

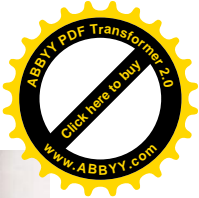


МАКС ВЕБЕР

**СОЦІОЛОГІЯ
ЗАГАЛЬНОІСТОРИЧНІ АНАЛІЗИ
ПОЛІТИКА**

Ω

ОСНОВИ



Max Weber

**SOZIOLOGIE
UNIVERSAL-
GESCHICHTLICHE
ANALYZEN
POLITIK**



Макс Вебер

СОЦІОЛОГІЯ
ЗАГАЛЬНОІСТОРИЧНІ
АНАЛІЗИ
ПОЛІТИКА

Переклад з німецької,

післямова та коментарі

Олександра Погорілого



ББК 60.5 В 26

Книга являє собою збірник соціологічних, історичних та політологічних праць одного з провідних західних соціологів XIX —XX ст. М. Вебера (1864 — 1920). Ідейно-теоретична спадщина цього мислителя й сьогодні продовжує лишатися в центрі дискусій вчених-гуманітаріїв і суспільствознавців. До збірника увійшли роботи, в яких обґрунтовано Веберове бачення предмета і методу соціології, змісту окремих соціологічних категорій, проблем ціннісного підходу в соціології, а також роботи М. Вебера в галузі соціології релігії, у яких розкрито вплив релігійної етики на господарську поведінку людей і суспільне життя загалом. Збірник містить праці М. Вебера, присвячені аналізу специфіки економічних відносин в античному світі та соціальних причин занепаду античної культури, а також роботи, де аналізуються політика як різновид професійної діяльності, взаємозв'язок між політикою і етикою, осмислюються перспективи розвитку західної демократії.

Розрахована на соціологів, філософів, істориків, політологів, культурологів, усіх тих, хто цікавиться питаннями соціологічної теорії, методології суспільного пізнання, політології та культурології.

Це видання підтримане Фондом «OSI-Zug» спільно
з Центром видавничого розвитку
Інституту відкритого суспільства (Будапешт)
та Міжнародним фондом «Відродження» (Київ).

Олександр Погорілий.

Український переклад,

I8BN

966-500-091-8

післямова та коментарі, 1998



ЗМІСТ

Соціальні причини занепаду античної культури	7
Господарство і суспільство у Римі періоду імперії	33
Господарство і суспільство як загальні поняття	67
Свобода і примус у правових спільнотах	83
Політичні спільноти і господарство	87
Про деякі категорії соціології розуміння	104
Три чисті типи легітимного панування	157
Покликання до політики	173
«Об'єктивність» соціально-наукового пізнання	192
Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках	264
Про внутрішнє покликання до науки	310
Попередні зауваження до «Зібрання праць із соціології релігії»	338
Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух	355
«Церкви» і «секти» у Північній Америці	381
Господарська етика світових релігій. Вступ	397
Напрями і шаблі релігійного заперечення світу	437
Читаючи Вебера. <i>Післямова</i>	479
Примітки	496
Іменний покажчик	515
Предметний покажчик	517



СОЦІАЛЬНІ ПРИЧИНИ ЗАНЕПАДУ АНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Римська імперія впала не внаслідок дії якихось зовнішніх причин — чисельної переваги її зовнішніх ворогів чи неспроможності її політичних лідерів. В останнє сторіччя існування Рим мав своїх «залізних канцлерів»¹: державу очолювали героїчні постаті на зразок Стилїхона², здатні поєднувати германську звитяжність з рафінованою дипломатичною майстерністю. То чому ж не вдалося їм зробити те, на що спромоглися темні мугирі родом із Меровінгської, Каролінгської і Саксонської династій³, здолавши сарацинів і гунів? Держава вже давно була не тою, якою була раніше; вона розвалилась не в одну мить і не від якогось одного руйнівного поштовху. Великим переселенням народів завершився процес розвитку, початок якого сягає в давнину.

Насамперед зауважимо, що занепад давньоримської *культури* розпочинається раніше, аніж розпад давньоримської *державності*. Римська імперія як політичне утворення існувала ще кілька сторіч після доби культурного розквіту. Остання давно вже минула. Ще на початку третього сторіччя нашої ери вичерпується давньоримська література. Мистецтво юристів занепадає так само, як і їхні школи. Грецька і латинська поезія занурюються у летаргійний сон. Історичні хроніки приходять у стан майже повного занепаду, і навіть написи⁴ перестають бути промовистими. Латинська мова майже повністю вироджується. Коли через півтора сторіччя після повалення останнього імператора⁵ Західна Римська імперія формально завершує своє існування, то складається враження, ніби варварство вже дав-



но перемогло її зсередини. Внаслідок Великого переселення народів на теренах зруйнованої імперії не постають якісь принципово нові соціальні утворення; держава Меровінгів— принаймні в Галлії — спочатку має всі типові ознаки римської провінції. І перед нами постає питання: чим же зумовлений такого роду *культурний приєм* античного світу?

Численні пояснення, котрі даються цьому явищу, є або повністю хибними, або ж такими, в яких здобуває хибне висвітлення у принципі правильна точка зору.

Кажуть, що деспотизм мусив психічно пригнічувати античну людину, її громадське життя та її культуру. Але ж деспотизм Фрідріха Великого⁶ виступив чинником, який сприяв духовному піднесенню.

Кажуть, що розкішне життя і фактична аморальність вищих верств римського суспільства буцімто накликали майбутню відплату і були засуджені історією. Однак обидва ці явища самі є тільки симптомами. Куди більш могутні процеси, аніж особисті провини, спричиняли, як ми побачимо далі, занепад античної культури.

Кажуть, що емансипація античної жінки і послаблення міцності родини у представників панівних класів розхитували підвалини суспільного життя. Ті дурниці про германську жінку як безсловесну робочу конячку при хазяїнові-войовникові, які свого часу плели тенденційні реакціонери на кшталт Та-ціга⁷, охоче повторюються сьогодні їхніми однодумцями. Насправді ж неминуча «германська жінка» мала таке ж саме відношення до військових перемог германців, як і неодмінний «пруський вчитель» до битви при Кенігреці⁸. У більшості випадків можна переконатись у тому, що відродження родини у *нижчих* прошарках суспільства йде руч-об-руч із посиленням занепаду античної культури.

Із давнини лунає до нас голос Плінія: *Latifundia perfifere Italiam*»*. Отож, кажуть одні, юнкери⁹ бу-

• Італію згубили латифундії (*латин.*) /Пліній Старший, Природна історія, XVI, 6, 35/.— *Прим, перекл.*



ли тими, хто згубив Рим. Проте, кажуть інші, вони стали такими лише тому, що їх підірвав імпорт зерна; якби було прийнято проект Каніца¹⁰, римські імператори й досі сиділи б на своїх тронах. Ми побачимо, що перші кроки на шляху до *відродження селянства* збігаються в часі із занепадом античної культури.

Коли бракує ще й «дарвіністських» гіпотез, то ось одна із найновіших: антична раса дегенерувала внаслідок процесу природного відбору, оскільки найсильніші потрапляли до війська і були внаслідок цього приречені на безшлюбність. Можна переконатися у тому, що постійне поповнення війська з *його власного середовища* є процесом, який іде руч-об-руч із процесом занепаду Римської імперії.

Одначе годі про це. Перш ніж приступити до суті справи, зробимо ще лише одне зауваження. Прийнято вважати, що оповідач справив гарне враження на публіку, коли у тої виникає відчуття: *de te narrator fabula* * і коли оповідь можна завершити: сІзсііе топії **. Наш наступний виклад не має такої переваги. З погляду наших сьогоденних проблем, ми не можемо взяти з історії античності майже нічого повчального для себе. Сьогоднішньому пролетареві та античному рабові було б так само важко порозумітися, як європейцеві з китайцем. Наші проблеми зовсім іншого гатунку. Видовище ж, яке постає перед нашими очима, цікаве для нас виключно з *історичного* погляду, одначе йдеться про найсвоєрідніше з усього того, чим може займатися історія: картину внутрішньої руйнації однієї із старовинних культур.

Специфічні *особливості* соціальної структури античного суспільства — ось що мусимо ясно уявити собі перш за все. Ми переконуємося, що якраз вони були тим вирішальним чинником, котрий визначив увесь перебіг розвитку античної культури.

* Про тебе ця байка (латин.).— Прим, перекл. ** Пам'ятайте, попереджені! (латин.).— Прим, перекл.



Культура античності за своєю суттю є культурою *міською*. Місто було тоді осередком політичного життя— так само як і життя мистецького та літературного. Також і з економічного погляду принаймні у ранній період— античність є тією формою господарювання, що її прийнято називати сьогодні «міське господарство». Античне місто еллінської доби нічим істотним не відрізняється від середньовічного міста. Те, що їх різнить,— це радше відмінності між кліматом і расовим складом населення Середземномор'я і Центральної Європи, подібно до того як ще й сьогодні різняться між собою англійський та італійський робітник, німецький і італійський ремісник. Економічною основою існування античних міст віддавна був обмін на міському ринку товарів власного виробництва на ті, що привозилися сюди з найближчих сіл. Такого роду *безпосередній* обмін між виробниками і споживачами здатний був у цілому задовольнити попит, не вдаючись до привозу товарів здалеку. Отож Арістотелів ідеал — міська *аїтаркеїа* (самодостатність):— знайшов своє повне втілення у житті більшості античних міст.

Правда, на основі місцевого господарства ще в сиву давнину постає міжнародна торгівля, масштаби якої були досить значними. Ми знаємо з історії про міста, чий кораблі були носіями такої торгівлі, але ми ладні забувати при цьому одну обставину — *незначну* кількість таких міст. Культура європейської античності — це насамперед *культура узбережжя*, так само як і уся європейська антична історія є насамперед історією узбережних міст. Поряд з цим технічно досить досконалим міським обміном у віддалених від моря місцевостях, заселених варварами, існує також натуральне господарство, яке ведуть селяни, об'єднані в громади чи підпорядковані патріархові-феодалу. Справді тривкі і надійні міжнародні економічні зв'язки здійснюються лише морським шляхом або по великих ріках. У віддалених од моря районах такого рівня обміну, який міг би



зрівнятися із середньовічним, європейська античність ще не знає. Знамениті ж римські шляхи так само мало можна вважати засобом економічного обміну в сучасному розумінні, як і римську пошту. Різниця між маєтками, розташованими біля великих водних шляхів і в глибині суходолу, просто разюча. Життя поруч із римським шляхом у давнину взагалі розцінювалось радше не як *перевага*, а як *біда*— внаслідок постійних розквартирувань солдатів, які наносили в житло всіляких паразитів; отож це були шляхи військові, а не торговельні.

На цьому зовсім не порушеному натуральногосподарчому ґрунті обмін ще не міг бодай трохи закорінитися: лише *невелике число коштовних речей* — дорогоцінні метали, бурштин, дорогі тканини, деякі металеві та гончарні вироби тощо — стають предметом постійної торгівлі; йдеться насамперед про предмети розкоші, висока ціна яких вимагала значних транспортних витрат. Такий торговельний обіг аж ніяк не можна порівнювати із сучасним. Це схоже на те, якби сьогодні спробували торгувати тільки шампанським, шовками тощо, тоді як будь-яка статистика торгівлі свідчить, що сьогодні найголовніші показники торговельного балансу пов'язані з товарами *масового попиту*. Звичайно, трапляється, що такі міста, як Афіни і Рим, і свої потреби у зерні задовольняють шляхом імпорту. Однак в даному разі мова йде про явище в загальноісторичному плані досить нетипове, окрім того, йдеться про потреби, задоволення яких *держава* воліла тримати у своїх руках, не бажаючи і не будучи у змозі допустити тут вільну торгівлю.

Отож не маси з їхніми повсякденними потребами, а лише *невеликий* прошарок *заможних* класів був зацікавлений у розвитку міжнародного обміну. Звідси випливає, що передумовою розквіту торгівлі в античну добу було *зростаюче майнове розширення*. Такого роду розширення — і тут ми торкаємось третього, вирішального пункту — набуває цілком певної форми і напряму: антична культура — це культура *рабовласницька*. Від самого по-



чатку вільна праця в місті сусідує з підневільною працею за його межами, а вільний розподіл праці шляхом товарообміну на міських ринках її підневільним її розподілом шляхом *організації* натурального виробництва у межах панського маєтку, знову так само, як і в середні віки. Як і в середні віки, в античності має місце природний антагонізм між цими двома формами організації людської праці. Прогрес залежить від розвитку розподілу праці. При *вільній* праці це означає насамперед прогресуюче *розширення ринку*: зовнішнього через географічне розширення сфери обміну, внутрішнього— через збільшення числа споживачів, тому вільні городяни прагнуть підірвати основу напівцивілізованого господарства, втягнутий в систему вільного товарообміну. За *невільної* ж праці прогрес реалізується насамперед шляхом *залучення дедалі більшої кількості робочих рук*: чим більше рабів або кріпаків, тим більшою є можливість спеціалізації форм невиліній праці. Проте, якщо в середні віки господарський розвиток здійснювався таким чином, що гору врешті решт брала *вільна праця* і вільний *обмін* товарів, то в античну добу ми маємо *зворотню* ситуацію. У чому причина такого явища? Вона така ж сама, як і причина обмеженості технічного прогресу в античному світі: «*дешевизна*» людей, зумовлена своєрідністю нескінченних війн, які велися в стародавньому світі. Війна античної доби— це водночас і полювання на рабів; вона безперервно постачає матеріал на ринках рабів і тим самим неймовірно стимулює розвиток невиліній праці і нагромадження ресурсів робочої сили. Вільне ж виробництво при цьому приречене на застій і зупиняється на рівні використання найманої праці незможних ремісників. Це ставало на перешкоді тому, щоб із розвитком вільної конкуренції підприємців, які використовують найману працю і борються за збут на ринку, останні були економічно зацікавлені у різного роду винаходах, що сприяють зниженню трудових затрат, як це має місце у новий час. Натомість в античності невпинно зростає питома



Соціальні причини занепаду античної культури 13

вага примусової праці в «ойкосі»¹¹. Тут лише рабовласники є тими, хто, задовольняючи господарчі потреби шляхом розподілу рабської праці, підвищує тим самим рівень своїх життєвих потреб. І лише рабовласницькі господарства здатні, поряд із задоволенням власних потреб, у дедалі більших обсягах виробляти для ринку.

