

**ВЕБЕР М.  
ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ<sup>1</sup>):  
ВВЕДЕНИЕ**

**WEBER M.**  
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung  
// Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. - Tübingen, 1920. - Bd 1. -  
S. 237-275. (Пер. Левиной М.И.)

Под "мировыми религиями" в данной работе понимаются совершенно свободно от оценочных суждений те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, число сторонников которых особенно велико: религиозная этика конфуцианства, буддизма, христианства, индуизма и ислама. К ним следует отнести в качестве шестой религии иудаизм - потому, что в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, а так же вследствие его отчасти действительного, отчасти мнимого значения в развитии современной хозяйственной этики Запада, о которой в последнее время часто шла речь. Остальные религии привлекались лишь в той мере, в какой это было необходимо для исторической последовательности. Разделы, посвященные христианству, связаны с

помещенными в данном сборнике исследованиями, знакомство с которыми предполагается.

Что понимается здесь под "хозяйственной этикой" религии, станет очевидным в ходе дальнейшего изложения. Автора интересуют не этические теории геологических компендиев, которые служат лишь средством познания (при некоторых обстоятельствах, правда, важным), а коренящиеся в психологических и прагматических религиозных связях, практические импульсы к действию. Хотя последующее изложение и являет собой в известной мере собрание отдельных очерков, из него тем не менее должно стать ясным, какое сложное образование представляет собой конкретная хозяйственная этика и сколь многосторонне она обусловлена. В дальнейшем будет также показано, что внешне сходные формы экономической организации могут быть связаны с весьма различной по своему характеру хозяйственной этикой и в зависимости от ее своеобразия оказывать самое разнообразное историческое воздействие. Хозяйственная этика не является простой "функцией" форм хозяйственной организации, так же, как она не может сама по себе однозначно их создавать.

Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики - именно только одним - является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она в свою очередь также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов. Попытка показать эту зависимость во всех ее подробностях увела бы бесконечно далеко от поставленной темы. Поэтому в данной работе речь может идти лишь

о стремлений вычленив направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, т.е. черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики. Такое влияние должен оказывать не обязательно один слой. К тому же в процессе исторического развития решающие в этом смысле слои могут сменять друг друга. И никогда подобное влияние не является исключительной прерогативой отдельного слоя. Тем не менее для каждой данной религии можно большей частью выделить слои, жизненное поведение которых было во всяком случае по преимуществу определяющим.

Предвосхищая дальнейшее изложение, приведем несколько примеров. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Тот, кто не принадлежал к этому образованному слою, не принимался во внимание. Религиозная (или, если угодно, иррелигиозная) сословная этика этого слоя во многом вообще определила жизненное поведение китайцев. Напротив, носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты, не занимавшие никаких должностей, действовавшие в качестве своего рода ритуалистических пастырей, отдельных людей и сообществ, а также в качестве несокрушимого центра сословного членения, которое они определяли. Только обладавшие ведийской образованностью брахманы были в качестве носителей традиции подлинным религиозным сословием. Лишь позже в качестве их соперников выступило сословие брахманов-аскетов, а еще позже, в период индийского средневековья, в индуизме зародилась страстная сакраментальная вера в спасителя, укоренившаяся среди низших слоев. Буддизм распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Лишь они принадлежали в полном смысле этого слова к общине, все остальные были неполноценными в религиозном смысле мирянами: объектами, а не субъектами религиозности.

Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоявшего из дисциплинированных борцов за веру, которые отличались от созданных по их образцу христианских орденов времени крестовых походов только тем, что не требовали сексуальною аскетизма. В средневековом исламе такого же, если не большего значения достиг созерцательно-мистический суфизм, а из него вышли братства низших слоев горожан (близкие по своему типу христианским терциариям, но имевшие значительно большее распространение), во главе которых стояли плебейские руководители, обладавшие знанием оргиастической техники.

Иудаизм стал после вавилонского пленения религией "народа пария" (подлинное значение этого выражения дано ниже); во главе его в средние века оказались получившие своеобразную литературно-ритуалистическую подготовку интеллектуалы, представители пролетароидной, рационалистической, бюргерской интеллигенции. И, наконец, христианство было вначале учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру и оставалось таковой во все времена его внешнего и внутреннего расцвета - в античности, в средние века, в пуританизме. Основной сферой действия христианства были западный городок в его своеобразии, которое отличало его от всех остальных городов, и буржуазия в том смысле, который она обрела только там; это относится как к боговдохновенной общинной набожности античности, так и к нищенствующим орденам средневековья, к сектам периода Реформации и далее вплоть до пиетизма и методизма.

Мысль автора отнюдь не сводится к тому, что своеобразие религии является простой функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве ее характерного носителя, как бы его "идеологией" или "отражением" его материальных или духовных интересов. Напротив, вряд ли возможно большее непонимание точки зрения, приводимом в данном исследовании, чем подобное толкование. Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную

этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам. И прежде всего, к содержанию ее благовестования и обетования. Даже если они нередко уже в следующем поколении радикально преобразуются, поскольку оказывается необходимым привести их в соответствие с потребностями общины, то приводятся они, как правило, в соответствие прежде всего с ее религиозными ' потребностями. Лишь вторичное значение, правда, часто очень существенное, а подчас и решающее, могут иметь интересы, связанные с другими сферами. Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев.

Связь между религиозной этикой и интересами отдельных слоев иногда интерпретировалась таким образом, будто первая является только "функцией" последних, причем не только в понимании исторического материализма, этого мы здесь касаться не будем, но и с чисто психологической точки зрения.

Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы как будто после появления блестящего эссе Ф.Ницше вывести из его теории затаенной обиды (Ressentiment<sup>2</sup>), подхваченной и серьезными психологами. Если бы этическое просветление сострадания и братства было этическим "восстанием рабов", обделенных будь то природными данными или судьбой, а этика "долга" соответственно - продуктом вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ и испытываемой теми, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, тогда важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение. Однако сколь ни удачно и ни плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью.

В дальнейшем речь часто будет идти о мотивах, которые определяют различные типы этической "рационализации" жизненного поведения. Большей частью они не имеют никакого отношения к чувству обиды.

Однако что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, без сомнения, претерпела характерное изменение, которое, будучи правильно интерпретировано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. Первоначальное отношение к страданию находило свое выражение во время религиозных празднеств сообщества. Его испытывали на себе прежде всего те, кого преследовали болезни или несчастья. Человек, длительно страдающий, скорбящий, больной или подверженный иным несчастьям, считался в зависимости от характера страдания либо одержимым демонами, либо отмеченным гневом обиженного им бога. Пребывание его среди членов культового сообщества могло повлечь за собой дурные последствия. Во всяком случае ему не следовало принимать участие в культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо его присутствие не ублажало богов и могло вызвать их гнев. Культовые трапезы были местом радости, даже в Иерусалиме во время осады.

Это религиозное отношение к страданию как к симптому божественного гнева и скрытой вины психологически очень близко весьма распространенной потребности. Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, он хочет быть убежден в том, что он его "заслуживает", прежде всего по сравнению с другими; хочет верить, что менее счастливый, лишенный этого счастья, получил то, что заслужил. Счастье стремится быть "законным". Если в общее понятие "счастье" включать все блага: почести, власть, богатство и наслаждения, то оно может служить общей формулой той легитимности, которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, т.е. служить теодицеей счастья. Эта теодицея счастья коренится в весьма прочных ("фарисейских") потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя ее воздействию и не всегда уделяется Достаточное внимание.

