

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма

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 древности 53, отсутствует понятие, аналогичное тому, что в немецком языке именуется «*Be ruf*», 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 перевода 54. 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, нова (что в общем, вероятно, известно) 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 «*praeepta*» * 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 Лютера 56 сложилась на протяжении первого десятилетия его реформаторской деятельности. Вначале Лютер (вполне в духе господствующей средневековой традиции — так, как она выражена, например, у Фомы Аквинского 57) 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 питью 58. Однако чем последовательнее Лютер проводит 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 гротескной противоречии с известным утверждением Адама Смита 59 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 Богом 60 .

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 трюизмом 61 . 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 пробабиллизм иезуитов. Однако как следует конкретно представлять себе практическое значение этой протестантской идеи, нами обычно лишь смутно ощущается, но отчетливо не осознано.

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 Фуггерам 63 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 парламента в Англии и Франции вели борьбу и пуритане, и гугеноты 64 . 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 взглядами 66 . 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 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 «*m a m w n a z t h z a d i s i a z*», полностью исключает всякую *прямую* связь современной идеи профессионального призвания с учением Иисуса 67 . 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 таковой 68 .

В первые годы своей реформаторской деятельности Лютер, полагая, что профессия относится к области рукотворного, был в своем отношении к различным типам мирской деятельности преисполнен эсхатологическим индифферентизмом в духе апостола Павла — так, как он выражен в Первом послании к коринфянам, 7 69 : вечное блаженство доступно каждому независимо от его общественного положения: бессмысленно придавать значение *характеру* профессии, когда жизненный путь столь краток. Что касается стремления к материальной выгоде, превышающей личные потребности человека, то его следует рассматривать как признак отсутствия благодати, а поскольку это стремление может быть реализовано лишь за счет других людей, оно достойно прямого порицания 70 .

[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 воли 72 , 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 провидение 72 , верой, которая отождествляла безусловное повиновение божественной воле 73 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* принципами 74 . 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 характер 75 . 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* задачей 76 . 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 мире 77 . Почва для лютеровской концепции профессионального призвания была (как мы увидим из *по* следующего 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 усердия 78 , 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 психологии 79). 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 это 80 . 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 «иногo 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 немыслима 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.
Цельный мир Лежал пред ними, где жильё избрать
Им предстояло. Промыслом Творца
Ведомые, шагая тяжело,
Как странники, они рука в руке,
Эдем пересекая, побрели
Пустынною дорогою своей.*

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 хоралах 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 этим 81 . 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 народов 82 . И лишь неодолимое воздействие религиозных движений — не только оно, но оно в первую очередь — создавало те различия, которые мы ощущаем и поныне 83 .

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.

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 «поюсторонней» 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.

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

* Заповеди (лат.).

** Советы (лат.).

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

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

* Купцов-авантюристов (англ.).