

Общие истоки, разные итоги: Макс Вебер и Эрнст Трёльч об общественно-политических последствиях протестантской реформации

Тимофей Дмитриев

Кандидат философских наук, доцент, факультет гуманитарных наук,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: tdmitriev@hse.ru

Социологические исследования Макса Вебера о роли пуританской этики в создании современного рационального капитализма на Западе и Эрнста Трёльча о значении протестантизма для развития современного мира приобретают сегодня новую актуальность в свете дебатов о множественности модернов и динамичного развития сравнительно-исторической политической социологии. В своих работах по истории протестантизма эти выдающиеся немецкие ученые одними из первых задались вопросом о том, почему при общих религиозно-доктринальных истоках протестантской Реформации столь различными оказались ее политические, социальные и культурные результаты в Германии, с одной стороны, и в странах Северной Европы и Америке — с другой. Поиск ответов на эти вопросы привел немецких исследователей не только к мысли о необходимости учета базовых типологических различий между церквами и сектами при анализе религиозных движений на Западе в Новое время, но и к формулировке важного для развития сравнительно-исторической политической социологии тезиса о зависимости форм правления и политической культуры стран и регионов Западной Европы и Северной Америки от конфессиональной принадлежности населения, организации религиозной жизни и соответствующего ей этоса религиозно-этического жизненного поведения. В статье выдвигается предположение, что понятийный аппарат, выработанный Максом Вебером в ходе сравнительно-исторического исследования путей возникновения и распространения модерна в Германии, Северной Америке и России, а также Эрнстом Трёльчем в ходе сравнительно-социологического исследования христианских церквей, может быть с успехом использован для выявления актуальных политических проблем современности и анализа современных моделей политической культуры с учетом религиозного и культурного контекста их становления и развития.

Ключевые слова: модерн, протестантская Реформация, сравнительная политическая социология, буржуазно-капиталистический этос, права человека и гражданина, Макс Вебер, Эрнст Трёльч

С начала религиозной войны в Германии вплоть до Мюнстерского мира едва ли возможно указать в политической жизни Европы какое-либо значительное и выдающееся событие, в котором реформация не играла бы первенствующей роли. Все мировые события, относящиеся к этой эпохе, тесно связаны с обновлением религии или прямо проистекают из нее, и не было ни одного большого или малого государства, которое в той или иной мере, косвенно или непосредственно, не испытало бы на себе влияние Реформации.

Фридрих Шиллер. Тридцатилетняя война
(Шиллер, 1957: 9)

Введение: западный модерн в свете его культурных и акультурных теорий

В современной социально-теоретической и социально-научной мысли присутствует два основных подхода к осмыслению феномена модерна и процессов его становления и развития на Западе. Один из них вслед за канадским философом Чарльзом Тейлором можно назвать «культурным», а второй — «акультурным» подходом к теории модерна и модернизационных трансформаций (Taylor, 1995). Культурные теории модерна концептуализируют трансформации, которые привели к появлению современного Запада, в категориях формирования новой культуры. В рамках данного подхода евроатлантический модерн воспринимается как особая культура (или как группа родственных культур), которая — наряду со всеми прочими культурами, — обладает своим собственным пониманием присущих ей фундаментальных категорий — личности, природы, общества и блага, отличных от понимания этих категорий в других культурах, включая средневековую европейскую цивилизацию, которая предшествовала западному модерну.

Напротив, под углом зрения акультурных теорий модерна, причем не только на Западе, но и в его глобальной динамике, рассматривается как результат процессов модернизации, рационализации и социальных трансформаций, которые описываются в нейтральных — по отношению к конкретной культуре или религии — категориях. Отличительной чертой таких акультурных теорий модерна является то, что они подводят под один универсальный знаменатель процессы модернизационных трансформаций, происходящие в обществах с очень разной историей, религией и культурой. В рамках этой теоретической перспективы любая традиционная культура обречена на то, чтобы вести арьергардные бои под натиском новой точной науки, которая в современном мире превращается в высшую и привилегированную форму познания мира; всякой религии грозит процесс секуляризации; в процессе модернизационных трансформаций высшим целям человеческой деятельности всегда угрожает господство инструментальной рациональности, тогда

как всякая метафизика обречена на закат вследствие характерного для научного духа модерна разделения и противопоставления фактов и ценностей и т. д. (Taylor, 1995).

С этой точки зрения главный недостаток акультурных теорий модерна и модернизации заключается в том, что, признавая тесную корреляцию между социальными и культурными изменениями, они не идут дальше этой констатации и, как правило, не ставят вопрос в более широкой теоретической перспективе, способной учесть как цивилизационный контекст, так и культурные рамки модернизационных трансформаций. А именно — они не задаются вопросом о том, почему результаты процессов модернизации в разных странах Запада, не говоря уже о незападных культурных и цивилизационных ареалах, так сильно расходятся друг с другом в политическом, социальном и культурном отношении и какие факторы оказали здесь свое влияние? То, что подобные вопросы не появляются в смысловом горизонте акультурных теорий модерна и их создателей, объясняется, на наш взгляд, тем, что они просто-напросто не могут кристаллизоваться в рамках данной теоретической перспективы¹.

Однако и противоположный подход, практикуемый в рамках так называемых «культурных» теорий модерна, который трактует евроатлантический модерн как особую культуру со своими собственными фундаментальными категориями и их особым пониманием², зачастую также смотрит на западный модерн с высоты птичьего полета и не специфицирует в достаточной степени разнообразные способы воздействия культурных и религиозных основ обществ, вступающих на путь модернизации, на процесс модернизационных трансформаций и на его последствия для различных сфер общественной жизни. Речь также идет о недостатках теоретико-методологического свойства, присущих современным подходам к из-

1. Известный веберовед Стивен Кальберг в одной из своих работ перечисляет целый ряд теорий, которые в силу своей теоретической перспективы оказываются не в состоянии адекватно осмыслить эти расходящиеся результаты процессов модернизации. Прежде всего сюда следует отнести структурно-функционалистские теории развития, разработанные американскими учеными в 1950–1960-х гг., которые, придавая известное значение культурным ценностям в процессе модернизации, оказываются тем не менее не в состоянии оценить *вариации* этих культурных ценностей в индустриальных обществах и их значение. Однако и неомарксистские теории и теории конвергенции не признают возможности *различных* долгосрочных культурных реакций на процессы модернизации и индустриализации. Схожие упреки, по мнению Кальберга, применимы и к более современным теориям, таким как мир-системная теория Иммануила Уоллерстайна, разнообразные теории зависимости, а также к структурному подходу в исторической социологии модерна, представленному в работах Баррингтона Мура и Теды Скочпол (Kalberg, 2012: 229).

2. Самым ярким примером такого подхода, на наш взгляд, является монументальный труд «Истоки самости» классика современной социально-теоретической мысли Чарльза Тэйлора (Taylor, 1989), который и ввел в научный обиход аналитическое различие между «культурными» и «акультурными» теориями модерна. Правда, в своих работах «Современные социальные представления» (Taylor, 2004) и «Секулярный век» (Тэйлор, 2017 [2007]) Тэйлор делает попытку более дифференцированного рассмотрения западного модерна в категориях присущей ему особой культуры, однако и в этих текстах тенденция рассмотрения культурного и религиозного состава западного модерна, которую можно называть «генерализующей», явно преобладает над противоположной, «индивидуализирующей» тенденцией.

учению проблематики возникновения и распространения модерна, которые не дифференцируют в надлежащей степени те понятийные средства и теоретические концепции, с помощью которых можно было бы постичь специфику различных вариантов и путей модерна на Западе, а также своеобразии возникших в результате модернизационных трансформаций общественно-политических, религиозных и культурных порядков, практик и институтов³.

Лишь такая перемена теоретической перспективы, которая дала бы возможность посмотреть на масштабные процессы политических, социальных и культурных изменений, происходивших и происходящих в современном мире под иным, более дифференцированным углом зрения, учитывающим множественность социальных и культурных форм модерна, позволила бы по достоинству оценить как расхождение результатов модернизации старых европейских обществ, так и своеобразии социокультурной динамики американского модерна. Такую перспективу нам сегодня предлагает сравнительно-историческая социология, в основе которой лежит так называемая «парадигма Вебера» (Kalberg, 1994; Kalberg, 2012; Lepsius, 2016; Schwinn, Albert, 2016). Ее появление во многом было связано с дебатами по поводу роли протестантизма и протестантской этики в возникновении модерна и его различных страновых и региональных моделей в социальной науке начала XX века, которые сегодня вновь смещаются в фокус внимания современных вебероведов (Kalberg, 2013; Schwinn, 2016; Schluchter, 2020).

Отношения между государством и церковью, политикой и религией, светскими и духовными властями относятся к числу тех важнейших эпизодов истории модерна на Западе, где такого рода расхождения векторов модернизационных трансформаций и их последствий, обусловленные религиозными и культурными факторами, проявляются, на наш взгляд, наиболее ярко, давая тем самым исследователям прекрасный материал для осмыслений процессов становления и эволюции западного модерна. Эта проблематика вызывала и продолжает вызывать к себе повышенный интерес у современных исследователей. В своей статье я постараюсь показать, что уже в работах Макса Вебера (1864–1920) и его коллеги Эрнста Трёлча (1865–1923) по истории протестантизма и его значения для современного мира, созданных в первые два десятилетия XX века, присутствуют важные концептуальные новации, которые, будучи оцененными по достоинству, позволяют избежать многих типичных ошибок, по сию пору характерных как для «культурных», так и для «культурных» теорий западного модерна.

Вопрос, который волновал этих двух мыслителей при исследовании значения протестантизма для исторических траекторий модерна на Западе, можно сформулировать следующим образом: почему при общих духовных истоках в лице протестантской Реформации так разительно отличаются ее *долговременные* общественно-политические и социокультурные последствия в Пруссии/Германии, с одной стороны, и в Северной Европе и особенно в Северной Америке — с другой?

3. Сжатый, но внятный обзор соответствующих теоретических подходов, равно как и их уязвимых мест, см.: Schwinn, 2016: 421–423.

Известным приоритетом в подобной постановке вопроса обладал Макс Вебер, который в цикле своих статей 1904–1906 годов и в последовавшей за их публикацией полемике по их поводу сформулировал и развил свой знаменитый тезис о роли протестантской этики в развитии современного капитализма (MWG, I/9: 123–215; 242–425; 435–462; Вебер, 1990 [1904/1905/1906]: 61–306). Что касается Трёльча, то этому немецкому ученому-религиоведу также принадлежит целый цикл публикаций, написанных в период с 1904 года по начало 1920-х годов, в которых он изложил свой взгляд на значение протестантизма для появления и развития современного мира (Troeltsch, 1891; Troeltsch, 2001 [1906/1911]; Troeltsch, 1925)⁴. В нашей статье мы постараемся сформулировать как основные выводы, к которым пришли эти два выдающихся мыслителя, так и очертить узловые точки расхождений между ними, уделив при этом особое внимание данному ими анализу общественно-политических последствий умеренной и радикальной Реформации в Пруссии/Германии, с одной стороны, и в англосаксонском мире — с другой, для становления и последующего развития различных форм западного модерна⁵.

«Лютеранство для меня есть самый ужасный из всех ужасов»

Так писал Макс Вебер в своей переписке с известным протестантским теологом, одним из ведущих представителей так называемого «культурного» протестантизма Адольфом фон Гарнаком (1851–1930) в феврале 1906 года⁶. В лютеранстве Вебера не устраивало прежде всего порожденное им бюргерское филистерство, подчиненное положение церкви и верующих по отношению к государству, преклонение перед человеческим авторитетом правителя и поставленным им «начальством», находящее свое воплощение в феномене «Obrigkeitsstaat» — легитимном авторитарно-монархическом государстве⁷, — равно как и отсутствие той свободы духа и религиозно-нравственного самостояния, которые отличали приверженцев радикальных пуританских сект. «Как бы высоко ни возвышался Лютер над всеми остальными, — пишет Вебер в своем письме Гарнаку, — в своих *исторических формах лютеранство* для меня — и я не стану этого отрицать — есть самый ужас-

4. «Как с точки зрения исторического контекста их возникновения, так и с точки зрения их логического построения, — пишет швейцарский социолог Петер-Ульрих Мерц-Бенц по поводу дебатов о приоритете в «заочной» тяжбе двух мыслителей, — тезисы о роли протестантизма (Protestantismusthese) Вебера и Трёльча были тесно опосредованы друг другом. Можно даже сказать, что истолкование одного из них в известной степени зависит от истолкования другого. Тем не менее первым тезис о роли протестантизма в целостном виде предложил Вебер, тогда как развитый Трёльчем тезис о роли протестантизма представляет собой ответ Веберу, и он не мог не ссылаться на Вебера — хотя и уклончиво, а временами даже завуалированно — в своих интерпретациях» (Merz-Benz, 2004: 175–176).

5. По поводу современных дебатов об определении содержания и границ понятий «умеренная»/«магистральная» и «радикальная» Реформация, которое берет свое начало в работах М. Вебера, Э. Трёльча и других ученых начала XX века, см.: Пэриш, 2020: 116–120.

6. Письмо Макса Вебера Альфреду фон Гарнаку от 5 февраля 1906 г. (MWG, II/5: 32–33).

7. В данном случае я следую той передаче этого важнейшего понятия из немецкого политического словаря рубежа XIX–XX вв., которая была предложена А. Ф. Филипповым в переводе доклада Макса Вебера «Политика как призвание и профессия» на русский язык (Вебер, 1990 [1919]: 701).