Сложнее пути, которые ведут к противоположному пониманию –

к религиозному просветлению страдания. Прежде всего здесь играл определенную роль опыт, согласно которому харизма экстатического, пророческого, истерического, в общем неповседневного состояния, признаваемого "священным" и возникающего под действием магической аскезы, пробуждалась или во всяком случае легче вызывалась благодаря различного рода самобичеванию и воздержанию от еды, сна и сексуальных сношений. Престиж подобным воздержаниям придавало представление о том, что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния служат путем к обладанию сверхчеловеческой, магической силой. Древние предписания табу и воздержания, призванные обеспечить необходимую чистоту при совершении культа, - следствие веры в демонов - действовали в том же направлении. К этому затем присоединилось в качестве самостоятельного и нового фактора развитие культов "спасения", в которых возникла принципиально иная позиция по отношению к индивидуальному страданию. Исконный культ сообщества, прежде всего политических союзов, игнорировал все индивидуальные интересы. Бог племени, местности, города, империи заботился только о том, что касалось сообщества в целом, - о дожде, солнце, добыче на охоте, победе над врагами. К нему взывало, следовательно, в своем культе сообщество как таковое. Для предотвращения или устранения зла - прежде всего болезни - отдельный человек обращался не к культу сообщества, а к колдуну, старейшему "пастырю" индивидов. Престиж отдельных магов и тех духов или богов, именем которых они совершали свои чудеса, обеспечивал им клиентуру, независимо от принадлежности к определенной местности или племени, а это при благоприятных обстоятельствах вело к образованию независимой от этнических союзов "общины". Многие, хотя и не все "мистерии", вступали на этот путь. Их обетом было спасение именно отдельного индивида от болезни, бедности и всякого рода бедствий и опасностей. Тем самым маг превращался в мистагога: возникали наследственные династии мистагогов или организаций с обученным персоналом, главы которых определялись

по известным правилам и могли считаться воплощением сверхчеловеческого существа или пророками и выразителями воли своих богов. Таким образом, появилось религиозное убеждение, занятое собственно индивидуальным "страданием" и "избавлением" от него. Пророчество и обетования естественным образом были обращены к массе тех, кто нуждался в спасении. Они и их интересы оказались в центре профессионального предприятия по "заботе о душе", которое возникло только теперь. Типичная деятельность магов и священнослужителей сводилась на данной стадии к установлению вины, вызвавшей страдание, к требованию покаяния в грехах, т.е., прежде всего, в нарушении ритуальных предписаний, наставлениям, как устранить страдание. Их материальные и духовные интересы во все большей степени исходили из плебейских мотивов. Дальнейшим продвижением по этому пути под давлением типичных, постоянно повторяющихся бедствий было развитие религиозной веры в "спасителя". Она предполагала наличие мифа - следовательно (хотя бы относительно) рациональное видение мира, важнейшим предметом которого стало также страдание. Духи, ведавшие появлением и исчезновением растений и движением важных для смены времен года созвездий, стали по преимуществу носителями мифов о страдающем, умирающем и воскресающем боге, который вернет человеку счастье в этом мире или обеспечит ему счастье в мире ином. Предметом культа спасителя мог стать и воспринятый народом образ, созданный легендой, как, например, Кришна в Индии, в поклонении которому большую роль играют мифы о Детстве, любви и борьбе. У политически притесняемого народа, такого, как израильский, наименование спасителя (мешуах) связывалось сначала с персонажами героических сказаний, победителями над врагами (Гедеоном и Иеффайей), а отсюда были выведены мессианские обетования. У этого народа, и в такой связи только у него, вследствие совершенно особых обстоятельств религиозные надежды на спасение были вызваны страданием народного сообщества, а не отдельного человека. Как правило, спасение носило универсальный и



индивидуальный характер одновременно: спаситель предоставляет его отдельному человеку, каждому отдельному человеку, который к нему обратится. Образ спасителя мог быть различным. В позднем зороастризме с его многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя выступала конструированная фигура. Но бывало и наоборот: историческая личность, получившая легитимность посредством чуда и воскресения, возвышалась до образа спасителя. В основе реализации различных возможностей лежали чисто исторические моменты.

Однако надежды на спасение почти всегда порождали теодицею страдания.

Обетования религий спасения были, правда, прежде всего связаны не с этическими, а с ритуальными условиями; так, например, земные и потусторонние преимущества, даруемые элевсинскими мистериями, - с ритуальной чистотой и слушанием элевсинской мессы. Однако по мере того, как вместе с ростом значения права увеличивалась роль богов, в ведении которых находилось правосудие, к ним переходила защита существующего порядка: наказание несправедного и награждение праведного. И там, где пророчество оказывало определяющее влияние на религиозное развитие, основанием всякого несчастья стал естественным образом "грех" - уже не как нарушение магических предписаний, а прежде всего как неверие в пророка и его заветы. Пророк совсем не обязательно был выходцем из угнетенных классов или их представителем; мы скоро увидим, что правилом было едва ли не обратное. Содержание его учения также отнюдь не соответствовало по преимуществу кругу представлений этих классов. Но нуждались в спасителе и пророке, конечно, обычно не счастливые, имущие, господствующие, а угнетенные или во всяком случае те, которым грозила нужда. Поэтому религия спасения, которую возвещал пророк, находила сторонников преимущественно в менее привилегированных социальных слоях, которым она либо полностью заменяла магию, либо рационально ее дополняла. Там, где обетования пророка или спасителя недостаточно удовлетворяли чаяния социально менее

привилегированных слоев, обычно внутри официального учения возникала религия спасения, распространенная среди масс. рациональное видение мира, содержащееся эмбрионально в мифе о спасителе, как правило, вело к задаче создать рациональную теодицею несчастья. Одновременно оно нередко придавало страданию совершенно чуждый ему изначально оттенок положительной ценности.

Добровольное принятие страдания посредством самоистязания с появлением этических, карающих и награждающих божеств изменило свой смысл. Самоистязание как источник харизматического состояния, обеспечивавшее магическую власть над духами, сменилось изнурительными молитвами и обетами воздержания, а магическая формула, направленная на заклинание духов, превратилась в мольбу к богу услышать взывающих к нему. К этому присоединилось покаянное умерщвление плоти как средство признанием вины смягчить гнев богов и наказанием себя самого отвести кару. Многочисленные виды воздержания во время траура, призванные (особенно в Китае) отвести зависть и гнев умершего, легко перешли в отношении к соответствующим богам вообще. В результате самоистязание, а затем и отказ от земных благ стали считаться более угодными богу, чем непосредственное наслаждение земными благами, делавшее наслаждающихся менее доступными влиянию пророка или священнослужителя.

Роль этих отдельных моментов значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась и потребность в постижении этического "смысла" разделения благ и счастья между людьми. С ростом рационализации религиозно-этического отношения к миру и вытеснения примитивных магических представлений теодицея стала сталкиваться со все большими трудностями. Слишком часто встречалось лично "незаслуженное" страдание. Причем отнюдь не только по нормам "морали рабов"; и по меркам господствующего слоя в наилучшем положении подчас оказывались не достойные, а "плохие" люди. Вина индивида в прежней жизни (переселение душ), вина предков, караемая вплоть

до третьего и четвертого колена, испорченность (самый главный фактор) всего тварного объясняли страдание и несправедливость; надежда на будущую лучшую жизнь в этом мире для отдельного человека (переселение душ) или для его потомков (царство мессии) ил“ в мире ином (рай) служила обетованием уравнивания судеб. Метафизическое представление о боге и мире, порожденное неискоренимой потребностью в теодицее, реализовалось только в трех системах, лишь они дали удовлетворительный ответ на вопрос о причине несоответствия судеб людей их заслугам - это индийское учение о карме, дуализм зороастризма и доктрина предопределения сокрытым богом (*Deus absconditus*) к спасению или гибели. Эти рационально разработанные решения лишь как исключение выступают в чистом виде.

