенность», полагает Шпенер (см.: Spener. Theol. Bedenken, I, S. 324). У пуританских писателей также, разумеется, встречаются настойчивые предостережения от «ложной уверенности»; тем не менее учение о предопределении, поскольку оно определяло заботу о спасении души, безусловно влияло в противоположном направлении.

150. Ибо *психологический* эффект сохранения исповеди повсеместно сводился к *освобождению* индивида от ответственности за свое поведение (этим и определялась приверженность к исповеди) и тем самым от ригористических требований аскетизма.

151. Уже Ричль в своем анализе вюртембергского пиетизма (Op. cit.. III) показал, в какой мере этот *тип* пиетистской религиозности обуславливался и чисто *политическими* моментами.

152. См. цитату из Цинцендорфа, приведенную в прим. 147.

153. Само собой разумеется, что «патриархален» и кальвинизм, во всяком случае, в его первоначальном облике. Связь успеха, например в деятельности Бакстера, с кустарным характером ремесленных предприятий в Киддерминстере отчетливо явствует из его автобиографии. См.: Writings of Rig. div., p. XXXVIII: «Город живет ткачеством, обрабатывая сырье, полученное в Киддерминстере; стоя за ткацким станком, жители могут поставить перед собой книгу или поучать друг друга». Однако патриархальность, сложившаяся на почве кальвинистской и тем более баптистской этики, носит иной характер, чем пиетистская патриархальность. Эта проблема должна быть рассмотрена в другой связи.

154. См.: Ritschi A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung lind Versohnung, 3. Aufl., I, S. 598. Если Фридрих Вильгельм I определил пиетизм как учение, пригодное для *рантье*, то это характеризует не столько пиетизм Шпенера и Франке, сколько самого Фридриха Вильгельма I; впрочем, и он не случайно обнаружил эдикт о веротерпимости, котоый открывал пиетистам доступ в его государство.

[240]

155. Для общего ознакомления с методизмом особенно полезна превосходная статья Лоофса «Методизм» в: Realenz. fur prot. Theol. Lind Kirche, 3. Aufl. Можно также обратиться к работам Якоби (в частности, «Handbuch des Methodismus»), Кольде, Юнгста и Соути. Об Уэсли см.: Tyernan. Life and times of John Wesley. London, 1870. Популярностью пользуется книга Уотсона (Watson. Life of Wesley), переведенная на немецкий язык. Одним из лучших фондов по истории методизма располагает Northwestern university в Эванстоне близ Чикаго. Своего рода посредствующим звеном между классическим пуританизмом и методизмом был религиозный поэт Исаак Уотс, друг Хоу, капеллана Оливера Кромвеля, затем Ричарда Кромвеля; к нему якобы обращался за советом Уайтфилд (см.: Sk eats. The free churches of England, 1891, p. 254). 156. Это родство—если отвлечься от личного влияния обоих Уэсли— исторически обусловлено, с одной стороны, отмиранием догмата предопределения, с другой — возрождением идеи «sola fide» в концепции основателей методизма; но прежде всего оно мотивировано специфической *миссионерской* направленностью методистов, которая привела к восстановлению (в преобразованном виде) известных средневековых методов проповеди «пробуждения» и сочетала их с пиетистскими формами. К *общей* линии развития в сторону «субъективизма» это явление—в данном отношении оно уступает не только пиетизму, но и средневековой религиозности бернар-дианского толка, — безусловно, не относится.

157. Как определял иногда эффект методистской веры сам Уэсли. Здесь очевидно родство с «блаженством» Цинцендорфа.

158. См. о ней в книге Уотсона: Watson. Das Leben Wesleys, S. 331.

159. См.: Schneckenburger M. Vorlesungen uber die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, Hr.sg. voii K. B. Hun-desnagen. Frankfurt, 1863, S. 147.

160. Уайтфилд, вождь группы предестинатов, распавшейся после его смерти вследствие отсутствия должной организации, по существу, отвергал учение Уэсли о «совершенстве». Действительно, оно было не чем иным, как суррогатом кальвинистской идеи испытания спасения.

161. См.: Schneckenger M. Op. cit., S. 145. Несколько иначе предстает это у Лоофса. Выводы того и другого типичны для всех нсроисповеданиН подобного типа.

162. В этом направлении действовала конференция 1/70 г. Уже конференция 1744 г. признала, что слова Библии почти полностью могут быть отнесены как к кальвинизму, так и к антиномизму. Ввиду трудности толкования библейских заповедей следует стараться предотвратить расхождения в толковании их догматического значения, что осуществимо, сс.-ш обе стороны признают значение Библии как нормы практического повеления. 163. Методистов отличало от гернгутеров их учение о возможности достигнуть оезгрещппго совершенства (которое отвергал, в частности, Цинцендорф). Уэсли в свою очередь воспринимал эмоциональность гернгутеровской религиозности как «мистику», а лютеровские воззрения на значение «Закона» считал кощунством. В этом находит свое выражение то непонимание, которое неизбежно возникает между представителями любого учения о рациональном жизненном поведении и представителями лютеранства.

164. Джон Уэсли в некоторых случаях указывает, что все — квакеры, пресвитериане и англикане требуют веры в догматы; исклю-

[241]

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

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

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

167. Лоофс (см. в: Realenz. fur prot. Theol. und Kirche, S. 750) настойчиво подчеркивает, что методизм отличается от других аскетических течений тем, что он возник после эпохи Просвещения в Англии, и сравнивает методизм с возрождением пиетизма в Германии в первой трети XIX в. (правда, последнее было значительно слабее). Однако допустимо следовать в этом вопросе и точке зрения Ричля (см.: Ritschi. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung, I, S. 568 1.). Он проводит параллель между методизмом и пиетизмом Цинцендорфа, который в отличие от пиетизма Шпенера и франке также был реакцией на Просвещение. Однако, как мы уже видели, эта реакция имела в методизме совсем иную направленность, чем в пиетизме геригутеров, во всяком случае в той мере, в какой действовало влияние Цинцендорфа.