ный из всех ужасов». Разумеется, сегодня, продолжает Вебер, «никто из нас не мог бы сам стать человеком секты: квакером, баптистом и т. д.», поскольку «время сект или чего-то сущностно близкого с ними прошло прежде всего исторически». «Но то, что наша нация никогда, ни в какой форме не прошла школы жесткого аскетизма... есть источник всего того в ней (как и во мне самом), что достойно ненависти, и, следовательно, при религиозной оценке... — средний американский сектант стоит настолько же выше „христиан“ земельной церкви у нас, как Лютер в качестве религиозной личности стоит выше Кальвина, Фокса e tutti quanti»⁸ (MWG, II/5: 32).

Спрашивается: что такого нашел Вебер в лютеранском протестантизме, что не позволило ему стать религиозной основой успешного прусского/немецкого модерна? Прежде всего, по мнению Вебера, одним из главных изъянов лютеранства было то, что оно в силу своих доктринальных и этических начал являлось *неаскетическим протестантизмом*⁹. Уточняя, что он понимает под данной характеристикой, Вебер как в статье «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), так и в своей переписке и целом ряде более поздних публикаций, тематически связанных с его исследованиями по социологии религии, предлагает довольно критический взгляд на лютеранство и на его отношение к развитию прусско-германской версии современного капитализма¹⁰.

Исторически лютеранство было первой формой протестантской религии в Западной и Центральной Европе. Однако несмотря на колоссальную роль, которую бунт Мартина Лютера против господства католической церкви сыграл для возникновения реформационного движения и формирования доктринальных и институциональных основ протестантской Реформации, лютеранство так и не стало источником капиталистического «духа» для новых социально-экономических, общественно-политических и культурных форм западного модерна. Конечно, Вебер признавал, что лютеровская Реформация изменила отношение верующих к посюстороннему миру, к положению человека в нем и к мирским формам деятельности, а также имела определяющее значение для появления понятия «призвания»

8. И всех прочих (*итал.*).

9. Понятие «неаскетического протестантизма» мы заимствуем у известного немецкого вебероведа Вольфганга Шлюхтера. Последний, в частности, даже полагает, что «резкое противопоставление Вебером неаскетического [лютеранского. — Т. Д.] и аскетического протестантизма, отмеченной идеей судьбы религиозной культуры чувства (*religiösen Gefühlskultur*) и отмеченной идеей удостоверения [в своей избранности] религиозной культуры действия, отражало также и его личное положение» (Schluchter, 2005: 50), связанное с тяжелым психологическим кризисом, перенесенным Вебером на рубеже XIX и XX вв.

10. Лютеранство было преобладающей церковью как в королевстве Бранденбург-Пруссия, так и в образованной в 1871 году Германской империи. Когда королевство Бранденбург-Пруссия в 1740-е годы при короле Фридрихе Великом вошло в число могущественных европейских держав, его конфессиональный состав на 90% складывался из лютеран, на 7% — из католиков и на 3% — из последователей кальвинизма и других реформатских течений (Spenkuch, 2019: 343). В Германской империи (1871–1918), объединившей большую часть немецких земель под эгидой Пруссии, конфессиональная картина была сходной: 2/3 немцев исповедовали лютеранство, тогда как такие ветви аскетического протестантизма, как пиетизм и кальвинизм, имели не слишком большое число приверженцев, и были представлены только в некоторых землях (Lowie, 1945: 102–104).

(*Beruf*), поставившего в центр нравственной жизни верующего служение Господу в повседневной мирской жизни¹¹. Говоря о значении этого понятия, выработанного лютеровской Реформацией, Вебер отмечал, что в нем «заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 97).

В то же самое время Вебер прекрасно отдавал себе отчет в ограниченном характере этой идеи Лютера как с точки зрения кристаллизации религиозных основ Реформации, так и в плане социальной, политической и культурной динамики западного модерна. То, что было характерно для «нормального протестантизма (*der normale Protestantismus*)» (MWG, I/17: 244; Вебер, 1990 [1919]: 701), т. е. для лютеранства, и принципиально отличало его от более радикальных направлений реформационного движения — это такая трактовка мирских дел и занятий верующих как их единственного способа стать угодными Богу, которая находила свое выражение «исключительно в выполнении мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 97). Вебер называет такую трактовку мирского призвания верующих, которую он приписывает Лютеру, идеей «покорности» «чисто традиционалистской окраски» (Там же: 101), поскольку она была в конечном счете ориентирована не на изменение сложившихся социальных порядков, а на их сохранение. Более того, после Крестьянской войны 1525 года в Германии «объективный исторический порядок, в котором каждый человек занимает отведенное ему Богом место, становится для Лютера прямой эманацией божественной воли» (Там же). Тем самым в итоге своей идейной эволюции Лютер пришел к истолкованию профессионального призвания мирян как их «покорности» Божественной воле; он полагал, что «каждый человек должен *оставаться* в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках данного ему положения в обществе» (Там же). Этим лютеровское утверждение мирской жизни отличается от кальвинизма и других радикальных протестантских течений, доктринальные положения и религиозно-этические установки которых были ориентированы на изменение сложившегося в посюстороннем мире положения вещей и на достижение господства над ним с помощью рациональных средств на путях внутримирской аскезы. «Понятие профессионального призвания, — заключает Вебер, — сохранило у Лютера свой традиционалистский оттенок» (Там же).

По мнению Вебера, этот социальный и экономический «традиционализм» Лютера был в конечном счете обусловлен его непоколебимой верой в Божественное провидение, которая «отождествляла безусловное повиновение Божественной воле с безусловным принятием своего положения в мирской жизни» (Там же). На этом основании Вебер приходил к неутешительному выводу, согласно которому «этический вклад лютеранства носил прежде всего негативный характер»; он означал «отрицание превосходства аскетического долга над мирскими обязанностями».

11. Об интерпретации Вебером идейно-теологического наследия Мартина Лютера см.: Lehmann, 1996: 30–41.

ми, сочетавшееся с проповедью послушания властям и примирением со своим местом в мире» (Там же: 101–102). Именно поэтому для лютеранства был характерен отказ от деятельного отношения к миру, в рамках которого человек выступает как орудие в руках Бога, способствующее реализации его целей, и от ставки на достижение господства над миром с помощью сугубо рациональных (а не магических) средств. Этими же соображениями объясняется и отсутствие в лютеранстве собственной радикальным течениям Реформации, начиная с кальвинизма, концепции методического жизненного поведения в миру как исполнения Божественной воли.

Специфику организации морально-практической жизни верующих в лютеранстве Вебер связывал как с лютеровской теологической идеей *sola fide* — учением о спасении одной только верою, — так и с изменениями, внесенными сподвижником Мартина Лютера и систематизатором лютеранской теологии Филиппом Меланхтоном (1497–1560) в религиозную доктрину основателя Реформационного движения¹². Согласно концепции спасения, утвердившейся благодаря Лютеру и особенно Меланхтону и ставшей официальной доктриной лютеранской церкви, спасение может быть утеряно и вновь обретено покаянием, смирением и верой в слово Божие и таинства (Schluchter, 2020: 247)¹³. «В представлении рядового лютеранина, — подчеркивает Вебер, — спасение складывалось из *конкретных* актов прощения конкретных грехов — что было естественным следствием сохранения в лютеранстве исповеди — и отнюдь не связывалось с аристократией святых, самим себе обязанных подтверждением своей избранности. Тем самым исключалась и *свободная* от законов нравственности, и ориентированная на Закон рациональная аскеза; Закон оставался статутом и идеальной нормой, не связанной органически с „верой“» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сноска 105)¹⁴. Иначе говоря, Вебер полагал, что диалектика Закона и Евангелия так и не смогла найти в лютеранстве своего удовлетворительного разрешения.

Таким образом, в силу особенностей концепции спасения, присущей лютеранской церкви, на ее почве не смогла сложиться такая религиозная дисциплина повседневного нравственного поведения верующих, которая имела бы шанс оформиться в методический образ жизни, как это произошло в кальвинизме и других радикальных протестантских сектах. По словам Вебера, «лютеранству, именно в силу его концепции спасения, был чужд тот психологический импульс систе-

12. В этих своих изысканиях Вебер в немалой мере опирался на исследования своего друга и коллеги Трельча, в частности, на его работу о лютеранской теологии XVI–XVII вв. (Troeltsch, 1891). Немецкий исследователь Фридрих Вильгельм Граф даже высказывает по этому поводу предположение, что именно «благодаря диссертации Трельча, посвященной исследованию лютеранской теологии XVI и XVII веков и ориентированной на „культурную историю“, Вебер усвоил *критическую* точку зрения на историческое лютеранство, что создало *одно из решающих* условий для придания им особого значения кальвинистскому протестантизму в развитии культуры» (Graß, 2006: 222).

13. Из христианских таинств в лютеранстве сохраняются два — крещение и причастие.

14. «Все это, — заключает Вебер, — определило *неметодический* характер жизненного поведения лютеран» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 230, сн. 105).

матизации жизни, который неизбежно ведет к ее методической рационализации» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990 [1904/1905]: 162). Для лютеран жизнь всегда оставалась, доказывал Вебер со ссылкой на исследования Трельча, лишь «„суммой полностью не реализованных замыслов“, которые, „наталкиваясь на отдельные разрозненные указания“, осуществлялись не в рамках некоей взаимосвязанной жизненной целостности, а по существу... сводились к подчинению сложившейся ситуации как в мелочах, так и в фундаментальных вопросах» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сн. 105).

Кроме того, для лютеран, в отличие от кальвинистов и приверженцев других радикальных направлений в протестантизме, была характерна также «покорность» государству в качестве специфической социально-психологической установки, продиктованной их следованием учению Лютера о необходимости беспрекословного повиновения светским властям, коль скоро они стоят на стороне Реформации, и обусловленная этой «покорностью» по отношению к светским авторитетам высокая подверженность немцев культурной ассимиляции. «Его церковь, — писал Вебер о Лютере, — самым очевидным образом зиждется на должностной харизме священника и является яркой противницей любых выступлений против установленного Богом начальства» (MWG, I/22-4: 657; Вебер, 2019: 267). Как отмечал Вебер, нормативным политическим и культурным стандартом у немцев лютеранского вероисповедания считается то, что объявляется таковым властями. Более того, в «нормальном» (т. е. лютеранском) протестантизме нет ничего похожего на центральную для доктрины кальвинизма после 1559 года и особенно после Варфоломеевской резни 1572 года радикальную трактовку тезиса о том, что обязанность верующего подчиняться Богу стоит неизмеримо выше его обязанности подчиняться светским властям. И напротив, как констатирует Вебер в своем докладе «Политика как призвание и профессия» (1919), в противоположность кальвинизму «нормальный протестантизм абсолютно легитимировал государство, то есть средство насилия, как божественное учреждение, а в особенности — легитимное авторитарно-монархическое государство (Obrigkeitsstaat)» (MWG, I/17: 244; Вебер, 1990 [1919]: 701)¹⁵.

Впоследствии на этой почве, как указывает Вебер в одной из версий своей социологии господства, у немцев выросла целая «эмоционально воспринимаемая метафизика государства» (die rein empfindungsmäßige Staatsmetaphysik), выходящая далеко за рамки лютеранства в его первоначальном виде. Для концептуализации этого явления Вебер прибегает к помощи специального понятия «должностной харизмы» (das Amtsscharisma), которое играет важную роль в его поздней социологии религии. Ею подвластные и доминируемые наделяют светские власти

15. Именно поэтому в Пруссии/Германии в прошлом приходилось сталкиваться, как замечает Вебер, с «довольно часто встречающейся готовностью прежнего духовенства, особенно лютеранского, из общих симпатий к авторитарной власти служить в качестве некоей „черной полиции“ во всех тех случаях, когда забастовки надо было объявить „грехом“, а профсоюзы клеймить за „дух стяжательства“ и т. п.» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 230, сноска 40).

и вышестоящее начальство, воспринимая его при этом как «богоугодное». Речь в данном случае идет о таком «своеобразном овеществлении харизмы», когда она «из строго персонально закрепленного дара благодати» «превращается в качество, которое может... быть привязанным не к отдельному лицу как таковому, а к обладателю должности или к институциональному образованию, невзирая на лица» (Вебер, 2019: 206). Целесообразность сохранения за таким почитанием подвластными отдельных чинов и должностей наименования «харизма» Вебер видит в том, что здесь харизма «является как нечто *экстраординарное*, не каждому доступное, принципиально превосходящее возможности нехаризматических подвластных, благодаря чему оказывается пригодной для выполнения своей социальной функции» (Там же). По словам Вебера, в отличие от других европейских народов «совершенно иное отношение нормального немца к должности, к учреждению, которые мыслятся как нечто надличностное и обладающее особой аурой, хотя частично и обусловлено конкретным своеобразием лютеровской религиозности, все же, в силу надления властей как „богоугодного начальства“ должностной харизмой, соответствует некоему общему типу, благодаря чему чисто эмоциональная метафизика государства, вырастающая на этой почве, имеет далеко идущие политические последствия» (Там же: 212)¹⁶.

Современные исследователи идей протестантской Реформации и ее влияния на общественно-политическую жизнь европейских народов, принявших лютеровский протестантизм, в целом склонны соглашаться с такой постановкой вопроса. «Политические теории ранних лютеран, — пишет Квентин Скиннер, — сыграли важнейшую роль в деле легитимации нарождавшихся абсолютных монархий Северной Европы. Говоря, что Церковь всего лишь *congregatio fidelium*, они тем самым передавали исполнение принудительной власти королям и магистратам и серьезно расширяли их полномочия. Это, в свою очередь, заставляло их отвергать одно из традиционных ограничений власти светских правителей. Во-первых, лютеране полностью отрицали ортодоксальное католическое положение о том, что тиран может быть осужден и смещен властью Церкви. Во-вторых, они внесли новый элемент пассивности в обсуждение политического обязательства. Настаивая, что все существующие власти суть прямой дар Божьего провидения, лютеране говорили, что и тираны правят по божественному праву, и даже когда они поступают явно дурно, сопротивление им равнозначно богохульству. Таким образом, снималось еще одно традиционное ограничение власти светских правителей: отвергалось

16. Правда, в качестве факторов кристаллизации «эмоционально воспринимаемой метафизики государства» не следует преуменьшать и значение тех техник надзора и контроля, что были характерны для немецких государств эпохи абсолютизма (1648–1789), и которые в современной исторической социологии принято называть «дисциплинами», а практики их применения — «дисциплинированием». «Благодаря социальному дисциплинированию, — считает Р. Фиргауз, — сформировалось особое социальное и политическое самосознание немцев, находившее проявление в законопослушании и чиновопочитании, в угодливости, в слабости общественного сознания, которые единодушно отмечали и иностранные путешественники, и сами немцы» (Белковец, 2022: 9–10).