Рациональная потребность в теодицее страдания - и смерти - проявлялась с огромной силой. Она определила важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, в известной мере учение апостола Павла и позднее христианство.

Теодицея страдания может носить оттенок затаенной обиды. Однако потребность уравнивать земные судьбы принимала такую окраску лишь в некоторых случаях. Вера в то, что неправедному в этой жизни хорошо именно потому, что его ждет ад, тогда как благочестивому человеку уготовано вечное блаженство и ему надлежит в земной жизни искупить совершенные им грехи, конечно, очень близка потребности в мщении. Но нетрудно убедиться и в том, что это подчас появляющееся представление совсем не всегда обусловлено чувством обиды и уж во всяком случае не всегда является продуктом социально угнетенных слоев. Мы увидим, что существовало лишь несколько религий, а среди них лишь одна, которая действительно в полной мере обладала этой характерной чертой. Верно, что чувство обиды как один из элементов (в числе прочих) могло повсеместно иметь значение для религиозно окрашенного рационализма социально менее привилегированны” слоев, и часто такое значение действительно имело. Но верно и то, что роль этого чувства в зависимости от природы обетований в

различных религиях была весьма различной и подчас минимальной. Совершенно неправильно было бы выводить "аскезу" из этого источника. Безусловно, существующее во всех религиях спасения недоверие к богатству и власти коренится прежде всего в том, что спасителям, пророкам и священнослужителям по опыту известно, насколько незначительна потребность благополучных и "сытых" в спасении любого рода и насколько незначительно их "благочестие". Развитие рациональной религиозности этики именно в обладающих меньшей социальной значимостью слоях также объясняется прежде всего их положением в обществе. Представители обеспеченных слоев, пользующихся почестями и властью, обычно создают свою сословную легенду, основанную на якобы особом, присущем им свойстве - большей частью преимуществе происхождения: действительный или воображаемый характер бытия этих слоев питает их чувство собственного достоинства. Напротив, слои, социально угнетенные, отрицательно (или во всяком случае не положительно) расцениваемые по их месту в обществе, основывают свое достоинство прежде всего на вере в предназначенную им "миссию". Их долг или их (функциональные) свершения гарантируют или конституируют их значимость, которая тем самым становится "задачей" выдвинутой перед ними богом. Уже эта ситуация предопределяла духовное воздействие этических пророчеств прежде всего на менее привилегированные слои и без обращения к чувству обиды как к необходимому рычагу. Вполне достаточно было рациональной заинтересованности в материальном и духовном равенстве. То, что пророки и священнослужители наряду с этим - преднамеренно или ненаароком - использовали также чувство затаенной обиды, не подлежит сомнению, но это не было общим правилом. Прежде всего эта негативная по своей сути сила нигде не служила источником тех метафизических концепций, которые придавали каждой религии спасения ее своеобразие. И характер религиозных обетований совсем не был обязательным или преимущественным отражением классовых интересов, внешних или внутренних по своей природе. Сами по себе массы оставались верны

магии, если только какое-либо пророчество не увлекало их своими обетованиями в религиозное движение этического характера. В остальном своеобразии великих религиозно-этических систем определялось значительно более разнообразными общественными условиями, нежели противоположность между господствующими и угнетенными слоями. Приведем во избежание повторений в дальнейшем еще ряд замечаний. Эмпирический исследователь должен иметь в виду, что различные обещаемые религиями блага отнюдь не следует понимать только (или даже преимущественно) как "потусторонние", не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия и даже не каждая мировая религия вообще видела в потустороннем мире обитель, где они выполняются. Если исключить христианство и немногие другие специфические аскетические вероисповедания, блага, обещаемые религиями - как исконными, так и культивированными, пророческими или непророческими, - носят прежде всего вполне посюсторонний характер: они сводятся к здоровью, долголетию, богатству в китайской, ведийской религиях, зороастризме, раннем иудаизме, исламе, совершенно так же, как в финикийской, египетской, вавилонской религиях и в религии древних германцев; таковы же обещания благочестивым мирянам в индуизме и буддизме. Только виртуозы религиозной веры - аскет, монах, приверженец суффизма, дервиш - стремились достигнуть благ внемирских, отличных от земных. Но эти внемирские блага отнюдь не были только "потусторонними", даже там, где они воспринимались в качестве таковых. Психологически для ищущих спасения важно было посюстороннее ощущение. Пуританская уверенность в спасенности (*certitudo salutis*) - состояние избранности, "подтверждаемое" внутренним чувством, было единственным психологически ощутимым благом этой аскетической религиозности. Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет погружение в нирвану, бхакти (горячая любовь к богу) или экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов и танцующего дервиша, единение с богом и владение богом в любви к Марии и Христу, культ сердца Иисусова у

иезуитов, квиетистская молитва и пиетистская нежность к младенцу Иисусу и его ранам, сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, рафинированные трапезы последователей Валлабхи, гностические обряды, различные формы мистического единения с богом (*unio mystica*) и созерцательного погружения во всеединое - во всех этих состояниях главное составляли, без сомнения, те эмоциональные ощущения, которые они сами непосредственно доставляли верующим. В этом отношении они ничем не отличались от религиозного экстаза, достигаемого с помощью алкоголя в культе Диониса или в культе сомы, от тотемных оргий, каннибалистских трапез, от древнего религиозно освященного потребления гашиша, опия и никотина и вообще от всех видов магического опьянения. Все эти состояния считались специфически священными и божественными, будучи психически неординарными и потому особо ценными. И хотя только рационализированные религии привнесли в эти специфически религиозные действия метафизическое значение и тем самым сублимировали оргию, возвысив ее до "гаинства", но и в самой примитивной оргии в какой-то степени всегда присутствовало толкование ее смысла. Отличие заключалось в том, что оно было чисти магически-анимистическим и не содержало или содержало только в дальних подступах свойственную всякому религиозному рационализму связь с универсальной космической прагматикой спасения. Однако и в дальнейшем благо, даруемое религией, продолжало быть для благочестивого человека прежде всего переживанием в настоящем. Это означало, что оно выражалось в первую очередь в состоянии, в чувстве как таковом, которое непосредственно вызывалось специфически религиозным актом, методической аскезой или созерцанием.

Такое состояние могло быть и по своему смыслу необыденным и преходящим по своему характеру переживанием. Так оно первоначально повсюду и было. Различие между "религиозным" и повседневным" состоянием состоит только в одном - в необыденности первого. Однако человек мог стремиться и к тому, чтобы сделать достигнутое средствами религии состояние

постоянным, охватывающим полностью его и всю его судьбу "ощущением спасенности". Переход здесь точно определить невозможно. Из обеих высших концепций сублимированного сотериологического религиозного учения - "нового рождения" и "спасения" - первое было древнейшим достоянием магии. Оно означало, что посредством оргиастического акта или планомерной аскезы может быть обретена новая душа. Ее обретали временно в экстазе, но можно было также стремиться к тому, чтобы такое состояние стало длительным и достичь этого средствами магической аскезы. Юноша, который намеревался вступить в сообщество воинов, принять участие в магических танцах, в оргиях культового сообщества или участвовать в культовой трапезе с богами, должен был обрести новую душу. Поэтому с древнейших времен известна аскеза героев и магов, инициация юношей и сакраментальные обряды нового рождения на важных этапах частной и общественной жизни. Однако различными были помимо применяемых средств прежде всего цели этих действий, неоднозначен был ответ на вопрос, "Во что" предстоял переродиться.