З огляду на ці обставини, економічний розвиток в античні часи набирає специфічних, зовсім відмінних од середньовічних форм. У середні віки спершу інтенсивно розвивається вільний розподіл праці всередині місцевого міського господарства на ґрунті місцевого ринку і виробництва на замовлення. Пізніше, внаслідок посилення обміну продуктами між містами — спершу на ґрунті домашньої промисловості, а потім у мануфактурах,— постають форми виробництва для збуту на іноземному ринку на основі *вільної* праці. І розвиток сучасного народного господарства йде паралельно до того, як розвивається задоволення потреб широких *мас* спочатку за допомогою міжміського, а потім — міжнародного обміну продуктів. Натомість в античності ми бачимо, як поруч з розвитком міжнародного обміну відбувається зосередження невільної праці у великих рабовласницьких господарствах. Таким чином, під ринково орієнтованою надбудовою тут проступає постійно зростаючий базис натурального господарства, де потреби задовольняються не шляхом *обміну*: скупчення рабів, що постійно поглинають все нових людей і покривають основні свої потреби не на ринку, а за допомогою домашнього господарства. Що більше зростають потреби верхівки рабовласницького суспільства і що більше *розширюється* сфера обміну,— то *мениш*, *інтенсивною* вона стає, уподібнюючись до напнутого над натурально-господарською основою тонкого мережива, нитки якого стають тим тоншими, чим далі витягуються її петлі. У середні віки перехід від міського виробництва на замовлення до виробництва для міжміського ринку готувався шляхом поступового розвитку підприємництва, коли принцип конкуренції іззовні проникає



в глибину міських господарських спільнот; в античності ж міжнародний обмін не стає на нападі розвиткові '«ойкосів», які руйнують основу місцевого мінового господарства.

3

Найвиразніше ці процеси розвивалися па римських теренах. Місто Рим після перемоги плебсу— це передусім войовнича селянська держава, або, точніше, держава городян-землевласників. З кожною війною вона здобуває нові землі для колонізації. Син городянина-землевласника, якому не перепало батьківської спадщини, воює у війську, щоб отримати шматок землі і тим самим повноправне громадянство. Саме у цьому криється таємниця могутності римської експансії. Проте усе це припиняється з початком заморських завоювань: відтепер не колонізаторська зацікавленість селян, а інтереси аристократії в експлуатації провінцій стають вирішальним чинником. Метою війн стає захоплення людей і земель для експлуатації у формі латифундій і здачі в оренду. Крім того, друга Пунійська війна різко зменшила чисельність селянства в Італії — наслідки його занепаду були почасти запізнілою Ганнібаловою помстою. Опір, що його викликали реформи братів Гракхів¹², засвідчив остаточну перемогу рабської праці у сільському господарстві. Відтепер рабовласники стають єдиними, від кого залежить підвищення життєвих потреб, зростання купівельної спроможності, розвиток виробництва для збуту. Не можна сказати, що вільна праця зникла повністю, проте виробництво на базі рабської праці стає віднині єдиним *прогресуючим* чинником. Римські письменники, котрі описують сільське життя, вважають рабську працю за природну основу господарства.

Культурне значення примусової праці набуло *ще більшої ваги* тоді, коли римськими володіннями стали великі віддалені від моря простори Іспанії, Галлії, Іллірії, Подунав'я. Переважна частина населення імперії розміщується тепер на *материкових землях*. Антична культура ніби пробує змінити



свою арену, стаючи з культури узбережної культурою материковою. Сфера її впливу поширюється на неймовірні за обсягом господарські території, де і впродовж сторіч неможливо було налагодити товарообмін і де розвиток грошових відносин навіть приблизно не міг нагадувати той, який мав місце на Середземноморському узбережжі. Якщо й тут, як ми вже зазначали, товарообмін нагадував собою тонесеньке мереживо, котре ставало дедалі прозорішим, то у материкових районах його було взагалі не помітно. На континенті культурний прогрес на ґрунті *вільного* розподілу праці завдяки розвитку *інтенсивного обміну* був *неможливий взагалі*. Тільки формування земельної аристократії на базі рабовласництва і примусового розподілу праці в межах «ойкосів» було єдиною можливою формою поступового прилучення цих земель до середземноморського культурного кола. У місцевостях, віддалених від моря, товарообмін стає неймовірно затратною справою; тут він ще більшою мірою, аніж на узбережжі, обмежується сферою предметів розкошу для вищих рабовласницьких верств. З іншого боку, виробництво на продаж було доступним лише незначній кількості великих рабовласницьких господарств.

Отже, рабовласник стає економічним носієм античної культури, а організація рабської праці— необхідною передумовою існування римського суспільства, і ми мусимо познайомитися з його соціальними особливостями ближче.

На підставі вивчення джерел можна скласти досить повне уявлення про *сільськогосподарське* виробництво часів пізньої республіки і ранньої імперії. Велике землеволодіння було основою того багатства, на ґрунті якого створюються капітали, а їхній обіг здійснюється чисто спекулятивним шляхом: великий римський спекулянт — це, як правило, той самий великий землевласник, вже хоча б тому, що для такого найвигіднішого різновиду спекуляції, як державний відкуп і підряд, обов'язковою умовою було земельне забезпечення.



Типом великого римського землевласника був не поміщик, який хазяйнує на землі сам, а житель міста, який займається політикою і прагне насамперед отримувати грошову ренту. Управління ж його майном перебуває в руках підневільних наглядачів (*villici*). Що ж стосується форми господарювання, то загалом тут панують такі відносини.

Виробництво зерна на продаж здебільшого було нерентабельним. Сам Рим, наприклад, взагалі був закритим як ринок внаслідок державного постачання хліба, а привіз зерна з континенту в цілому був не вигідним. Окрім того, рабська праця взагалі не сприяла хліборобству, оскільки римська техніка рядкового посіву вимагала великої і ретельної праці, а отже, особистої зацікавленості трударя. А тому земельні угіддя принаймні частково *віддавалися в оренду* колонам (*coloni*) — дрібним господарям, нащадкам у минулому вільних селян, які втратили свою землю. Кожен такий *colonus* на перших порах, звичайно, не є економічно вільним, самостійним орендарем і сільським підприємцем. Хазяїн надає йому інвентар, а *villicus* контролює його господарство. З самого початку, очевидно, було заведено, що колон зобов'язаний працювати на свого пана, насамперед під час жнив. Передача землі колонові розглядається як форма ведення господарства *паном* «за допомогою» колонів («*regi colonos*»).

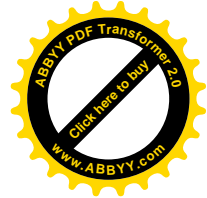
У маєтках виробляють насамперед високоцінні *продукти*— олію і вина, вирощують фрукти, відгодовують худобу, розводять домашніх птахів та вирощують спеціальні городні культури для столу вищих верств римського суспільства, які були єдиними покупцями таких продуктів. Внаслідок цього для вирощування зернових залишалися менш родючі землі, які й надавалися колонам. Маєток стає плантацією, і працюють у ньому *раби*. Гатііа¹³ рабів і союпі — ось основні мешканці великих маєтків доби імперії.



Нас тут цікавлять насамперед раби. Яке їхнє становище?

Гляньмо на типову картину, змальовану римськими письменниками, котрі писали про сільський побут¹⁴. Ми побачимо приміщення для «знарядь, наділених голосом» (*instrumentum vocale*) — рабську кошару, розташовану поруч зі стійлами для худоби — «напівголосих знарядь» (*instrumentum semivocale*). Тут є місце для снання, а також лазарет (*valetudinarium*), в'язниця (*carcer*), майстерня для роботи ремісників (*ergastum*) — і, зрештою, перед внутрішнім зором кожного, хто носив військовий стрій, постає близька серцю картина: *казарма*. Бо й справді: життя раба — це типове *казармене життя*. Сплять і їдять усі разом під наглядом VII і си⁵'а; кращу одежину здають на зберігання «до камери» жінці наглядача (*villica*), котра виконує обов'язки армійського інтенданта; щомісяця дають команду перевіряти одяг. Праця по-військовому суворо регламентована: вранці збираються разом відділками (*decuriae*) і під наглядом «погонича» (*monitores*) йдуть на роботу. Так було треба. В умовах невільної праці тривалий час виробляти для ринку без батога не вдавалося ще нікому.

Та для нас особливо важливим є один момент, пов'язаний з цією формою казарменого існування: раб, що живе в казармі, позбавлений не лише *майна*, а й *родини*. Лише *villicus* проживає в окремому приміщенні разом зі своєю дружиною, з якою він перебуває у рабському шлюбі (*contubernium*), як і в сучасній армії живуть одружені фельдфебелі або унтер-офіцери,— це, як свідчать римські автори, для *villicus* було навіть обов'язковим, бо відповідало інтересам хазяїна. А оскільки скрізь приватна власність і родина взаємопов'язані, то й тут із рабською родиною з'являється рабська власність. У наглядача — і, за свідченнями римських авторів, тільки у нього — є власний *resolium*: спочатку це, як видно з назви, власна худоба, яку він пасе на хазяйському пасовиську (як це роблять ще й зараз поденники у Східній Німеччині). Широкі ж маси рабів не мають



ані пекулію, ані моногамних шлюбів. Тут мають місце різні форми контрольованої проституції з *преміями* рабині за догляд дітей: за трьох вирощених дітей деякі хазяї давали свободу. Уже ці факти свідчать, *які наслідки* мала відсутність моногамної сім'ї. Тільки у лоні родини може розквітати рід людський. Рабська казарма не здатна була самовідтворюватись, її можна було поповнювати тільки шляхом *постійного прикупу* рабів, і римські автори підтверджують існування цього.

Античне рабовласницьке виробництво так само ненажерливе щодо людей, як сучасна доменна піч щодо вугілля. Тому ринок *рабської сили* і його регулярне й належне поповнення людськими ресурсами є *необхідною передумовою* функціонування рабських казарм, які виробляють товари на продаж. Купували за безцінь. Слід брати насамперед злочинців та інший дешевий товар, повчає Варрон, при цьому досить характерно мотивуючи це: такого роду потолок завжди більш метикувата («*Velecoriores animus hominum improborum*») *. Тому таке виробництво прямо залежить від постійного *припливу людей* на ринок рабської сили. Як бути, коли цей приплив припиниться? Це мусило б подіяти на рабські казарми так само, як вичерпання покладів вугілля на доменні печі. І ця мить настала. Ми підходимо до вирішального моменту у розвитку античної культури.

Коли запитати, з якого моменту ми мусимо датувати початок спершу непомітного, а далі очевидного занепаду могутності і культури Риму, то у голові кожного німця мимоволі спалахує здогадка: Тевтобурзька битва ¹⁵. Справді, це популярне уявлення містить у собі частку правди,— хоча йому й суперечить той очевидний факт, що за часів Траяна ¹⁶ Римська імперія була ще в zenіті своєї могутності. Зрештою, вирішальне значення мала не сама по собі

* Букв.: «Негідники мають меткий дух» (латин.).— Прим, перекл.



