
СОЦИАЛЬНЫЕ СТРАСТИ

Р.Н. Палеев

ЗАКОН И КОНТРРЕФОРМАЦИОННЫЕ СТРАСТИ

Аннотация. В статье речь идет о формировании правовой законности в период Реформации. В литературе зачастую подчеркивается, что Реформация – широкое антифеодалное и антикатолическое движение в Европе в первой половине XVI в., которое положило начало протестантизму. М. Вебер доказательно осмысливал Реформацию как движение, которое привело к появлению капитализма. Благодаря религиозным представлениям, которые способствовали зарождению протестантизма, сложилась новая экономика и новый образ жизни. Вместе с тем, это отразилось и на правовых взглядах европейской цивилизации. На самом деле картина утверждения новых правовых взглядов была более драматичной. Интерпретация Вебером Реформации постоянно переосмысливается. Однако мало внимания уделяется так называемым контрреформационным движениям. Признание Реформации не было единодушным. В рамках религиозных течений возникали иные представления о законе. Это рождало сложную психологическую ситуацию ценностных размежеваний. Социальные и религиозные страсти бушевали вокруг правовой культуры. Автор опирается в основном на принцип историзма, который позволяет показать влияние идей М. Вебера не только на экономику и религиозные убеждения, но и на формирование правовых взглядов христианской цивилизации.

В статье рассматривается сложная ситуация в Европе, когда Реформация породила множество антиреформационных движений и социальных страстей. Автор статьи анализирует споры вокруг религиозной категории «спасения». Концепция М. Лютера в антиреформационных движениях подвергается критике. Ставятся проблемы индивидуального поведения, выходящего за пределы закона и религиозной нормы. Обсуждается вопрос о возвращении христианства к его первоначальной чистоте как к его подлинной изначальной сущности. Рассматривается проблема отделения закона от религиозных оснований. Утверждается самостоятельность закона.

Ключевые слова: философия, управление, психология, реформация, антиреформационные движения, социальные страсти, спасение, закон, психологические мотивы, рационалистические принципы.

Abstract. In his research Paleev talks about development of laws and regulations during the Reformation. Academics often underline that the Reformation was the Protestantism. Max Weber believed the Reformation to be the movement that resulted in the origin of the Capitalism. Religious beliefs that contributed to the origin of the Protestantism also formed a new economy and style of life. At the same time, it also had an effect on legal concepts of the European civilization. In fact, the development of new legal views and concepts was quite more dramatic than it seems. Weber's interpretation of the Reformation is often reviewed by today's researchers, however, the latter pay too little attention to so-called counter-reformation movements. The Reformation was not recognized by everyone. Religious movements created new interpretations and concepts of law. That, in its turn, created a complex psychological situation and disagreements of values. There were social and religious passions around the legal culture. Paleev bases his research mostly on the principle of historicism which allowed to show the influence of Max Weber's ideas not only on the economy and religious beliefs but also development of new legal views of the Christian civilization. In his article Paleev focuses on a difficult situation in Europe when the Reformation created numerous anti-reformation movements and social passions. The author of the article analyzes debates round the religious category of 'salvation'. Martin Luther's concept was often criticized by anti-reformation movements. The author also raises a question about individual behavior that goes beyond the law and religious standards and discuss the idea of Christianity returning to its initial purity as a true essence. The author also emphasizes the need to distinguish between law and religion and proves the independent role of the law.

Key words: anti-reformation movements, social passions, salvation, law, psychological motives, rationalist principles, reformation, psychology, management, philosophy.

Суть дела заключается в том, что кроме самой Реформации существовало множество контрреформационных движений. Вера, принявшая облик различных толкований,

отразилась и на отношении к закону. Речь идёт о трёхуровневой классификации нравственного и правового сознания. Классики социологии основное внимание уделяли праву и проблемам управ-

ления. Однако их подход к проблемам управления связан также с психологической и социальной экспертизой.