любое допущение, что закон природы может служить критерием для осуждения властителей или хотя бы оспаривания их действий» (Скиннер, 2018: 110–111)¹⁷.

Завершая обзор «темных» сторон лютеранства в понимании Вебера, следует отметить, что в индуцированной лютеранством склонности немцев пассивно повиноваться «властям», духовным и светским, он усматривал также причину их большей склонности к культурной ассимиляции по сравнению с другими европейскими народами. По его мнению, «столь часто порицаемая склонность немцев „адаптироваться“ к чужим культурам, их способность быстро ассимилироваться в значительной мере объясняется *наряду* с определенным политическим развитием нации *также* в значительной степени и этим фактором, влияние которого ощущается во всей нашей жизни и по сей день. Субъективное восприятие культуры оставалось незначительным *потому*, что, по существу, оно сводилось к пассивному усвоению того, что предлагалось „властями“» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 230, сн. 105)¹⁸.

От пуританской этики — к этосу буржуазно-капиталистической культуры

Лютеранству как «нормальному» протестантизму Вебер противопоставляет различные направления аскетического протестантизма, начиная с кальвинизма, с их специфической профессиональной этикой¹⁹. Несмотря на то что доктринальные основы церквей и сект аскетического протестантизма существенно отличались друг от друга, между ними было много общего. Их объединяло прежде всего ветхозаветное понятие о Боге, затем — представление о человеке как орудии Божественной воли и, наконец, идея утверждения (*Bewährungsgedanke*) в своей избранности в качестве психологического отправного пункта методической нравственности, определяющей повседневное жизненное поведение верующих

17. Заметим, однако, что, в отличие от Вебера, Скиннер делает одну важную оговорку по поводу влияния политических идей ранних идеологов лютеранской Реформации на отношение к светской власти, которую стоит принять во внимание: «в период после 1530 г. наблюдается *volte face*, полный поворот во взглядах: Лютер, Меланхтон, Осиндер и многие самые видные их последователи внезапно переходят на совершенно другую позицию и начинают доказывать, что любому правителю, который становится тираном, можно законно противостоять, применяя силу» (Скиннер, 2018: 112). Как показывает Скиннер, именно «эта подрывная версия лютеранства, хотя [она] никогда не была доминирующей, впоследствии стала пользоваться огромным влиянием, вдохновив поздних кальвинистов на радикальные теории и внося тем самым важный вклад в формирование революционных политических идеологий второй половины XVI в.» (Там же).

18. В данном случае Вебер подходит к необычайно важной теме, сопряженной с культурной динамикой модерна, — способности культур к «творческому приспособлению», которая приобрела еще большую актуальность в наши дни благодаря процессам культурной глобализации. О делении культур на «сильные» и «слабые» в зависимости от их способности к отрицанию, усвоению или переработке чужих культурных и цивилизационных импульсов см.: Бергер, 2004: 18–19. Прусская/немецкая культура в этом отношении явно относится к числу «слабых», одной из причин чего является влияние лютеранского религиозного наследия.

19. Помимо «радикального кальвинизма» Вебер причисляет к приверженцам «аскетического» протестантизма «баптистов, меннонитов, квакеров, методистов и последователей аскетических ветвей континентального пиеизма» (MWG, I/9: 445).

(Schluchter, 2005: 67). Именно эта базовая конфигурация теологических представлений легла в основу религиозно-этического мотивационного комплекса аскетического протестантизма; на ней же, согласно Веберу, строится «связь современного хозяйственного „этоса“ с рациональной этикой аскетического протестантизма» (Вебер, 1990 [1920]: 56).

С переходом к «профессиональной этике аскетического протестантизма» протестантская религиозная концепция профессиональной деятельности как призвания претерпела глубокие изменения²⁰. Это касается в первую очередь «тех созданных религиозной верой и практикой религиозной жизни психологических стимулов, которые давали определенное направление всему жизненному строю и заставляли индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной степени обусловлены спецификой религиозных представлений» (Там же: 142). Религиозно-психологический мотивационный комплекс «аскетического протестантизма» подталкивал отдельного верующего к высвобождению из сложившихся социальных порядков и возлагал на него все бремя доказательства своей избранности к религиозному спасению через практический успех его мирской профессиональной деятельности. По мнению Вебера, «это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслышанного дотоле внутреннего одиночества отдельного индивида. В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе» (Там же).

В свою очередь, это внутреннее одиночество индивида, исповедующего ту или иную версию аскетического протестантизма, вело к тому, что большая часть его жизненной энергии аккумулировалась в действии, направленном на внешний мир. В отличие от индуизма и буддизма, поощрявших бегство от посюстороннего мира, и конфуцианства с лютеранством, ориентированных на приспособление к нему, в радикальных протестантских сектах нашла свое выражение морально-практическая установка на достижение религиозно мотивированного господства над миром с помощью рациональных средств, т. е. методической жизненной аскезы, ориентированной на действие в посюстороннем мире и в конечном счете исключающей всякое магическое отношение к нему²¹.

20. В действительности, как верно замечает Вольфганг Шлюхтер, даже название самой известной работы Вебера на эту тему — «Протестантская этика и дух капитализма» — систематически вводит ее читателя в заблуждение (Schluchter, 2020: 41). На деле у Вебера речь идет не о роли протестантской этики в формировании «духа» капитализма — протестантизм неоднократно принимал такие исторические формы, которые либо не оказали на формирование этого духа сколько-нибудь серьезного воздействия (лютеранство), либо были даже резко враждебны по отношению к нему (ранний анабаптизм, некоторые версии английского пуританства времен революции 1640–1660 годов), — но о роли исключительно аскетического протестантизма и его морально-религиозных установок в создании духовных предпосылок для рационального промышленного капитализма на Западе.

21. «По мнению Вебера, — пишет Шлюхтер в работе, посвященной реконструкции веберовской теории модерна как рационализации всех сторон жизни современного человека, — аскетический

Определяющей чертой этой религиозно-этической установки становится специфическая практическая рациональность в форме внутренне последовательного жизненного поведения верующих, видевших в успехе своей повседневной деловой и трудовой деятельности указание на свою избранность к спасению. «Виртуоз религиозной веры, — писал Вебер, — может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности. К первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм» (Там же: 150)²². В свою очередь, пуританизм в качестве наиболее радикальной версии аскетического протестантизма кальвинистского толка «был носителем этоса рационального *буржуазного предпринимательства и рациональной организации труда*» (Там же: 193).

По оценке Вебера, эта сложившаяся в пуританизме «определенная методически-рациональная система жизненного поведения» «прокладывала путь „духу“ современного капитализма» (Вебер, 1990 [1920]: 290). Ее распространение давало верующим чувство своей избранности к спасению и наделяло их соответствующими социальными наградами. «За утверждение своей избранности перед Богом воздавались награды в виде гарантии спасения во *всех* пуританских деноминациях; за утверждение своей избранности перед людьми — награда в виде социального самоутверждения внутри самих протестантских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении: они способствовали освобождению „духа“ современного капитализма, его специфического *этоса*, то есть этоса современной *буржуазии*» (Вебер, 1990 [1920]: 290).

Таким образом, в отличие от Германии, протестантская Реформация и становление модерна в странах Западной Европы и особенно в Северной Америке сопро­вождались, как показывает Вебер, появлением особого культурно-исторического типа «человека эпохи Реформации», который своей мирской профессиональной деятельностью должен был в одиночку денно и нощно подтверждать свою избранность к спасению. «Один из конститутивных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призва-*

протестантизм объединяет в себе пять черт, которые до него не сочетало успешно ни одно другое религиозное течение спасения в Азии или на Западе до Реформации: теоцентризм, аскетизм, внутримирность, субъективную святость и виртуозность. Только такое сочетание создает религиозную мотивацию для господства над миром. Внутренне оно поддерживается в первую очередь благом спасения, которое стремятся обрести, а внешне — предназначенной для «дисциплинирования» и партикуляристической (в плане распределения благодати) организацией спасения. Таким образом, по сравнению с католической религиозной культурой, аскетический протестантизм ужесточает религиозное определение жизни и ее регулирование» (Schluchter, 1979: 249).

22. «Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный *метод* всего жизненного поведения» (Вебер, 1990: 153–154).

ния — возник... из духа христианской аскезы» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 205)²³. При этом центральное место в кристаллизации направлений аскетического протестантизма занимает не кальвинистская догма о предопределении, а «идея *утверждения* (*Bewährungsgedanke*) в избранности в качестве психологического отправного пункта методической нравственности» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990: 161)²⁴. По мнению Вебера, «последствия, которые эта идея должна была иметь для аскетического формирования жизненного строя первых своих сторонников, создали внутри протестантизма наиболее резкую *принципиальную* антитезу к (относительной) нравственной слабости лютеранства» (MWG, I/18: 345; Вебер, 1990: 161).

Иначе говоря, решающим признаком, отличающим лютеранство от кальвинизма и других течений аскетического протестантизма, является отсутствие идеи *избранности* и связанной с ней необходимости косвенно подтверждать свою избранность к спасению практическим успехом в мирских делах. По словам Вебера, «основной тезис *всех* разновидностей „аскетического“ протестантизма... — то, что лишь *утверждение в своей избранности* (*Bewährung*) в жизни, и в особенности в труде, который рассматривается как призвание (*Berufarbeit*), содержит гарантию воскресения и прощения — постоянно выталкивал на эту колею: „настоящий“ христианин есть человек, уверенный в своем „профессиональном призвании“ (*Berufsmensch*); в особенности же он есть *деловой человек* (*Geschäftsmann*), который является дельным с капиталистической точки зрения. Христианство этого толка было одним из главных воспитателей „капиталистического“ человека» (MWG, I/9: 445).

Наконец, третьим основополагающим элементом современного буржуазно-капиталистического этоса является *политический и экономический индивидуализм*, появлением которого современный мир, согласно Веберу, был решающим образом обязан радикальным пуританским сектам. «Одним только сектам удалось добиться сочетания положительной религиозности и политического радикализма» (*Ibid.*: 453). Это уникальное сочетание было обусловлено прежде всего тем, что для настоящей «секты» ее «чистота» как сообщества верующих индивидов представляет собой жизненно важный вопрос²⁵. «„Секта“, — подчеркивал Вебер, — хочет быть

23. Как отмечает в этой связи знаток религиозной социологии Вебера Питер Гош, утверждая, что протестантская аскеза произошла от дореформационного монашеского аскетизма, который Лютер и лютеране объявили устаревшим, Вебер тем самым глубоко укореняет аскетизм в западной истории (Ghosh, 2020: 137).

24. В данном случае следует говорить о существенном различии двух таких направлений аскетического протестантизма, как кальвинизм, пуританство, пиетизм и методизм, с одной стороны, и анабаптисты, баптисты, меннониты и квакеры — с другой. Эти две группы догматически существенно отличались друг от друга: если для первых учение о предопределении имело решающее значение, то вторых отличало такое истолкование учения о спасении, которое не знало предопределения. Однако практическое воздействие этих двух направлений реформатской церкви на повседневное жизненное поведение верующих по сути своей было схожим. В обоих случаях речь шла о внутримировой аскезе как способе обретения спасения или же, по крайней мере, удостоверения в нем (Schluchter, 2020: 41).

25. «Чем большее значение придавалось принадлежности проповедника и всех причащающихся к кругу избранных, тем невыносимее становилось всякое вмешательство со стороны государства в замещение духовных должностей и предоставление их вместе с приходами невозрожденным — быть

религиозной „элитой“ и видеть „невидимую церковь“ зримо представленной в обществе „проверенных“ членов. Для нее невыносимо вмешательство религиозно неквалифицированных людей в ее внутреннюю жизнь, и прежде всего поэтому всякие отношения с земными властителями» (Ibid.: 450). В силу этого «принцип, согласно которому „дóлжно повиноваться больше Богу, чем человекам“, различные прочтения и толкования которого в известном смысле составляют всю культурную миссию западноевропейского христианства, получает здесь свой специфически антиавторитарный оттенок» (Ibid.).

Для пуритан, в отличие от лютеран, было характерно трезво-рациональное отношение к авторитету светских властей, что обусловило резко антиавторитарный настрой радикальных пуританских сект и стало одной из главных причин успеха демократического эксперимента в Северной Америке. Автономия индивида от вмешательства со стороны государства в дела его религиозной совести приобретает на почве радикальных протестантских сект форму религиозного императива, а не пассивного неповиновения государю-тирану, как рекомендовало лютеранство²⁶. По словам Вебера, «безусловное неприятие всех подобных притязаний государства, идущих „против совести“, и требование „свободы совести“ как абсолютно значимого права индивида *против* государства только на почве сектантства было последовательно мыслимо как позитивно *религиозное* требование». Таким образом, заключает Вебер, «автономия индивида получила... опору не в безразличии, а в религиозных позициях, и борьба со всеми видами „авторитарного“ произвола возвысилась до уровня религиозного долга. И одновременно тем самым индивидуализм во времена своей героической юности приобрел выдающуюся объединяющую силу (eine eminentе gemeinschaftsbildende Macht)» (MWG, I/9: 451).