Различные религиозно (или магически) оцениваемые состояния, которые придавали религии ее психологический характер, можно систематизировать с самых различных точек зрения. Мы не станем предпринимать здесь подобную попытку. Нам важно, Продолжая сказанное выше, показать в самой общей форме, что вид (посюстороннего) блаженства или нового рождения, к которому стремятся в религии как к высшему благу, необходимым образом должен соответствовать характеру того слоя, который является носителем данной религии. Устремление класса воинственных рыцарей, крестьян, предпринимателей, литературно образованных интеллектуалов не могли не быть различными, однако эти тенденции сами по себе были далеки от того, чтобы однозначно детерминировать характер религии, хотя они и оказывали на нее длительное воздействие. В частности, чрезвычайно важна противоположность между двумя первыми и двумя последними слоями. Ибо интеллектуалы всегда были носителями рационализма.

а предприниматели (купцы, ремесленники) могли ими стать. В первом случае рационализм носил более теоретический, во втором - более практический характер. Но при всех различиях он обычно сильно влиял на религиозное поведение. Громадное значение имело прежде всего своеобразие слоев интеллектуалов. Для религиозного развития наших дней настолько же безразлично, испытывают ли наши современные интеллектуалы потребность "пережить" наряду с другими сенсациями "сенсацию" религиозного состояния, в немалой степени руководствуясь желанием снабдить свой интерьер бесспорными подлинниками, как это подобает хорошему вкусу (из такого источника еще нигде не возникла новая религия), насколько большое значение имело своеобразие интеллектуалов для религии в прошлом. Их делом было сублимирование уверенности в обладании благодатью до веры в "спасение". Идея спасения и связанная с ней концепция существовали с незапамятных времен, если под этим понимать освобождение от нужды, голода, засухи, болезни и, наконец, от страданий и смерти. Но свое специфическое значение спасение обрело лишь тогда, когда оно стало выражением систематически-рационализированного представления о мире и отношения к нему. Ибо это представление о мире и отношения к нему определяли, что означало и могло означать по своему смыслу и психологическому качеству спасение. Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей; но и "картины мира", создаваемые "идеями", очень часто служили вехами, указывающими путь, к которому следовала динамика интересов. Картина мира определяла ведь, "от чего" и "в чем" искали спасения и - об этом надлежит помнить - могли его обрести. Искали ли в будущем посягательстве царства мессии спасения от политического и социального гнета; от осквернения ритуально нечистым, от нечистого пребывания во плоти вообще - в чистоте душевно-телесного или только духовного бытия; от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и желаний - в тихом покое чистого созерцания божественного; от радикального зла и подвластности греху - в лоне вечной благодати бога-отца; от власти



постигаемого астрологически расположения светил - в достоинстве свободы и единения с сущностью сокрытого божества; от страданий, бедствий и смерти в бренной жизни и грозящих мук ада - в будущей жизни на земле или в раю; от круговорота перерождений с их неотвратимым возмездием за деяния в прежних жизнях - в вечном покое; от бессмысленности суждений и поступков - в вечном сне. Возможностей такого рода еще очень много. За ними всегда скрывается то, что в реальном мире воспринимается как специфически "бессмысленное", а отсюда - и требование, чтобы структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным "космосом" или могла и должна была бы им стать. Подобное желание, основное следствие собственно религиозного рационализма, выражали именно интеллектуалы. Пути реализации этой метафизической потребности были весьма различны, так же, как степень ее воздействия. Тем не менее здесь можно выявить некоторые общие черты.

Современная теоретическая и практическая, интеллектуальная и прагматическая рационализация картины мира и жизненного поведения привела к одному общему результату. Она заключается в следующем: чем больше прогрессирует этот особый вид рационализации, тем больше религия по ряду причин оттесняется в область иррационального - с точки зрения такого интеллектуального формирования картины мира. По ряду причин последовательное проведение рационализма всегда наталкивалось на ряд трудностей. Подобно тому, как в музыке пифагоров строй препятствовал полной рационализации, вследствие чего музыкальные системы всех времен и народов отличались друг от друга прежде всего тем, как они преодолевали, обходили или, наоборот, использовали для обогащения тональностей неизбежную иррациональность, отдельные типы рационального методического образа жизни также характеризовались в первую очередь усвоенными ими иррациональными предпосылками. Эти типы в значительной степени определялись чисто исторически и социально своеобразием, под которым понимаются как внешние, т.е. обусловленные

социально, так и внутренние, т.е. обусловленные психологически интересы тех слоев, которые были носителями соответствующей жизненной методики в решающий период ее создания.

Иррациональные элементы в рационализации действительности и стали тем прибежищем, куда была оттеснена неустранимая тяга интеллектуализма к обладанию запредельными ценностями, которая становилась тем сильнее, чем больше мир казался им лишенным этих ценностей. Единое примитивное представление о мире, присущее каждой конкретной магии, стало расчленяться на рациональное познание и рациональное господство над природой, с одной стороны, и "мистические" переживания - с другой, их не поддающееся определению содержание стало единственно возможным отражением потустороннего бытия в лишенном бога механизме мира. Эти переживания открывали доступ к тому неосозаемому, внемирному, преисполненному любви к богу царству, которое даровало спасение. Там, где эта последовательность была полностью проведена, человек мог искать спасения только как единичное существо. Это явление, сопутствовавшее в той или иной форме прогрессу интеллектуалистического рационализма, возникло всюду, где люди предпринимали рационализацию своего представления о мире как подчиненном безличным законам космоса. Но больше всего, конечно, в таких религиях и в такой религиозной этике, которые были особенно тесно связаны со слоями интеллектуалов, отличавшихся аристократическим, чисто мыслительным постижением мира и его "смысла", например, в мировых религиях Азии, прежде всего индуистской. Для них высшим и последним доступным людям религиозным благом было созерцание - возможность войти в сферу глубокого блаженного покоя и неподвижности единого начала; все остальные религиозные состояния представлялись им в лучшем случае лишь суррогатом, имеющим относительную ценность. Для отношения религии к жизни, в том числе и к хозяйству, это имело далеко идущие последствия, проистекавшие как из общего характера "мистических" по своему смыслу созерцательных переживаний, так и из психологических предпосылок стремления к ним.

Совершенно иная картина складывалась там, где решающее влияние на развитие религии оказывали слои, занятые практической деятельностью - героические воины-рыцари, действующие в политической сфере чиновники, классы, извлекающие доход из экономической деятельности, или, наконец, где религия была подчинена господству организованной иерократии.

Рационализм иерократии, выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения душ, т.е. из отпущения грехов, и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ей посредством ритуала форму "сакраментальной благодати" или благодати, исходящей от учреждения, а не достигаемой каждым, в отдельности. Поиски спасения индивидом или свободным сообществом путем созерцания, оргиастических или аскетических средств казались этой иерократии в высшей степени подозрительными, она стремилась их регламентировать и, конечно, контролировать.