битва (таких поразок зазнавала не одна нація у боротьбі проти варварів), а її наслідки: *припинення загарбницьких* війн на Рейні за Тіберія — подія, аналогом якій стала здача Дакії на Дунаї за часів Адріана ¹⁷. Цим самим клався край розширенню Римської імперії, і разом із процесом замирення всередині і — насамперед — на краях античної культурної ойкумени виникають перебої у забезпеченні ринків рабської сили людськими ресурсами. Внаслідок цього вже за Тіберія дається взнаки *гостра* нестача робочих рук. Ми знаємо, що він змушений був зробити ревізію *ergastula* * у маєтках, оскільки великі землевласники почали займатися розбоєм,— вони, як ті лицарі-розбійники, виходили на шляхи, полюючи не стільки на гроші й майно, скільки на робочу силу для своїх обезлюднених нив. Дедалі більше починає проявляти себе повільно, але невпинно діюча *хронічна причина*: неможливість прогресу виробництва на засадах казарменої рабської праці. Казарми постійно потребували припливу нових рабів, оскільки самовідтворюватись вони були нездатні і неминуче мусили стати руїнами, тільки-но припинилося поповнення рабів. Зменшення кількості дешевих людських ресурсів на перших порах, як можна про це судити зі свідчень пізніших аграрних письменників, могло сприяти поліпшенню техніки виробництва шляхом навчання робітників. Однак після того, як завершилися останні загарбницькі війни II ст., які фактично вже були прямим полюванням на рабів, великі плантаторські господарства з їхніми позбавленими родини і власності рабами неминуче мусили занепасти

.Зрозуміти, яким чином це відбувалося, нам допоможе порівняння становища рабів у великих поміщицьких маєтках, як його описували *римські* автори, із їхнім становищем в *епoxy Каролінгів*, як його засвідчує указ Карла Великого про маєтки *Capitlare de villis imperialibus*) ¹⁸ та монастирські інвентарні книги ¹⁹ того часу. Тут, як і там, ми бачимо ра

* Приміщення для рабів *{латин.}*.— *Прим, перекл.*



ба як сільськогосподарського робітника; тут, як і там, він цілком безправний, і господар має право необмежено користуватися його робочою силою. Отож якихось істотних змін у становищі землероба не відбулося. Збережено навіть окремі деталі римського землекористування та відповідну термінологію; знову віднаходимо, наприклад, римське «*şepililit*», що відповідає давньогрецькому «*утаїкеюу*» (жіноча половина). Але *одна* обставина докорінно змінилась: римський раб живе у «комуністичній» казармі, тоді як серв каролінгської доби живе на своїй садибі (*mansus servilis*)²⁰, тобто на виділеному йому хазяїном клаптеві землі, за що зобов'язаний відбувати панщину. Йому *повернено сім'ю*, а разом з нею з'явилася і власність. Такого роду *вихід рабів з «ойкосів»* відбувається у пізньоримську добу, і це був неминучий наслідок нездатності рабських казарм самовідтворюватись. Повертаючи рабів як своїх кріпаків знову у коло родини, поміщик сподівався забезпечити приріст чисельності своїх підданих і тим самим стабільне поповнення робочої сили, яку він уже не міг придбати на ринку рабів (останні залишки цього ринку зникають в добу Каролінгів). Витрати на утримання рабів, які у римських плантаторських господарствах ніс господар, тепер перекладалися на плечі самих рабів. Значення цього процесу, який повільно, але стійко розвивався, було вельми важливим. Йдеться про глибинний переворот у житті нижчих суспільних верств: їм повернули родину і дали власність. Хотілося б ще зауважити, що ці зміни йдуть пліч-о-пліч з переможним поступом християнства: якщо у рабських казармах вкорінитися йому було нелегко, то серед підневільних африканських селян доби Августина²¹ вже поширюються сектантські рухи.

Тоді як раб соціально підвищується до рівня невільного панщинного селянина, становище колони погіршується до цього рівня. Це відбувається внаслідок того, що його повинності все більше набувають характеру *трудових*. Спочатку для його господаря найважливішою була *рента* — хоча, як уже зазна



чалоя, певне значення мала й панщина. Проте вже в епоху ранньої імперії аграрні письменники надають головної ваги *праці* колона, і що більше відчувається нестача рабської сили, то вагомішим стає цей чинник. Африканські написи часів Коммода ²² свідчать, що там колон уже став кріпаком, який має землю і за це мусить відбувати повинності перед своїм господарем. Такого роду зміни в *економічному* становищі колонів супроводжуються відповідними *правовими* змінами, які формально визначають їхню роль як *робочої* сили,— я маю на увазі прикріплення до землі. Щоб зрозуміти походження цього явища, слід хоча б побіжно торкнутися адміністративно-правової проблематики.

Основою римської адміністративної системи доби пізньої республіки і ранньої імперії є *міська громада*, типісіріит ²³ — так само як саме місто є економічною основою античної культури. Території, що входили до складу Римської імперії, були організовані за принципом міських громад, отож, враховуючи наявність різних рівнів залежності, типісіріит як правовий інститут мав поширення на всій території імперії. Місто було типовою адміністративною одиницею найнижчого рангу. Міські посадові особи відповідали перед державою за сплату податків та набір рекрутів. Проте у період Римської імперії відбуваються значні зміни. Великі маєтки не без успіху домагаються незалежності від громади; з розширенням завоювань центр тяжіння імперії зміщується вглиб суходолу, внаслідок чого все більше рекрутів постачає сільське населення внутрішніх районів і водночас у політичному житті держави все дужче даються взнаки інтереси великих землевласників, античних «аграріїв». І коли ми й сьогодні спостерігаємо протидію великих власників у Східній Німеччині спробам «інкомуналгації» у земельні спілки, то римська імперська влада могла лише слабо протидіяти тим «екскомуналізаційним» тенденціям, що їх проявляли великі землевласники. Часто поряд з містами виникають «saltus» і «territoria» — тобто такі адміністративні одиниці, де поміщик сам є й



місцевим адміністратором, аналогічно до того, як це роблять у межах своїх округів у німецьких східних землях юнкери. Землевласник був тут тією особою, з якої держава брала податки,— він сплачував їх за своїх «підданих», а потім збирав ці податки з них; він же відповідав за набір рекрутів у межах округу, тому поставка рекрутів невдовзі стає для землевласника такою ж повинністю, як і інші державні повинності, що мало своїм наслідком зменшення на одну десяту частину числа колонів — основної робочої сили.

Так торувалися шляхи для юридичного прикріплення колонів до землі.

У Римській імперії, незалежно від тих чи інших державно-правових відносин, ніколи не було правових Гарантій свободи вибору місця проживання. Згадаймо, наприклад, що для автора Євангелія від Луки цілком нормальним є те, що для перепису кожен мусить повернутись туди, звідки він родом (огіго) (ми б сказали: до свого місця опікування), як це зробила Свята Родина, пішовши до Віфлеєма. Для *колони* огіго була та територія, якою *правив йото* хазяїн.

Вже віддавна ми спостерігаємо традицію примусового залучення до виконання громадських обов'язків. Сенатор, котрий часто прогулював засідання, відбувався лише штрафом. З членом же провінційного муніципалітету, декуріоном, який нехтував своїми обов'язками, особливо не церемонились: його за вимогою громади повертали на місце проживання. Часто це необхідно було робити, оскільки у Стародавньому Римі посада міського радника, пов'язана зі збиранням податків з усіх громадян, була малопривабливою. І коли пізніше, внаслідок занепаду і виродження усіх правових форм, ця вимога повернення на місце проживання перетворилася на вимогу видачі, на майнове оскарження (*vindicatio*), то громади починають за допомогою цих позовів ганятися за своїми міськими радниками-втікачами, як ганяються за худобою, що відбилася від гурту.



Те, чого вимагали від декуріона, поширювалося і на колона. Його тяглові повинності щодо поміщика, який втілював у одній особі пана-кріпосника та адміністративну владу, в принципі мало чим відрізнялися від державних обов'язків і визнавалися саме такими, коли він їх порушував. В управлінській практиці з ним обходилися як з назавжди прив'язаним до своєї округи і водночас підпорядкованим своєму панові, прикріпленим до своєї землі. Його стосунки з державною владою були певною мірою «медіати-зованими»²⁴. Над ним вивищувався безпосередньо підпорядкований державі стан землевласників, «possessores», представники якого складали певний чітко визначений тип і в період пізньої Римської імперії, і в часи Остготського та Меровінгського королівств. Замість давнього простого поділу на вільних і невільних прийшло *станове розшарування* суспільства. Майже непомітному в своїх окремих стадіях розвитку в цьому напрямку сприяли й економічні обставини. *Розвиток феодального суспільства* починається уже в умовах пізньої Римської імперії.

Очевидно, що великий маєток доби кінця імперії, де поруч існують дві категорії кріпаків: невільні (servi) з «безмежним» колом повинностей і особисто вільні (coloni, tributarii) з чітко визначеними грошовими та натуральними повинностями (у пізніші часи— з певною *квотою* поставок натурою) і, крім того (не завжди, але досить часто), з певним фіксованим обсягом відробітку на хазяїна,— є не що інше, як *середньовічний панський двір*.

Однак за тієї системи обміну, яка існувала в давнину, застосовувати кріпацьку працю у виробництві товарів *для збуту* було неможливо. Таке виробництво могла забезпечити тоді лише дисциплінована рабська казарма. На територіях, розташованих у глибині суходолу, з їхнім розсіяним по селянських хатках населенням виробництво для збуту мусило щезнути, і тому те тоненьке плетиво обмінних відносин, яке напиналося над натуральним своєю суттю господарством, ставало дедалі слабшим і непомітнішим. Переконатися у цьому можна зі свідчень



останнього визначного римського аграрного письменника Палладія, який радить по можливості влаштувати так, щоб праця кріпаків задовольняла усі потреби маєтку, аби цілком самозабезпечитись і зробити зайвою будь-яку *купівлю*. Якщо у великих сільських маєтках потреби у прядиві й ткацьких виробах, борошні та хлібних виробах віддавна задовольнялись власними силами завдяки жіночій праці, то тепер вже і ковальська, столярська, мулярська, одним словом, уся реміснича робота виконується руками підневільних дворових майстрів. Внаслідок цього тонесенький прошарок *вільних* міських ремісників, що працюють переважно за платню та харч, стає ще меншим: передові в економічному відношенні поміщицькі господарства задовольняють свої потреби вже не через обмін, а *натуральним* способом. *Задоволення власних потреб землевласника шляхом розподілу праці* дедалі більшою мірою стає метою господарської діяльності- «ойкосів». Великі маєтки рвуть свої зв'язки з міським ринком. Тому маса середніх і дрібних античних міст дедалі більше втрачає основу свого господарського життя, позбуваючись *обміну* товарами з навколишніми селами. Внаслідок цього починають занепадати міста, як про це свідчать темні і фрагментарні правові джерела доби пізньої імперії. Імператори знову й знову намагаються протидіяти втечі населення з міст, насамперед для того, щоб *посесори* не залишали помешкань у містах і не виїздили, переносячи резиденції до своїх сільських маєтків.

6

Процесові занепаду міст значною мірою сприяла і *державна фінансова політика*. В міру зростання потреб у грошах вона ставала все більш *натурально-господарською*, тобто набирала характеру фіскальних поборів з «ойкосів», які, в свою чергу, прагнули якомога менше задовольняти свої потреби ринковим шляхом, а якомога більше — власними засобами, що ставало на перешкоді нагромадженню *грошових* капіталів. Це, звичайно, було певним бла-



Соціальні причини занепаду античної культури 25

годінням для підданих, бо наставав край найбільш поширеному різновидові спекуляції — відданню податків на відкуп, оскільки ці функції переходили тепер до державної влади. Більш раціональним був і підвіз хліба на кораблях, за виготовлення яких держава роздавала землі, не вдаючись при цьому до послуг підприємців. Вигідною з фінансової точки зору була також зростаюча монополізація численних прибуткових галузей торгівлі і перехід у власність держави гірничорудних промислів. Однак усі ці заходи, природно, ставали на перешкоді утворенню приватних капіталів і виключали будь-яку можливість розвитку тієї суспільної верстви, яка відповідала б сучасній буржуазії. Розвиток фінансової системи, орієнтованої на натуральне господарство, розгортається в міру того, як імперія видозмінюється і з конгломерату міст, які, експлуатуючи країну, зосереджували свою господарську діяльність в основному на товарообміні в узбережних районах, перетворюється на державу, котра прагне об'єднати в одне політичне ціле і організувати розташовані в глибині суходолу території, де господарство мало виключно натуральний характер. Тонкого плетива існуючих товарообмінних зв'язків тепер явно замало, аби забезпечити неймовірно зрослі потреби держави у грошах. Тож неминуче у державній фінансовій системі набуває все більшого значення *натурально-господарський* чинник.

Провінції здавна платили державні податки переважно натурою — насамперед зерном, яким наповнювали державні засіки. В епоху імперії уряд вже й ремісничі вироби менше прагне скуповувати на ринку або замовляти підрядчикам, натомість зобов'язуючи місцевих ремісників прямо постачати вироби як натуральну повинність, а для цього їх примусово об'єднують у цехи. Отже, бідолашні вільні ремісники перетворювались фактично на розподілених по цехах кріпаків. Такого роду натуральні побори казна розподіляла через відповідні статті видатків натурою. Насамперед натуральним шляхом вона прагнула покрити дві головні витратні



статті бюджету: утримання *чиновництва* та *армії*. Одначе тут натуральне господарство вже сягало меж своїх можливостей.

Управляти великою континентальною державою можна було виключно через оплачуваних чиновників, без яких ще вдавалося обходитись античним містам-державам. Платня державного чиновника діоклетіанівської доби значною мірою є суто *натуральною*: вона нагадує значно збільшену натуроплату якого-небудь теперішнього поденника у Мекленбурзі; він отримує з імператорських магазинів кілька тисяч четвериків зерна, кілька голів худоби, певну кількість солі, оливкової олії тощо, словом, практично все, що потрібно для харчування, придбання одягу і загалом для існування, поряд з невеличкою сумою готівкових грошей на кишенькові вирати. Проте, попри очевидну тенденцію до натуроплати, утримання великої армії чиновництва все ж вимагало значних грошей готівкою. Ще більшою мірою це стосувалося забезпечення військових витрат імперії.