Э. Дюркгейм о социологии и психологии говорил, как отмечает Р. Арон, с духовным неистовством пророка [1, с. 386]. Действительно интерпретация современного общества в аспекте социальной дифференциации не единственно возможная. В эти экспертизы вклинивается и спектр ценностных ориентаций. Наконец, существуют и методологические различия. Скажем, для Вебера основной характеристикой современного общества выступает рационализация, а не дифференциация. Каждое из этих понятий предопределяет множество последствий в плане научной интерпретации фактов, как с рассудочной, так и с иррациональной точек зрения. Э. Дюркгейм, разумеется, рассматривает психологические мотивы поведения людей, но отношения между людьми в его трактовке не захватывают внутренний, интроспективный опыт человеческих связей. Дюркгейм в социальной и психологической сфере ощущает себя естествоиспытателем. Таково же позитивистское отношение к факту. Бережное отношение к нему и постоянная готовность строить интерпретацию на эмпирической основе.

Сегодняшнее индустриальное общество, конечно, уже не то, о котором писал Вебер. Современное общество уже нельзя назвать буржуазным, если руководствоваться характером собственности и инициативой индивидуального предпринимателя. Однако соображения Вебера о разных формах соотношения морали и права сохраняют своё значение. Рассмотрим истоки этих взглядов во вторично-реформационных движениях.

В разновидностях вторично-реформационных движений можно наблюдать инфильтрацию рационалистических принципов, проникающих даже в некоторые формы мистики и создающих парадоксальные сочетания. Эта инфильтрация, если она не сводится к чистой фразеологии, как правило, имеет два наиболее мощных следствия: она либо вынуждает к сознательной и преднамеренной иррационализации религии, либо же ведёт к действительской позиции и в этом случае вырождается в антиконфессиональность, основанную на идее рациональной религии, – явление, относящееся уже к истории философии.

Можно предположить, что в своём наиболее общем генезисе выбор предпочтений закона обусловлен не рассудочной логикой, диктуемой Реформацией. Индивид пытается интегрироваться в мир новых ценностных указаний с помощью мистических и моралистических форм понимания

жизни. Он способен решительно отвергнуть бюрократизацию церковной жизни, становление рыночной экономики. Протестантская реформа, хотя и вела к упрощению церковной веры и образа жизни, не могла изжить массовых состояний изолированности людей, ощущений брошенности и одиночества.

В массовом сознании рождается запрос на компенсацию острой тревоги и неустроенности. Эта проблема позже будет рассмотрена Гегелем. «Отчуждение» – это одна из самых важных оперативно-системных категорий в его философии. «Системна» она в том смысле, что занимает определённое место в иерархии других гегелевских категорий, появляясь не один раз: и в конце «Науки логики» (в её переходе к «Философии природы»), и во всех тех сочинениях Гегеля, где им изложена философия Духа. А многоликость «отчуждения» связана с тем, что эта категория у Гегеля «оперативна». Оперативна в том смысле, что она пронизывает всю его систему как один из главных методологических рычагов её построения. В «Феноменологии духа» это видно уже в полной мере. Любая попытка критически проанализировать гегелевскую философию права сразу же сталкивается с острейшими проблемами нашего, XXI века, и именно с теми, которые практически ещё не разрешены. Гегель поэтому сразу же превращается в повод для обнаружения актуальных разногласий, и любая интерпретация Гегеля имплицитно является выражением той или иной идеологической позиции – сознательно или бессознательно.