Политическое чиновничество относилось с недоверием ко всем индивидуальным поискам спасения так же, как к созданию свободных сообществ, видя в них попытку отказаться от послушания государственным учреждениям; не доверяло оно и конкурирующему с ним учреждению священнослужителей, но прежде всего глубоко презирало стремление ко всем этим лишеным практического значения благам, находящимся вообще вне всяких утилитарных мирских целей. Религиозный долг сводился для чиновничества просто к служебным или социальным функциям государственных подданных или представителей того или иного сословия: ритуал соответствовал правилам, поэтому там, где религия определялась чиновничеством, она принимала ритуализованный характер.

Интересы рыцарского воинства также носили чисто мирской характер и были далеки от какой бы то ни было "мистики". Как правило, оно не испытывало потребности в рационалистическом осмыслении действительности и не было на это способно. В представлении воинов боги и демоны - это полные страстей, сильные

герои, от которых можно ждать поддержки или козней, славы и добычи или смерти, а над ними стоит иррациональная "судьба", иногда неопределенно детерминированный "рок" ("мойра" у Гомера).

Крестьянам, тесно связанным с природой и во всем своем хозяйственном существовании зависящим от элементарных природных сил, была настолько близка магия - заклинание духов, пребывающих в силах природы или над ними, или простое обречение расположения божества, - что вырвать их из этой исконной формы религиозности могло лишь глубокое преобразование всей жизненной ориентации, произведенное либо другими слоями общества, либо мощными пророками, легитимизированными в качестве колдунов благодаря совершенным ими чудесам. "Мистику" интеллектуалов заменяло им чуждое также сословному достоинству рыцарства состояние "одержимости", вызываемое токсическими дурманящими средствами или танцем.

Наконец, "бюргерские" в западном смысле слова слои ремесленники, торговцы, предприниматели в области домашней промышленности - отличались, по-видимому (что здесь важно), наибольшей многозначностью своей религиозной позиции. Сакраментальная благодать римской церкви в средневековых городах, являвшихся опорой папства, мистагогическая сакраментальная милость богов в античных городах и Индии, оргиастическая религиозность суфистов и дервишей в Передней Азии, даосская магия, буддийское созерцание и ритуалистическое обречение божественной милости под руководством спасающих души мистагогов в Азии, все формы любви к спасителю и веры в спасение - от культа Кришны до культа Христа - во всем мире, рациональный ритуализм закона и свободная от всякой магии служба в синагоге, боговдохновенные античные и аскетические средневековые секты, благодать предопределения и этическое перерождение пуритан и методистов, индивидуальные поиски спасения - все это было наиболее сильно, сильнее, чем где бы то ни было, распространено именно в этих слоях. Конечно, и религиозность других слоев характеризовалась отнюдь не только

теми чертами, которые были определены выше как наиболее существенные для них. Однако "бюргерство" значительно более разнообразно в этом отношении. И все же здесь также очевидно избирательное средство по отношению к определенным типам религиозности. Общим для бюргерского слоя была тенденция в сторону практической рационализации жизненного поведения, что вытекало из типа их жизнедеятельности, относительно далекой от воздействия сил природы. В основе всего их существования лежал расчет и стремление господствовать над природой и людьми, пусть даже с помощью самых примитивных средств. Сложившийся образ жизни мог и здесь стать традиционным, что, действительно, подчас и происходило. Однако именно в этой среде сохранялась, хотя и в самой различной степени, возможность для возникновения этически рациональной регламентации жизни - при наличии технического и экономического рационализма. Не везде ей удавалось преодолеть магически стереотипизированную традицию. Однако там, где пророчество создавало для бюргеров религиозную основу, они часто следовали тому или иному из основных его видов: пророчеству, основанному на личном примере, которое указывает путь к спасению посредством созерцательной апатическо-экстатической жизни, или пророчеству "миссионерства", которое именем бога ставит перед миром требования, конечно, этического и часто активно аскетического характера. Последняя разновидность пророчества, вызывающая к активной деятельности в миру, обрела именно здесь особенно благоприятную почву и тем в большей степени, чем больший социальный вес обретали бюргерские слои, чем дальше они отходили от предписаний табу и деления на роды и касты. Активная аскеза, не единение с богом или созерцательная погруженность в божественную сущность, что представлялось высшим благом в религии, на которую оказывали влияние слои занятых интеллектуалов, а деятельность, угодная богу, связанная с возможностью быть его "орудием", стала здесь преобладающим религиозным долгом: действительно, такое понимание преобладало на Западе, подавляя и там хорошо известные мистику и

оргастический или апатический экстаз. Понимание своего религиозного долга как угодной богу деятельности не было ограничено бюргерскими слоями. И здесь отнюдь не было однозначной детерминированности. Обращенное к знати и крестьянству пророчество Заратустры, обращенное к воинам пророчество ислама, так же, как пророчество и проповедь в иудаизме и раннем христианстве, обладали столь же активным характером, в отличие от буддийского, даосского, неопифагорейского, гностического, суфистского учений. Однако определенные рациональные выводы были сделаны именно в среде "бюргерства".

Пророчество, приверженцы которого ощущали себя не сосудом божества, а его орудием, было очень близко определенной концепции бога: надмирного, личного, гневающегося, прощающего, любящего, требующего, карающего бога-творца, в отличие от безличного высшего существа, доступного только состоянию созерцания, в пророчестве личного примера. Первая концепция господствовала в иранской, переднеазиатской и вышедшей из нее западной религии, вторая - в индийской и китайской.

Эти различия не были первичны. Напротив, они сложились лишь на стадии далеко зашедшей сублимации очень сходных повсюду примитивных представлений об анимистических духах и героических богах. И происходило это, конечно, под сильным воздействием упомянутой связи с религиозным состоянием, рассматриваемым как средство спасения. Оно интерпретировалось в зависимости от концепции бога различным образом: высшим состоянием на пути к спасению могли быть созерцательное мистическое переживание, экстаз, оргастическое обладание богом, обретенное в визионерстве вдохновение или "задания". Если следовать распространенной в наши Дни и, безусловно, в значительной мере обоснованной точке зрения, согласно которой первично только содержание чувств, идеи же - вторичны и только придают чувствам форму, то можно было бы считать решающим именно такое каузальное отношение: примат психологических связей, а не рациональных, что заставляет рассматривать вторые только как толкование первых. Однако

фактические данные свидетельствуют о том, что такой подход мог бы завести слишком далеко. Развитие концепции надмирного или имманентного бога, исключительно важное, определялось целым рядом чисто исторических мотивов и в свою очередь оказало длительное воздействие на понимание спасения. Майстер Экхарт с полной убежденностью ставил "Марту" выше "Марии", в первую очередь потому, что свойственное мистике пантеистическое переживание близости бога представлялось ему невозможным без полного отказа от всех решающих компонентов западной веры в бога и в сотворение мира. Рациональные элементы религии, ее "учение" -индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранское оправдание верой, католическое учение о таинствах -обладают внутренней закономерностью, и вытекающая из характера представлений о боге и "картине мира" рациональная религиозная прагматика ведет при определенных обстоятельствах к далеко идущим последствиям в формировании практического жизненного поведения. Если, как предполагалось в предшествующем изложении, на характер ожидаемого спасения в значительной степени влияли интересы и адекватное им жизненное поведение господствующих слоев, следовательно, социальное расслоение, то верно и обратное, а именно, что направленность всего жизненного поведения в том случае, если оно планомерно рационализировалось, самым радикальным образом определялось последними ценностями, на которые ориентировалась эта рационализация. Такими ценностями были - правда, не всегда и конечно, не только, но по мере того как возникала этическая рационализация - как правило, все более, и часто в решающей степени, религиозно обусловленные оценки и позиции.