Континентальна держава, кордонам якої постійно загрожувала небезпека, потребувала *регулярного війська*. Уже в період пізньої республіки давнє народне ополчення, яке існувало завдяки військовій повинності землевласників, котрі озброювались власним коштом, перетворюється на регулярну армію, до якої рекрутувались вихідці з пролетарських верств і про спорядження якої дбала держава. Така армія і була головною опорою римських цезарів. У період імперії виникає і набуває правового оформлення *професійна* регулярна армія. Аби її утримувати, потрібні були дві речі: *рекрути* і *гроші*. Саме потреба в рекрутах була тією причиною, котра змушувала таких меркантильно налаштованих володарів доби «просвітницького» деспотизму, як Фрідріх II і Марія-Терезія ²⁵, гальмувати розвиток великого сільськогосподарського виробництва, забороняючи зносити селянські обійстя. Це робилось не з гуманістичних міркувань і не з великої любові до селян. Не про конкретного селянина піклувались — якраз



його пан міг спокійно вигнати, замінивши іншим. Справжньою причиною було інше: оскільки, за наказом Фрідріха Вільгельма I ²⁶, «зайвих парубків» слід було рекрутувати, то вони мусили завжди *бути на місці*. Зменшувати наявну кількість сільського населення, зносячи селянські обійстя, заборонялось, бо це перешкоджало наборові рекрутів і могло обезлюднити село. Виходячи з подібних міркувань, римські цезарі втручалися у стосунки з колонами і забороняли, приміром, збільшувати їхні повинності.

З іншого боку, володарі-меркантилісти активно сприяли розвиткові великих мануфактур, оскільки останні збільшували «притік» населення, а крім того, давали державі гроші. Фрідріх Великий своїми «таємними листами»²⁷ переслідував не лише солдатів-дезертирів, а й дезертирів з числа робітників заводів та фабрик. Для римських цезарів *такі дії неймовірні*, оскільки тоді не було і не могло бути великих підприємств з найманою працею, що виробляють продукцію для збуту. Навпаки, із занепадом міст, скороченням обігу і поверненням до натурального господарства дедалі більше *втрачалась* можливість збільшення *грошових* податків. А при зрослому попиті на робочу силу, що виник внаслідок зникнення ринку рабів, набори рекрутів з числа колонів ставали для володарів маєтків справжнім тягарем, якого вони всіляко прагнули уникнути. Тому із міст, що занепадали, військовозобов'язані втікали на села, стаючи колонами-кріпаками, оскільки за умов дефіциту робочої сили поміщики були зацікавлені приховати їх і не віддавати в рекрути. Останні римські імператори ведуть боротьбу з втечею міського населення до сіл майже так само, як останні Гогенштауфени ²⁸ із втечею кріпаків до міст.

Постійна нестача рекрутів помітно впливає на склад римського війська доби імперії. З часів Веспасіана ²⁹ жителі Італії були вільні від несення військової повинності; за правління ж Адріана від змішаного складу війська починають відмовлятися, і з метою економії коштів армію частіше за все поповнюють у місцях розташування її гарнізонів, що й



28 Макс Вебер

стало одним з перших провісників розпаду імперії. Крім того, якщо простежити упродовж століть походження солдатів, то можемо бачити, що число так званих «полкових дітей» (*castrenses*) в епоху імперії зростає від кількох відсотків до майже половини загальної кількості війська — інакше кажучи, римська армія дедалі більшою мірою починає самовідтворюватись.

Подібно до того, як місце позбавленого власної родини раба з казарми заступає сімейний селянин, так і у війську — принаймні почасті — на місце неодруженого казарменого, або, точніше, табірного солдата приходять сімейний, фактично спадкоємний професійний воїн. Практика рекрутування війська з числа варварів, що ставала все поширенішою, мала за мету економити робочу силу власної країни, перш за все робочу силу великих землевласників. Зрештою, даючи варварам у винагороду за військову службу землю, прагнуть — вже цілком у натурально-господарському дусі — забезпечити охорону кордонів, і така практика — віддалений прообраз ленної системи — набуває дедалі більшого поширення. Внаслідок цього військо, яке фактично правило імперією, поступово ставало для корінного населення бандою варварів. Саме тому переможне вторгнення варварів *іззовні* для жителів внутрішніх римських провінцій на перших порах означало лише зміну квартирантів: варвари перейняли і зберегли римську систему розквартирування. Складається враження, що у Галлії зовсім не мали страху перед варварами як завойовниками, а навпаки, часто вітали їх як визволителів від римського гніту. І це зрозуміло.

Та не лише одна поставка рекрутів була тією справою, яку постарілій імперії все тяжче вдавалося робити коштом власного населення. Ще важчим тягарем лягали на плечі відкинутих до стадії натурального господарства народів *грошові податки*, без яких неможливо було утримувати оплачуване військо. Здобування грошей стає тією проблемою, навколо якої все більше й більше зосереджується



державна політика, і що далі, то очевиднішою стає економічна неспроможність землевласників, які господарюють, зрештою, лише задля задоволення власних потреб, виплачувати податки у *грошах*. Коли б імператор закликав їх: «Накажіть вашим колонам викувати вам зброю, сідлайте коней, і будемо захищати від нападників землю, яка вас годує!» — зробити *це* вони, з огляду на їхнє економічне становище, були б цілком спроможними. Однак то були б уже середні віки і *феодальне ополчення*. І справді, феодальний суспільний устрій і *феодальна система військових повинностей* були тією метою, до якої прямував розвиток пізньоримської історії і якої — незважаючи на короточасну і локальну колонізацію імперії в добу Великого переселення народів варварським військом із воїнів-селян — вже було в основному досягнуто в епоху Каролінгів. Маючи військо з лицарів-феодалів, молена було завойовувати чужі королівства і захищати власні невеликі за обсягом *володіння*, — однак з таким військом вже не можна було зберегти цілісність світової імперії і захистити її тисячомильні кордони від ласих на чужу землю завойовників, тому в часи *пізньої* імперії перехід до *такої* форми організації війська, яка відповідала б її натурально-господарській *основі*, був неможливим. З *цієї причини* Діоклетіан ³⁰ змушений був спробувати реорганізувати фінансову систему, запровадити єдиний податок у *грошах*, і до самого кінця існування імперії *місто* офіційно лишалося найменшою клітинкою державного організму. Однак *економічна* основа існування більшості давньоримських міст робилася все хиткішою: ці міста стояли, наче віхи, що їх поставили для грошового забезпечення потреб державної адміністрації, на територіях, які були густо вкриті мережею господарств великих землевласників. Розпад імперії був прямим політичним наслідком поступового занепаду економічного обміну і переходу до натурального господарства. По суті, він означав ліквідацію апарату державного управління і тієї орієнтованої на товарно-грошове господарство політичної



надбудови, яка більше не відповідала натурально-господарському економічному базисові.

Коли через півтисячоліття запізнений виконавець заповітів Діоклетіана Карл Великий ³¹ відновив єдність Західної Римської імперії, він зробив це у повній відповідності з духом натурального господарства. Хто уважно прочитає настанову управителям маєтків (VILLICI) — знамениту *Capitulare de villis*, яка своєю обізнаністю і вникненням у деталі примушує згадати укази Фрідріха Вільгельма I, — той знайде яскраву ілюстрацію тодішнього стану справ. Поряд із королем тут фігурує як вища інстанція і королева: як *господиня*, вона є водночас і міністром фінансів. І це цілком природно: такого роду «фінансове управління» зайняте насамперед забезпеченням потреб королівського столу та домашнього господарства загалом, яке вважається чимось ідентичним із «господарством загальнодержавним». Тут перелічено, що саме мусять поставляти інспектори до королівського двору: наприклад, хліб, м'ясо, прядиво, надивовижу велика кількість мила тощо, — інакше кажучи, все те, що потрібно для короля, його домочадців та гостей і для забезпечення державних потреб, — приміром, коней та підводи на випадок війни. Тут зникає уявлення про *регулярне військо* та *оплачуване державою чиновництво*, так само як відсутнє і саме поняття податку. Королівські посадові особи харчуються з королівського столу або ж живуть із виділеної їм землі; військо ж, яке само-екіпірується, близьке до того, щоб стати лицарським ополченням, тобто станом озброєних феодалів-лицарів. Зникає і *внутрішній товарообмін* між містами: ниточки обміну між окремими домашніми господарствами порвалися, і торгівля, зведена до рівня перекупництва, переходить до рук іноrodців — насамперед греків та євреїв.

Зникло тут і *місто* — доба Каролінгів не знає такої адміністративно-правової категорії. Носіями культури тепер стають *маєтки*, зокрема й монастирі;



поміщики стають політичними функціонерами; найбільшим поміщиком виступає сам король — у минулому сільський неписьменний мугир. Його посади (пфальци) розміщені по селах, в нього немає ніякої резиденції; він є володарем, який задля прохарчування мандрує більше, аніж будь-хто із сучасних монархів, оскільки живе тим, що переїздить з посаду до посаду і проїдає те, що для нього там наготували. *Культура стала селянською.*

Кругообіг античного економічного розвитку завершився. Майже повністю вичерпуються і духовні сили цієї епохи. З припиненням господарського обміну пригасає мармуровий блиск античних міст і приходять у занепад їхні духовні надбання: мистецтво і література, наука, досконале античне цивільне право. А по маєтках посесорів, поміщиків та сеньйорів ще не звучать навіть і пісні мінезінгерів. З мимовільним сумом спостерігаємо ми картину того, як культура, сягнувши своєї вершини, втрачає матеріальну опору і перетворюється на руїну. Та чи тільки це ми бачимо, спостерігаючи такі Грандіозні процеси? У надрах суспільства розгортались, і мусили розгорнутись, глибинні органічні перетворення, що, по суті, свідчили про початок могутнього процесу оздоровлення. Масам невольників поверталось родинне вогнище і приватна власність; із стану «знарудь, наділених голосом» вони поступово повертаються в коло людей, родинному життю яких надає надійні моральні гарантії християнство — релігія, котра в цей час інтенсивно розвивається; вже закони на захист селян, видані останніми римськими імператорами, у незнанню доти мірою визнають міцність родинних зв'язків невольників. Правда, одночасно з цим частина вільного населення фактично потрапляє у кріпацький стан, а освічена римська аристократія деградує до варварського рівня. Натурально-господарське підґрунтя античної культури, яке постало внаслідок постійного притоку невольної робочої сили, розросталося в міру того, як рабовласництво посилювало майнову нерівність. Після перенесення політичного центру ваги з узбережжя



32 Макс Вебер

на материк і зменшення припливу людських ресурсів це підґрунтя починає «нав'язувати» свою, по суті, феодальну структуру надбудові, яка залишалася традиційно орієнтованою на обмін. Антична культура, що її можна порівняти з тоненькою оболонкою навколо тодішнього суспільства, поступово розвіюється, і в духовному житті західноєвропейської людності настає тривала ніч. Однак занепад цієї культури змушує пригадати того героя давньогрецького міфу, котрий здобував нову силу, припадаючи до лона матері землі³². Дивним, звичайно, видалось би будь-кому із античних класиків доквітля, якби він в епоху Каролінгів міг воскреснути зі своїх пергаментів і глянути на світ з віконця чернечої келії: запахом гною з панського господарського двору війнуло б йому в обличчя. Але класики, як і сама антична культура, спали глибоким сном, а навколо вирувало нове господарське життя, яке знову стало сільським. Не розбудили їх ні мінезінгери, ані турніри феодального лицарства. Лише тоді, коли на основі вільного розподілу праці та обміну у середні віки знову відродилися *міста*, коли перехід до народного господарства підготував громадянську свободу й повалив усі ті зовнішні і внутрішні авторитети, що тяжіли над середніми віками,— лише тоді давній герой підвівся, сповнений нової сили, щоб винести на світло духовні надбання античності, які стали підвалинами нової, буржуазної культури.



ГОСПОДАРСТВО І СУСПІЛЬСТВО У РИМІ ПЕРІОДУ ІМПЕРІЇ

Переможний поступ полісного устрою в античному світі тривав і в добу Римської імперії. Так само як македоняни, заснувавши Александрію Есхату *, досягли меж Туркестану, так і римське панування— чи то через «синойкії»¹, як в Лузитанії, чи заснуванням колоній, або ж, що важливіше, шляхом муніципального *підпорядкування* ², як у Британії, Галлії та Мавританії, на Рейні та Дунаї,— скрізь, де це було можливим, торувало переможний шлях полісній організації на Заході. І тут також, ще частіше, аніж в елліністичному світі, гігантські території «приписуються» до певних міст. Завдяки зосередженню управління територією у містах, а надалі завдяки виникненню з представників вищого чиновництва привілейованої верстви декуріонів ³, усі — чи принаймні значна частина *великих* землевласників — непрямим шляхом (а подекуди прямо) примушувались до проживання у міських межах. Після того як римські імператори прийняли християнство, *церква*, спілкуючись із державою, також прилучається до полісної організації. її прихожани здавна були (доки не почав діяти принцип «*cogere intrare*») у переважній своїй більшості *міщанами* {дрібним бюргерством): вираз «*paganus*»⁴, який у давнину поступово набирив зневажливого в очах міщанина відтінку, церква починає тепер вживати на адресу «язичників», ставлячись до них так само, як монархи-войовники до усіх «цивільних». Після того як церква офіційно конститується як держава у дер-

* Александрія Есхата (букв.: Александрія Крайня)— сучасне м. Ходжент у Таджикистані.— *Прим, перекл.*

** Поганин, язичник, селяк, простолюдин (*латин.*).— *Прим, неускл.*



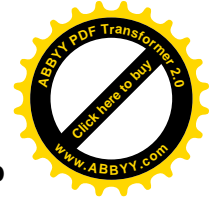
аві, починає впроваджуватись і набувати дедалі більшої ваги принцип, за яким резиденція єпископа мусить обов'язково бути у *місті*.