Но в период контрреформационных движений уже зарождается идея отторжения ценностей Реформации. Новые ценности не принимаются безоговорочно. Идёт переплавка прежних и новых правовых установлений. Рождается сопротивление даже, казалось бы, безупречным для данной эпохи запросам закона и веры. В числе новых движений назовём ремонтрантов, кокеожанистов, коллегиянцев. В протестантской церкви упорно сохраняется и возрождается основная антиномия всякой организованной религиозной жизни: общины верующих создаются и удерживаются силой церковной организации, а не силой непосредственного общения с Богом. Движение Реформации не могло не разочаровать тех, кто связывал с ней прежде всего надежду на возрождение и очищение религиозных ценностей и, прежде всего, на возвращение им независимости от ценностей любого иного порядка... Это «очистительное» стремление, составляющее особую, специфически религиозную черту Реформации, обнаруживается в по-разному выражаемых способах провести грань между есте-

ственным и божественным. Это имеет место прежде всего в теоцентрических тенденциях, присущих всей теоцентрической мистике, но также и в идее замкнутых от мира общин и в виде абсолютной личной ответственности перед божественным законом.

Моральные последствия этого имманентного Реформации стремления очистить религиозные идеи от великого мирского привкуса были исключительно разнообразны: от безжалостного аскетизма до анархической безответственности в плотской жизни полной сексуальной свободы (под предлогом отрыва от телесной зависимости и в знак протеста против императивной религии). Все эти последствия, противоречивые, а зачастую и вступающие в драматический конфликт между собой, сводятся, в конечном счёте, к ностальгии по религиозным ценностям, освобождённым от развращающего влияния мирского духа; они являются выражением, извращением или даже карикатурой этой ностальгии.

Вторичная Реформация как попытка обратиться к первоисточкам Реформации, очистить и возродить их потерпели крах. К концу XVIII в. все эти движения как мистического, так и моралистического толка – оттесняются на периферию рационалистической критики религии. Но не их индивидуалистические принципы парализовали деятельность реформаторов, не отдельные, частные оттенки религиозной мысли, а социальное давление, вынуждающее их последовательно соблюдать эти принципы.

Разумеется, эти движения не исчезли бесследно, однако гораздо более разъедающее влияние на церковный организм оказала в католических странах беспрограммная критика либертанов. Нужно было дожидаться романтического сентиментализма, чтобы увидеть возрождение некоторых тенденций критики организованной религии, сходных с определёнными течениями антинонконфессионализма XVII в. В этом смысле речь идёт о неудавшемся радикализме. Но не следует забывать, что его неэффективность обнаруживается лишь в замкнутой перспективе – той, в которой мы исследуем его сегодня. Помещённые в перспективу открытую, так, как они видели сами себя, антиконфессиональные движения, с точки зрения заключённых в них идей, являют различные попытки абсолютного «очищения» религиозных представлений и достижения их независимости от мирской жизни. В этом смысле они являют образец такого взыскания подлинности, которое может реализоваться даже в движении, бегущем от мира: оказалось, что дух последовательности антиконфессионалистов

вынуждал их к движению в пустоте. Отрезанная от всяких связей с мирской реальностью, душа платила за свою индивидуальную разорванность с абсолютным. Индивид оказывался отшельником среди людей. «Подлинность или бегство» – такова наиболее общая формула этого идеологического стиля.

Со времён арианства эта ситуация одновременного возникновения догмы и антидогмы постоянно воспроизводилась в истории как католической, так и всякой другой церкви. Более того, как только ересь организуется, она превращается в ортодоксию, со своей кастой жрецов, блюдущих её чистоту и клеймящих как еретические все враждебные этой единственно верной точке зрения умонастроения.

Разумеется, этот процесс чрезвычайно ускоряется и усиливается в периоды бурных религиозных преобразований, так что не успела ещё Реформация отчётливо конституироваться как ересь, как она уже оказалась вынужденной бороться с большим числом различных движений, противостоящих ей как порождённые ею ереси или как Реформация в Реформации. При этом обнаруживается любопытная закономерность схождения крайностей, когда вновь возникающая ересь вдруг обнаруживает большое сходство с отвергнутой старой ортодоксией (в период Реформации – ортодоксией католической), вопреки намерениям и воле её идеологов.

Для старой ортодоксии она, однако, также является ересью и даже ещё более опасной, ибо каждая ортодоксия вынуждена делить мир дихотомически по отношению к себе, замыкая в одной и той же категории – гетеродоксии – всё, что находится за её пределами. Но новым ересям в равной мере присуща та же тенденция: они охотно сводят в одну группу старую и новую ортодоксию, по отношению к которой они сами являются ересями.