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

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

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

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

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

формы общин, и всячески стремилась направить эту *аскезу* на путь образования орденов, то есть *вывести ее* из мирской жизни или в крайнем случае включить ее в качестве *аскезы* второго сорта в признанные церковью ордена и подчинить ее их контролю. Там, где католической церкви не удалось это осуществить, она принимала все меры против того, чтобы субъективистская аскетическая мораль не привела к отрицанию авторитетов и к ереси наподобие того, как это (с полным основанием) практиковала елизаветинская церковь по отношению к «*prophesyings*» (пророчествующим) — полупиетистским библейским общинам — даже в тех случаях, когда они с «конформистской» точки зрения были вполне корректны, или как Стюарты в своей «*Book of sports*». Подтверждением этой политики церкви может служить и история многочисленных ересей, например гумилиатов и бегинов, а также судьба св. Франциска. Проповеди монахов нищенствующих орденов, особенно францисканцев, во многом способствовали подготовке почвы для аскетической мирской нравственности баптистско-реформатского толка внутри протестантизма. Однако многочисленные родственные черты монашеской *аскезы* Запада и аскетического уклада жизни внутри протестантизма (в ходе нашего изложения они будут ввиду их поучительности все время подчеркиваться) в конечном итоге объясняются тем, что *любая* *аскеза*, сложившаяся на почве Библии и христианства, будет *неминуемо* обладать рядом общих для всех движений такого рода черт, кроме того, и тем, что *аскеза любого* вероисповедания пользуется определенными испытанными средствами умерщвления плоти. К данной характеристике следует еще

присовокупить следующее: краткость ее объясняется тем обстоятельством, что для исследуемой в данной работе проблемы, а именно развития религиозных основ буржуазной идеи призвания, анабаптистская этика имеет лишь ограниченное значение. Она не дала ничего нового в этом отношении. Значительно более важный социальный аспект этого движения мы в данный момент оставляем вне сферы нашего внимания. В том направлении, в котором мы ставим проблему, мы излагаем историю раннего этапа перекрещенства *лишь* в той мере, в какой оно оказало влияние на имеющее для нас первостепенное значение своеобразие сект баптистов, квакеров и (в меньшей степени) меннонитов.

172. См. выше, прим. 93.

173. О возникновении этой терминологии и ее эволюции см.: Ritschi. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1. Freiburg, 1893, S. 68 ff.

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

[244]

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

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

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

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

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

179. Общеизвестны внешние формы, которые этот принцип принимал у квакеров, воплощаясь в такие на первый взгляд малозначащие правила, как запрещение снимать головной убор, кланяться, становиться на колени, употреблять вежливую форму обращения. Однако в своей *основе* эта идея в

большей или меньшей степени свойственна *любой* аскезе, поскольку аскеза по самой своей *при-роде* всегда «враждебна авторитетам». В кальвинизме эта идея находит свое отражение в принципе, утверждающем господство в *церкви* одного только *Христа*. Что касается пиетизма, то до-статочно вспомнить о тех усилиях, которые прилагал Шпенер для того, чтобы ссылками на Библию оправдать *сохранение титулов*.

[245]

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

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

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

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

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

[246]

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

некоторые квакеры видели воплощение духа *всей* христианской этики: «Делайте для других только то, чего вы ждете от них».

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

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

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

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

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

[247]

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

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

190. Так, Т. Адаме (Writings of Rig. diy., p. 138), например, утверждает: «В гражданских делах следует уподобляться большинству, в делах религии — лучшим». Это звучит, правда, несколько более глубокомысленно, чем предполагал Адаме. Означают эти слова лишь то, что пуританская добропорядочность сводится к *формальной деятельности*, подобно тому как «правдивость» или «uprightness»(прямота) народов с пуританским прошлым, рассматривающих эти качество как свою национальную добродетель, нечто совсем *иное* по своей специфике — формально и рефлексивно преобразованное, — чем немецкая «честность». Ценные замечания по этому вопросу сделаны одним педагогом: «Preuss. Jahrb.», Bd. 112, 1903, S. 226. *Формализм* пуританской этики является в свою очередь вполне адекватным следствием приверженности *Закону*.

191. См. об этом в след. статье.

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

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

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

195. См. прекрасную характеристику, данную Доуденом в цитированной выше работе. О теологии Бакстера в период, когда он стал постепенно отходить от строгой веры в «двойной декрет», можно получить общее представление из введения к его работам, опубликованным Дженкином (см.:

Writings of Pur. div)_Его попытка сочетать «universal redemption» (всеобщее спасение) с «personal election» (личным избранием) никого не удовлетворила. Для нас здесь существенно лишь то, что он и тогда еще придерживался «personal election», то есть главного в этическом отношении пункта учения о предопределении. С другой стороны, в его учении важно ослабление *внешнего* понимания оправдания, то есть известное сближение с баптистским учением.

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

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

[248]

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

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

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

200. См.: Saints' everlasting rest, cap. X, XII; ср.: Bailey. Praxis pietatis или Henry M. The worth of the soul (Writings of Pur. div., p. 319): «Те, кто жадно стремится к мирскому богатству, презирают душу свою, и не только потому, что душой они пренебрегают, предпочитая ей плоть, но и потому, что они душу свою вкладывают в это стремление». (На *той же* странице помещено цитируемое нами -ниже замечание о греховности бесполезной траты времени, особенно на recreations — развлечения.) Подобным же образом эта проблема трактуется во всей религиозной литературе английского и голландского протестантизма. См., например, филиппику против avaritia (скупости) у Хорнбека (op. cit., 1. X, p. 18 и 19). (Впрочем, на этого писателя оказали известное влияние и сентиментально-пиетистские взгляды: см., например, его восхваление угодного Богу tranquillitas animi (душевного спокойствия), противопоставляемого им sollicitudo (волнениям) посюстороннего мира.) «Богатому нелегко попасть в царство небесное», — утверждает, опираясь на известное библейское изречение, и Бейли (op. cit., S. 182). *Методистские* катехизисы также предостерегают от «накопления сокровищ в земной жизни». В пиетистском учении это разумеется само собой. Так же обстояли дела у квакеров. Ср.: Barclay. Op. cit., S. 517: «И потому остерегайтесь искушения использовать свое призвание как орудие для накопления богатства».

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

[249]

пускать к причастию, несмотря на то что их деятельность разрешена законом». Провинциальный синод Девентера от 1598 г. (ст. 24) распространил это на всех служащих у «ломбардцев»; синод в Гори-хеме 1606 г. установил строгие и унижительные условия, при которых жены «ростовщиков» могут быть допущены к причастию, и еще в 1644 и 1657 гг. обсуждалось, можно ли допускать к причастию

ломбардцев (это может служить, в частности, аргументом против того, что утверждает Brentano, ссылаясь на своих католических предков, при этом он забывает, что иноземные купцы и банкиры были известны в течение тысячелетий всему европейскому и азиатскому миру). Следует также указать на то, что еще Гисберт Фозт (см.: De usuris. — In: Selectae disputationes theologicae, IV, 1667, p. 665) стремился к исключению «трапезитов» (ломбардцев, пье-монтцев) из числа причащающихся. Подобным же образом относились к этому гугенотские синоды. Эти капиталистические слои были отнюдь не типическими представителями тех идей и того образа жизни, о которых здесь идет речь. Не вносили они ничего нового и по сравнению с античностью и средними веками.