Эти три элемента — религиозная концепция мирской профессиональной деятельности как призвания, понимание успеха в ней как (косвенного) подтверждения избранности верующего к спасению и тесно связанный с первыми двумя элементами индивидуализм, проникнутый ощущением «внутреннего *одиночества отдельного индивида*» на путях религиозного спасения, и составили то, что Вебер называет буржуазно-капиталистическим «этосом» западного модерна (Mommsen, 1974: 76)²⁷. При этом Вебер обращает особое внимание на то, что специфика религиозного индивидуализма, характерного для различных направлений аскетического протестантизма и отмеченного чувством «внутреннего одиночества отдельного индивида», не исчерпывается этим последним, но имеет, помимо всего прочего, еще и «выдающуюся объединяющую силу», находящую свое выражение

может, лишь воспитанникам университетов — лишь на том основании, что они получили богословское образование; отвергалось и вообще всякое вмешательство в дела общины со стороны носителей политической власти, часто отнюдь не безупречных по своему поведению» (Вебер, 1990 [1904–1905]: 232–233, прим. 111).

26. См. об этом: Скиннер, 2018: 28–31.

27. Под «этосом» той или иной религии Вебер понимает «то этическое отношение к жизни, которое *поощряется* в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией» (Вебер, 1990 [1920]: 290).

в создании новых сообществ на основе добровольной ассоциации их участников. Одновременно на базе этого религиозного индивидуализма, обладающего способностью создавать сообщества религиозных виртуозов, образуется специфический антиавторитарный комплекс ценностных ориентаций и поведенческих установок, ставший в лице своих носителей — членов радикальных протестантских сект — как движущей силой нидерландской (1566–1609) и английской (1640–1660) революций раннего Нового времени, так и основой американской модели модерна и демократии.

Осознание принципиального значения пуританских сект для развития современного мира побудило Макса Вебера обратить особое внимание на американский опыт демократического развития. В Америке описанный им феномен «внутримирского аскетизма» и удостоверения в предназначенности к спасению через исполнение профессионального призвания проявился в более четкой форме, чем в его европейских аналогах (Mommsen, 1974: 77). Неудивительно поэтому, что в ходе своих исследований буржуазного этоса и его появления и развития на Западе Вебер нашел его идеально-типическую форму в радикальных протестантских сектах Новой Англии. Более того, именно осмысление американского демократического опыта, решающий импульс которому, как можно предположить, был дан поездкой Вебера в США осенью 1904 года²⁸, не только позволило ему разработать более дифференцированный взгляд на исторические судьбы модерна в Германии и США, но и послужило основой для поиска в американском опыте демократического развития рецептов для решения немецких проблем²⁹.

Эрнст Трёльч и его доклад «Значение протестантизма для современного мира» (1906)

В том же 1906 году, когда выходит статья Вебера о протестантских сектах в Америке, Эрнст Трёльч — в то время крупнейший немецкий теолог и историк религии — сделал на съезде немецких историков в Штутгарте имевший большой резонанс доклад «Значение протестантизма для современного мира» (Troeltsch, 2001 [1906/1911])³⁰. Первоначально предполагалось, что доклад на эту тему сделает Вебер. Об этом в своем докладе упомянул и сам Трёльч, заметивший, что он лишь заменяет своего друга, профессора Макса Вебера, который, несомненно, изложил бы проблему иначе³¹. Не ограничиваясь рассмотрением догматических споров между различными ветвями протестантизма и католицизмом, Трёльч в своем до-

28. Как полагает Хартмут Леман, «для Вебера впервые переход от мира мысли культурного протестантизма к миру мысли аскетического протестантизма окончательно (vollends) произошел во время поездки в Северную Америку; без тех впечатлений, что он получил в Америке, эта трансформация в ее решительности, с которой она происходила, вряд ли была возможна» (Lehmann, 2005: 41).

29. См. об этом мою статью: Дмитриев, 2020.

30. Об истории появления самого доклада, его распространении и рецепции в немецком академическом мире см.: Lehmann, 1996: 9–11; Merz-Benz, 2004: 177–179; Graf, 2005: 267–269.

31. Vossische Zeitung, 25.04.1906. № 191. Abendausgabe.

кладе скрупулезно проанализировал общественно-политические, социально-экономические и культурные последствия, которые протестантизм привнес с собой в современный мир. Хотя в целом Трёльч отказывался считать протестантизм решающим фактором, который способствовал появлению современного мира³², его наблюдения и оценки, изложенные в докладе, были необычайно поучительны, особенно в плане ответа на вопрос о том, почему политические итоги Реформации в Пруссии/Германии столь разительно отличались от результатов Реформации в Западной Европе и особенно — в Северной Америке³³.

Главная линия исторического разделения, и притом не только доктринального, проходит здесь между двумя версиями протестантизма: лютеранством и кальвинизмом. Она лежит, несмотря на общее согласие по догматическим вопросам, «в определенных тонких различиях религиозной и этической мысли, которым соответствуют различия в характере и настроении их вождей, необычайно усиленных различиями в общих условиях» (Troeltsch, 1912: 53). По мере своего исторического развития кальвинизм оставил лютеранство далеко позади и превратился в мощную силу, которой современный мир обязан многими элементами своей этики, организации, политики и социальной жизни.

В протестантизме из католической идеи цивилизации, направляемой сверхъестественным началом, сохранилась и была преобразована идея аскетизма, которая «не исчезла, а только изменила свою форму и направленность» (Ibid.: 75). Из-за того, что протестантизм не принимает монашества и отрекается от мира не за счет бегства от него, а посредством вступления на путь внутримирской аскезы (*innerweltliche Askese*), он не перестает носить аскетический характер³⁴. Однако хотя обе реформатские конфессии, сохраняющие церковную организацию (лютеранство и кальвинизм), придерживаются «внутримирского аскетизма» в том, что касается повседневной морально-практической жизни их приверженцев, в практическом проведении этого принципа в жизнь они сильно отличаются друг от друга.

Лютеранский аскетизм черпает свои силы в идеалистическом духе Лютера. Он является делом совести индивида и не несет на себе следов какой-либо принудительной рационализации и дисциплины. По этой причине в каждом конкретном случае он относит очень многие аспекты повседневной жизни верующих в область безразличного (*adiaphora*)³⁵. Можно даже сказать, что лютеранство, в отличие от

32. Этот момент вполне корректно отметила либеральная «Фоссише Цайтунг», передавая суть доклада Трёльча: «Протестантизм воздействовал на современный мир отчасти стимулирующе, отчасти сдерживающе; он вообще не создавал его; этот мир возник до него и помимо него» (Vossische Zeitung, 25.04.1906. № 191. Abendausgabe).

33. Текст доклада 1906 г. с добавлениями и исправлениями, внесенными Трёльчем в 1911 г., в дальнейшем цитируется по изданию: Troeltsch, 1912.

34. Понятие «внутримирского аскетизма» Трёльч, по его собственному признанию, заимствует из работ Вебера, посвященных протестантской этике. Под «аскетизмом» Трёльч понимает «систематическую практику отречения от мира и превосхождения его» (Troeltsch, 1912: 77).

35. Дословно это выражение означает: «вещи, несущественные» для спасения и нерегулируемые напрямую указаниями Слова Божьего. Впервые в лютеранской теологии это понятие появляется у сподвижника Лютера Филиппа Меланхтона. Как показывает значок протестантской теологии эпохи

кальвинизма и отпочковавших от него протестантских сект, характеризуется этическим конформизмом и склонностью к компромиссам во всем том, что не касается ядра духовно-религиозной жизни верующих. С одной стороны, лютеранский аскетизм отличается большей свободой, поскольку он вращается вокруг внутренней душевной жизни верующего индивида. С другой стороны, лютеранство, в силу своего нежелания принимать активное участие в делах мира и веры в автоматическое действие Святого Духа, проявляет терпение и смирение по отношению к посюстороннему миру, но все свои надежды переносит на благословенный мир загробной жизни и, претерпевая муки, ликует в этом мире (Troeltsch, 1912: 81–82).

Совсем иначе ведет себя реформаторский аскетизм кальвинизма, который, будучи активным и агрессивным по своей природе, стремится переделать этот мир к вящей славе Божией, а потому со всем усердием пытается создать и сохранить христианскую республику на Земле. «С этой целью он рационализирует и дисциплинирует, как в своей этической теории, так и в плане наставлений по церковной дисциплине, действие как таковое» (Ibid.: 83). Он все более ограничивает число вещей, отнесенных Кальвином к разряду «безразличных для спасения», и подвергает анафеме всякую тенденцию к оценке земных вещей как целей самих по себе, но в то же время требует систематических действий, направленных на процветание христианской республики. Реформаторский аскетизм развенчивает все чувства и эмоции как досужие и легкомысленные, но вдохновляется идеей труда во славу Божию и Церкви. Отсюда в кальвинистской этике вдобавок к ее неперменной и прямолинейной суровости появляется систематическая завершенность и христианско-социальная тенденция. Это — «аскетизм скорее в старом техническом смысле слова, аскетизм как систематическое дисциплинирование естественного человека ради достижения цели жизни, лежащей в потустороннем мире; подобная форма аскетизма имеет много общего с иудейским аскетизмом» (Ibid.: 84).

Общий итог, если сравнивать две типичные формы отношения к посюстороннему миру в протестантизме, представленные лютеранством и кальвинизмом, по Трёлчу, получается такой. Если лютеранство «мирится с миром в страдании, боли и мученичестве, то кальвинизм подчиняет его к вящей Славе Божией с помощью неутомимого труда, ради самодисциплины, которая достигается в труде и трудом, и процветания христианского сообщества» (Ibid.: 84–85).

Подобные религиозно-этические установки двух основных направлений в протестантизме, согласно Трёлчу, имеют важные политические, социальные и культурные последствия для развития модерна на Западе. Как он отмечал в другом своем произведении — «Социальные учения христианских церквей и групп» (1911), — в плане политическом «характерная для лютеранства покорность неиз-

Реформации Алистер Маграт, к числу подобных «вещей, безразличных» для спасения, было принято относить «верования и обряды, которые реформаторы считали терпимыми, поскольку они явно не отрицались, хотя и не оговаривались отдельно в Писании. Например, одежда священника при совершении богослужения является адиафорой. Концепция адиафоры является важной, поскольку она позволяет реформаторам прагматически подходить ко многим верованиям и обрядам, избегая, таким образом, ненужной конфронтации» (Маграт, 1994: 287).

бежно приводит к тому, что оно подчиняется действующей в данный момент власти» (Troeltsch, 1923 [1911]: 601). Просвещенный абсолютизм прусского типа в качестве «опекуна слабых мира сего» возникает из протестантского патриархального уклада (Patriarchalismus). Однако этот «последний встречается главным образом на почве лютеранства, которое прямо передает церковные функции государству, тогда как кальвинизм с большим размахом отделяет заботу церкви о духовных интересах и общем благосостоянии от государства» (Troeltsch, 1912: 109–110).

Отношение к светским властям в лютеранстве и кальвинизме было тесно связано, как показывает Трёлч, с различиями в трактовке естественного права в этих двух магистральных направлениях Реформации.

По оценке Трёлча, концепция естественного права в лютеранстве носила сугубо консервативный характер. Непокколебимая уверенность в Божественном провидении заставляет лютеран смотреть на власти посюстороннего мира как на *ipso facto* созданные Богом и призванные защищать *justitia civilis*. Отсюда следует, что люди обязаны оказывать безусловное повиновение светским властям, как прямо или косвенно установленным самим Богом. Благодаря этой концепции лютеранство вело к сравнительно безболезненному переходу к территориальному абсолютизму; передача в руки последнего церковной власти еще больше способствовала его укреплению. В то же самое время лютеранство способствовало сохранению сословного духа, поскольку, требуя от сословий подчинения центральной власти, оно в то же самое время наделяло их, в рамках их собственной юрисдикции, статусом Богом установленных властей и признавало их право на пассивное подчинение. «Таким образом, — заключает Трёлч, — лютеранство политически благовоит абсолютизму, притом что по сути своей оно консервативно и политически нейтрально; оно уничтожает власть сословий в отношении вышестоящих, но сохраняет ее в отношении нижестоящих. Доктрины Штала и прусский консерватизм все еще выражают этот дух» (Ibid.: 112).

Совершенно в ином направлении развивался политический дух в кальвинизме. Как показывает Трёлч, то, что на немецкой почве не удалось сделать лютеранству с его приверженностью к немецкой патриархально-консервативной системе, удалось совершить в англосаксонском мире кальвинизму с его оригинальной трактовкой естественного права, приспособленного к нуждам и потребностям церкви, построенной по пресвитерианской или синодальной модели (Ibid.: 110–111). Несмотря на то что усилия кальвинистов по приспособлению государства к естественному праву в основе своей также носили консервативный характер, там, где появлялась возможность свободного выбора и учреждения новых властей, они предпочитали реформированное правление аристократии, что было вовсе не удивительно на фоне изначальной связи кальвинизма с Женевской республикой и тому акценту, который Кальвин делал на аристократической идее предопределения.

Ситуация, однако, резко менялась там, где кальвинистам приходилось вступать в борьбу не на жизнь, а на смерть за свое существование с католическими и стоявшими на их стороне светскими властями. «В великой борьбе с католиче-

скими властями, запрещавшими Слово Божие, т. е. в ходе гугенотских войн и войн в Голландии, Шотландии и Англии, — подчеркивал Трёлч, — кальвинизм придал более радикальное развитие естественному праву. Он успешно установил принцип права на сопротивление от имени Слова Божия против неугодных Богу властей. Осуществление властных полномочий при этом становится обязанностью *magistrats inférieurs* как следующей инстанции в порядке обладания Божественным поручением. Если же они не справляются с этой задачей, за ее исполнение может взяться даже отдельный индивид» (Ibid.: 113–114). В рамках подобной логики даже убийство тирана при определенных обстоятельствах могло считаться оправданным.