История антипротестантских движений периода вторичной Реформации позволяет охватить все вышеописанные тенденции и закономерности в наиболее чистом виде. Истинная религиозность сводится к отношению между индивидуальным сознанием и божественным правосудием. Этот контакт не означает, однако, мистического слияния. Для религиозного индивидуализма гуманистов Бог обнаруживает себя человеку не в видениях и экстазах, не в духовном опыте, а в моральных требованиях, исполнение которых зависит от личной доброй воли. Разумеется, границы между мистическим и гуманистическим религиозным индивидуализмом довольно подвижны; их роднит идея возможности спасения независимо от принадлежности к тому или иному религиозному сообществу.

Разделяют же их созерцательная или революционная ориентация в первом случае, практическая, моральная и реформистская – во втором.

Гуманисты враждебны Реформации в той мере, в какой последняя конфессионально и враждебна разуму. Точно так же они отбрасывают её доктрину предопределения, благодати и первородного греха в пользу религии, основанной на идее личной ответственности. Нетрудно обнаружить их родство с пелагианством.

Вместе с тем, отказываясь от лютеранской и кальвинистской теории двойного предопределения, Дирк Коорнхерт вовсе не возвращался к католической доктрине, согласно которой сотрудничество человека в деле личного спасения понимается лишь негативно – как противодействие благодати, а всякая личная инициатива может породить лишь грех... Коорнхерт и большинство гуманистов его типа идут в этом вопросе гораздо дальше римской ортодоксии в направлении пелагианства, полагая, что благодать и человеческая воля действуют в положительном согласии. В работе, посвящённой резкой критике теории Кальвина и Беза о происхождении зла, Коорнхерт формулирует принцип, согласно которому акт творения есть деяние исключительно божественное, добродетельные же поступки – деяние совместно божественное и человеческое, тогда как греховные действия исходят исключительно от человека.

Божественная заповедь есть обуславливающая воля, она обещает спасение – которое зависит от человеческой воли – как вознаграждение за выполнение этой заповеди. Напротив, утверждает Коорнхерт, по смыслу теории Кальвина и Беза, согласно которому люди могут иметь лишь те желания, которые Бог вложил в них, есть учение либертанское.

Таким образом, это направление антиреформационных ересей чётко уловило основную слабость кальвинистской теории двойного предопределения, которая делает Бога ответственным за человеческие грехи и освобождает людей от всякой ответственности: всё позволено с того момента, как мы с достоверностью знаем – что бы мы ни делали, мы делаем это с соизволения Божьего. В этой теоретической критике протестантизма гуманисты предвосхитили критику пиэтистов.

Идея индивидуальной ответственности имеет, следовательно, и политический, и моральный аспекты: она атакует церковную организацию и помещает спасение в большую зависимость от индивидуального усилия; она проповедует моральную ответственность и тем самым противостоит конфессиональной религиозности. Критика цер-

ковной власти – акт политический – оставляет в то же время принцип моральной жизни под свою ответственность. Более того, в деле личного спасения благодать фактически вообще перестаёт играть какую-либо роль, и она оказывается исключительно в руках самой личности. Основу этой оптимистической уверенности в возможности спасения на таких условиях составляет перфекционистский (и свойственный гуманистам в целом) взгляд на человеческую природу, которая, с этой точки зрения, вовсе не развращала безнадежно первородным грехом. В доктрине Коорнхерта отрицание первородного греха составляет основу этого убеждения.

Если не говорить о гипотетических и малоизвестных предшественниках Коорнхерта, то он в Голландии может считаться, почти наряду с Эразмом Роттердамским, подлинным создателем идеала нон-конфессиональной, практической, морализующей и сугубо индивидуальной религии. Коорнхерт собственным поведением подтвердил эту позицию, отказавшись войти в какую-либо из вновь образованных религиозных групп, даже в самые терпимые и либеральные из них.