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

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

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

[250]

капитализма, из средства ведения хозяйства в *принцип* всего *жизненного поведения*. 205. Op. cit., I, S. III.

206. Ibid., S. 383 f.

207. Подобным же образом о ценности времени: Barclay. Op. cit., p. 14.

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

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

209. Ср. рассуждения о призвании у Бакстера (op. cit., 1, p. 108 l'). В частности, следующий отрывок: «Вопрос: но разве мне не дозволено уйти из мира и помышлять только о спасении души? Ответ: ты можешь уйти от всего того в мирских заботах и делах, что, не будучи необходимым, является для тебя помехой в духовной сфере. Однако ты не должен полностью отказываться от физической работы и умственного труда, посредством которых *ты можешь содействовать общему благу*. Все, кто

принадлежит к церкви или государству, должны направлять свои усилия на благо церкви или государства. Пренебрегать этим, говоря: я буду молиться и предаваться медитациям, равносильно тому, что твой слуга отказал бы тебе в *самой необходимой* услуге, выполняя другую, значительно менее важную. Бог *заповедал* тебе тем или иным способом *трудиться ради хлеба насущного, а не жить, как трутень, за счет других, которые трудятся в поте лица своего*". Тут же приводится Господня заповедь Адаму: «В поте лица твоего...» и слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». С давних пор известно, что квакеры, даже наиболее состоятельные, заставляют своих сыновей изучать какое-либо дело (по этическим причинам, а не руководствуясь утилитарными соображениями, наподобие того, как это делает Альберти).

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

211. Baxter. Op. cit., 1, p. 242: «Именно те люди, которые ленивы в выполнении своих профессиональных обязанностей, не находят времени и для служения Богу». На этом покоится и представление, что аскетические добродетели сконцентрированы преимущественно в *городах* — местонахождении бюргеров, занятых рациональным приобретательством. Так, Бакстер в своей «Автобиографии» говорит

[251]

о ткачах Киддерминстера (Writings of Pur. div, p. XXXVIII): «А их постоянные торговые связи с Лондоном во многом способствуют росту вежливости и благочестия среди ремесленников». Тот факт, что близость столицы воспринимается как предпосылка роста добродетели, приведет в изумление современное духовенство, во всяком случае немецкое. Подобные взгляды мы встречаем и у пиетистов. Шпенер пишет молодому коллеге: «По крайней мере станет очевидным, что среди многочисленного населения городов, в большинстве своем совершенно нечестивого, тем не менее можно найти несколько благочестивых людей, способных воспринять добро; что же касается деревень, то там подчас в целой общине не найти действительно добродетельного человека» (Spener.Theol. Bedenken, 1,66, S. 603). Дело заключается в том, что крестьянин мало склонен к аскетическому рациональному жизненному поведению. *Этическая* идеализация крестьянина — продукт современности. Здесь мы не будем заниматься значением данного или других подобных высказываний для исследования вопроса о *классовой* обусловленности аскезы. 212. Приведем хотя бы следующие места (Baxter. Op. cit., 1, p. 336 Г.): «Отдавайте все ваше время деятельности в рамках вашей законной профессии, за исключением тех часов, когда вы заняты непосредственным служением Богу»; «Трудитесь по мере сил, следуя своему призванию»; «Стремитесь иметь призвание, которое заполнит все ваше время, помимо того, которое вы отдаете служению Богу».

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

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

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

216. Его цель, по Бакстеру, — «a sober procreation of children» (деторождение). Подобны этому и взгляды Шпенера, правда с некоторыми оговорками, приближающими их к грубой точке зрения Лютера, который полагает, что попутно достигается устранение безнравственности, каковая не может быть исключена иным путем. Половое влечение, сопутствующее деторождению, греховно и в браке. По мнению Шпенера, оно является *следствием* грехопадения, которое преобразовало естественные и

угодные Богу отношения в нечто неизбежно связанное с греховными чувствами и тем самым в *puerum* (постыдное). Некоторые пиетистские течения видят высшую форму брака в сохранении девственности супругов; следующую — в таком союзе, в котором половые отношения ограничиваются деторождением, и далее вплоть до браков, которые заключаются по эротическим или чисто внешним мотивам и в этическом отношении

[252]

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

217. Постоянно встречается у Бакстера (op. cit., 1, p. 382, 377 t.). Библейское обоснование (известное нам по Франклину) дано либо посредством ссылок на Притчи Соломоновы (22, 29), либо посредством восхваления труда в Притчах Соломоновых (31, 16).

[253]

218. Даже Цинцендорф говорит: «Трудятся не для того, чтобы жить, а живут для того, чтобы трудиться. Если же человеку больше не дано трудиться, то он обречен на страдание или смерть» (Plitt. Op. cit., S. 428).

219. Символ веры *мормонов* также завершается (после приведения цитат) следующими словами: «Однако ленивый или нерадивый не может быть христианином и спастись. Его удел — погибель, и он будет выброшен из улья». Поразительные экономические успехи этой секты были достигнуты преимущественно благодаря строжайшей *дисциплине*, сочетавшей черты монастыря и мануфактуры; дисциплина, которая ставила индивида перед выбором — труд или уничтожение, *сочеталась* с религиозным энтузиазмом и была возможна *только благодаря ему*.

220. Поэтому его симптомы тщательно анализируются. «Sloth» (лень) и «idleness» (праздность) считаются особенно тяжкими грехами потому, что они по своему характеру обладают *длительностью*.

Бак-стер прямо характеризует их как «исключающие состояние благодати» (op. cit., 1, p. 279— 280). Они-то и служат антитезой методической жизни.

221. См. выше, часть I, прим. 57.

222. См. Baxter. Op. cit., 1, p. 108 f. Особенно бросаются в глаза следующие места: «Вопрос: разве богатство не послужит нам оправданием? Ответ: оно позволяет вам отказываться от низкой работы в том случае, если вы можете быть более полезными на другом поприще, однако от работы как таковой вы освобождаетесь не более, чем самый последний бедняк...» (см. также p. 376). «Хотя их (богачей) не подстрекает к тому крайняя нужда, они в такой же степени, как другие, должны повиноваться воле Божьей... Бог всем велел трудиться». См. выше, прим. 48.