Эта более радикальная трактовка естественного права в кальвинизме побуждает верующих к реорганизации политических порядков в том случае, если они не являются «богоугодными». Более того, это отсылает к специфической реформаторской идее государства, образцом для которой послужили пресвитерианский и синодальный церковный порядок и его система представительства. Под влиянием этих идей кальвинистская концепция естественного права вбирает в себя идею общественного договора как основы государства. Характерная для кальвинизма интерпретация естественного права ведет в конечном счете к созданию политического устройства и выбору должностных лиц, основанных на общественном договоре. «Поскольку эти власти получают свои полномочия от Бога как от своей *causa remota*, их с религиозной точки зрения можно считать назначенными Богом, а потому они имеют полное право претендовать на абсолютное повиновение со стороны подданных, правда, только до тех пор, пока они не противятся Слову Божию» (Ibid.: 115). Везде, где эта теория находила свое воплощение на практике, отмечает Трёлч, она принимала форму аристократического правления, основанного на ограниченном избирательном праве. «Демократия в строгом смысле слова была повсеместно чужда кальвинистскому духу. Поэтому она смогла развиваться только на почве Северной Америки, в поселениях Новой Англии, где не существовало характерной для Европы старой классовой системы и где политические институты возникли напрямую из церковных институтов. Однако и здесь они развивались в направлении жесткой теократии» (Ibid.: 115–116). Поэтому, заключает Трёлч, демократизацию современного мира нельзя приписать исключительно и непосредственно кальвинизму. Намного большее значение в достижении этого результата имел рационализм Нового времени и эпохи Просвещения, который, будучи полностью избавленным от религиозных влияний, обращался к чистому естественному праву. Тем не менее, по оценке Трёлча, «кальвинизм сыграл выдающуюся роль в укреплении демократического духа» (Ibid.: 117).

Несколько иначе обстояли дела с влиянием протестантизма на кристаллизацию другой фундаментальной идеи модерна, а именно — «прав человека» и свободы совести. Речь идет о неприкосновенности жизни, свободы и собственности индивида, об уважении его религиозных убеждений и веры. В мире модерна права и свободы человека повсеместно связаны с идеями демократии и представитель-

ного правления. Однако, как показывает Трёлч на соответствующих исторических примерах, индивидуальные права человека и демократия не тождественны друг другу. «Английская конституционная монархия времен „Славной революции“ на практике признала права индивида на свободу совести, не допуская при этом демократии, тогда как в кальвинистских общинах Новой Англии, и при правлении большинства в духе Руссо, была демократия, но не было свободы совести» (Ibid.: 118).

По сравнению с подходом Вебера большой оригинальностью отличается также трактовка Трёлчем истоков религиозных и политических свобод в Северной Америке, которые он связывает скорее не с радикальными пуританскими сектами, отличавшимися нетерпимостью по отношению к последователям других сект и течений, но с деятельностью «религиозных виртуозов» неконфессионального христианства, выступавших в роли носителей идей свободомыслия и терпимости. Вероятно, такая разница позиций двух немецких ученых была обусловлена тем, что в отличие от Макса Вебера Трёлч скептически относился к тезису гейдельбергского правоведа Георга Еллинека о том, что именно протестантизм ввел в практическую политику права человека и свободу совести в качестве фундаментального права и главного идеала политического модерна, и обеспечил его повсеместное принятие в качестве юридического принципа (более подробно о позиции Еллинека будет сказано ниже). Трёлч оспаривал тезис Еллинека, утверждавшего, что пуританство было отцом идеи прав человека и создателем соответствующих юридических формул, доказывая, что «это пуританство не является кальвинистским, но представляет собой сублимированную сущность „свободной церкви“, держащейся анабаптистских и спиритуалистически-субъективистских идей, в сочетании со старой кальвинистской идеей неприкосновенности Божественного величия» (Ibid.: 121).

Хотя кальвинистские пуританские штаты Северной Америки были демократическими, но вместо того, чтобы признавать свободу совести, они ее откровенно отвергали как проявление безбожного скептицизма. По мнению Трёлча, «свобода совести признавалась только на Род-Айленде, и это государство было баптистским, причем по этой причине его ненавидели все соседние штаты как рассадник анархии. Его великий организатор, Роджер Уильямс, перешел к баптистским верованиям, а от них — к недогматическому спиритуализму. Вторым домом для свободы совести в Северной Америке было государство квакеров в Пенсильвании, которое также было баптистского и спиритуалистического происхождения» (Ibid.: 122). Отсюда Трёлч делает вывод, что истинным «родителем „прав человека“ был не настоящий церковный протестантизм, но сектантство и спиритуализм, которых он ненавидел и выгнал в Новый Свет» (Ibid.).

Иначе говоря, картина возникновения современного мира, рассмотренная под углом зрения истории протестантизма, не только у Вебера, но и у Трёлча оказывается намного более сложной, чем ее принято изображать в стандартных исторических и теоретических реконструкциях процесса секуляризации. В частности,

Трёлч показывает, что различия между Пруссией/Германией и остальной Европой, не говоря уже о США, не сводятся к различиям в процессе секуляризации лютеранства и кальвинизма. Более того, нельзя утверждать, что своим появлением современный мир обязан именно протестантизму. По словам Трёлча, «нет никакой столбовой дороги, которая вела бы от протестантской церковной цивилизации к современной цивилизации, независимой от Церкви» (Ibid.: 58). Значительная часть современного мира, его государство, общество, хозяйство, наука и искусство возникли независимо от протестантизма, отчасти как продолжение Средних веков, отчасти под влиянием Ренессанса, в особенности Ренессанса, испытывавшего влияние протестантизма, а отчасти в результате развития таких католических наций, как Испания, Австрия, Италия и особенно Франция.

Что же касается «духовной ситуации времени» на рубеже XIX–XX веков, то для нее, по Трёлчу, характерно отмирание религиозных предпосылок мира модерна, сформированных протестантизмом, — диагноз, сильно напоминающий тот, что был сделан Вебером на заключительных страницах его «Протестантской этики»³⁶. Процесс секуляризации, происходящий в современном мире, ведет к «исчезновению предпосылок церковного аскетизма» (Ibid.: 23). Важнейшим последствием этих трансформационных процессов является то, что «религиозный аскетизм в форме отрицания мира и самодисциплины, ориентированной на спасение на небесах, улетучился из современного мира». С этими переменами связана и такая примечательная характеристика современного духа на рубеже XIX–XX веков, как «его самодовольный оптимизм и вера в прогресс» (Ibid.: 25). Старая религиозная картина священной истории, основанная на событии грехопадения человека, поисках искупления и спасения и ожидания Страшного суда, безвозвратно ушла в прошлое. Ее заменила теория исторического развития, в ходе которого человечество движется от темного прошлого к светлому будущему. Тем самым, как заключает Трёлч, под вопросом оказались две главные предпосылки религиозного искупления — доктринальный тезис о грехопадении и о страдании как наказании, ниспосланном свыше за наши грехи, — а также центральная роль Церкви в организации этого процесса искупления.

«Настоящая секта» как генератор «свободы совести» на Западе

Предложенная реконструкция взглядов Макса Вебера и Эрнста Трёлча на политические и социальные последствия протестантской Реформации позволяет сделать предположение, что в изучении проблемы влияния протестантизма на современный мир они до определенного момента шли параллельным курсом, хотя их

36. «По мере того, — писал здесь Вебер, — как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 206).

исследовательские интересы сильно отличались друг от друга. Трёлча интересовали преимущественно связи протестантизма со средневековой церковной культурой, а также своеобразие социальной этики различных христианских церквей и сект на Западе, тогда как Вебера занимал в первую очередь вопрос о том, как этика аскетических протестантских сект повлияла на кристаллизацию специфического хозяйственного капиталистического этоса современности.

В чем тогда можно усмотреть общность взглядов Вебера и Трёлча на отношения протестантизма и современного мира, в рамках которой они реализовывали свои расходящиеся исследовательские интересы? По мнению В. Шлюхтера, двух исследователей объединяло сходство взглядов на «вклад протестантских течений в возникновение современного мира» (Schluchter, 2020: 236). Этот момент общности в воззрениях Вебера и Трёлча можно вслед за Шлюхтером сформулировать в виде нескольких тезисов:

1) Ренессанс и Реформация разрушили относительное единство церковной христианской культуры (*die kirchliche Einheitskultur*)³⁷ и привели к эпохе конфессиональной разобщенности.

2) Реформированный («тридентский») католицизм, лютеранство и кальвинизм в качестве конфликтующих партий оказали огромное воздействие на политическое развитие вплоть до заключения Вестфальского мира (1648) и после него.

3) На смену старому протестантизму (Altprotestantismus) пришел новый протестантизм (Neuprotestantismus), который, в свою очередь, сменил культурный протестантизм (Kulturprotestantismus).

Исторические тенденции этого развития можно описать с помощью аналитических различий, предложенных Трёлчем в статье «Лютер и современный мир» (Troeltsch, 2001: 53–98). Согласно его точке зрения, развитие реформационного движения проходило по следующим линиям: от сакральной религии — к религии веры; от институциональной религии (Anstaltsreligion) к религиозному индивидуализму; от этики закона к этике убеждения; от бегства от мира к открытости миру (Schluchter, 2020: 236).

По оценке Трёлча, эти четыре принципа — религия веры, религиозный индивидуализм, основанная на религии этика убеждения и принцип открытости миру, предполагающий признание присутствия божественного начала в мире — будучи выдвинуты Лютером, «не были развиты [им] в чистом виде. В своей последовательности они получили законченную форму только под влиянием современных условий жизни» (Troeltsch, 1925: 224). Постепенное развитие этих «четырех основных принципов» вело к тому, что на смену старому протестантизму пришел сперва новый, а затем культурный протестантизм, решительно порвавший, в отличие от старого протестантизма, с основами средневековой христианской церковной культуры. Тем самым в религиозном плане была пройдена историческая точка не-

37. Этот термин принадлежит Эрнсту Трёлчу.

возврата, отделяющая мир Средневековья и раннего Нового времени от современного мира.

Таким образом, если в плане сравнительно-исторической типологии анализ расходящихся политических и социокультурных результатов Реформации находит у Вебера выражение в противопоставлении «нормального» протестантизма, т. е. лютеранства Пруссии/Германии, радикальным пуританским сектам, преобладание которых было характерно для ряда европейских стран на различных этапах их исторического развития (Швейцария, Голландия, Англия, Шотландия) и Северной Америки, то у Трёльча эта типология приобретает еще более дифференцированный характер. А именно — она кристаллизуется в тройственном делении протестантизма на: 1) «старый», связанный прежде всего с лютеранством; 2) «новый», который Трёльч ассоциирует прежде всего с кальвинизмом и другими радикальными пуританскими сектами; и 3) «культурный», т. е. протестантизм XVII–XVIII веков, в который он включает новые течения в протестантизме вроде «пиетизма», противостоящие ортодоксальному протестантизму³⁸.

Как показывает Трёльч, ранний протестантизм с самого начала четко и недвусмысленно дистанцировался от тех исторических тенденций, которые нашли свое характерное воплощение в современном протестантизме. Речь в данном случае идет в первую очередь о гуманистической, исторической, филологической критике Священного Писания и о новой философской теологии, о сектантском анабаптистском движении, утверждающем принцип независимости церкви от государства, а также о религиозном спиритуализме, отмеченном печатью откровенного индивидуализма и крайнего субъективизма. По словам Трёльча, «ранний протестантизм безусловно и жестко отмежевывался от всех этих тенденций, и делал он это вовсе не из-за близорукого ожесточения или теологического догматизма» (Troeltsch, 1912: 49). С самого начала вожди протестантизма — Лютер, Цвингли и Кальвин — были настроены непримиримо по отношению к этим неортодоксальным веяниям. Причиной такого отношения было то, что все эти радикальные движения, носившие в основе своей христианский характер, отрицали саму идею христианской цивилизации, абсолютную несомненность Откровения, лежавшего

38. Справедливости ради стоит отметить, что Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» (1904–1905) отводит анализу такого специфического течения «культурного» протестантизма, как *пиетизм*, довольно много места, причем как в его исходном немецком варианте (Вебер, 1990: 163–172), так и в «англо-американской разновидности континентального пиетизма», представленной *методизмом* (Там же: 172–175). При этом для позиции Вебера принципиальным является тезис о том, что «пиетизм Европейского континента и методизм англосаксонских народов являются вторичными образованиями как по своему идейному содержанию, так и по своему историческому развитию. В отличие от них, вторым *оригинальным* направлением протестантского аскетизма можно (наряду с кальвинизмом) считать *перекрещенчество* и вышедшие из него в течение XVI–XVII вв. (непосредственно или путем восприятия форм его религиозного мышления) секты *баптистов*, *меннонитов* и прежде всего *квакеров*. Эти секты предстают перед нами в виде религиозных общин, этика которых основана на принципиально иной основе, чем реформаторское учение» (Там же: 175–176). Критическую реконструкцию предложенной Вебером в «Протестантской этике» интерпретации пиетизма можно найти у Хартмута Лемана (Lehmann, 1996: 50–65).