І у *римських* синойкіях політичні інтереси нерідко вступали у конфлікт з інтересами економічними: коли ще «діюйкі»⁵ Мантинеї і Патр протидіяли прагненню магнатів жити безпосередньо у своїх маєтках, то у період імперії — особливо у віддалених від узбережжя містах, де практично не було шансів вкладення капіталів у морську торгівлю,— що далі, то більше спостерігається протидія синойкізмові. Однак скрізь застосування праці рабів або оренда-рів-колонів поруч із досить відчутним прагненням ухилитись від виконання громадських обов'язків було неминучим наслідком розвитку міст — особливо міст з великими земельними ділянками, розташованими всередині країни. Починаючи від III ст., розвиток міст наштовхується на все відчутніші перешкоди. Перш ніж торкнутися причин цього явища, згадаймо ще раз про своєрідність античного полісу і насамперед задаймо собі запитання: чим він є у порівнянні з «містом» доби *середньовіччя*? Поєднання володіння землею і торгівлі на ринку як головна умова права громадянства, поступове нагромадження земельної власності шляхом прикупу, ставлення до безземельних як до «гостей» (метеків)⁶, натуральні повинності (літургії), що їх мусять відбувати городяни міському сеньйорові; військова організація городян, зокрема тих ремісників, які виробляють зброю і спорядження, соціальне розмежування між лицарями і пішим ополченням,— усі ці явища ми зустрічаємо у добу *початку розвитку середньовічних міст*, так само як і в добу раннього античного полісу. Проте в усьому іншому маємо досить значну різницю. Насамперед слід чітко усвідомити, наскільки відмінні між собою середньовічні міста за своєю соціальною структурою. Візьмемо хоча б такий важливий момент, як ставлення до військової *аристократії*, яка в античних містах завжди і скрізь виступає *основним чинником* розвою міст. Так, скажімо, між Генуєю, рання історія якої певною мірою



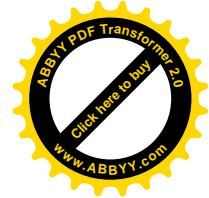
йшла згаданим вище шляхом, і Флоренцією, де городяни добились «incasamento»⁷ для сільських дворян і часом застосовували свого роду «примусове переведення» у дворянський стан, а також тими численними містами, які прямо чи непрямо змушували аристократів записуватися до цехів,— з одного боку,— і між Фрайбургом та іншими містами, де аристократам *заборонялося* селитись у містах, а також тими численними містами (насамперед великими), які пережили процес постання лицарського патриціату із бюргерства, існує значна різниця. Загалом можна сказати, що середньовічні *морські* торговельні міста, де переважають суто торговельні інтереси й торговельні капітали, найбільш близькі до типового *великого* античного міста, маленькі землеробські містечка — до маленьких античних міст, тоді як *промислові* міста є типом, дуже відмінним від античного полісу. Якими б умовними, як і всі основні економічні розмежування, не були ці відмінності, все ж — попри заперечення Гольдшміта⁸ — думка Ластіґа про те, що специфічні новації в галузі права, яке регулює сферу промислового капіталу, напроваджувались насамперед у містах з розвиненим ремеслом, яким була Флоренція, має під собою досить серйозні підстави. Той факт, що якраз таким «індустріальним містам» завдячують своїм існуванням *право на працю* і така соціальна сила, як цехи й цехова організація виробництва, тобто перша форма організації *вільної праці*,— явище, для якого в античності вже були певні передумови, однак лише передумови, а не воно саме,— такий факт лежить, як-то кажуть, перед очима.

Держава Каролінгів мала ринок рабської сили і вміла його регулювати. На розташованих у глибині континенту землях Східної Європи торгівля рабами була так само поширена, як і в середземноморських портових містах (наприклад, у Генуї), тоді як у континентальних містах з розвиненим ремеслом вона занепадала. Неправильно було б вважати, ніби для цих міст кріпосне право— то щось принципово *чуже*. Якраз *навпаки*: ті ремісники й гендіярі, які пе-



реселялися у новостворені міста, були у своїй переважній більшості кріпаками, яких їхній пан — так само як античний землевласник своїх х^РС ОКОУУ-ТЕС*— відпускав до міста, щоб збагачуватись, беручи з них чинш та успадковуючи їхнє майно, і які лише поступово (інколи упродовж сторіч) ставали повністю вільними. Подібно до рабів античної доби, які платили атгофора ** своєму хазяїнові, ці кріпаки займалися ремеслом поруч із своїми вільними колегами. *Різниця*, проте, полягає в тім, що тут оця мішанина вільних і невільників є певною цільового призначення спілкою, у межах котрої *ігноруються* станові відмінності, спілкою, що з неї згодом постане автономна *громада* зі своїми правами і свободами, членами якої є ті, хто платить чинш зі своєї землі і свого тіла — а не (як в античну добу) *патриції* виступають від імені «міста». Так було не лише у провінційних містечках, жителі яких займалися ремеслом, а й взагалі скрізь, де цехова організація набувала більш-менш значного впливу. Звичайно ж, неправильним було б вважати, ніби «провінційне місто» розташоване там, де немає *зовсім ніякого* зовнішнього товарообміну,— тоді там би не було ніяких міст взагалі. У даному випадку мається на увазі інше — те, що в таких містах виробництво і споживання орієнтовані *переважно* на *місцевий* ринок. Власне кажучи, і «промислові» міста середньовічної доби не покривали своїх потреб у сільськогосподарській продукції *виключно* шляхом обміну власних ремісничих виробів. Йдеться лише про те, що зосередження *вільної* промисловості у міських межах виступає *основою* забезпечення життєвих потреб,— якраз у цьому й криється *специфічна відмінність* цих міст від сільських поселень. Ті міста, що існують *виключно* завдяки земельній ренті та кріпацькій праці, як, наприклад, Москва до цього сторіччя, так само як і їхні антиподи в економічному відношенні, тобто міста на зразок Генуї, що існують завдяки

Відпущений на волю (давньогр.).— Прим, перекл. Податок (давньогр.).—
Прим, перекл.



прибуткові з морської торгівлі, заморським капіталовкладенням і плантаторським господарствам у колоніях,— обидва такі типи міст більш схожі на античний поліс, аніж те, що виникає між цими двома крайніми полюсами: *середньовічне промислове місто* у тому розумінні, про яке йшлося вище.

Безперечно, різниця між містом індустріальним і містом промисловим може бути досить умовною (Венеція, а ще більше міста Фландрії та багато верхньонімецьких і прирейнських міст), як очевидним є й те, що у давнину *промисловість* могла бути досить важливою для розвитку полісів. І все ж значення цієї різниці аж ніяк не можна применшувати. Найважливішим є те, що за античних часів ремесло *не набуває* зростаючого соціального та економічного впливу в міру того, як зростає багатство міст, і цей вплив тут *ніколи* не був таким, як у великих ремісничих центрах середньовічної доби, тоді як увесь *сучасний* капіталістичний розвиток, *сучасний промисловий* капіталізм пов'язані насамперед із тими специфічними правовими формами, що постали тільки у «промислових містах» і були *відсутні* в античних полісах. «Деміург»⁹ доби раннього античного полісу *зникає* в міру розвитку рабовласницького капіталізму. Натомість ті групи вільних і невільних маленьких людей, які у ранньому середньовіччі були *такими ж* зневаженими, як і в античності, і *так само*, як тоді (на відміну від гендлярів), не входили до числа тих, хто може обіймати міські посади, стаючи верствою «ремісників», починають *неухильно нарошувати* свій економічний та політичний вплив. Звичайно ж, античність, про що свідчать праці Лібенама й Цібарта, вже знає таке явище, як ремісничі корпорації. Проте, коли в добу раннього полісу, так само як і в середні віки, ремісники-зброярі об'єднувалися з метою захисту своїх прав у корпорації, які голосували на народних зборах, то в античному полісі класичної доби бодай трохи важливого впливу об'єднань ремісників ми *не бачимо* практично *ніде*. Лише тоді, коли починає втрачати своє економічне значення *работоргівля*,— постають соціально впли-



вові спілки ремісників, які, однак, ще *не мають* тих типових прав середньовічних цехів, зародки яких з'являються аж у пізнішу добу, після повного занепаду античного капіталізму, як на це справедливо звернув увагу Л. М. Гартман ¹⁰.

Так само як античний поліс не знає найхарактернішої риси міського життя середньовічної доби — *цехів* із їхньою боротьбою проти патриціату і конституювання суто *цехових* міст,— так середньовічне місто не знає навіть чогось подібного до характерного явища в житті *вільних* античних міст: боротьби *селян* проти патриціату і формування «полісу гоплітів» ¹¹, тобто панування здатних нести військову повинність селян над містом. Типове середньовічне місто спочатку принципово відмовляється від надання громадянських прав селянам; коли ж пізніше воно прагне взяти їх під свій захист як «чужаків», на перешкоді цьому стають дворянство і князі. І коли бюргери, розбагатівши, прикуповували собі землю, це ще не означало прирощення сільської території. Звичайно ж, тут, як і всюди в історії, мають місце «проміжні форми». «Поліс гоплітів» у його абсолютно *чистій* формі в античності не існував *ніколи* — ані в Афінах після доби реформи Клісфена та Ефіальта ¹², ані в Римі після Гортензієвого закону ¹³, ані будь-де в іншому місці; окрім того, звичайно ж, слід мати на увазі, що «гоплітство» — це категорія, *вельми* важливим складником якої виступає дрібна *міська* буржуазія, зокрема *домовласники*. З іншого боку, мусимо не забувати про значення дрібних городян-землевласників у середні віки та про адміністративно-правове значення «окремих громад» у містах, а також про роль сільської *території* у житті італійських міст-держав. Однак той, хто не згоден бачити завдання історичної науки *лише* у тому, аби постійно твердити: «Усе це вже було»,— і цим фактично усунути самого себе як дослідника, та: «Всі або майже всі відмінності — то лише відмінності *міри*» (це, безумовно, правильно),— той мусить наголошувати насамперед не на аналогіях, а на *відмінностях*, і використовувати



аналогії лише для того, щоб усвідомити специфічну *своєрідність* кожного з цих двох процесів розвитку. Вони ж справді досить відчутні. Там, де в середньовічну добу маємо *цехи*, які завойовують панівні позиції у міському житті і, виходячи зі своїх політичних інтересів, змушують патриціїв, а також усіх, хто прагне мати політичні права, записуватись до якогось цеху, щоб там їх могли контролювати і брати з них податки,— там в античну добу маємо 5пцос *, *село*, котре (наприклад, майже в усій сфері панування Афін) застосовує схожий примус для досягнення своїх політичних цілей. Якщо в античну добу обов'язки постачання озброєної людської сили розподіляються між класами землевласників, то у середні віки вони розподіляються між цехами. Різниця тут разюча, і свідчить вона передусім про те, що типове «середньовічне» місто в економічному та соціальному сенсі організоване принципово інакше, ніж античне. Насамперед мається на увазі, що середні віки (хоча тоді ще не було власне капіталістичних форм господарської організації) все ж стоять значно *ближче* до *нашого* капіталістичного шляху розвитку, аніж античний поліс.

Про це свідчить і розстановка головних сил у соціальній боротьбі тоді й тепер. В античності *найтиповішою* соціальною суперечністю є проста майнова протилежність між власниками — великим землевласником і дрібним. Боротьба тут ведеться насамперед навколо питань *політичної* рівноправності і розподілу *повинностей*. Там же, де ця боротьба набирає форми *економічного* конфлікту між класами, вона, якщо не брати до уваги проблеми державних земель, *майже* повсюдно зводиться до суперечності між землевласниками та незаможними або (у більш ранній формі) між кредиторами і *боржниками*. При цьому боржниками виявляються, як правило, *селяни*, як проживають *поблизу* міст. Ті конфлікти між *цехами* і патриціатом, що мали місце в добу високого середньовіччя (XIII — XIV ст.), *спочатку* ще

Тут: громада (*давньогр.*).— Прим, перекл.