223. То же мы видим у Шпенера (см.: S репе г. Op. cit., III, S. 338, 425), который по этой причине выступает против преждевременного ухода на покой, считая его в моральном отношении сомнительным. В ответ на замечание, что взимание процентов неправомерно, ибо жизнь, обеспечиваемая процентами с капитала, ведет к лености, Шпенер указывает на то, что человек, который может существовать на проценты с капитала, тем не менее *обязан* работать, выполняя волю Божью.

224. А также пиетизме. Каждый раз, когда речь идет об *изменении* профессии, Шпенер приводит в качестве аргумента следующее: *после того* как человек избрал определенную профессию, долгом послушания его воле Божьей является пребывать в данной профессии и примириться с ней.

225. В статьях в «Хозяйственной этике мировых религий» мы показали, с каким высоким, господствующим над всем жизненным поведением пафосом учение *индуизма* о спасении соединяет традиционализм в области профессиональной деятельности с возможностями, предоставляемыми перевоплощением. Именно это позволяет постичь сущность различия между понятиями чисто этического учения и созданными религией психологическими *импульсами*. Верующий индуист может надеяться на благоприятное перевоплощение *лишь* в том случае, если он строго выполняет *традиционные* обязанности своей касты — в этом и заключается наиболее прочная религиозная основа традиционализма. Индуистская этика является в этом пункте самой последовательной антитезой этике пуританской, так же как в другом отношении (мы имеем в виду сословный традиционализм) она является наиболее последовательной антитезой иудаизму.

[254]

226. См.: Baxter. Op. cit., I, p. 377.

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

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

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

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

231. Ибо, как часто подчеркивается в пуританской литературе, Бог никогда не требовал, чтобы человек любил ближнего своего *больше*, чем самого себя, а лишь *как* самого себя. Следовательно, *долг* человека любить и себя. Так, например, если кто-либо осознает, что сам он использует свое

преимущество более целесообразно и тем самым в большей степени приумножит славу Всевышнего, чем это сделает ближний его, то любовь к ближнему не обязывает его отдать ему что-либо из своего имущества.

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

233. Ничего подобного этому мы не обнаруживаем в трудах ведущих

[255]

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

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

235. См.: Baxter. Op. cit., I, ch. 10, tit. I, dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378. Притчи Соломон., 23,4: «Трудись не для того, чтобы быть богатым» (немецкий текст притчи: «Berniie dich nicht reich 7.11 werden...»); русский текст: «Не заботься о том, чтобы нажить богатство...»; Вебер пишет, ссылаясь на Бакстера: «Arbeite nicht, um reich zu sein...» — *Перев.*) означает лишь, что не следует стремиться к богатству как к средству для удовлетворения наших плотских желаний. Одиозно *использование* собственности в феодально-сеньориальной форме (см. замечание — op. cit., I, p. 380 — по поводу «debauched part of the gentry» — предающейся излишествам части дворянства), а не собственность сама по себе. Мильтон в первой «Defensio pro populo Anglicano» разработал известную теорию, в соответствии с которой носителем добродетели может быть только среднее сословие; при этом под средним сословием он понимает «класс буржуазии», противопоставляемый им «аристократии», на что указывает следующее обоснование: как «роскошь», так и «нужда» препятствуют воспитанию добродетели.

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

[256]

дальше, чем они, в своем определении границ «допустимого» или «возможного». (Противники протестантов не раз указывали на то, что протестантская этика ничем по существу не отличается от иезуитской.) Подобно тому как кальвинисты часто цитируют католических богословов-моралистов, не только Фому Аквинского, Бернара Клервоского, Бонавентуру, но и своих современников, так и

католические казуисты постоянно обращались к еретической этике. (На этом мы здесь останавливаться не будем.) Однако даже если отвлечься от такого решающего фактора, каким является религиозная *награда*, предоставляемая *мирянину* за аскетическую жизнь, то важное, чисто теоретическое различие сводится к следующему: эти вольнодумные взгляды внутри католицизма были продуктом не санкционированных церковным авторитетом, специфически *неустойчивых* этических теорий, отвергнутых наиболее серьезными и строгими сторонниками церкви; протестантская же идея профессионального призвания направляла на путь капиталистического предпринимательства именно наиболее *серьезных* сторонников аскетической жизни. То, что в католицизме могло быть *разрешено* при известных условиях, здесь рассматривается как нечто положительное в нравственном отношении, как *благо*. Эти столь важные основополагающие в *практической* сфере жизни различия обоих этических учений окончательно определились для нового времени после полемики с янсенстами и изданиями буллы «Unigenitus».

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

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

239. Так, мы видим это у Бакстера и, например, в исповедании герцога Кристофа. Ср. также такие высказывания, как, например, следующее: "Странствующие бродяги, чья жизнь не что иное, как тяжкое проклятие, большинство из них нищенствуют" и т.д. (Adams Th.-In: Writ. of Pur. div., p. 259). Уже Кальвин строго запрещал просить милостыню, а голландские синоды резко выступают против различного рода писем и аттестаций, разрешающих заниматься нищенством. В то время как в эпоху Стюартов, особенно в правление Карла I. при Лоде, правительственные учреждения систематически проводили меры по оказанию помощи бедным и предоставлению работы безработным, лозунгом пуритан было: «Подаяние—не милосердие» (так была озаглавлена впоследствии и известная книга Дефо): а к концу XVII в. в Англии складывается устрашающая система «\voi'k-houses» (рабочных домов) для безработных (см.: Leonard. Early history of English poor relief. Cambridge, 1900; Levy H. Die Grundlagen des okonomischen Liberalismus in der Geschichte der onglischen Volkswirtschaft. Jena, 1912, S. 69 ff.). 240. Президент Баптистского союза Великобритании и Ирландии (Baptist million of Great Britain and Ireland) Дж. Уайт в своем выступлении

[257]

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

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

242. Так, например, говорится об основателе секты фамшистов Хендрике Никласс, который был купцом (см.: Barclay, *inner life of the religious societies of the Commonwealth*. 1876, p. 34).

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

244. Это совершенно очевидно, например, для Хорнбека, ибо в Евангелии от Матфея, 5,5 и 1 Тим., 48 святым якобы даны обещания чисто мирского характера (op. cit., vol. 1, p. 193). Все предусмотрено божественным провидением, однако особенно Бог заботится о своих избранниках (p. 192): «*Super alios autem summa cura et modi's singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*». За этим следует указание, по каким признакам можно определить, что удача — следствие не «*communis providentia*» (провидения вообще), а осо-

[258]

бой божественной заботы. Бейли также (op. cit., p. 191) объясняет успех в профессиональной деятельности божественным провидением. Предположение, что «*prosperity*» часто является вознаграждением за богоугодную святую жизнь, характерно для литературы квакеров (см., например, подобное высказывание, относящееся к 1848 г., в: *Selection from the Christian advices, issued by the general meeting of the Societies of Friends in London*, 6th ed. London, 1851, p. 209). К вопросу о связи этой идеи с квакерской этикой мы еще вернемся.