В религиозной истории Нидерландов учение Коорнхерта явилось наиболее мощным источником идей, действовавших на протяжении XVII в. Парадокс заключается в том, что, хотя сам Коорнхерт как личность не представлял никакой организации, его авторитет был использован религиозным движением ремонтрантов, принявшим в начале XVII в. форму организованной фракции. Ремонтранты, вначале бывшие лишь неорганизованными представителями либеральных и республиканских тенденций в общественной жизни Нидерландов, превратились в религиозную ассоциацию, когда в такую ассоциацию сложились их противники, сторонники централизованной и иерократической власти. В плане теологическом ремонтранты выступали против кальвинистского учения о двойном предопределении и принудительных катехизисов. В обострении конфликта между этими двумя тенденциями в Нидерландах нашло выражение глубокое внутреннее противоречие всей Реформации и даже более того – всей христианской цивилизации.

К деятелям Реформации, особенно начального его периода, полностью применима общая для всех реформационных движений диалектика: «Они способствовали рождению силы, которая, повинувшись своему собственному внутреннему импульсу, толкает социальное движение за первоначально намеченные пределы. Почти каждый реформатор оказывается подведённым к критической черте, где он вынужден сделать крутой поворот, дабы

затормозить своё дело и удержать его в должных границах. Каждый реформатор – именно поскольку он реформатор – несёт в себе зародыш консерватизма, обнаруживающегося в тот самый момент, когда дело его готово восторжествовать. Все великие реформаторы становятся жертвами этой неизбежности.

Эта закономерность целиком вытекает из структурных особенностей ортодоксии, где все элементы равно священны и ни один не может быть затронут без того, чтобы не рухнуло всё здание. Таким образом, органическая трудность всякой частичной реформы, предпринимателей в этой ситуации, заключается в том, что она почти с самого начала должна быть заторможена, дабы не допустить эту цепную реакцию, в силу которой интегральная критика ортодоксии имеет естественную тенденцию к тотальному разрушению последней. Вследствие же этого частичная реформа оказывается успешной тогда, когда она становится консервативной. Она осуществляет себя, переставая быть собой.

Убедительной иллюстрацией этого является судьба двух антагонистических течений Реформации, исходящих от Эразма Роттердамского и от Лютера и затем сливающихся во всеевропейском движении, которое самым общим образом можно определить как антиконфессиональный спиритуализм. Идея нон-конфессиональной религиозности, хотя везде и не выраженная явно, в скрытой форме повсюду присутствует у Эразма Роттердамского. У Лютера, по сути дела, происходит не столько модификация самой доктрины, сколько перемещение акцентов: он всё больше подчёркивает значение сообщества в религиозной жизни. Представляется вполне очевидным, что для Лютера условием возвращения христианства к его первоначальной чистоте было возвращение человека к его подлинной экзистенции.

По мысли Лютера, возвращение христианства – это освобождение от гнёта всеобщих норм в пользу веры, понимаемой экзистенциально. Все люди должны как бы воссоздавать на свой лад и для своих собственных целей – пережитый ими опыт. Испытав острое чувство своего собственного бессилия перед грехом, они должны были бы обратиться к идее божественного правосудия, понимаемого не как власть карать, а как благодать перед Богом. Таким образом, оказывается, что сущность христианства определяется через подлинную экзистенцию христианства или, иными словами, что вне подлинной экзистенции христианства нет сущности христианства. Следовательно, церковь божия существует исключительно в

сердце праведных. В действительности, однако, с того момента, следовательно, как творческий источник нашего преобразования оказывается вне нас, идея подлинности превращается в свою прямую противоположность.