в ее основе, и усилия Церкви, направленные на христианское преобразование всех сторон человеческой жизни с опорой на это Откровение. «Замыкание сторонников этих движений в узком пиелистском кругу, их отстраненность от государства и отвержение ими всякого принуждения в религиозных делах противопоставляло их самим принципам протестантизма, который объединяло с католицизмом то, что оба они видели в истинном Откровении принцип, в соответствии с которым все человеческое должно было быть подчинено Божественному» (Ibid.: 49). Церковь как внешний институт, непогрешимость Библии и ориентация общества Церковью и государством на идею спасения — вот что составляло основной интерес раннего протестантизма. Однако именно эти принципы ставили под сомнение радикальные оппоненты вождей Реформации. «Лишь после того, как современный протестантизм совершенно отказался от идеи всеобщей церковной цивилизации, он смог принять за свою истинную основу такие принципы протестантизма, как необходимость историко-филологической критики, организация церквей на основе добровольной ассоциации и доктрина откровения на основе личного убеждения и просветления. Старый протестантизм подводил все эти веяния под категорию „натурализма“, с одной стороны, и „фанатизма“, „энтузиазма“ и „сектантства“ — с другой» (Ibid.: 50).

По мнению Трельча, для возникновения современного мира колоссальное значение имели такие тесно связанные с протестантизмом и в то же самое время сильно отличавшиеся от него движения, как гуманистическая филологическая теология, которая обрела свою собственную организацию у арминиан и социниан, у сектантских баптистских групп, организующихся под флагом протестантизма, а также у мистиков и спиритуалистов, которые целиком и полностью отказались от церковной концепции откровения и искупления. В конце XVII века после долгих и жестоких гонений они наконец-то смогли торжествовать победу. «Церковная свобода, филологическая критическая теология, подчинение объективного откровения практическому этико-религиозному содержанию жизни, непосредственность религиозного сознания, превращающего исторический элемент в средство само-возбуждения, а также субъективизм, придающий крайне мало значения культу, церемониалу и церковной службе, с той поры неудержимым потоком хлынули в протестантские церкви» (Ibid.: 52).

Что же касается Вебера, то к вопросу о роли радикальных протестантских сект как подлинных «генераторов» политических и гражданских свобод на Западе он возвращается в своей поздней социологии религии, изложенной в большом исследовательском проекте, известном в XX веке как «Хозяйство и общество». Вебер подводит здесь своего рода промежуточный итог своим занятиям историей протестантизма и интегрирует их в широкую картину становления и развития модерна на Западе. Поскольку секта, в отличие от церкви, не является универсальным учреждением по распределению благодати, построенным на принципе должностной харизмы, ее члены оказываются кровно заинтересованными в отделении своей религиозной общности от государства, поскольку только в случае подобного

обособления внутренняя религиозная жизнь членов секты может быть ограждена от вмешательства со стороны государственной власти. Поэтому принципиальным устремлением сект было требование «свободы совести», причем не только для себя, но и для других. По мнению Вебера, «настоящая секта... настаивает на невмешательстве политической власти и „свободе совести“ по специфическим религиозным основаниям» (MWG, I/22-4: 677–678; Вебер, 2019: 279). В первую очередь Вебер подчеркивает то обстоятельство, что именно «на почве последовательных сект вырастает неотчуждаемое право подданных, а именно каждого отдельного подданного, *против* любой — политической, иерократической, патриархальной и какой бы то ни было еще — власти. Не важно, является ли свобода совести старейшим из прав — что убедительно показал Еллинек, — во всяком случае, она есть право самое всеохватное, поскольку распространяется на всю сферу этически значимого поведения и гарантирует свободу от власти, в частности от государственной власти. В таком виде понятие незнакомо ни древности, ни средневековью, ни также политической теории Руссо с его обязательной государственной религией» (MWG, I/22-4: 678–679; Вебер, 2019: 279).

Совсем иначе, по Веберу, обстояло дело с церквами, которые если и боролись за свободу совести, то только в те эпохи и в тех странах, где они становились объектом гонений либо со стороны светской власти, либо со стороны соперничающих религиозных конфессий. Это обстоятельство объясняется, по Веберу, тем, что «полноценный, т. е. дозревший до того, чтобы притязать на абсолютное господство, институт спасения (церковь) может, наоборот, в зависимости от его типа, идти на меньшие уступки „свободе совести“». Если церковь выдвигает это требование, значит, она находится в меньшинстве и требует эту свободу для самой себя, в принципе не собираясь делиться ей с другими» (MWG, I/22-4: 678; Вебер, 2019: 279). По мнению Вебера, «„свободы совести“ *других* не признает — там, где обладает властью — ни католическая, ни (старая) лютеранская, ни тем более кальвинистская или старая баптистская церковь, да и она не может это сделать в силу своих должностных обязанностей по спасению души или, как у кальвинистов, приумножения славы Божьей» (MWG, I/22-4: 678; Вебер, 2019: 279).

Иными словами, своеобразие положения христианских церквей на Западе как институтов спасения, претендующих на абсолютное господство, будь то в каких-то определенных, четко очерченных государственных границах по принципу «*si jure regio, ejus religio*», как это имело место в Германии после заключения Аугсбургского мира (1555), будь то — как в случае с римско-католической церковью — с сохранением притязаний на вселенское господство, стало причиной того, что выдвигание ими принципа «свободы совести» носило по преимуществу ситуативно-конъюнктурный характер и было требованием этой свободы исключительно *для себя* как для «гонимой» стороны, а не для *других* церквей, выступавших в данном случае в роли конкурентов на поприще религиозного спасения³⁹. Отсюда напрашивается

39. При всей своей важности эта мысль Вебера не нова. В свое время еще Алексис де Токвиль, объясняя специфику американского католицизма, отмечал, что «хотя нельзя сказать, что католическая

важный вывод, согласно которому — с точки зрения Вебера — в рамках церквей как институтов религиозного спасения требование «свободы совести» не имело серьезных шансов на превращение во всеобщую моральную и правовую норму, включенную в комплекс гражданских свобод западного модерна.

Не исключено, что Вебера на эту мысль навело чтение эссе «О свободе» (1859) классика английского либерализма XIX века Джона Стюарта Милля. Последний высказывает, в сущности, ту самую мысль, которая служит основой для предложенной Вебером религиозной генеалогии гражданских и политических свобод модерна. Рассматривая в этом трактате историю религиозной свободы, Милль писал по поводу первых протестантских реформаторов, что «те, кто первые свергли с себя иго так называемой всемирной церкви, были вообще также мало расположены допускать различие в религиозных явлениях, как и сама эта церковь. Но когда, наконец, после ожесточенной борьбы, не доставившей решительного торжества ни одной из борющихся сторон, различные церкви или секты вынуждены были ограничить свои желания сохранением того, что уже имели, тогда меньшинство, утратив надежду сделаться большинством, увидело себя в необходимости направить свои усилия только к тому, чтобы те, которых оно не успело обратить в свою веру, не препятствовали ему исповедовать свои особые религиозные мнения». Отсюда Милль делал вывод, необычайно близкий к постановке вопроса, которую мы находим у Георга Еллинека⁴⁰, а позднее — у Эрнста Трельча и Макса Вебера, — а именно, что в раннее Новое время «власть общества над индивидуумом вызывала против себя прямой протест почти исключительно только в деле религии, и только в религиозной сфере права индивидуума по отношению к обществу были заявлены как принцип» (Милль, 1995 [1859]: 294).

Именно такой обобщающий взгляд на западную религиозную свободу предлагается Вебером в разделе «Хозяйства и общества», посвященном отношениям государства и иерократии (MWG I/22-4: 579–680). Матрицей гражданских и политических свобод на Западе является, по Веберу, религиозная свобода с ее принципом «свободы совести» и требованием подчиняться скорее Богу, нежели человекам, а колыбелью этой религиозной свободы были радикальные протестантские (пуританские) секты. В свою очередь, эти религиозные свободы являются основой экономической и политической свобод, характерных для зрелого модерна. По словам Вебера, «к свободе совести уже присовокупляются остальные права „человека“, „гражданина“ или „основные права“: прежде всего право на свободное соблюдение собственных экономических интересов — по собственному усмотрению, но в рамках общезначимых и сформулированной в виде абстрактных норм системы гарантированных правил, — важнейшей основой которых является неприкосно-

вера с непреодолимой силой влечет своих приверженцев в Соединенных Штатах к демократическим и республиканским убеждениям, она по крайней мере не настраивает их против этих убеждений. Принять же их они вынуждены из-за своего положения в обществе и своей малочисленности» (Токвиль, 1992: 221).

40. В исследовании 1895 года «Декларация прав человека и гражданина» (Еллинек, 1905 [1895]).

венность индивидуальной собственности, свобода договора и свобода выбора профессии» (MWG, I/22-4: 679; Вебер, 2019: 279).

В этом пункте позиция Вебера была близка к позиции Георга Еллинека, который в своей классической работе «Декларация прав человека и гражданина» (Еллинек, 1905 [1895]) связывал появление современных прав и свобод на Западе с требованиями уравнительной английской секты левеллеров (дословно — «уравнителей») и с переносом их идей британскими колонистами на почву американских колоний «Новой Англии»⁴¹. В своей работе Еллинек не только доказывает, что права человека и гражданина берут свое начало не от Французской революции 1789 года, а от Американской революции 1776 года, но и приходит к выводу, что своим появлением эти права обязаны не правовым или политическим, но религиозным принципам, развитым пуританством. Источник идеи правового установления индивидуальных (субъективных) прав и свобод человека на Западе в современную эпоху Еллинек видел в религиозной свободе, получившей развитие на почве англо-американских колоний Нового Света. Важнейшее историческое событие на пути утверждения религиозных прав и свобод в Новом Свете он усматривал в основании в 1636 году индипендентом Роджером Уильямсом (1603–1683) и несколькими его верными последователями, изгнанными незадолго до этого за проповедь веротерпимости из общины Салема (Массачусетс) города Провиденс на территории индейцев из племени наррагансетт. Именно Уильямс четко и недвусмысленно сформулировал тезис о том, что «совесть человека — чисто личный вопрос и государству нет дела до нее» (Еллинек, 1905: 51). В договоре, заключенном при основании города, его участники обязались подчиняться принятым ими большинством голосов законам, но только в «делах гражданских», тогда как вера не подлежала законодательному регулированию. «Здесь, таким образом, — заключает Еллинек, — впервые была признана самая неограниченная свобода религиозных убеждений, притом по почину мужа, исполненного пламенной веры» (Там же: 52). В свою очередь, во время Французской революции закрепленные в биллях о правах отдельных штатов Северо-Американского Союза идеи прав человека и веротерпимости послужили моделью для французской Декларации прав человека и гражданина (1789) и французской Конституции 1791 года, из которой они перешли во все современные европейские конституции. В конституции же отдельных американских штатов и в Конституцию США 1787 года эти принципы попали в качестве старых пуританских религиозных принципов. Американские пуритане, не желая довольствоваться практическим статусом английских свобод как «древних, бесспорных вольностей английского народа» (Там же: 38), видели в правах личности и особенно в свободе совести и религиозных убеждений право,

41. Вебер был дружен с Еллинеком, который был его коллегой по Гейдельбергскому университету. Уже после смерти Еллинека в застольной речи на свадьбе его дочери Доры Вебер воздал должное тем импульсам, которые он получил от работ своего коллеги, особенно отметив среди них «доказательство религиозных влияний на генезис „прав человека“ для исследования значения религиозного начала, в особенности в тех областях, где его обычно не ищут» (MWG, I/9: 252).

данное человеку непосредственно Богом и природой, и потому считали, что ни одно государство не имеет права его нарушать. Будучи поставленными на религиозную основу, эти требования приобрели абсолютный характер; теоретическое же изложение этих требований на языке естественного права Нового времени способствовало их вхождению в современное конституционное право в качестве фундаментальной доктрины⁴².

Отличие же подхода Еллинека от подхода Вебера заключалось скорее в том, что Вебер — в рамках понятия «буржуазного этоса» — тесно увязывает друг с другом установку «мирского аскетизма», преуспеяния в сфере своей профессиональной деятельности как (косвенного) подтверждения избранности верующего к спасению, а также политический и экономический индивидуализм, с деловыми качествами, необходимыми для достижения успеха в условиях капитализма эпохи «свободной конкуренции». Еллинек же, напротив, подчеркивает вклад в развитие идеи человеческого достоинства и свободы совести вышедших из английского пуританства радикальных сект с присущим им мощным демократическим уклоном (индепенденты, левеллеры) и представлениями об изначальных «естественных правах» человека. «Само понятие изначального права индивида впервые выясняется в ту эпоху отчетливо и энергично на почве этих религиозных учений. Право собственности и личная свобода присуща от природы всем потомкам Адама. В индепендентском государстве „естественные права“ категорически признаются как таковые» (Там же: 48). В этом плане историческая картина развития прав человека и гражданина, нарисованная Еллинеком, в известном смысле выглядит более пестрой и многозначной, нежели та, что была предложена Вебером.

Возможно, именно это дало основание такому эрудиту в области современной исторической социологии, как Ричард Лахман, поставить Веберу в вину недооценку потребительско-коммунистических, уравнительных и антикапиталистических тенденций в радикальных протестантских сектах. По мнению Лахмана, «при всей своей теоретической элегантности аргумент Вебера неверен с фактической точки зрения». Фактическую неверность аргумента Вебера о вкладе протестантизма в создание современного мира Лахман видит в том, что «критику средневекового католицизма, схожую с критикой Лютера и Кальвина, предложили еще теологи предшествующих эпох и что английский протестантизм дал начало не только политически репрессивной и капиталистической идеологии, но и либертарианскому коммунизму». Наконец, критикуя тезис Вебера, он обращает наше внимание еще и на то обстоятельство, что «доктрины, благословляющие капиталистические практики и рациональное действие, были в скором времени развиты католическими теологами и иерархами» (Лахман, 2016: 40). В частности, ссылаясь на работы Бернара Гройтюссена и Жана Делюмо по истории французского католицизма, Лахман отмечает, что «французская церковь была способна перетолковать като-

42. О значении работ Еллинека для исследования происхождения основных прав и свобод человека на Западе в Новое время см.: Joas, 2013: 20–28.