245. См.: *Ziir bauerlichen Glaubens und Sittenlehre von einern thuringischen Landpfarrer*, 2. Aufl. Gotha, 1890, S. 16. Описанные в этой работе крестьяне — характерный продукт *лютеранской* церковности. Во всех тех случаях, когда достойный автор этой книги предполагает наличие «*крестьянской*» религиозности, я все время писал на полях «*лютеранство*».

246. См., например, цитату у Ричля (см.: *Ritsch 1. Pietismus*, II, S. 158). Шпенер обосновывает свои сомнения по поводу изменения профессии и стремления к наживе также ссылками на Иисуса сына Сирахова (см.: *Spener. Theol. Bedenken*, III, S. 426).

247. Правда, Бейли, например, рекомендует, несмотря на это, читать их: цитаты из апокрифов время от времени встречаются, хотя и редко, конечно. Я (быть может, случайно) не могу вспомнить ни одной цитаты из Книги Иисуса сына Сирахова.

248. В тех случаях, когда отвергнутым сопутствует удача, кальвинисты (так, например, Хорнбек), основываясь на «теории закостенелости», утешаются тем, что Бог посылает успех отвергнутым, дабы ожесточить их и тем самым сделать их гибель еще более верной.

249. Более подробно мы на этом пункте в данной связи останавливаться не будем. Нас интересует здесь лишь формальный характер «честности». О значении ветхозаветной этики для *lex iiaturae* см. «*Soziallehren*» Трельча.

250. Этические нормы Священного писания обязательны, по Бакстеру (см.: *Baxter. Christian directory*. III, p. 173), лишь постольку, поскольку они являются простым «*transcript of the law of nature*» (утверждением естественного права) и носят «*express character of universality and perpetuity*» (ярко выраженный характер всеобщности и вечности).

251. См., например: *Dowden. Op. cit.*, p. 39 (со ссылкой на Беньяна).

252. Подробнее об этом см. в статьях «*Хозяйственной этики мировых религий*». Здесь мы не можем подвергать исследованию то громадное влияние, которое оказала именно *вторая заповедь* («не сотвори себе кумира») на все характерологическое развитие иудаизма, на его рациональный, чуждый чувственной культуре характер. Показательным может, вероятно, служить тот факт, что один из руководителей американской «*Educational alliance*», организации, которая, используя весьма эффективные средства, с поразительным успехом проводит американизацию иммигрантов-евреев, в

разговоре со мной высказал предположение, что основным этапом в процессе становления культурного человека — а именно это является главной целью всякого социального и эстетического воспитания — он считает «освобождение от второй заповеди». В пуританизме иудейскому запрету любого вочеловечения Бога (см. выше) соответствует (действующее несколько в ином плане, но в том же направлении) запрещение обожествления рукотворного. Что же касается талмудизма, то ему, безусловно, родственны и некоторые принципиальные установки пуританской этики. Так, например, в Талмуде подчеркива-

[259]

ется (см.: Wunsche. *Baby 1. Ta I mud*, II, S. 34), что лучше и более достойно божественной награды доброе дело, совершенное из чувства *долга*, чем то, которое *не* предписывает Закон (другими словами, равнодушное выполнение долга обладает большей этической ценностью, чем филантропия, в основе которой лежит непосредственное чувство); пуританская этика в такой же степени могла бы принять этот принцип, как мог бы принять его Кант. Шотландец по происхождению. Кант, испытав в юности сильное влияние пиетизма, в конечных своих выводах близок к этому принципу (ряд формулировок Канта прямо примыкает к аскетическому протестантизму, однако вопрос этот выходит за рамки нашего исследования). Однако вместе с тем корни талмудистской этики глубоко уходят в восточный рационализм. Р. Танхум бен Ханилай сказал: «Человек никогда не должен менять обычай» (С;етага zii Mischna. VII, I Folge, 86b, № 93.—WUnsche. *Babyl. Talmud*. Речь идет о пропитании поденных рабочих). Это не распространялось лишь на чужих. Однако пуританское понимание «законности» как *испытания избранности*, несомненно, создавало значительно более веские мотивы позитивной *деятельности*, чем иудейское ее толкование в духе простого следования заповеди. Идея, согласно которой в успехе проявляется благословение Господне, конечно, не чужда и иудаизму. Однако совершенно иное религиозно-этическое значение этой идеи в иудаизме вследствие его двойственной (внутренней и внешней) этики исключает какую бы то ни было близость между названными учениями именно в этом решающем пункте. По отношению к «чужому» *разрешается* то, что запрещается по отношению к «брату». Уже по одному этому успех в подобной сфере не «предписанного», а «разрешенного» не мог быть признаком *религиозного* утверждения и импульсом методической регламентации жизни в том смысле, в котором он существовал у пуритан. По этой проблеме, которую Зомбарт в своей книге «Евреи и хозяйственная жизнь» (1911) в ряде случаев решает неверно, см. названные выше статьи. На конкретных сторонах этой проблемы мы останавливаться не будем. Этика иудаизма, как ни странно это звучит, сохраняет ярко выраженные традиционалистские черты. Мы не будем здесь также касаться того резкого сдвига, который произошел во внутреннем отношении к миру вследствие христианского понимания идей «благодати» и «спасения», таившего в себе зародыш все *новых* возможностей развития. О ветхозаветной «законности» см., например: Ritschi. *Rechtfertigung und Versohnung*, II, S. 265.

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

253. Доказательством истины Священного писания для Бакстера служит в конечном итоге «поразительное различие между благочестивыми и неблагочестивыми», абсолютное отличие «*renewed man*» (обновленного человека) от других и совершенно исключительная забота Бога о спасении душ избранных, которая *может*, конечно, выражаться в «испытании» их (см.: Baxter. *Christ, dir.*, 1. p. 165).