Все эти тенденции повлияли на современное правосудие. В работах одного из наиболее известных представителей современной западной правовой науки Франца Виакера термин «европейская» или «западная» характеризует правовую культуру не только этого континента, но и заселённых европейцами территорий Америки, северной Азии, Австралии, а также тех регионов, где при наличии своей высокоразвитой культуры, произошла рецепция права европейских стран. Ф. Виакер полагает, что европейская правовая культура, при всех исторических, социальных и идеологических составляющих её элементов, образует закрытую систему. В частности, это означает соединение в рамках единой правовой культуры правовых систем континентальных стран Западной Европы, социалистических стран и англосаксонского правового региона.

В то же время он выделяет три названных правовых региона в качестве «европейско-атлантических правовых семей». По мнению Л. Кольберга, критерием нравственной зрелости выступает переход от конкретных правил поведения к абстрактным этическим принципам. Он даёт трёхуровневую классификацию нравственного и правового сознания. На первом уровне – человек не отличает нравственность от закона (для определённых обществ закон справедлив уже потому, что он признан законом). Второй уровень предполагает такую ситуацию, когда учитываются мотивы действий человека, различается зло, причинённое проступком, от последующего наказания, т.е. человек выполняет требования закона, так как считает, что он поддерживает порядок в обществе. И, наконец, третий уровень – индивидуальное законотворчество: осознаётся различие между ценностями социального порядка и общечеловеческой этикой, между конкретными законами и принципами справедливости [8]. Англосаксонская правовая система (Германия, Франция, Италия, Испания, Россия) – это система кодифицированного права (т.е. основной источник права – закон (нормативно-правовой акт), которая базируется на дедуктивном принципе, – из общей заданной правовой основы (кодекса) формируется взгляд на единичный случай).

Проблемы управления в большей степени занимали Вебера, нежели Кольберга. Важно выделить те аспекты творчества М. Вебера, кото-

рые оказали наибольшее развитие социологии управления и при этом сохраняют своё значение и в наши дни. В своём обосновании теории науки Вебер исходит из представления об исторической и социальной действительности как о «лишённой смысла бесконечности мирового процесса» принципиально непознаваемого качества объективной целостности.

Задачей науки управления является упорядочивание неструктурированной действительности в истолковываемые каузальные взаимосвязи. При этом принципы структурирования социальных и исторических явлений не могут быть извлечены из самих вещей, так как научные понятия и теория являются мысленными логическими конструкциями, которым нет в действительности непосредственного соответствия. Критерии объективности познания, т.е. интересубъективной значимости и эффективности для Вебера, как и для Конта, лежат в методологии. Различные процедуры исследования; отбор, образование понятий и их применение – определяются субъективными ценностными идеями исследователя, его теоретически интересом, культурным значением конкретного феномена.

Понятие культуры, по М. Веберу, является ценностным понятием. Эмпирическая действительность только тогда становится «культурой», когда исследователь соотносит её с ценностной идеей; она охватывает те отдельные части действительности, которые представляются для исследователя значимыми, важными. Соответственно, теория в качестве истолковывающей конструкции некоторой взаимосвязи, которая объективно не дана, никогда не может быть «истинной» или «ложной», но всегда только применимой или неприменимой. Таким образом, не предметные взаимосвязи вещей, а мысленные взаимосвязи проблемы образуют основу научной работы.

Субъективное отнесение к ценности в качестве предпосылки научной работы не означает, что и результаты научной работы также будут субъективными. Используемые Вебером понятия, являющиеся по своей логической структуре идеальными типами, могут рассматриваться в качестве средств мысленного упорядочивания действительности и в этом смысле соответствуют кантовской теории познания. Идеальный тип представляет собой лишь мысленное образование, «идею» какого-то явления (например, «капиталистической культуры»), мысленное средство, применяемое с целью духовного подчинения эмпирически данного. Строгое разведение эмпирических фактов и абстрактной теории, требование рассматривать

данную реальность как «независимую от царства ценностей и идей», по мнению Вебера, позволяет эмпирическим фактам служить критериям применимости теории. Вебер ставит в своей теории науки задачу разделить науки на генерализирующие и индивидуализирующие.