лическую доктрину так, чтобы легитимировать предпринимательские практики своих верующих-буржуа» (Лахман, 2010: 378).

Не оспаривая аргументов Лахмана по существу, заметим только, что в защиту Вебера от столь резких упреков говорит уже то, что сам он прекрасно отдавал себе отчет в наличии в раннем протестантизме подобных радикально-коммунистических и уравнилельных течений, свидетельством чему может служить его знакомство с работой одного из идеологов германской социал-демократии Эдуарда Бернштейна, посвященной этому вопросу, которую он аттестовал как «превосходный очерк» (Вебер, 1990 [1904/1905]: 210, сноска 6)⁴³. Другой вопрос — почему, зная о наличии в протестантизме подобных тенденций и течений, Вебер все равно центр тяжести своих исследований переносил на те элементы протестантской религиозной доктрины и морально-практической жизни, которые заложили основу буржуазного нравственного и делового этоса?

В любом случае слабым местом предложенной Вебером сравнительно-исторической классификации движений и ответвлений протестантской Реформации является то, что в ее рамках не выделяются в отдельную категорию те течения радикальной Реформации, которые стояли на принципиальных уравнилельных позициях потребительского коммунизма, и производные от них секты и движения⁴⁴. К числу последних следовало бы отнести радикальные анабаптистские секты революционного (Томас Мюнцер, Иоанн Бокелзон (Лейденский) и др.) и анархистского толка (Конрад Гребель, Феликс Манц) XVI века, пуритан-милленариев и левеллеров времен Английской революции XVII века, сектантские коммуны в США XIX века, некоторые из которых просуществовали вплоть до Великой депрессии, и т. д. Если бы аналитическое различение такого рода было им проведено, то стало бы очевидно, что радикальная Реформация не представляет собой однородного рели-

43. Вебер имел в виду следующую работу Бернштейна: Bernstein, 1895: 508–718. Заметим также, что об уравнилельных и религиозно-коммунистических тенденциях в христианстве, в том числе в анабаптизме, писал и другой видный теоретик немецкой социал-демократии Карл Каутский. Его главной работой по этому вопросу является исследование «Предшественники новейшего социализма. Часть I. От Платона до анабаптистов» (Каутский, 1919).

44. В отличие от Вебера, Трельч уделяет такому неконформистскому течению в раннем протестантизме, как анабаптизм, значительно больше внимания. Например, в его известном докладе 1906 г. и написанной на его основе монографии 1911 г. о роли протестантизма в создании современного мира об анабаптистах говорится, что в плане социальном «протестантизм больших конфессий», т. е. лютеранство и кальвинизм, «был по существу своему консервативным», тогда как «социальной реорганизации любого свойства желали исключительно небольшие анабаптистские группы, которые по этой самой причине жестоко истреблялись представителями существовавшего доселе христианского общества. Сам их принцип независимости Церкви считался разрушительным для ничем не заменимого единства социального тела» (Troeltsch, 1912: 143). Подчеркивая социальный консерватизм протестантизма, Трельч также отмечает, что, «за исключением радикальных анабаптистских групп», он «совершенно не признает» «идею равенства и не поклоняется свободному созданию общества индивидами по своему усмотрению» (Ibid.: 150). По словам Трельча, «только среди анабаптистов действительно возник, наряду с идеей равенства, революционный импульс, направленный на преобразование общества в интересах индивида, и причем в столь утопической и крайней форме, что рука не поднимается приписать ему решающее значение. В радикальных партиях Английской революции этот импульс приобрел светскую форму» (Ibid.: 153).

гиозного и социально-политического движения, но распадается по крайней мере на две ветви, непреднамеренным социальным последствием одной из которых является появление на основе пуританской этики буржуазно-капиталистического этоса, находящегося в отношениях «внутренней адекватности» к рациональному промышленному капитализму современного типа, тогда как непреднамеренным социальным последствием другой стало формирование на религиозной основе в рамках радикального протестантизма хилиастических и милленаристских ересей эгалитарных и коммунистических ценностей и основанных на них радикальных движений, направленных против мира модерна и характерной для него капиталистической формы организации хозяйства, равно как и против движущего эту «форму» капиталистического «духа». Итогом этого стала бы более мозаичная и дифференцированная картина исторического развития протестантизма в Западной Европе и Северной Америке, в рамках которой одни его течения (лютеранство) были индифферентны по отношению к капиталистическому «духу», другие (некоторые версии аскетического протестантизма) — активно поддерживали его, а третьи (анабаптисты, пуритане-радикалы Английской революции, сектанты-коммунары в США в XIX — начале XX века) — были настроены по отношению к нему резко враждебно.

Правда, нельзя исключить и того, что выдвигание Вебером на первый план в своих исследованиях роли пуританской этики в формировании буржуазно-капиталистического этоса было обусловлено прежде всего тем, что он видел в достижениях пуританства, нередко принимавших форму непреднамеренных последствий целесообразных действий, прежде всего ничем не заменимый механизм создания историко-социологически релевантных предпосылок для появления мира модерна, или «капиталистической цивилизации», как ее назовет впоследствии Йозеф Шумпетер⁴⁵. Недаром в соответствующих разделах «Хозяйства и общества», посвященных государству и иерократии, Вебер особо подчеркивает значение требований формального равенства прав и гражданского правового состояния для развития капитализма и бюрократии на Западе. «Очевидно, — пишет он, — что требования формального равенства прав и экономической свободы передвижения способствовали разрушению всех специфических основ патримониальных и феодальных правовых порядков в пользу мира абстрактных норм, т. е. опосредованно в пользу бюрократизации, а вместе с тем и поощряли специфическую экспансию капитализма. Подобно тому как *мирская аскеза*, усвоенная аскетами отнюдь не по догматическим мотивам, а также характер сектантской религиозной дисциплины сформировали капиталистическое мировосприятие и нужного капи-

45. «Капитализм, — писал Й. Шумпетер в своем знаменитом труде «Капитализм, социализм и демократия» (1942), — не сводится только к тому, что домашняя хозяйка может влиять на производство своим выбором между горохом и фасолью; или к тому, что молодой человек может выбирать, где он желает работать — на заводе или на ферме; либо к тому, что управляющий предприятием имеет голос при решении вопроса, что и как производить; он означает систему ценностей, отношение к жизни, определенную цивилизацию — цивилизацию, основанную на неравенстве и семейном состоянии» (Шумпетер, 1995 [1942]: 529–530).

тализму «человека-профессионала» (*Berufsmensch*) с его рациональными поступками, основные права вместе с правами человека создали условия для свободного распоряжения товарами и людьми в целях приумножения капитала» (MWG, I/22-4: 679; Вебер, 2019: 280).

Подводя итог, отметим большое теоретическое значение разработанной Вебером на материале истории протестантской Реформации гипотезы о наличии взаимосвязи, или, как предпочел бы выразиться он сам, *внутреннего избирательного сродства* (*die innere Wahlverwandtschaft*), между: 1) конфессиональной принадлежностью населения; 2) институциональными формами организации его религиозной жизни; 3) религиозно-этическими качествами верующих, вырабатываемыми в процессе религиозного и социального отбора и отливающимися в особый религиозный этос повседневного поведения; и 4) преобладающими формами политического правления, характерными для той или иной страны или региона. Эту объяснительную гипотезу можно считать важным вкладом немецкого мыслителя в сравнительно-историческую политическую социологию модерна⁴⁶.

В ее основе лежит важное эвристическое наблюдение, сделанное Вебером в примечаниях к «Протестантской этике», согласно которому религиозные идеи «являются важными пластическими элементами „национального характера“, полностью сохраняющими автономность своей внутренней закономерности и свою значимость в качестве движущей силы» (MWG, I/18: 466; Вебер, 1990 [1905/1920]: 266). Отсюда уже был один шаг до вывода о *внутреннем избирательном сродстве*, существующем между демократическим устройством радикальных протестантских сект и утверждением демократической формы правления в тех странах (в частности, в США), на почве которых эти секты получили наибольшее развитие. «Везде, где характер секты проявляется в чистом виде, — отмечает Вебер в своей поздней социологии религии, — общины придерживаются непосредственного демократического управления путем привлечения всех членов, а церковные чиновники рассматриваются как «слуги» общины. Внутреннее избирательное сродство налицо уже в этих структурных принципах секты» (MWG, I/22-4: 675–676; Вебер, 2019: 278).

Такая постановка вопроса о связи религиозных идей и институтов спасения (церквей, сект и религиозных движений) различных конфессий и религий с определенными политическими конституционными формами и политическим этосом (в случае с протестантскими деноминациями и католицизмом в США — с демократической формой «нравственной жизни») сохраняет свою актуальность и сегодня, особенно в свете современных дебатов о множественных модернах, придающих «особое значение связи между религиозными и политическими структурами», вследствие чего в наши дни эта «религиозно-политическая взаимосвязь становится... преимущественной темой цивилизационного анализа» (Арнасон, 2021: 22). С этой точки зрения как историко-социологическое исследование раз-

46. О значении этих исследований Вебера для сравнительной политической социологии модерна см.: Schwinn, 2016: 421–446.

личных исторических траекторий модерна в Германии и в Северной Америке, так и понятийные теоретические средства, выработанные Вебером в ходе этого анализа, по-прежнему представляют собой релевантный концептуальный ресурс для современных исследований, в том числе и политических культур Запада и Востока с учетом цивилизационного контекста и культурно-религиозных рамок их становления и развития⁴⁷.

Произведения Макса Вебера

Произведения Макса Вебера, опубликованные в Полном собрании его сочинений, цитируются и указываются по следующим изданиям:

- MWG I/9 — *Weber M.* (2014). *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904–1911* / Hrsg. von W. Schluchter in Zusammenarbeit mit U. Bube. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/10 — *Weber M.* (1989). *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912* / Hrsg. von W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit D. Dahmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/13 — *Weber M.* (2016). *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895–1920* / Hrsg. von R. M. Lepsius und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit H.-M. Lauterer und A. Munding. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/17 — *Weber M.* (1992). *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919* / Hrsg. von W. J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/18 — *Weber M.* (2014). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus: Schriften 1904–1920* / Hrsg. von W. Schluchter und U. Bube. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG I/22-4 — *Weber M.* (2005). *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft* / Hrsg. von E. Hanke in Zusammenarbeit mit T. Kroll. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG II/4 — *Weber M.* (2015). *Briefe 1903–1905* / Hrsg. von R. M. Lepsius in Zusammenarbeit mit T. Gerhards und S. Oßwald-Bargende. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- MWG II/5 — *Weber M.* (1990). *Briefe 1906–1908* / Hrsg. von R. M. Lepsius und W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit B. Rudhard und M. Schön. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

47. В частности, важные наблюдения и суждения Вебера о русской православной религиозности и ее значении для исторической траектории модерна в России можно найти в его работе «К положению к буржуазной демократии в России» (MWG, I/10: 86–279, 153–158, 160, 162–163, 243, 257 особ.) и в выступлении в прениях по докладу Эрнста Трёльча на первом немецком социологическом конгрессе в 1910 г. (MWG, I/9: 747–767, 755–758 особ.).

Литература

- Арнасон Й. (2021). Цивилизационные паттерны и исторические процессы / Пер. с англ. А. Степанова, М. Масловского, Д. Карасева, Ю. Прозоровой. М.: Новое литературное обозрение.
- Белковец Л. П. (2022). История Германии в эпоху абсолютизма (1648–1789). М.: Проспект.
- Бергер П. (2004). Культурная динамика глобализации // Бергер П., Хантингтон С. (ред.). Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс. С. 8–24.
- Вебер М. (1990 [1920]). Предварительные замечания / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 44–59.
- Вебер М. (1990 [1904/1905/1920]). Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 61–272.
- Вебер М. (1990 [1906/1920]). Протестантские секты и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 273–306.
- Вебер М. (1990 [1919]). Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 644–706.
- Вебер М. (2019). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. IV: Господство / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Дмитриев Т. А. (2020). Макс Вебер в Америке: к истории доклада на конгрессе в Сент-Луисе // Социологическое обозрение. Т. 19. № 2. С. 9–45.
- Еллинек Г. (1905 [1895]). Декларация прав человека и гражданина / Пер. с нем. под ред. А. Э. Вормса. М.: Типография товарищества И. Д. Сытина.
- Каутский К. (1919). Предшественники новейшего социализма / Пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. М.: Госиздат.
- Лахман Р. (2010). Капиталисты поневоле: конфликт элит и экономические преобразования в Европе раннего Нового времени / Пер. с англ. А. Лазарева. М.: Территория будущего.
- Лахман Р. (2016). Что такое историческая социология? / Пер. с англ. М. В. Дондуковского под науч. ред. А. А. Смирнова. М.: Дело.
- Маграт А. (1994). Богословская мысль Реформации / Пер. с англ. В. В. Петлюченко. Одесса: Богомыслие.
- Милль Д. С. (1995 [1859]). О свободе / Пер. с англ. А. Н. Неведомского // Абрамов М. А. (ред.). О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М.: Наука. С. 288–392.
- Пэриш Х. Л. (2020). Реформация: краткая история / Пер. с англ. В. М. Феоклистовой. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Скиннер К. (2018). Истоки современной политической мысли. Т. 2: Эпоха Реформации / Пер. с англ. А. А. Яковлева. М.: Дело.