[260]

254. Для характеристики этого достаточно вспомнить, как своеобразно толкует притчу о фарисее и мытаре даже Беньян (см. его проповедь «Фарисей и мытарь»: Bunyan. *The Pharisee and the Publican*.— Op. cit., p. 100), у которого в ряде случаев можно обнаружить известное родство с настроением лютеровской «Свободы христианина» (см., например: Bunyan. *Of the law and a Christian*. — Op. cit., p. 254). Почему же отвергается фарисей? Потому что он, по существу, не следует Божьим заповедям, он, несомненно, сектант, занятый лишь внешними мелочами и обрядами (p. 107), и прежде всего он приписывает заслугу спасения себе и, богохульствуя, приносит при этом благодарность Богу («как это делают квакеры») за свою добродетель. Он греховно основывает все свои надежды па этой добродетели (p. 126) и тем самым имплицитно отрицает божественное *предопределение* (p. 139 f.). Следовательно, его молитва — обожествление рукотворного, и в этом его греховность. Мытарь же, как показывает искренность его признания, обрел внутреннее возрождение, ибо «для подлинного искреннего убеждения

в своей греховности необходимо убеждение в *возможности* прощения» (р. 209) — чисто пуританское ослабление лютеровской трактовки греховности.

255. Опубликовано у Гардинера: Gardiner. Constitutional documents, 1906. Можно провести параллель между этой борьбой с аскезой (отрицающей авторитет власти) и преследованием Пор-Ройяля и ян-сенистов Людовиком XIV.

256. Точка зрения *Кальвина* по этому вопросу была значительно мягче, по крайней мере поскольку имелись в виду тонкие аристократические формы наслаждения жизнью. Граница должна определяться Библией; каждый, кто исходит из ее заповедей и сохраняет при этом чистую совесть, не должен с подозрительностью и страхом относиться к любому своему побуждению радоваться жизни. Указания по этому пункту в 10-й главе «Inst. christ. rel.» (например, «*ne pes fugere ae quoque possunius quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*» — «не можем мы полностью избегать и того, что вызывается не столько необходимостью, сколько стремлением к наслаждению») могли бы на практике привести к значительно большей терпимости. Изменение этой точки зрения, которое мы обнаруживаем у эпигонов Кальвина, объясняется не только все увеличивающимся страхом лишиться *certitude salutis*, но и тем обстоятельством (мы остановимся на нем в другой связи), что в сфере «*ecclesia militans*» носителями этического развития кальвинизма были представители *мелкой буржуазии*.

257. Т. Адамс (Th. Adams.—Writings of Pur. div., р. 3) начинает проповедь о «three divine sisters» — трех небесных сестрах («Любовь же — самая главная из них») — указанием на то, что и Парис отдал яблоко Афродите!

258. Не следует читать романы и подобные им книги, ибо это «*wasteti-mes*» (трата времени) (см.: Вахтер. Christ, directory, I, р. 51). Известен упадок, который претерпела в Англии не только драма, но и лирика, и народная песня в послеелизаветинскую эпоху. Что касается изобразительного искусства, то здесь пуританам, пожалуй, мало что пришлось искоренять. Примечателен, однако, переход от довольно высокого уровня музыкальной культуры (роль Англии в истории музыки отнюдь не была лишена значения) к тому абсолютному ничтожеству, которое обнаруживается у англосаксонских народов в этой области впоследствии и сохраняется вплоть до настояще-

[261]

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

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

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

261. Относительно более слабое проникновение кальвинистской этики в жизненную практику Голландии, ослабление здесь аскетического духа уже в начале XVII в. (бежавшие в 1608 г. в Голландию английские конгрегационалисты не могли примириться с недостаточно строгим соблюдением субботнего покоя в Голландии), особенно же при штатгальтере Фридрихе Генрихе, и вообще меньшая способность голландского пуританизма в целом к экспансии объяснялись рядом самых различных причин, перечислить которые здесь невозможно. Частично они коренились в государственном строе Голландии (представляющем собой союз отдельных городов и земель) и в значительно меньшем участии жителей в обороне страны (войну за независимость голландцы очень скоро стали вести на *деньги* Амстердама силами наемных войск: англичане-проповедники приводили голландские войска в качестве иллюстрации вавилонского столпотворения). Тем самым все тяготы религиозной войны были перевалены на плечи других людей, что одновременно вело и к утрате политической *власти*.

Кромвелевская армия, напротив, ощущала себя, несмотря на притеснения, армией *граждан*. Тем более характерно, что *именно* эта армия включила в свою программу пункт об отмене воинской *повинности* — ибо сражаться можно только во славу Божью, за хорошо осознанное дело своей совести, а не по прихоти власть имущих. («Безнравственное», по традиционным немецким понятиям, устройство английской армии *исторически* сводится к весьма высоким нравственным идеалам-, возникло же оно по требованию не знавших поражения солдат, которые только после Реставрации были поставлены на службу интересам короны.) Голландские *schlitterijen*, опора кальвинизма в период великой войны, уже менее чем через одно поколение после Дордрехтского синода проявляют очень мало склонности к «аскетизму» (об этом можно

[262]

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

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

263. Решающим здесь является и то, что для пуритан существовала *только* одна альтернатива: либо Божья воля, либо тщеславие твари. Поэтому для них и не могло быть никакой «*adiaphora*» (индифферентности в оценке). По-иному, как уже указывалось, относился к этому Кальвин. С его точки зрения, что человек ест, как он одевается и т. п., не имело серьезного значения, если только при этом душа его не попадала под власть вожделения. Свобода от «мира» должна находить себе выражение — как и у иезуитов — в равнодушии, то есть, по мнению Кальвина, в безразличном, бесстрастном пользовании благами, даруемыми земной жизнью (см.: Inst. Christ, relig., 1. АиП., p. 409). Эта точка зрения, без сомнения, ближе к взглядам Лютера, чем педантизм его эпигонов.

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

[263]

вергавшихся бесчисленным насмешкам «*roundheads*» (круглоголовых) и что столь же едко высмеянный мужской костюм пуритан в *принципе* близок современной мужской одежде.

265. По этому вопросу см. также названную выше работу Веблена (Veblen. *The theory of business enterprise*, 1904).

266. К этой идее мы все время возвращаемся. Она лежит в основе ряда высказываний такого рода (Baxter. *Op. cit.*, I, p. 108): «Каждый пенни, который ты платишь за себя, своих де^л и друзей, должен

быть истрачен как бы по прямому указанию свыше, чтобы твоя лукавая плоть не лишила Бога всего, что ты должен воздать Ему». В этом вся суть: то, что служит *личным* целям, *потеряно* для Бога и славы Его.