Типологические подходы, основанные на последовательном применении для разных стадий исследования различных идеальных типов, в большей или меньшей степени пригодных для «улавливания» индивидуального своеобразия исторических или социальных явлений, превращает исторические процессы в исторические состояния, развитие в структуру и заменяет объяснение переходов сравнением повторяющихся форм.

Разведение бытия и сознания соответствует разведению бытия и долженствования, констатации научных фактов и практических оценочных суждений. Учёный обязан осознавать относительность своих точек зрения и не пытаться с помощью научного анализа доказывать фундаментальность и «истинность» своих позиций. Не существует объективных ценностей; решение в пользу какой-то ценности всегда столь же субъективно, сколь и иррационально.

Критическая функция научной рациональности остаётся всегда деструктивной, так как она не может поставить на место «расколдованных» мифологий какие-нибудь научные объяснения. Смысловые ценностные образования не могут быть заменены рационально-логическими системами. Поэтому расколдование мира всегда ограничивается только сферой научного мышления. Наука не только демифологизирует теологический образ мира, но и релятивизирует его, делает его одним из многих, вместо одного универсального образа мира предоставляет каждому свой частный мир. Из подобного метафизического представления о «политеизме» (существовании необозримого множества различных ценностных порядков – «вечной борьбы богов») должен исходить тот, кто, утверждая невозможность рационального выбора между различными ценностями (следовательно, плюрализм ценностей), хочет прийти к необходимости методологической основы науки – свободы от ценностей. Свободная от ценностей наука становится формальным критерием и критикой ценностей, но она не берётся судить об отношении их к реальности.

Хотя, бесспорно, существуют общие закономерности человеческого действия, определённые типические «конstellации» явлений, для объяснения конкретной ситуации они недостаточны. Задача социологии состоит в том, чтобы способ-

ствовать духовному пониманию исторических явлений. Собственный интерес социологии заключается не в самой социальной действительности, а в том, что люди думают, когда они действуют в этой действительности. Функционалистское рассмотрение действительности или какого-то явления или целого осуществляет лишь предварительную работу. Главная же цель социологии – понять социальное действие и причинно объяснить его протекание. Социальная действительность, находящаяся в поле внимания исследователя, редуцируется к составляющим её индивидуальным действиям и способам поведения, значимым с определённых точек зрения.

Именно таким образом Вебер анализирует феномен «господства», т.е. не как обусловленные различными интересами «ситуации господства», а как субъективное сознание подданных, субъективно значимые основания, на которые подданные ориентируют свои действия. Государственные формы в меньшей степени различаются между собой по тому, как они осуществляют господство. Гораздо более существенными являются различия в характере легитимизации господства. Легитимность, как считает Вебер, не может научно измеряться какими-то идеалами свободы или справедливости, критерий здесь один – субъективные представления подвластных.

То, чем всегда является свобода индивида (речь идёт только о политическом индивиде), означает лишь свободу внутри данной общественной несвободы. Это свобода осуществления или достижения власти. Индивид, например, капиталистический предприниматель, может действовать свободно только тогда, когда он подчиняет других. Бюрократизация и формализация превращают государство в формальный принцип, который нельзя определять содержательно, а формально оно определяется через монополию легитимного применения насилия. Государство, основанное на формальном праве, наилучшим образом соответствует капиталистическим порядкам, поскольку не содержит в себе материального ограничения какого-либо действия. Свобода масс заключается в свободе веры в вождя, демократия реализуется в сознании.

Понятие «вождь» интерпретируется Вебером как секуляризация кальвинистского учения о пре-

допределении. Демократизация, по Веберу, означает не свободу и равенство для всех, а нивелировку подданных относительно господствующей, бюрократически расчленённой группы, которая при этом фактически, но очень часто также и формально, может занимать чисто автократические позиции.