можна порівняти із соціальною боротьбою всередині полісів доби античного «середньовіччя»: те ж саме позбавлення знаті політичних прав, політика фінансових утисків та обмеження в користуванні альмендою складають їхню основу. Проте вже не селяни з-за міста, а ремісники *всередині його виступають* основною збройною силою опозиції. В міру розгортання процесів капіталістичного розвитку соціальна боротьба зумовлюється вже не просто суперечностями між заможними та малоімущими або між кредиторами та боржниками. Що чіткіше проступають суто *економічні* розбіжності, то виразнішою стає суперечність, яка в античну добу практично не відчувалась,— суперечність між купцями й *ремісниками*. Античний селянин не хотів бути борговим рабом — тобто *сільською* робочою силою для городянина, який жив завдяки земельній *ренті*. Ремісник у місті доби пізнього середньовіччя так само не хотів ставати кустарем, тобто *промисловою* робочою силою для капіталістичного «*підприємця*». А після перемоги цехів стає помітним ще один соціальний контраст, якого не знала античність, а саме: контраст між «майстром» і «підмайстром». Давньосхідний невільник «страйкував» під гаслом: «Дайте нам наш (традиційний) хліб». Античний *раб-землероб* повставав, щоб знову стати вільним; однак про повстання та боротьбу античних рабів *ремісників* нам невідомо *нічого*. Бо якраз у сфері ремесла становище рабів було сприятливішим: воно давало їм — на відміну від сільського господарства — шанси на викуп. Гасло «свободу підмайстрам» тут не мало б під собою ніякого ґрунту, оскільки не було підмайстрів як таких (а як десь і були, то не утворювали окремого прошарку). Майже всі різновиди *соціальної* боротьби, властиві античному світові,— це боротьба всередині *міст-держав*, однак боротьба за володіння й за земельне право. У середні віки цієї проблеми як суто міської просто не існує; натомість мають місце типові конфлікти між класами, що осіли *на землі*: селянами та пануючими над ними не міськими верствами (сеньйорами-землевласниками або політич-



ними володарями),— як це знайшло своє відображення у драматичній, здебільшого безуспішній боротьбі селян за волю в Англії, Франції, Німеччині. Звичайно ж, міста часто відігравали певну роль у цій боротьбі, поваливши феодальну систему (як в Італії) або (як у Німеччині) вступивши із нею в затяжну боротьбу. Однак тільки в окремих найбільших (італійських) містах-державках цю боротьбу було перенесено *всередину* міської спільноти чи її округи. Боротьба об'єднань гоплітів на Заході в античні часи проти *міського* патриціату може мати свій середньовічний аналог хіба що у боротьбі швейцарських кантонів проти феодального лицарства і

князів

Відмінності між тенденціями розвитку міст античності та міст середньовічної доби зумовлені насамперед різницею у місцеперебуванні й характері *знаті* та *князів*. Розвиток античних полісів починається із доби правління царів — володарів *міст*; згодом їх витісняє міська олігархія, а ще пізніше розгортається процес емансипації *сел* і встановлення його панування над містом. В середні ж віки домінують землевласники-феодалі, що *сидять на своїх землях*, і суто *сільського* походження королі та князі; тому розвиток міст у середні віки — це процес, пов'язаний з емансипацією *бюргерства* і вивільненням його з-під економічної та юридичної залежності від цих типово *неміських* сил. Звичайно, і тут не слід допускати абсолютизації тих суперечностей, які виникали при цьому. Бо якраз такі великі торговельні міста Південної Європи середньовічної доби, як Піза, Венеція, Генуя, так само як і більшість великих французьких та іспанських міст, досить часто були чи, точніше, *ставали* місцем проживання аристократії. В Італії цей процес зайшов так далеко, що у ХІІІ ст. у Тоскані *citta** відрізняється від *borgo*** та *castello**** як з церковної точ-

Місто (*it.*).— Прим, перекл. Селище (*it.*).— Прим, перекл. Замок (*it.*).— Прим, перекл.



42 Макс Вебер

ки зору (резиденція єпископа чи ні), так і знатністю дворян, котрі там проживають. І ті присяжні братства, за допомогою яких узурпувалась (як це мало місце, наприклад, у Генуї завдяки «*compranga communis*») ¹⁵ незалежність таких міст, примушують згадати, попри всі відмінності у соціальній структурі, про античні синойкії. Принаймні у цьому тут *допустиме порівняння*: і в романських містах доби раннього середньовіччя існує правляча знать. За своєю економічною базою цей патриціат, що постає заново, дуже близький до полісної олігархії античної доби: такою базою виступає морська торгівля (іноді у формі коменди ¹⁶, як на Стародавньому Сході), що поєднується із дедалі більшим за своїми масштабами — внаслідок прибутків із торгівлі — придбанням земель. Вищезгадана подібність економічної бази *міського* патриціату існує практично всюди, коли порівнюємо середньовічні міста з містами ранньої античності. Навпаки, ставлення до власне *феодальної* влади у середньовічних містах (насамперед північноєвропейських та більшості континентальних промислових міст— як у добу їх виникнення, так і в процесі подальшого розвитку) принципово відмінне від того, яке було у вільних античних полісах. Це тому, що середньовічні міста з самого початку виступають свого роду складовими частинами хоч і досить слабкої, проте реально існуючої системи великої *феодальної держави*, вони отримують від князів і феодалів різноманітні концесії та привілеї, існують на їхніх землях, і навіть там, де їхня залежність спочатку є суто номінальною, згодом вона зростає, про що свідчать постійні пошуки компромісів між містами й князями. Саме цим зумовлений їх значно чіткіше виявлений (у порівнянні із середземноморськими, витвореними морським торговельним патриціатом, містами) «бюргерський», тобто ґрунтований на монополізації ремісничого виробництва та дрібної торгівлі, характер. Завдяки такому суто «економічному» характерові середньовічні міста з самого початку принципово *різняються* від античних полісів класичної доби, тоді як елліністич-



ні й пізньоантичні міста їм у цьому відношенні набагато ближчі. Переважна більшість середньовічних міст постала з поселень на теренах, що належали вже якомусь князеві чи сеньйорові, котрий сподівався мати з того чинш на землю, ринкове мито й судові прибутки — тобто дивився на це, як на звичайну ринкову концесію, що завжди слугувала саме таким цілям. Іноді власникові території не вдавалося нажитись при заснуванні нових міст, так само як це й раніше могло трапитись при освоєнні нових ринків. Коли ж це йому вдавалося, тоді на виділеній сеньйором території поселявся гурт як вільних, так і залежних осадників, які отримували землю під садибу, право альменди¹⁷ та право торгівлі на міському ринку, а іноді й певні торгові привілеї: право користування складами, монополію, право заповідної милі тощо. Таке поселення одразу ж або за короткий час перетворювалось на *фортецю* і поступово ставало до певної міри (завжди різної) незалежним від свого володаря, або повністю пориваючи з ним, або ж досягаючи економічної чи поліційної автономії, а у великих містах, як правило, повної внутрішньої і фактично й зовнішньої незалежності при визнанні прав володаря на земельний чинш та судочинство; при цьому останній, звичайно ж, мав певну політичну, але *насамперед* (як отримувач мита і чиншів) економічну зацікавленість. Та обставина, що бюргерство аж до XV ст. неухильно *зміцнювало* свою автономію в межах тодішніх державних об'єднань, тоді як елліністичні римські міста у межах монархічних держав її все більше й більше *втрачали*, пояснюється перш за все відмінностями структури вищезгаданих державних утворень.

Монархічна держава античної доби завжди була або ж поступово ставала державою *бюрократичною*. В Єгипті ще в другому тисячолітті до н. е. на ґрунті царської клієнтели склалося універсальне панування *бюрократи*. Остання разом із теократією придушила на Сході розвиток вільного полісу. Римська імперія при монархії пішла тим самим шляхом. На середньовічному Заході перетворення



44 Макс Вебер

міністеріалітету¹⁸ на систему посад йде руч-об-руч з утворенням системи територіального управління, що, виникнувши у XIII ст., остаточно зміцнюється у XVI ст. *Відтоді* (практично вже з XV ст.) автономія міст поступово підупадає, і вони все більше підпорядковуються династичній бюрократичній державі. Впродовж усього періоду раннього і високого середньовіччя *місто*, що розвивається, повною мірою виявляє свою самобутність: воно не лише стає головним носієм грошового господарства, а й перетворюється у зв'язку з цим на місце, де правлять в силу *службового* обов'язку,— і водночас воно звідусіль оточене ієрархією влади, яка ґрунтується на відносинах лену і ленної служби і *в якій бюргери як такі, загалом кажучи, не беруть жодної участі*. Ця обставина мала вельми значні наслідки. В античному полісі, з його поділом на класи, які відбувають військові повинності в залежності від свого економічного становища, з його всепроникним духом мілітаризму, права громадянства повністю *тотожні* військовим обов'язкам. Тому тут геть усе — торговельні монополії, шанси на спекуляцію землею і, зрештою, найголовніше: *володіння* нею,— залежить від успіхів у тих нескінченних війнах, які кожен поліс вів, у кінцевому рахунку, проти всіх своїх сусідів. Поліс класичної доби — це *найдосконаліша* військова організація, яку створила античність. Він створений *насамперед* з *військовою* метою — так само як основна маса *середньовічних* міст заснована *насамперед* з метою *економічною*. Аналогію мілітаризмові та безоглядній військовій експансії античних полісів можна віднайти лише в італійських приморських містах — адже нещадне знищення Амальфи пізанцями, придушення самої Пізи Генуєю, боротьба Генуї проти Венеції за своїми цілями й засобами є не що інше, як цілком «антична» міська політика. Аналогії цьому явищу можна віднайти ще і у віддалених од моря місцевостях: зруйнування Ф'єзоли, підкорення Ареццо та придушення Сієни Флоренцією, а також політика Ганзи будуть тому прикладом. Однак в цілому (насамперед



це стосується континентальних районів Франції та Німеччини, а також Англії) військова хижацька політика у стосунках між, містами практично неможлива з самого початку. Середньовічні міста, на противагу містам ранньоантичного часу, не можна назвати доскональними військовими організаціями: у період лицарства, тобто власне у середньовічні часи, ті міста, що розташовані всередині країни, лише виборюють і прагнуть утримати свою незалежність і мир на своїй землі, заради своїх торговельних інтересів,— і вони здатні робити це, лише об'єднуючись у союзи. Вперше епоха кондотьєрів¹⁹ і найманого війська, навіть в Італії, почала віддавати перевагу силі грошей лише там, де капіталізм був досить розвиненим, щоб для цього здобути кошти (нідерландські міста вели свою боротьбу за незалежність на суші— не кажучи вже про захист міських мурів — виключно руками найманців; таким же чином здійснювала свою експансію і Флоренція). Континентальне місто при всьому тому значенні, якого воно надавало здатності громадян відбувати військову повинність, все ж від самого початку (і що далі, то більше) було суто «бюргерським», орієнтованим на мирне ринкове господарство. «Бюргер» епохи середньовіччя із самого початку є куди більшою мірою «homo oeconomicus»*, аніж ним хотів чи міг бути громадянин античного полісу. Насамперед тому, що (у повній протилежності до античного полісу) середньовічне місто не прагне завойовувати землі з метою створення нових клерухій²⁰: тут просто немає категорії людей, яка в цьому зацікавлена,— пограбованого й декласованого селянина, котрий, сидячи в неоплатних боргах і шукаючи якогось класу землі хоча б своїм дітям, виступав важливим чинником завойовницької політики, що її вели поліси. Водночас, так само як і в античності, міський патриціат доби середньовіччя часто практикує вкладання грошей у сільські маєтки,

^{*}Економічна людина (латин.).— Прим, перекл.



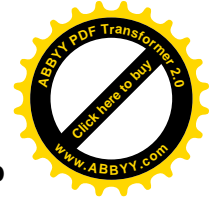
Коли в епоху середньовіччя *селянство* поступово розселяється в глибину предковічних лісів і на схід,— це не набирає характеру *завоювання* та окупації земель (як то було в античності) саме завдяки існуванню *феодальної* організації. Територіальну експансію здійснюють тепер сеньйори та місцева знать. Як політична мета, «клерухія» була б для (нормального) середньовічного міста неможливою ні з *військового*, ні з економічного погляду, тоді як для античних полісів це цілком *нормальне* явище. Інтереси середньовічного «бюргерства» — за винятком окремих великих міст, що вели морську торгівлю та експлуатували колонії,— були спрямовані головним чином на розширення (*мирним шляхом*) місцевого і зовнішнього ринків збуту *товарів*. Цілком природно, що (як це слушно підкреслює Зомбарт)²¹, *капіталізм*, який почав складатися в другій половині середніх віків, мав найбільші шанси прибутку там, де йому вдавалося прибрати до своїх рук державний відкуп (Генуя, Флоренція) або — що найголовніше — задовольняти фінансові потреби королів. Однак саме *це явище*, так само як і постаті, пов'язані з ним (Аччаджуолі, Барді, Перуцці, Медічі, Фугери²² та ін.), *не є* чимось принципово *новим* порівняно з античною добою, котра знає таких діячів, починаючи із «грошовитих людей» Хаммурапі²³ і закінчуючи Крассом²⁴. Зрештою, для розв'язання проблеми виникнення *особливостей* господарського ладу доби пізнього середньовіччя і нового часу, інакше кажучи, проблеми виникнення *сучасного* капіталізму, питання про те, яким чином нагромаджувались перші великі капітали, *не є* принциповим. Вирішальним тут є насамперед питання про розвиток *ринку*, про те, яким чином у середні віки постає коло покупців виробів *промисловості*, котра згодом організується вже на капіталістичних засадах, а також, з іншого боку, питання про спосіб організації *виробництва*: яким чином капітал у своєму прагненні до прибутків став на шлях створення *такого типу* організації «вільної» праці, якого *не знала* ан-



тичність. Однак цих проблем ми зараз торкатися не будемо.

До сказаного додамо ще кілька зауважень щодо протилежності середньовічного розвитку *античному*, які стосуються *аграрних* умов. Повільне, проте неухильне поліпшення економічного становища середньовічного селянства, яке припинилось лише із завершенням внутрішньої колонізації лісової зони та східних територій і яке означало, що середньовічні міста здобувають дедалі ширший ргїжж *збуту* для своїх товарів, а селяни для своїх продуктів,— це поліпшення, як впливає із вищесказаного, залежало (так само, як і згаданий суто «бюргерський» розвиток середньовічних міст, на противагу містам античним) від життєвих умов, що їх надавала континентальному селянству та *феодальна організація* суспільства, яка складалася *поза* міськими межами. Видається доречним підкреслити протилежність цього явища зовні схожим на нього явищам античного часу.