Для внешних и внутренних констелляций интересов очень важно было одно обстоятельство. Отмеченные нами "высшие" блага спасения отнюдь не были всеобщим достоянием. Погружение в нирвану, единение с божественным в созерцании, оргиастически или аскетически обретенная одержимость были доступны далеко не каждому. Даже в упрощенной форме религиозного дурмана или

религиозных грез, способной воплотиться в универсальный народный культ, это состояние не стало компонентом повседневности. Уже на раннем этапе истории религии мы видим существенное неравенство в религиозной квалификации людей, в дальнейшем получившее свое самое резкое выражение в кальвинистском учении о предопределении с его "партикуляризмом благодати". Наиболее высоко ценимые дары спасенности - экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и разного рода боговдохновенных людей - были доступны не всем, обладание ими обусловилось "харизмой", которую, правда, можно было в некоторых случаях пробудить. Из этого во всякой интенсивной религиозности возникла тенденция к своего рода сословному членению соответственно с различиями в харизматической квалификации. "Героическая", или "виртуозная"<sup>3</sup>, религиозность противостояла "массовой религиозности, причем под массой следует, конечно, понимать не тех, кто занимает более низкое положение в мирской сословной иерархии, а людей, не обладающих "религиозным слухом". Союзы колдунов и исполнителей священных танцев, религиозное сословие индийских шаманов, безусловно признанные общиной особым "сословием" раннехристианские "аскеты", "пневматики" у Павла и особенно у гностиков, пиетистская "ecclesiola"<sup>4</sup>, все подлинные "секты", т.е. - в социологическом понимании - союзы, которые принимали только тех, кто обладал соответствующей религиозной квалификацией, наконец, монашеские общины на всем земном шаре были в этом смысле сословными носителями виртуозной религиозности. С виртуозной религиозностью в ее автономном развитии всегда борется каждая иерократическая власть "церкви", т.е. организованное в виде учреждения сообщество по дарованию благодати. Ибо церковь в качестве подобного учреждения стремится организовать религиозность масс и заменить религиозно-сословную квалификацию виртуозов собственными, монополизированными ею средствами спасения. По самой своей природе, т.е. в соответствии с интересами священнослужителей, Церковь должна быть "демократичной" в смысле общедоступности,



другими словами, стремиться к универсализму благодати и признавать наличие достаточной этической ценности всех, кто повинует ее власти. В этом можно видеть полную параллель происходящей в политической сфере борьбе бюрократии против политических прав сословной аристократии. Каждая развитая политическая бюрократия столь же необходима и в таком же смысле "демократична", поскольку она нивелирует сословные привилегии, видя в них опору своих конкурентов. Многочисленные компромиссы возникали в ходе этой не всегда официально признаваемой, но всегда подспудно идущей борьбы (улемов против дервишей, раннехристианских епископов против пневматиков и сектантов, против в части аскетической харизмы; лютеранских проповедников и англиканских священников против аскезы вообще; русской государственной церкви против сект; конфуцианских служителей культа против буддистов, даосов и различных сектантов, стремящихся найти свой путь к спасению). Именно характер уступок, которые вынуждены были делать повседневной религиозности виртуозы религии, чтобы сохранить материальную и духовную поддержку масс играл решающую роль во влиянии религии на повседневную жизнь. Если они не нарушали магическую традицию, как это происходило почти во всех восточных религиях, то влияние религии было значительно слабее, чем в том случае, когда она, отказываясь от многих идеальных требований, тем не менее приступала к этической рационализации повседневности и проводила ее в общей форме, в том числе - или даже только - для масс. Наряду с отношением между виртуозной и массовой религиозностью, которое наконец определилось как результат упомянутой борьбы, большую роль для развития жизненного поведения "масс", а вместе с тем и для хозяйственной этики данной религии, играло и своеобразие конкретной виртуозной религиозности. Ибо дело не только в том, что она была практической религиозностью "примера", от предписываемых его требований зависели различные возможности создания рациональной повседневной этики вообще.

Отношение религиозности виртуозов к повседневности, к сфере экономики было различно прежде всего в зависимости от своеобразия ожидаемого спасения.

Там, где благодать и средства спасения виртуозной религиозности носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, она не вела к практической повседневной деятельности в миру. Не только хозяйство, как и всякая мирская деятельность, представлялось тогда в религиозном отношении незначительным, но и из рассматриваемого как высшее благо поведения невозможно было и косвенным образом извлечь какие-либо психологические стимулы для практической деятельности. Созерцательная и экстатическая религиозность была по самой своей сущности враждебна сфере экономики. Ведь мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание является специфически необыденным, уводящим от повседневности и от всякой рациональной целенаправленной деятельности, и именно поэтому мыслится "священным". В силу этого и в ориентированных таким образом религиях жизненное поведение "мирян" отделяла глубокая пропасть от уклада сообщества виртуозов. Господство сословия религиозных виртуозов внутри общины легко переходило в магическую антрополатрию: виртуозу поклонялись как святому или во всяком случае стремились обрести его благословение, использовать его магические силы в качестве средства преуспевания в мирских делах и гарантии религиозной благодати. Мирянин был для буддийского и джайнского бикшу в конечном итоге источником дохода (примерно так, как крестьянин для землевладельца), позволявшим им, не занимаясь мирским трудом, который всегда препятствует спасению, жить только для высших помыслов. Жизненный уклад мирян мог тем не менее обрести известную этическую регламентацию. Виртуоз религии был по своей природе пастырем душ: духовником и *directeur de l'ame* мирян, следовательно, обладал очень большим влиянием. Однако на мирян, "не обладавших религиозным слухом", он либо не воздействовал вообще, либо только посредством церемониальных, ритуальных и конвенциональных

моментов его (виртуоза) религиозного жизненного уклада. Ведь деятельность в миру всегда оставалась в принципе не имеющей значения и уводила в сторону от религиозной цели. Харизма чистого "мистика" служила только ему, а не другим, подобно харизме мага. Совсем иное положение создавалось там, где религиозные виртуозы объединялись в аскетическую секту, стремящуюся в соответствии с волей бога преобразовать жизнь в миру. Для этого было необходимо следующее: во-первых, высшее благо на пути к спасению не должно носить созерцательный характер, следовательно, не заключаться в единении с противостоящим миру вечным надмирным бытием или в *unio mystica*<sup>5</sup> с помощью оргиастических или экстатических средств. Ибо такой путь к спасению находится всегда вне повседневной деятельности и по ту сторону реального мира, уводит от него. Во-вторых, в религии должны быть полностью устранены средства магического или сакраментального-характера. Или и они относятся к деятельности в миру как к чему-то в лучшем случае лишь относительно значимому и связывают спасение с неповседневно-рациональными действиями. Полностью достигнуто было то и другое - расколдование мира и перемещение пути к спасению из созерцательного "бегства от мира" в активное аскетическое его "преобразование" - только (если отвлечься от нескольких рационалистических сект, имеющих повсюду) в больших церквях и сектах аскетического протестантизма. Значительную роль в этом играли определенные, чисто исторически обусловленные моменты западного религиозного мышления. Отчасти - влияние социальной среды, прежде всего решающего для его развития слоя. Отчасти - и столь же сильно - исконный характер этой религии: надмирный бог и определенная впервые израильским пророчеством особенность средств и путей к спасению. Если религиозный виртуоз живет в миру как "орудие" бога и лишен всех магических средств спасения, если ему предъявляется требование "доказать" свою избранность к спасению перед лицом бога, что по существу означало - перед самим собой, посредством этических качеств его деятельности в рамках мирского порядка, и только этим, то психологически мир становился ареной