Подобным же образом Вебер рассматривает субъективные ориентации действующих в сфере экономики, применяя для их анализа категории формальной и материальной рациональности. При рациональном хозяйствовании единственной категорией ориентации действия (которая должна стать критерием рациональности) является рентабельность. Всеобщие законы экономической науки используются социологией как средства объяснения культуры с экономической точки зрения. Социальные действия и отношения рассматриваются в их ориентации на определённые экономические интересы (а не нормы или конвенции), конституирующие различные типы сообщества.

Вебер всегда подчёркивал, что он дал лишь идеально-типологическое изложение отдельных аспектов европейского развития. Современный капитализм, по мысли Вебера, отличается от всех дорациональных форм хозяйствования не тем, что он стремится к наживе и прибыли, а тем, что он вместо насильственной и иррациональной борьбы за добычу ставит планомерный расчёт и организацию рационального ведения хозяйства в форме промышленного предприятия, базирующегося на формально мирной системе конкуренции, формально свободном труде, формальном порядке. Капитализм как форму организации человеческой жизни следует в целом рассматривать как рационализацию, т.е. как формализацию и совершенствование отношений господства. Предпосылкой современного развития капитализма явился характерный только для западной культуры процесс рационализации всех жизненных сфер, берущий начало в специфическом типе руководства жизнью, присущем некоторым формам протестантизма, прежде всего кальвинизму.

Цель исследований Вебера в этих работах заключалась в том, чтобы определить, в какой мере современное содержание культуры в его историческом развитии может быть причислено к определённым религиозным мотивам.

Список литературы:

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1993. 608 с.
2. Барлыбаев Х.А. Введение в философию солидарности. М.: Изд. дом «Научная библиотека», 2016. 128 с.
3. Макс Вебер и методология истории (Протестантская этика). К XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ). Вып. 2 / Отв. ред. Я.М. Бергер. М.: ИНИОН АН СССР, 1985. 242 с.
4. Палеев Р.Н. Основные морально-правовые аспекты регулирования предпринимательской деятельности. М.: Академкнига, 2006. 176 с.

5. Соловьёв Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
6. Фатенков А.Н. Экзистенциальная онтология. Концептуальный эскиз. Нижний Новгород, 2015. 169 с.
7. Шохин В.К. Философия религии и её исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 794 с.
8. Kohlberg Lawrence, Mayer Rochelle. Development at the aim of education // Harvard Educational Review. 1972. № 42 (4). P. 449-496.

References (transliterated):

1. Aron R. Etapy razvitiya sotsiologicheskoi mysli / Obshch. red. i predisl. P.S. Gurevicha. M.: Progress, 1993. 608 s.
2. Barlybaev Kh.A. Vvedenie v filosofiyu solidarnosti. M.: Izd. dom «Nauchnaya biblioteka», 2016. 128 s.
3. Maks Veber i metodologiya istorii (Protestantskaya etika). K XVI Mezhdunarodnomu kongressu istoricheskikh nauk (Shtutgart, FRG). Vyp. 2 / Otv. red. Ya.M. Berger. M.: INION AN SSSR, 1985. 242 s.
4. Paleev R.N. Osnovnye moral'no-pravovye aspekty regulirovaniya predprinimatel'skoi deyatel'nosti. M.: Akademkniga, 2006. 176 s.
5. Solov'ev E.Yu. Kategoricheskii imperativ nravstvennosti i prava. M.: Progress-Traditsiya, 2005. 416 s.
6. Fatenkov A.N. Ekzistentsial'naya ontologiya. Kontseptual'nyi eskiz. Nizhnii Novgorod, 2015. 169 s.
7. Shokhin V.K. Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.). M.: Al'fa-M, 2010. 794 s.
8. Kohlberg Lawrence, Mayer Rochelle. Development at the aim of education // Harvard Educational Review. 1972. № 42 (4). P. 449-496.
9. Lapina T.S. Identifikatsiya kul'tury: filosofskie kriterii // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 10. S. 1407-1418. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.10.8987.
10. Gurevich P.S. Sotsial'nyi khaos v tolkovanii Zh. Bodriyara // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 8. S. 1043-1046. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.8.9412.