- Токвиль А. (1992). Демократия в Америке / Пер. с фр. В. П. Олейника и др. М.: Прогресс.
- Тэйлор Ч. (2017 [2007]). Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова под ред. А. Бодрова. М.: Изд-во Библейского Богословского института.
- Шиллер Ф. (1957). Тридцатилетняя война / Пер. с нем. А. Горнфельда // Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7 т. Т. 5: Исторические сочинения. Статьи. М.: Государственное издательство художественной литературы. С. 9–398.
- Шумпетер Й. А. (1995 [1942]). Капитализм, социализм и демократия / Пер. с англ. под общ. ред. В. С. Автономова. М.: Экономика.
- Bernstein E. (1895). Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts // Bernstein E. Geschichte der Sozialismus. Bd. 1. T. 2. Stuttgart. S. 508–718.
- Ghosh P. (2020). Protestantismus, asketischer // Müller H.-P., Steffen S. (Hrsg.). Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung. 2. Aufl. B.: J. B. Metzler. S. 136–138.
- Graf F. W. (2005). Wertkonflikt oder Kultursynthese? // Schluchter W., Graf F. W. (Hrsg.). Asketischer Protestantismus und «der Geist» des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 257–279.
- Graf F. W. (2006). Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch // Mommsen W., Osterhammel J. (eds.). Max Weber and His Contemporaries. L.: Routledge. P. 215–233.
- Joas H. (2000). Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank // Ethical Perspectives. Vol. 7. № 4. P. 233–243.
- Joas H. (2013). The Sacredness of the Person: The New Genealogy of Human Rights. Washington: Georgetown University Press.
- Kalberg S. (1994). Max Weber's Comparative-Historical Sociology. Cambridge: Polity Press.
- Kalberg S. (2012). The Legacies of Ascetic Protestantism and American Uniqueness: The Political Culture of the United States // Kalberg S. Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications. Farnham: Ashgate. P. 194–204.
- Kalberg S. (2013). Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Lehmann H. (1996). Max Webers «Protestantische Ethik»: Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann H. (2005). Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus // Schluchter W., Graf F. W. (Hrsg.). Asketischer Protestantismus und «der Geist» des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 33–47.
- Lepsius R. M. (2016). Max Webers Soziologische Fragestellungen im biographischen und geschichtlichen Kontext // Schwinn T., Albert G. (Hrsg.). Alte Begriffe — Neue

- Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 21–30.
- Loader C., Alexander J. C.* (1985). Max Weber and Sects in North America: An Alternative Path towards Rationalization // *Sociological Theory*. Vol. 3. № 1. P. 1–6.
- Lowie R. H.* (1945). *The German People: A Social Portrait to 1914*. N. Y.: Farrar & Rinehart.
- Merz-Benz P.-U.* (2004). Individualisierung — kapitalistische «Lebensführung» — Individualismus. Zur Konstitution der modernen Welt aus dem «Geist» der protestantischen Ethik: Max Weber und Ernst Troeltsch // *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 30. № 2. S. 167–198.
- Mommsen W.* (1974). *Die Vereinigten Staaten von Amerika* // Mommsen W. *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp. S. 72–96.
- Müller H.-P., Steffen S.* (Hrsg.). (2020). *Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*. 2. Aufl. B.: J. B. Metzler.
- Schluchter W.* (1979). *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W.* (2005). Die ursprüngliche Protestantismusstudie in der Kontroverse // *Schluchter W., Graf F. W.* (Hrsg.). *Asketischer Protestantismus und „der Geist“ des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 49–73.
- Schluchter W.* (2020). *Mit Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwinn T., Albert G.* (2016). Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Herausforderungen // *Schwinn T., Albert G.* (Hrsg.). *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 1–17.
- Schwinn T.* (2016). Von der vergleichenden Religionssoziologie zur vergleichenden politischen Soziologie. Max Weber und die Vielfalt der Moderne // *Schwinn T., Albert G.* (Hrsg.). *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*. Tübingen: Mohr, Siebeck. S. 421–446.
- Spenkuch H.* (2019). *Preußen — eine besondere Geschichte: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur 1648–1947*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor C.* (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor C.* (1995). Two Theories of Modernity // *The Hastings Center Report*. Vol. 25. № 2. P. 24–33.
- Taylor C.* (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Troeltsch E.* (1891). *Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melancthon*. Göttingen: Huth.
- Troeltsch E.* (1912). *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. L.: Williams & Norgate; N. Y.: Putnam.
- Troeltsch E.* (1923 [1911]). *Gesammelte Schriften. Erster Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Troeltsch E. (1925). *Gesammelte Schriften. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Troeltsch E. (2001 [1911/1906]). *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt // Troeltsch E. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VIII / Hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pauler.* B.: Walter de Gruyter. S. 183–316.

Troeltsch E. (2001). *Luther und die moderne Welt // Troeltsch E. Kritische Gesamtausgabe. Bd. VIII / Hrsg. von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pauler.* B.: Walter de Gruyter. S. 53–98.

Common Roots, Diverse Results: Max Weber and Ernst Troeltsch on the Social-Political Consequences of the Protestant Reformation

Timofey Dmitriev

Associate Professor, Faculty of Humanities, HSE University

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: tdmitriev@hse.ru

The sociological studies of the role of Puritan ethics in the creation of modern rational Western capitalism by Max Weber and of the influence of Protestantism on the development of modern world by Ernst Troeltsch both gain new actuality today due to the discussions of the multiple modernities and the dynamic changes in comparative-historical political sociology. These outstanding German scientists (among the first who in their works on the history of Protestantism given the common religious and doctrinal grounds of Protestant Reformation in Germany, on the one hand, and Northern Europe and America on the other) asked why this process led to such different political, social and cultural results in these countries. In answering this question, both German academics not only realized that the basic typological distinctions between churches and sects must be taken into account in the analysis of Western religious movements of modernity, but also formulate the principle of the dependence of forms of government and political culture of the countries and regions of Western Europe and Northern America on the dominant confession, the particular organization of religious life, and the corresponding ethos of religious-ethical everyday lifestyle. It is suggested in the article that the conceptual apparatus elaborated by Max Weber in the course of his comparative-historical investigation of the ways of appearance and the spreading of modernity in Germany, America, and Russia and the Ernst Troeltsch in the course of his comparative studies of Western Christianity may be successfully used together in the revealing of actual contemporary political problems, and in an analysis of contemporary models of political culture relative to the religious and cultural contexts of their formation and evolution.

Keywords: modernity, protestant Reformation, comparative political sociology, the bourgeois-capitalist ethos, the rights of man and of the citizen, Max Weber, Ernst Troeltsch

References

Arnason J. (2021) *Civilizacionnyye patterny i istoricheskie processy* [Civilisational Patterns and Historical Processes], Moscow: New Literary Observer.

Belkovec L. P. (2022) *Istoriya Germanii v epohu absolyutizma (1648–1789)* [The History of Germany in the Age of Absolutism (1648–1789)], Moscow: Prospekt.

- Berger P. (2004) Kul'turnaya dinamika globalizacii. Mnogolikaya globalizaciya. *Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire* [Many Globalisations: Cultural Diversity in the Contemporary World] (eds. P. Berger, S. Huntington), Moscow: Aspekt Press, pp. 8–24.
- Bernstein E. (1895) Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts. *Geschichte der Sozialismus*, vol. 1, no 2, pp. 508–718.
- Dmitriev T. A. (2020) Maks Weber v Amerike: k istorii doklada na kongresse v Sent-Luise [Max Weber in America: On the History of His St. Louis's Paper]. *Russian Sociological Review*, vol. 19, no 2, pp. 9–45.
- Ghosh P. (2020) Protestantismus, asketischer. *Max Weber Handbuch: Leben — Werk — Wirkung* (eds. H.-P. Müller, S. Steffen), Berlin: J. B. Metzler, pp. 136–138.
- Graf F. W. (2005) Wertkonflikt oder Kultursynthese? *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 257–279.
- Graf F. W. (2006) Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch. *Max Weber and His Contemporaries* (eds. W. Mommsen, J. Osterhammel), London: Routledge, pp. 215–233.
- Jellinek G. (1905 [1895]) *Deklaracija prav cheloveka i grazhdanina* [The Declaration of the Rights of Man and Of Citizens], Moscow: I. D. Sytin.
- Joas H. (2000) Social Theory and the Sacred: A Response to John Milbank. *Ethical Perspectives*, vol. 7, no 4, pp. 233–243.
- Joas H. (2013) *The Sacredness of the Person: The New Genealogy of Human Rights*, Washington: Georgetown University Press.
- Kalberg S. (1994) *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Kalberg S. (2012) *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*, Furnham: Ashgate.
- Kalberg S. (2013) *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Kautsky K. (1919) *Predshestvenniki novejshego socializma* [The Forerunners of Modern Socialism], Moscow: Gosizdat.
- Lachmann R. (2010) *Kapitalisty ponevole: Konflikt elit i ekonomicheskie preobrazovaniya v Evrope rannego Novogo vremeni* [Capitalists in Spite of Themselves: Elite Conflict and Economic Transitions in Early Modern Europe], Moscow: Territoriya budushchego.
- Lachmann R. (2016) *Chto takoe istoricheskaja sociologija?* [What is Historical Sociology?], Moscow: Delo.
- Lehmann H. (1996) *Max Webers "Protestantische Ethik": Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lehmann H. (2005) Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus. *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 33–47.
- Lepsius R. M. (2016) Max Webers Soziologische Fragestellungen im biographischen und geschichtlichen Kontext. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 21–30.
- Loader C., Alexander J. C. (1985) Max Weber and Sects in North America: An Alternative Path toward Rationalization. *Sociological Theory*, vol. 3, no 1, pp. 1–6.
- Lowie R. H. (1945) *The German People: A Social Portrait to 1914*, New York: Farrar & Rinehart.
- McGrath A. E. (1994) *Bogoslovskaja mysl' Reformacii* [Reformation Thought: An Introduction], Odessa: Bogomyisie.
- Merz-Benz P.-U. (2004) Individualisierung — kapitalistische „Lebensführung“ — Individualismus. Zur Konstitution der modernen Welt aus dem „Geist“ der protestantischen Ethik: Max Weber und Ernst Troeltsch. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 30, no 2, pp. 167–198.
- Mill J. S. (1995 [1859]) O svobode [On Liberty]. *O svobode: Antologija zapadnoevropejskoj klassicheskoj liberal'noj mysli* [On Liberty: An Anthology of Western European Classical Liberal Thought], Moscow: Nauka, pp. 288–392.
- Mommsen W. (1974) Die Vereinigten Staaten von Amerika. *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, pp. 72–96.

- Parish H. L. (2020) *Reformacija: kratkaja istorija* [A Short History of Reformation], Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus.
- Schiller F. (1957) Tridcatiletnyaya vojna [The Thirty Years' War]. *Sobranie sochinenij. T. 5: Istoricheskie sochineniya. Stat'i* [Collected Work, Vol. 5: Historical Writings. Articles], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, pp. 9–398.
- Schluchter W. (1979) *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W. (2005) Die ursprüngliche Protestantismusstudie in der Kontroverse. *Asketischer Protestantismus und "der Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch* (eds. W. Schluchter, F. W. Graf), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 49–73.
- Schluchter W. (2020) *Mit Max Weber*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schumpeter J. A. (1995 [1942]) *Kapitalizm, socializm i demokratija* [Capitalism, Socialism and Democracy], Moscow: Ekonomika.
- Schwinn T., Albert G. (2016) Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Herausforderungen. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1–17.
- Schwinn T. (2016) Von der vergleichenden Religionssoziologie zur vergleichenden politischen Soziologie. Max Weber und die Vielfalt der Moderne. *Alte Begriffe — Neue Probleme: Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen* (eds. T. Schwinn, G. Albert), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 421–446.
- Skinner K. (2018). *Istoki sovremennoj politicheskoy mysli, T. 2: Jepoha Reformacii* [The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 2: Age of Reformation]. Moscow: Delo.
- Spenkuch H. (2019) *Preußen — eine besondere Geschichte: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur 1648–1947*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Taylor C. (1989) *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor C. (1995) Two Theories of Modernity. *The Hastings Center Report*, vol. 25, no 2, pp. 24–33.
- Taylor C. (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.
- Taylor C. (2017 [2007]) *Sekuljarnyj vek* [The Secular Age], Moscow: Izdatel'stvo Biblejskogo Bogoslovskogo instituta.
- Tocqueville A. de (1992) *Demokratija v Amerike* [Democracy in America], Moscow: Progress.
- Troeltsch E. (1891) *Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhardt und Melanchton*, Göttingen: Huth.
- Troeltsch E. (1912) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, London: Williams & Norgate; N. Y.: Putnam.
- Troeltsch E. (1923 [1911]) *Gesammelte Schriften. Erster Band: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch E. (1925) *Gesammelte Schriften. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch E. (2001 [1911/1906]) Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. *Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 183–316.
- Troeltsch E. (2001) Luther und die moderne Welt. *Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 53–98.
- Weber M. (1989) *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1990) *Briefe 1906–1908*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1990 [1920]) *Politika kak prizvanie i professija* [Politics as a Vocation]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 644–706.
- Weber M. (1990 [1920]) *Predvaritel'nye zamechanija* [Preliminary Observations]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 44–60.
- Weber M. (1990 [1904/1905/1920]) *Protestantskaja jetika i duh kapitalizma* [The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 61–272.
- Weber M. (1990 [1906/1920]) *Protestantskie sekty i duh kapitalizma* [Protestant Sects and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedenija* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 273–306.

- Weber M. (1992) *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf/1919*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2014) *Asketischer Protestantismus und Kapitalismus: Schriften und Reden 1904–1911*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2014) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus: Schriften 1904–1920*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2015) *Briefe 1903–1905*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2016) *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895–1920*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (2017 [1920]) Osnovnye sociologicheskie ponjatija [Basic Sociological Terms]. *Vlast' i politika* [Power and Politics], Moscow: Ripol klassik, pp. 327–410.
- Weber M. (2019) *Hozjajstvo i obshchestvo: ocherki ponimajushhej sociologii. Vol. 4: Gospodstvo* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 4: Domination], Moscow: HSE.