угодной богу деятельности в рамках мирского "призвания", как бы с религиозной точки зрения он ни отвергался в качестве тварного и юдоли греха. Такая мирская аскеза, правда, отвергала мир в том смысле, что она презирала поклонение красоте и величию, мирскую власть и мирской героизм, поскольку они противостояли царству божьему. Однако именно поэтому аскеза не уходила от мира, как того требовало созерцание, но стремилась этически рационализировать мир в соответствии со словом божьим и поэтому оставалась обращенной к миру в специфически более глубоком смысле, чем наивное "принятие мира" людьми античности или мирянами-католиками. Милость божья и избранность человека подтверждались именно в повседневности. Правда, не в повседневности как таковой, а в методически рационализированной повседневной деятельности на службе бога. Рационально поднятая до призвания она стала подтверждением избранности к спасению. Секты религиозных виртуозов Запада создали ферменты для методической рационализации жизненного поведения, в том числе хозяйственной деятельности, а не средства для освобождения от бессмысленности мирской жизни, к которому стремились общины верующих в Азии. Между этими двумя полюсами существовали самые разнообразные переходы и комбинации. Ибо религии, подобно людям, были не искусственно созданными вымыслами; они были историческими образованиями, а не чисто логическими или психологическими конструкциями, лишенными внутренних противоречий. В них часто содержались сочетания мотивов, каждый из которых при последовательном осуществлении вступал в противоречие с другими. "Последовательность" была здесь исключением, а не правилом. К тому же пути к спасению и даруемые ими блага также не были психологически однозначны. В обращении к богу раннехристианского монаха или квакера был значительный оттенок созерцательности; однако все содержание их религиозности в целом, прежде всего вера в надмирного бога-творца и характер их уверенности в милости божьей, побуждали их к деятельности. С другой стороны, деятельность была свойственна и буддийскому

монаху, только она была лишена всякой связи с мирской рационализацией, будучи ориентирована на освобождение от "колеса" перерождений. Аналогом сектантов и других братств средневекового Запада, способствовавших проникновению религии в повседневную жизнь, может служить ислам с его еще более универсальными братствами; и типичный для религии слой был в обоих одинаков - низший слой горожан, в частности ремесленники; но дух этих религий был совершенно различным. По своим внешним признакам многочисленные индуистские общины могут казаться такими же "сектами", как секты Запада, однако характер спасения и средства его достижения радикально противоположны. Этими примерами мы здесь ограничимся. Из них невозможно создать иерархический ряд типов, каждый из которых служил бы по отношению к предыдущему новой "ступенью". Все они - исторические индивидуумы<sup>6</sup>, чрезвычайно сложные по своему характеру, и составляют в своей совокупности лишь часть возможных комбинаций, которые можно было бы мысленно создать из многочисленных присущих им свойств.

Следовательно, речь здесь идет отнюдь не о систематической "типологии" религий, но и не о чисто историческом исследовании. "Типологична" данная работа постольку, поскольку в ней рассматривается то, что типически важно в исторической реальности этик различных религий для связи с противоположностями экономического этноса. Автор не предполагает дать законченную характеристику рассматриваемых религий; цель состоит в том, чтобы подчеркнуть те их черты, которые присущи одним религиям и находятся в противоречии с другими и одновременно важны для устанавливаемых здесь взаимосвязей...

Но и важные для хозяйственной этики черты религий интересуют нас с определенной точки зрения, а именно по их отношению к экономическому рационализму, причем, поскольку и это понятие не однозначно, к экономическому рационализму того типа, который стал господствовать на Западе с XVI и XVII вв. в качестве компонента укоренившейся там буржуазной

рационализации жизни. Следует еще раз напомнить, что "рационализм" может быть очень различен по своему характеру в зависимости от того, имеется ли в виду все большее теоретическое овладение реальностью посредством все более точных абстрактных понятий или рационализации в смысле методического достижения определенной практической цели путем все более точного исчисления адекватных для этого средств. Это совершенно разные вещи, несмотря на то, что в конечном счете они связаны друг с другом. Рационализация жизненного поведения, с которой мы здесь имеем дело, может принимать самые различные формы. Конфуцианство по отсутствию всякой метафизики и обычных проявлений религиозности настолько рационально, что находится на границе того, что вообще еще может именоваться "религиозной этикой", и настолько трезво в смысле отказа от всех неутилитарных мерок, как ни одна другая этическая система, кроме разве что системы И.Бентама. Вместе с тем оно резко отличается от всех видов практического рационализма Запада, несмотря на ряд действительных и мнимых аналогий. "Рационален" в смысле веры в некий значимый "канон" был высший художественный идеал Возрождения, рационалистично по своему отказу от всех уз традиции и вере в силу *naturalis ratio*<sup>7</sup> и мировоззрение этого периода, несмотря на ряд элементов платонизирующей мистики. В совершенно ином смысле "рациональными" по своей "плановности" были методы умерщвления плоти, магической аскезы или созерцания в их наиболее последовательных формах, таких, как йога и манипуляции позднего буддизма. "Рациональны" - отчасти в том же смысле формальной методики, отчасти по своему отделению нормативно "значимого" от эмпирически данного -вообще все виды практической этики, ориентированные на незыблемую цель спасения. Именно этот тип рационализации интересует нас здесь...

Для понимания этих процессов рационализации необходимо отказаться от "историчности", т.е. изобразить этику отдельных религий более единой в систематичности, чем она действительно

могла когда-либо быть в процессе своего развития. Оставлены в стороне и противоположности внутри отдельных религий с тем, чтобы дать важные с этой точки зрения черты в большей логической завершенности, чем они когда-либо существовали. Такое упрощение можно было бы считать исторически "неверным", если бы оно производилось произвольно. Однако этого автор стремился избежать. В каждой данной религии подчеркивались те свойства, которые были решающими для формирования практического жизненного поведения ее последователей и отличали ее от других.

И, наконец, несколько замечаний для пояснения терминологических особенностей изложения.

Религиозные объединения и сообщества на стадии своего полного развития относятся к союзам господства: они являются иерократическими союзами, т.е. такими, власть которых основана на монополии дарования спасения или отказа в нем. Все господствующие власти, светские, и религиозные, политические и неполитические, можно рассматривать как варианты нескольких чистых типов, конструируемых соответственно той основе легитимности, на которую притязает власть. Союзы наших дней, прежде всего политические, относятся к типу "легального" господства. Распоряжения обладателя власти основаны не на личном авторитете, а на безличной норме, и самый их факт является в свою очередь следованием норме, а не свободой произвола, снисхождением или привилегией... "Компетенция", ограниченная область возможных объектов, на которые распространяются распоряжения, составляет сферу законной власти... То же происходит в современном практическом союзе - в церкви. Священник обладает определенной "компетенцией", установленной правилами. Это относится и к главе церкви: в настоящее время "непогрешимость" - понятие компетенции, по своему смыслу отличное от того, что было прежде (еще в понтификат Иннокентия III). Разделение "служебной" сферы и сферы "частной" здесь такое же, как у любого чиновника. Юридическое "отделение" чиновника от средств управления (в натуральной или денежной форме) в сфере

политических и иерократических союзов проведено совершенно так же, как "отделение" рабочего от средств производства в капиталистическом хозяйстве. В своем полном развитии это явление специфически современно. В прошлом источники легитимного господства были иными; остатки их, впрочем, постоянно встречаются и теперь. Мы остановимся на их терминологическом значении.