267. Часто справедливо указывается на то (см., например: Do w den. Op. cit), что Кромвель спас от уничтожения рисунки Рафаэля и "Триумф Цезаря" Мантеньи, тогда как Карл II пытался их продать. Как известно, общество Реставрации и к национальной английской литературе относилось либо с полным равнодушием, либо вообще не признавало ее. При дворе господствовало влияние Версаля. В рамках данного очерка мы лишены возможности исследовать то влияние, которое отказ от непосредственных радостей повседневной жизни оказал на духовный склад выдающихся представителей пуританизма и на людей, испытавших его воздействие. Вашингтон Ирвинг формулирует это воздействие в характерной для англичан манере следующим образом: «Это (он имеет в виду политическую свободу, мы сказали бы — пуританизм) предполагает меньшую игру *фантазии* и большую силу *воображения*». Достаточно вспомнить о роли *шотландцев* в науке, литературе, технических открытиях, а также в деловой жизни Англии, чтобы почувствовать, насколько близко к истине это, быть может, слишком прямолинейное в своей формулировке замечание. Мы не будем в данной связи касаться роли пуритан в развитии техники и эмпирических наук. Эта взаимосвязь отчетливо проступает и в повседневной жизни. Так, например, по Барклею, дозволенные для квакеров «recreations» следующие: посещение друзей, чтение исторической литературы, *математические и физические опыты*, садоводство, беседы о событиях в жизни общества и во всем мире и т. п. Критерий этого отбора тот же, что указанный выше.

268. Прекрасный анализ дан в книге К. Нейманна «Рембрандт»; эту работу вообще полезно сопоставлять с приведенными выше замечаниями.

269. См. например, цитированный выше отрывок Бакстера: Baxter. Op. cit., 1, p. 108.

270. См., например, известную характеристику полковника Хачинсона (часто цитируется у Санфорда: Sanford. Op. cit., p. 57), приведенную в биографии, написанной его вдовой. После перечисления всех его рыцарских добродетелей и упоминания о его склонной к веселью и открытой для радостей жизни натуре говорится: «Он был чрезвычайно чистоплотен, аккуратен и элегантен и обладал превосходным вкусом. Однако с юных лет он отказался от всякой роскоши». Очень близок к этому идеал пуританки, обрисованный Бакстером в речи у гроба Мэри Хаммер: «Эта открытая всем радостям жизни образованная женщина, получившая тонкое воспитание, проявляла скупость, когда речь шла, во-первых, о времени, во-вторых, о затратах на «ропн» (предметы роскоши) и развлечения» (Writ of Pur div., p. 533).

[264]

271. Наряду со *многими* другими примерами я вспоминаю прежде всего об одном необычайно преуспевающем фабриканте, который достиг весьма солидного для своего возраста благосостояния. Когда врач, лечивший его от длительного желудочного заболевания, порекомендовал ему ежедневно проглатывать несколько устриц, то уговорить больного последовать этому совету удалось лишь с большим трудом. Поскольку, однако, он в течение всей своей жизни жертвовал весьма крупные суммы на благотворительные цели и вообще был известен своей щедростью, то, очевидно, в основе его поведения следует искать не проявление «скупости», а *исключительно* пережитки того аскетического воспитания, в силу которого считается морально предосудительным всякое использование своего имущества для личного *наслаждения*.

272. *Отделение* мастерской, конторы, вообще «дела» от дома. разделение фирмы и имени (капитала, вложенного в дело, и личного имущества), тенденция превратить «дело», прежде всего имущество фирмы, в «corpus mysticum» — все это стороны одного процесса. По этому вопросу см. мою работу «Handelsgesellschaften im Mittelalter» (1889).

273. На этот характерный феномен верно указал уже Зомбарт в первом издании своего «Капитализма». Следует только иметь в виду, что накопление имущества может обуславливаться двумя совершенно различными психологическими стимулами. Один из них уходит своими корнями в самые отдаленные времена и находит в жертвованиях на благотворительные цели, родовом имуществе, фидеикомиссах такое же или даже значительно более четкое и определенное выражение, чем в стремлении достигнуть к концу жизни высокого материального благосостояния и общего признания, и прежде всего обеспечить продолжение «дела», пусть даже за счет личных интересов большинства детей, наследующих состояние. В *этих* случаях речь идет (наряду с желанием увековечить свое создание и продолжать жить в нем и после смерти) о том, чтобы сохранить в неприкосновенности «splendor familiae» (величие семьи), то есть о тщеславии, объектом которого является как бы расширенная личность основателя, во всяком случае, об интересах эгоцентрических. Иначе обстоит дело с тем буржуазным мотивом, который мы исследуем. Здесь лозунг аскезы «Отречься должен ты, отречься»,

преобразованный в позитивно-капиталистическое мироощущение: «Приобретать должен ты, приобретать», встает перед нами во всей своей иррациональности и первозданной чистоте как некий категорический императив. Лишь божественная слава и собственный долг, а не тщеславие человеческое служат мотивом для пуритан, а в *наши дни* — лишь долг по отношению к своему «призванию». Пусть читатель, склонный к тому, чтобы доводить мысль до ее крайних выводов, вспомнит о теории ряда американских миллиардеров, которые не считают нужным завещать своим детям нажитые ими миллионы, дабы не лишать их такого нравственного блага, как необходимость работать и приобретать самим. Правда, в *наши дни* это не более чем «теоретическая» фикция.

274. Именно *это*, как мы все время подчеркиваем, решающий религиозный мотив (существующий наряду с чисто аскетическими представлениями об умерщвлении плоти), что особенно отчетливо проступает у квакеров.

275. Его отвергает Бакстер (см.: Baxter. Saints' everlasting rest, 12), опираясь на чисто иезуитскую аргументацию этого вопроса: плоти

[265]

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

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

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

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

[266]

чинами, поскольку, вообще здесь играют роль не религиозные моменты.

278. Это имеет в виду Э. Беришейн, когда он в названной выше статье (p. 681) говорит: «Аскетизм—буржуазная добродетель». В его замечаниях *впервые* указывается на эту важную взаимосвязь. Однако эта взаимосвязь охватывает значительно более обширную сферу, чем он

предполагает. Ибо решающим здесь является не только накопление капитала, но и аскетическая рационализация всей профессиональной деятельности. Применительно к американским колониям противоположность между пуританским Севером, где вследствие «аскетического принуждения к бережливости» всегда был в наличии капитал, который можно было вложить в какое-нибудь дело, с одной стороны, и Югом — с другой, отчетливо показана уже у Джона Доила (см. след. прим.).

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

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

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

[267]

282. За периодом приобретения дворянских земель английской буржуазией последовала эпоха бурного расцвета сельского хозяйства Англии.