Зважаючи на велике значення, якого протягом усієї античної епохи набувають суто *феодальні* елементи, а також враховуючи те, що релігія в цей час з такою наймовірною силою впливає на повсякденне життя, що навіть такі штучні, суто раціональні утворення, як філи ²⁵ і т. п., часто набувають релігійної значимості, не слід недооцінювати тривкості феодальних відносин, заснованих на особистій відданості, і в пізніші часи. В обох випадках *висхідний* момент феодального розвитку буде однаковим. У середні віки, так само як і в античності, цей розвиток починається з утворення *дружини* (*trustis*) місцевого князя, яка, тільки у більших масштабах, повторюється в *королівській* дружині. Як за античності, так і в середні віки, остання часто вважається зібраною із чужинців і такою, що стоїть поза земським правом і підлегла лише владі короля. Тут, як і там, знаходимо зачатки королівського магазинного правління: постачання війська з магазинів (про це свідчить «Капітулярій про мастки»), регулювання цін і т. ін. Тут, як і там, з цього королівського



почту — хоча іноді й за допомогою різних інших, не пов'язаних з дружиною правових інститутів — формується *'лицарська знать*, яка, завдяки своїй силі і неможливості обійтися без неї, *поступово* підпорядковує собі короля, часом змушуючи деградувати його до рівня виборної особи, і зосереджує в своїх руках реальну владу в країні. Одначе, так як король не є тут міським монархом, так і його знать не є міською знаттю, і такою вона (принаймні в континентальних районах, на відміну від приморських) у середні віки ніколи й не стала. Те ж саме стосується і великих *маєтків*. В античності, до періоду імперії включно, завдяки ним живуть *міські* рантьє — передусім просто тому, що саме поняття античності пов'язане для нас із культурою *морського узбережжя*: вже фессалійські великі маєтки мали, здається, риси, близькі до маєтків середньовічних, власне ж про господарство континентальних рівнин ми вперше довідуємось, лише починаючи з елліністичної та особливо з імператорської доби. В середні ж віки, навпаки, центр ваги того історичного цілого, яке веде від єгипетських фараонів до нашої культури, зміщується вглиб материка. Тут основна маса маєтків — уже не приміські, а справжні сільські поселення, призначені утримувати своїх власників, що постійно живуть у селі, і їхній почет (князів і вільних васалів з їхніми лицарями-міністеріалами). Цю функцію маєтки далеко не завжди — особливо якщо вони великі — виконують тільки у формі натуральних повинностей. Навпаки: король, князі, великі васали — усі вони прагнуть і тут здобувати *торговельну* вигоду. Засновуючи ринки і міста, князі й великі землевласники намагаються здобути вигоду, спекулюючи правом збору мита та отримання ренти. Одначе знать і сеньйори *як такі* не є, як в античності, громадянами міст; навпаки, вони намагаються не допустити, щоб їхні панські садиби зараховували до складу «вільних» міських громад, вони прагнуть ізолюватися, позбавляючи міста права приймати до свого складу «чужинців». Таким чином, інтереси жителів сільської місцевості і жителів



міста стають принципово *різними*. Зрозуміло, повністю і остаточно розійтись вони не можуть, однак про таке зближення між ними, яке мало місце в античному полісі, плаці для військових вправ і військовому таборі,— вже ніде й ніколи не може бути мови. Так само і внутрішнє соціальне розшарування феодальних верств інше, ніж у давнину. Васали східних деспотів, ілоти, ойкії, клієнти, прекарії та колони сеньйорів узбережжя Середземного моря часів античного лицарства — це маленькі залежні люди, що у складі військової валки або, в кращому разі, як легкоозброєні піхотинці супроводжують важкоозброєних бійців, котрі пересуваються *на колісницях*. У війську *гоплітів* кожен важкоозброєний воїн мав лише одного-двох чоловік (ілотів, рабів), котрі носили зброю і слугували йому. Антична ж кіннота (якій в класичну епоху ще не відомі стремена) залишається технічно відсталою аж до часів Парф'янського царства ²⁶. В середні ж віки військо, сформоване на засадах ленної залежності, від самого початку й надалі є військом *кінним*; його спорядження, озброєння і дисципліна постійно вдосконалюються. Навіть міністеріалам, що стоять на найнижчому щаблі ленної ієрархії, коли вони озброєні прямують на війну, вже не надають земельних ділянок типу *кЛГіРсп*, що їх обробляли *цахиці*²⁷ та ін. на Сході, або (ймовірно) клієнти у Римі, однак вони вже не знають і того соціального пригнічення, у якому перебували члени античної клієнтели. Свій лен вони мусять відстоювати власним «*лицарським*» способом життя. Усі ж ті, хто є «селянами», стають соціально *залежними* від цього прошарку, котрий, по суті, є прошарком *рантьє*. (Я свідомо спрощую картину, яка насправді була, безумовно, далеко складнішою).

Характер розвитку континентального селянства доби раннього середньовіччя зумовлений насамперед тим, що вже найнижчий щабель тієї феодальної ієрархії, котра височіє над ним, складає прошарок *рантьє*, групові інтереси якого мають *позаекономічний* характер, тоді як, з іншого боку, самі селяни



поступово стають *невійськовим* класом. Отже, селянство здійснило Грандіозну за своїми масштабами територіальну експансію, яку можна порівняти із завоюваннями гоплітів античної епохи,— проте, як і розвиток міст, ця експансія була суто *мирною* і слугувала насамперед інтересам феодальних рантьє. Вирубвання лісів та колонізація східних околиць здійснювались за прямого сприяння *панівного* прошарку тодішнього суспільства, що був зацікавлений в отриманні земельної *ренти*. Оскільки для такої Грандіозної «внутрішньої колонізації», по-перше, вже не було належної кількості рабів, по-друге, *утримання* рабів вимагало дедалі більших коштів, по-третє, і найголовніше, якість рабської праці була такою, що її не вигідно було використовувати для створення поселень на «дикому корені» або на піщаних східних землях,— то з цього випливає, що згадана колонізація була не чим іншим, як могутньою експансією «вільних» селян (у тому розумінні, що вони сплачували фіксований оброк). Індивідуалістичне «скватерське право»²⁸ германського «Вііапс'у» (займанщини) у диких лісах діяло цілком відмінно від окупаційного права Риму на завойованих ним теренах (де воно допомагало засновувати *плантації*) і, зрештою, у повній протилежності до регульованого бюрократією освоєння нових земель шляхом прориття зрошувальних *каналів* у державах Стародавнього Сходу. Селянство середньовічної доби виступало як прогресуючий, експансивний клас доти, доки над ним височіла сеньйоріальна верства суто *ленної* держави, верства, яка прагнула не баришів з *ринку*, а отримання *ренти*. Громіздкість натурального господарства на неосяжних (враховуючи можливості транспортних засобів тих часів) континентальних просторах зменшувала шанси *зовнішнього* збуту сільськогосподарських продуктів якраз настільки, щоб дати селянському господарству можливість завоювати всю Центральну Європу. Наприкінці середніх віків покріпачений, проте обкладений здебільшого лише традиційним оброком селянин є типовим сільським господарем; найближче місто є



його традиційним ринком, а він сам — оскільки місто в міру своїх можливостей монополізувало промисловість, витісняючи сільських ремісників як «порушників» — стає традиційним і надійним покупцем міських ремісничих виробів. *Ленне* військо і *ленна* держава сприяють формуванню специфічного типу селянства і специфічного типу міст, здатних до суто економічної експансії.

З *цими* обставинами і пов'язане поширення сучасного *капіталізму* у сфері промисловості та в сільському господарстві. Звичайно ж, капіталізм поступово *руйнував* традиційні господарські відносини. Разом з тим не можна недооцінювати того значення, яке мали для розвитку капіталізму обмінні взаємозв'язки, що склалися внаслідок тисячократного сплетення одне з одним різного роду виключних прав, привілеїв, спілок, прав на застосування сили, на користування складами, шляхами та ринками, але насамперед внаслідок традиційного або примусово впроваджуваного регулювання *цін*. Усі ці явища є *гальмом* капіталістичного прагнення до наживи, проте водночас вони стають і *базою* капіталістичного *комерційного розрахунку*, який ніяк не можна було б запровадити на сипкому ґрунті торговельних правил, що існували у східному світі. Адже оця сплетена із тисяч взаємозв'язків система обігу матеріальних благ, яка постала всередині теократично-феодальної шкаралупи середньовічного світу, стала одним із компонентів доступного для калькуляції *ринку* товарів, так само як існуючий у межах цієї системи прошарок *вільних* селян та дрібної буржуазії став тим широким і *відносно* стабільним колом *споживачів* товарів, якого потребує сучасний капіталізм.

Протилежність шляхів економічного розвитку бюр-герства і селянства Заходу в середні віки і в античну добу зумовлена *насамперед зміною географічної сцени*, а також певним чином залежними від цієї обставини особливостями *військового* розвитку в середні віки. Середньовічне лицарське військо зробило необхідним феодальний суспільний лад, і



заміна цього війська ландскнехтами, а пізніше (з часів Моріца Оранського)²⁹ дисциплінованою сучасною армією привела до перемоги сучасного державного устрою. Античність же пережила два великих перевороти у військовій справі. Це, по-перше, запровадження *кінноти* (це явище прийшло зі Сходу, з Ірану або з Турану), внаслідок чого постають (як і в середні віки) фортеці, східні войовничі держави і середземноморське лицарське суспільство. По-друге,— застосування *заліза* і залізної колючої зброї. Навчені правил рукопашного бою закуті у панцирі гопліти стають основою війська із заможних селян і городян, а відтак — основою античного «бюргерського полісу». Усе подальше зумовлене тою ареною, де він став діяти. Поліс із часу виникнення і до кінця свого існування скрізь і завжди залишався всуціль мілітарною, войовничою спільнотою, що прагнула мати монополію у торгівлі, підданих для збирання данини і водночас нові землі для розселення потомства гоплітів та збільшення числа платників *ренти* городянам. Таким він був усюди, де тільки його експансію не перемагала сильніша політична потуга.

Навпаки, сама *економіка* і *техніка* ведення господарства, починаючи з часів Рамессідів³⁰ і Аш-шурбаніпала³¹ (якщо не брати до уваги запровадження монети), в античності досягла відносно невеликих успіхів. Розв'язати питання про те, наскільки багатю (чи, навпаки, бідною) на *технічні* нововведення є доступна історичному висвітленню епоха античної історії, можна лише тоді, коли буде створено відповідну сучасному рівневі знань *промислово* історію Єгипту і Месопотамії (з погляду історії *техніки* — насамперед Єгипту). Цілком можливо, що тоді Схід — батьківщина усіх форм *торгівлі*, які були поширені аж до кінця нашого середньовіччя (Вавилон), поміщицьких маєтків (Єгипет), підневільної домашньої праці (Єгипет), літургійних союзів³² (Єгипет), бюрократії (Єгипет), храмових та інших церковних організацій (Єгипет та Юдея) — виявиться також і батьківщиною більшості усіх тих



технічних нововведень, що взагалі були здійснені в галузі *ремесла* до кінця середньовічної епохи. В галузі *сільськогосподарської* техніки античної доби бачимо окремі нововведення, що допомагають *збільшити* кількість оброблюваної за певний час землі, тобто дозволяють економити працю (кращої якості знаряддя обмолоту, оранки і жнив — останні двоє впроваджуються лише наприкінці класичної епохи і тільки на північних *внутрішніх* територіях). У галузі ремесла прогрес (коли, як прийнято, не брати до уваги військові машини та близькі до них підйомні механізми й інші знаряддя, якими користувались головним чином для *громадських* робіт) полягає, наскільки можна судити, насамперед у *спеціалізації* окремих робітників, яка не сприяє зовсім або ж сприяє лише незначною мірою об'єднанню праці. Схожі явища спостерігаємо і в сфері *економіки* ремісничого виробництва. Якщо брати до уваги особливості внутрішньої структури античного ремесла і комерційну зацікавленість рабовласників у реалізації виробів, то в цьому немає нічого дивного.