I. Под "харизмой" в данном изложении понимаются внеповседневные качества человека (независимо от того, действительны ли они, мнимые или предположительные). Под харизматическим авторитетом, следовательно, - господство (внешнего или внутреннего характера) над людьми, которые подчиняются ему вследствие веры в наличие этих качеств у определенного лица. К подобному типу обладателей харизмы относятся: колдун, пророк, предводитель на охоте, в походах за военной добычей, вождь, так называемый властелин "цезаристского" типа, при известных обстоятельствах - глава партии. Легитимность их власти основана на вере в необычное, в свойства, превосходящие обычные, присущие людям качества, на ранней стадий воспринимаемые как сверхъестественные. Другими словами, на вере в откровение или в героя, источником авторитета которого служит "подтверждение" его харизматических качеств чудесами, победами к другими удачами - благополучием тех, кто ему подчиняется; как только эта способность не подтверждается и обладатель харизмы оказывается лишен своей магической силы или бога, вера в него и основанный на этой вере авторитет исчезают или колеблются. Господство осуществляется не на основе общих традиций или рациональных норм, но - в принципе - в соответствии с конкретным откровением, и в этом смысле оно "иррационально". Оно "революционно" в том смысле, что совершенно не связано с установлениями: "Написано - но я говорю вам..!"

2. Традиционализмом в данной работе называется установка на повседневно привычное и веру в него как в непререкаемую норму поведения, а традиционным авторитетом - господство, основанное на



том, что действительно или предположительно существовало всегда. Наиболее значительным видом господства, основанном на традиционалистском авторитете, является патриархальная власть: отца семейства, мужа, старшего в семье или роде - над членами семьи или рода, господина или патрона - над крепостными, зависимыми, вольноотпущенниками, хозяина - над слугами, князя - над должностными лицами, министрами, вассалами, властителя - над "подданными". Патриархальному (и патримониальному как его разновидности) господству свойственно, что наряду с системой непреложных, священных норм, нарушение которых влечет за собой дурные магические или религиозные последствия, действуют свободный произвол и милость господина, в принципе чисто "личного" характера и поэтому "иррациональные".

3. Харизматическая власть и власть традиционалистская (патриархальная) охватывают в прошлом наиболее существенные отношения господства-подчинения. "Новое" право может привести в сферу установленного традицией лишь обладатель харизмы; оно утверждается пророчествами пророков или предписаниями военных вождей. Откровение и меч, выходя за рамки повседневности, вводили новые отношения. Однако, совершив свое предназначение, оба они попадали под власть повседневности. После смерти пророка или военного предводителя возникал вопрос о преемнике. Решение этого вопроса всегда приводило к возникновению правил. С этого начинается процесс традиционализации господства. И что, может быть, еще более важно - с организацией господства окружающие харизматического властителя люди также попадали под власть повседневности: его ученики, апостолы, последователи становятся священниками, вассалами, прежде всего - должностными лицами. Община, первоначально существовавшая на дарения, подаяния, военную добычу, превращается в группу помощников господина, пользующихся определенными доходами и основывающих свою законную власть на предоставленных им лене, аренде, должности. Получивший определенную должность человек, как правило,

обретал вместе с ней и право на нее. Он владеет средствами управления, подобно тому, как ремесленник владеет средствами производства. Из своих доходов он оплачивает издержки управления или отдает господину только часть доходов, оставляя остальное себе. В ряде случаев должность может стать наследственной и отчуждаемой подобно любой другой собственности. В сословном патримониализме развитие достигло этой стадии, отправляясь от харизматической или патриархальной власти посредством апроприации прав господства.

Однако на этом процесс останавливался редко. Повсюду идет борьба политических и иерократических властителей с узурпаторами прав господства. В зависимости от того, обладает ли правитель достаточным количеством зависящих от него и связанных с ним общим интересом чиновников и действенными средствами управления, борьба решается в его пользу или в пользу обладающих сословными привилегиями. Исторически характер слоя должностных лиц, на которых правитель опирался в своей борьбе с сословиями, был весьма различен; в Азии и на Западе в раннем средневековье это были клирики, в Передней Азии - рабы и клиенты, в Риме - отчасти вольноотпущенники, в Китае - образованные интеллектуалы и, наконец, на Западе в новое время (как в церкви, так и в политических союзах) - юристы. Победа правительственной власти и экспроприация обладателей частных прав если не всегда обеспечивала действительное проведение рационализации управления, то во всяком случае предоставляла возможность для этого. Однако происходило это в самой различной степени и в различном смысле. Прежде всего следует различать материальную рационализацию отправления правосудия патримониальным властителем, стремящимся осчастливить своих подданных в утилитарном и социально-этическом отношении, подобно тому, как это делает глава семьи/от формальной рационализации, проводимой образованными юристами посредством установления общих для всех "государственных подданных" правовых норм. Как ни размыты

границы между той и другой (например, в Вавилоне, в Сицилии при Штауфенах, в Англии при Стюартах, во Франции в правление Бурбонов), разница, безусловно, существует. И возникновение современного западного "государства", как и западных церквей, было в значительной степени делом юристов.

С победой формалистического юридического рационализма на Западе наряду с прежними видами господства появился тип легального господства, основная, хотя и не единственная разновидность которого было и есть бюрократическое господство. Решающим признаком его является то, что подчинение теперь основано не на преданности харизматической личности, пророку или герою или освященной традицией личности властителя, но на лишенном личного характера объективном "служебном долге", который, как и право на власть, определен посредством рационально установленных норм (законов, предписаний, правил) таким образом, что легитимность господства находит свое выражение в легальности общих, целенаправленно продуманных, корректно сформулированных и обнародованных правил ...

Данная типология и принятая здесь терминология отнюдь не претендуют на то, чтобы быть единственно возможным, и тем более на то, чтобы все эмпирические виды господства полностью соответствовали тому или иному "чистому" типу. Напротив, подавляющее большинство их представляет собой комбинацию нескольких типов или переходное состояние между ними ... Таким образом, принятая здесь терминология рассматривается только как средство создать определенные опорные точки для понятийной ориентации в исследовании бесконечного многообразия исторических явлений.

#### Сноски

<sup>1</sup> Перевод впервые напечатан в книге: Работы М.Вебера по социологии религии и идеологии / Отв. ред. Бергер Я.М. - М., 1985. - С. 40-75.

<sup>2</sup> Обида, жажда мести (фр.)

<sup>3</sup> Из понятия "виртуозность" здесь следует полностью исключить связанный с ним в наши дни момент оценки. Я даже предпочел бы, чтобы избежать этого, выражение "героическая религиозность", если бы оно не было столь неадекватно многим относящимся к данному понятию явлениям. - Прим. авт.

<sup>4</sup> Церковка (лат.).

<sup>5</sup> Мистическое единение с богом (лат.).

<sup>6</sup> Исторический индивидуум - понятие Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт), связанное с идеографическим (индивидуализирующим) методом, применяемым в науке о культуре. Согласно этому методу, исторические явления, "соотнесенные с ценностью", изучаются в их индивидуальной особенности (в отличие от наук о природе, где с помощью генерализирующего метода изучаются общие закономерности). - Прим. перев.

<sup>7</sup> Естественного разума (лат.).