283. Отказ со стороны англиканских лендлордов принимать в качестве арендаторов нонконформистов — явление нередкое и в XIX в. (В настоящее время число сторонников обеих церковных партий почти одинаково, раньше нонконформисты всегда составляли меньшинство.)

284. Г. Леви (см. его статью в: «*Archiv fur Sozialwissenschaft*», 1918— 1919, Bd. 46, S. 636 Г.) справедливо указывает на то, что по «свойствам своего характера», который можно вывести из многочисленных проявлений национальных черт, английский народ был скорее *менее*, чем другие народы, предрасположен к восприятию аскетического этоса и буржуазных добродетелей. Основой английского характера всегда была (и есть) грубоватая и безыскусная жизнерадостность. Сила воздействия пуританской аскезы в период ее господства проявляется именно в том поразительном *смягчении*, которое претерпело это свойство у ее сторонников.

285. Мы постоянно находим его и у Доила. Позиция пуритан всегда определялась религиозными мотивами (хотя, конечно, и не *исключительно* ими). Колония Массачусетс, где в период деятельности Уинт-ропа была своя верхняя палата и наследственная знать, готова была разрешить джентльменам переселиться в Массачусетс, *если только* они станут членами местной *церкви*. Из-за *церковной дисциплины* придавалось большое значение *замкнутости* населения. (Колонии Нью-Гемпшир и Мэн были основаны крупными английскими купцами, создавшими там скотоводческие хозяйства. Здесь социальная связь была очень незначительна.) Жалобы по поводу необычайной жадности прибылей, свойственной поселенцам Новой Англии, раздаются уже в 1632 г. (см., например: Weeden B. *Economic and social history of New England*, I, p. 125).

286. Это подчеркивает уже У. Петти'(см.: Petty. Op. cit). Все источники того времени без исключения характеризуют пуританских *сектантов*— баптистов, квакеров, меннонитов — как представителей либо неимущих, либо мелкобуржуазных слоев общества и противопоставляют их как крупному торговому патрициату, так и финансистам авантюристического склада. Однако именно в этой мелкобуржуазной среде, а не в кругах крупных финансистов — монополистов, поставщиков и кредиторов государства, колонизаторов и promoters — возникло то, что *характеризует* капитализм Запада: специфическая буржуазная организация промышленного труда внутри частного хозяйства (см., например: Unwin. Industrial organization in the 16th and 17th centuries. London, 1914). О том, что эта противоположность была известна и современникам, свидетельствует «Discourse concerning Puritans» Паркера (1641); в этой работе подчеркивается также противоположность пуритан прожектерам и придворным.

287. О том, как это воплотилось в политике Пенсильвании XVIII в. и в частности в войне за независимость, см.: Sharpless. A Quaker experiment in government. Philadelphia, 1902.

288. Аналогичное высказывание см.: Southey. Leben Wesleys, Kap. 29. На этот отрывок мне указал в письме проф. Эшли в 1913 г. Я этого не знал. Э. Трельч (которому я сообщил об этом отрывке) уже цитировал его.

289. Этот отрывок мы рекомендуем прочесть всем тем, кто полагает, что

[268]

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

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

291. Даниэль Дефо был ярким нонконформистом.

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

293. Бакстер (см.: Baxter. Op. cit., II, p. 16) предупреждает против найма «неуклюжих, флегматичных, вялых, чувственных и медлительных людей» в качестве прислуги и рекомендует брать «godly servants» (слуг благочестивых) не столько потому, что «неблагочестивые слуги» будут «хорошо работать только под присмотром», но и по той причине, что «истинно благочестивая прислуга будет выполнять свои обязанности как долг послушания Богу, как если бы сам Бог требовал от нее

выполнения работы». Другие же склонны «не превращать это в дело совести». И обратное: признаком святости у работника является не

[269]

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

294. О напрашивающейся аналогии между «несправедливым» с человеческой точки зрения предопределением к спасению немногих людей и столь же несправедливым (хотя в такой же степени угодным Богу) распределением материальных благ см.: Hoornbeek. Op. cit., 1, S. 153). К тому же бедность сама по себе рассматривается как симптом греховной лености (см.: Baxter. Op. cit., 1, p. 380).

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

296. См. выше прим. 339 и названную там работу Леви. На это указывают все исследователи этого вопроса (применительно к гугенотам это дано у Манли).

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

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

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

[270]

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

300. По вопросу об этих противоположностях и этой эволюции см. названную выше (в прим. 239) книгу Леви. Характерная для Англии XVII в. резко антимонополистическая направленность общественного мнения исторически сложилась из сочетания политической борьбы против королевской власти (Долгий парламент исключил монополистов из числа своих депутатов) с этическими мотивами пуританского учения и с экономическими интересами мелкой и средней буржуазии. враждебной финансовым магнатам. Decia'ation of the army от 2 августа 1652 г., а также петиция левеллеров от 28 января 1653 г. выдвигают наряду с требованиями отмены акциз, пошлин, косвенных налогов и введения single tax (единого налога) на estates (имуще-ство) прежде всего требование free trade (свободной

торгоилШ, то сеть отмены нссх монополистических ограничений в области торговли как внутри страны, так и за границей, трактуемых здесь как нарушение нрав челонека. Нечто подобное обнаруживается уже в «Великой ремонстрации».

301. Ср.: Levy H. Okon. Liber.. S. 51 f.

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

303. Хороший анализ дан в книге: Vieischowsky. Goethe. 27. Auf!.. 1914, В(i.2, Kap. 18. Идею развития *научного* «космоса» мы находим и у Виндельбанда в конце его «Расцвета немсикой философии» (второй том «Истории новой философии»).

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

305. «Разве старик не может уйти на покой, располагая 75 тыс. долл. и год! Нет! Фронт магазина должен быть расширен на 400 футов. Для чего? Этим он затмит всех, по его мнению. По вечерам, когда его жена и дети читают, он помышляет только о сне; по воскресеньям он каждые пять минут смотрит на часы и не может дождаться, чтобы этот день наконец прошел. Вот уж поистине несчастное существование». Так иммигрант из Германии ха]актеризоБа.1 сичего тестя, крупного dry-good-man (торговцагалантерейными товарами) в городе на берегу Огайо. Суждение это, безусловно, показалось бы «старика» "совершенно непонятым", и он квалифицировал бы его как проявление немецкой пассивности.

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

[271]

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

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

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

книга направлена, между прочим, и против ранее приведенной работы Келлера, использованной Зомбартом).

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

Текст приводится по изданию:

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

Источник получения текста: <http://socioworld.narod.ru/>