Сучасний капіталізм постає на ґрунті середньовічної торговельної і промислової організації, почасти існуючи *поряд* із ними, почасти всередині них (незважаючи на боротьбу проти цехів), використовуючи вже знайдені раніше шляхи й правові форми. На базі коменди, яка була найпоширенішою формою організації торгівлі від Хаммурапі до XIII ст. включно, він створює командитні товариства (характерно, що їхні зачатки в античності були лише там, де існували товариства *державного* відкupu). Але колективна солідарність пайовиків, яка в античності існувала лише у простій артільній формі, сублімується у вельми витончені форми права у торговельних та промислових товариствах пізнього середньовіччя: окреме майно, фірма тощо. Інакше кажучи, тепер з'являються правові форми для стабільного капіталістичного виробничого і торгового *підприємства*, тоді як в античності (принаймні у сфері *приватного* обміну) залишалися форми права, які *відповідали* спорадичному, тобто здійснюва-



ному *від випадку до випадку* вкладенню капіталів. В середні віки капітал, проникаючи у сферу промислового виробництва, починає *інтегрувати* дрібні ремісничі підприємства. Від організації збуту, а потім і поставок сировини капітал поступово заглиблюється всередину самого виробничого процесу, комбінуючи нові й нові, відповідно до раціоналізації техніки, штучні, все більш віддалені від сім'ї виробничі одиниці дедалі більшого обсягу і, кажучи загально, з усе зростаючим завдяки розподілу і концентрації праці внутрішнім розчленуванням. *Нічого* подібного ми *не* спостерігаємо у сфері чисто приватних виробництв античної доби. Адже саме по собі зосередження десятків і навіть тисяч рабів в окремому *господарстві* не означало (навіть там, де вони були зайняті в *одній* галузі промисловості) створення великого *підприємства* в економічному розумінні — так само як сьогодні вкладення майна кількох пивних заводів не означає створення *нового* пивного заводу. Бо й там ішлося лише про вкладення *майна*, сама ж економіка й техніка виробництва від цього ніяк не змінюється, раби залишаються тими ж, ким вони були: *дрібними* ремісниками, яких власник експлуатує як джерело *ренти*, або ж який-небудь імпортер сировини, як той же Демосфен ³³,— і це максимум *наближення* до сучасного капіталістичного підприємства — експлуатує їх, змушуючи цю сировину перероблювати. Ми бачимо, якими *нестійкими* були при малому значенні «постійного капіталу» такі скупчення і наскільки тут доля «підприємства» залежала від долі майна. На завершення зауважимо ще одне: коли ми бачимо серед античних рабів — власності свого господаря — сукупність зовсім різних ремісників (Тімарх), то це можна вважати настільки ж випадковим, як і те, що сьогодні у пакеті цінних паперів можна мати цілком різні, абсолютно непорівнянні з погляду їхніх дивідендів акції. Вкладення капіталу в щонайбільш *різні* папери, як це відомо кожному, є запорукою обережності,— те ж саме в античності стосується вкладення майна у рабів, якщо при цьому не йдеться про робітників для



таких абсолютно стійких промислів, як видобуток руд коштовних металів (Нікій)³⁴ або експлуатація власного купецького майна (Демосфен). В інших випадках купувати *різнорідних* ремісників було прямою запорукою обережності, запобіганням можливим збиткам — подібно до того, як у сфері ренти з найму житла *один і той самий* пайовик прагне володіти частками по можливості більшої кількості різних будинків. А звідси випливає, що в античності інтереси «капіталізму» у сфері промисловості, оскільки це був «*рентний* капіталізм» у певному розумінні, спрямовані були *проти* створення «великих виробництв», що випускають якийсь один вид продукції. До того ж сам *збут* цієї продукції, принаймні зовнішній збут, мав тут, як правило, *випадковий* характер, оскільки залежав від нескінченних політичних перипетій і насамперед від коливань цін на *зерно* — чинника, який, починаючи з пізнього середньовіччя, втрачає своє першорядне значення; самі ж *маси населення* (на задоволення потреб яких і працює *сучасна* капіталістична економіка) в античну епоху обмежували свої потреби тільки вкрай необхідним, їхня купівельна спроможність у сфері промислових товарів була настільки слабкою і нестабільною, що не могла стати бодай трохи надійною базою, на якій могло б існувати соціально міцне цехове виробництво, а ще менше — великі «кустарні промисли» або «фабрики».

Після цих мимоволі дещо категоричних роз'яснень (аби підкреслити ті відмінності, що мають безсумнівний характер) не слід, звичайно, заперечувати, що промислове виробництво античної доби де в чому могло *наближатися* до раціонального «великого виробництва»; це була б вдячна тема для окремого дослідження. Та все ж *характерним* для античності був розвиток у зовсім протилежний бік, тобто у напрямку не *до*, а *від сучасного* промислового капіталізму. Винятково велике значення тут має той факт, що на перешкоді прагненню капіталу до отримання *прибутку* в античності стоїть *рабська* праця, яка гальмує такий розвиток. Той факт, що у середні



віки маємо *іншу* ситуацію, залежить, окрім суто історичних чинників, насамперед від зміни *географічної* сцени капіталістичного розвитку. Зумовлений кліматом зовсім інший рівень *потреб*³⁵, пов'язане з тим же кліматом і формоване віками особливе *домонтарство* північної людини впродовж значної частини року (на противагу схильності вештатися поза домівкою, «ауодаСегу»^{*} людини античної, відповідником чого є стиль життя завсідників кав'ярні, властивий сучасним іспанцям та італійцям), а також і відмінності «темпераменту», зумовлені— навіть коли не звертатись до якихось «расових» гіпотез — тим, що кожне нове покоління потрапляє у нові кліматичні умови життя, але насамперед незліченні розташовані в *глибині сусодолу* центри обігу зі стабільним ростом споживання й виробництва, що виключав будь-які випадковості,— все це було тими *новими* умовами, в які поступово вросли технічні традиції античності і з якими мусило рахуватися знову пробуджене прагнення капіталу до прибутку. На північних територіях не вигідно було застосовувати рабську працю не тільки внаслідок її збитковості. Сам описаний вище *військовий* устрій середньовіччя виключав можливість участі *міст* — головних осередків промисловості — у війнах за рабську силу, чим постійно займалися античні поліси. Реальним здобутком у тих чварах, що точилися поміж лицарями континентальних країн, була заміна одного *сеньйора*, якому селяни платили оброк, на іншого, розширення за чийсь рахунок власного землеволодіння й територіального верховенства, але не захоплення людей, як у хижацьких *морських* війнах античної берегової культури. З розвитком культури на континенті рабство — принаймні відносно — занепадало, тоді як розвиток «вільної» праці здобував користь з усіх згаданих вище моментів (детальніше обґрунтування цього завело б нас надто далеко). Отож, якщо практично *кожна* із

^{*} Букв.: проводити час на агорі — міській площі, головному осередку громадського життя у давньогрецькому полісі (*давньогр.*).— *Прим, перекл.*

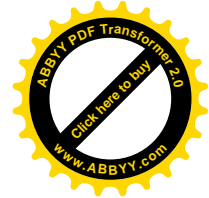


воєн, що їх вели між собою поліси до самого падіння Римської республіки, означала насильницьку руйнацію всієї попередньої системи землеволодіння, величезні конфіскації і нові поселення (поліс у цьому розумінні застиг на рівні германського переселення народів), то середні віки з усім своїм войовничим духом, так само як і початок нового часу, все ж були — за античною і, можливо, елліністичною міркою — добою «замиреного» співіснування народів. Звичайно, сучасний капіталізм у середні віки і в новий час свої найбільші прибутки здобував з «військових потреб». Однак якраз те, що було тут *новим* (капіталістична організація *промислового* виробництва), ґрунтувалося на тому «замиренні»³⁶, за якого, попри всі політичні перипетії, все ж зберігалася певна спадкоємність економічного розвитку і в якому, поряд з великими ленними державами, насамперед спільною для всіх була церква. В античності ж, навпаки, вже саме *заснування* полісу було свого роду політико-мілітарною акцією, і весь подальший його розвиток залежав від військових обставин; тому й «капіталізм» тут *існував* насамперед завдяки суто політичним чинникам,— власне, економічним явищем у цей час він вважається лише умовно; політичне піднесення й занепад полісу з його мінливими шансами на державні відкупи, на захоплення рабів та (насамперед у Римі) загарбання земель були складовими елементами такого «капіталізму». Коли ж в епоху еллінізму та в епоху Римської імперії ойкумену було *замирено*, тоді й на базі античного міста, яке віднині більшою мірою стає носієм виключно *економічних* інтересів, починають бурхливо розвиватися професійні об'єднання гендлярів та ремісників, які до того існували лише в зачатковому стані. Існування таких об'єднань, що їх пізньоантична держава використовувала у своїх інтересах, можна прослідкувати аж до зародження середньовічних цехів. Однак годинник античного «капіталізму» уже відбив своє: мир і монархічна держава, перехід від берегового до материкового культурного життя — усе це *пригнітило* його паростки там, де



вони були, замість того щоб сприяти їхньому розквітові, як це можна було думати а рiогi. А саме такий перехід до мирного життя та материкової цивілізації остаточно завершився у часи *Римської імперії*.

Імперія принесла, почасти вже за Тiберiя, а остаточно за Адрiана, мир і припинення воєн за землі та рабів; у цей час до складу держави увійшли обширні території материка: Галлія, прирейнські та придунайські землі, Іллірія, а також (на додачу до старої провінції Македонії) уся внутрішня частина Бал-канського півострова. Мир означав поступове припинення припливу рабів: для того марнування людського матеріалу, яке, згідно з ідеалом Варрона, мусило відбуватися на плантаціях і якого потребували рудні промисли, спекулятивного розведення рабів і мирної работоргiвлi було" явно не досить. Спочатку ціна на рабів різко *зросла*, оскільки постачання ринку стало обмеженим; однак в епоху пізньої імперії вона, навпаки, дуже *впала*, оскільки за цей час *попит* на рабів відчутно знизився внаслідок перетворень господарської системи. Раніше я дещо переоцінював цей момент, пов'язаний із рабською силою як об'єктом ринкових стосунків, проте його не варто і недооцінювати. Зникнення рабських казарм, відновлення родинного життя рабів і разом з цим завмирання розвитку *капіталізму* у великих сільськогосподарських підприємствах є доконаним фактом, і воно також пов'язане, можливо, досить тісно (джерела дають можливість визнати «потребу в людях») із вищезгаданими змінами. У великих маєтках, розташованих на неозорих просторах континентальних країн Півночі, де торговельні зв'язки були вельми слабкими, вести господарство на зразок карфагенсько-римських плантацій було неможливо. Уже Тацит (або той, хто йому це повідомив) бачив, найпевніше у князів Убіїв на рейнському кордоні, великий маєток з натуральними рентами, який згодом став типовим в епоху франків,— і протиставляє його римським рабським казармам і військовій організації їхньої роботи.



Поступово римська villa з її завжди високою культурою господарювання починає проникати на північ, аж до кордонів Шотландії. Ця вілла ґрунтується — і в цьому ми можемо пересвідчитися із джерел — на дедалі ширшій основі, і вона мусить так робити, оскільки усе, що необхідне для її «панівного» існування, вимагає щораз більшого й більшого простору. Процес розширення великих землеволодінь, який намітився ще в період республіки, розгортається тепер на повну силу; одночасно йде поступове їх вивільнення від впливу ринку, який з погляду забезпечення їхніх потреб все частіше стає просто зайвим. Монархія прагне силоміць «синойкізувати» посесорів (і, як свідчать джерела, нашттовхується при цьому на дедалі більший опір з їхнього боку). Проте втеча з міст переважає. Аристократія все частіше починає осідати *по селах*, а це означає: наближаються середні віки, міста втрачають своє соціальне та економічне значення. Звичайно, в *абсолютних* величинах за три з половиною сторіччя від Грахів до Каракалли ³⁷ товарообмін у підпорядкованому Римові *orbis terrarum* * справді зріс досить помітно. Однак його *відносного* приросту, коли порівняти величину товарообігу з кількістю *втягнутих* у коло античної культури регіонів та людей (і як вільних громадян, і як підданих), бути *не могло*. Бо це коло неймовірно розширилось. Антична культура з берегової стає континентальною, і, коли б узяти до уваги масштаб існуючих засобів обігу, це *мусило* означати *відносне* зменшення *інтенсивності* обігу. У берегових районах витрати на харчування та одіж рабів у великих ойкосах повністю або частково покривалися за рахунок *ринку*. Раби ж чи колони посесора у далеких від моря провінціях забезпечують, зрозуміло, свої життєві потреби натуральним шляхом; тільки невеличкий прошарок панівної верхівки має тут потребу в купівлі товарів, що покривається за рахунок продажу надлишків. Такого роду обмін — це те саме тонесеньке мережи-

* Коло земель (латин.). — Прим, перекл.



во, напнуте над натурально-господарською основою. З іншого боку, у великих столицях масу населення забезпечує не приватний обмін, а державна аннона³⁸. Звичайно, розвиток у такому напрямку зовсім не виключає факту абсолютного збільшення числа населення та захоплення земель для обробітку у новоприєднаних суходільних територіях: ніщо не може бути переконливішим від того, що ці явища були досить поширені. Проте саме це посилювало вплив змін у культурі. Континентальний її характер чітко простежується у двох явищах: поступовому роззброєнні полісу, остаточній ліквідації його самостійної політики (а тим самим знищення усіх тих капіталістичних інтересів та шансів на прибуток, які були пов'язані з нею) і в перетворенні верстви провінційних великих землевласників та їхніх інтересів на все впливовіший чинник імперської політики. Остання обставина мала вагомий, у тому числі суто політичний наслідок. Однією з причин ослаблення наступальної здатності римського війська, очевидним проявом чого стає розпорошення ізольованих гарнізонів по всій лінії північного кордону, є зростання впливу культурного прошарку провінційних сільських посесорів, які вимагали від війська насамперед охорони і захисту їхнього майна, тобто виконання насамперед оборонних функцій. Ця обставина тісно пов'язана з монархічним характером держави, з чого випливають всі ознаки, типові для стародавніх монархій. Свого часу союз італійських міст з його народним ополченням розгромив кельтів, чия могутність цілком можна порівняти з готською або вандальською (від 15 до 20 тисяч воїнів), а в добу війни з Ганнібалом³⁹ подолав таку військову силу, для якої покласти край т. зв. «переселенню народів» було цілковитою дрібницею. Однак, якщо навіть не ставити собі запитання, наскільки соціальне розшарування римського суспільства часів імперії дозволяло організувати військову службу на засадах самоекіпірування цивільного (для античного полісу це означало — сільського) ополчення,— такого роду народне ополчення, яке кожного разу на-



биралося асі пос *, неспроможне було нести постійну службу з охорони державного кордону, лінія якого простягалася через усю Європу, як того вимагали інтереси провінційних посесорів та орендарів доменів. Це здатне було зробити лише постійне і, отже, як на умови античного світу, професійне військо. З такими інтересами прилучених тепер до культури континентальних територій тут, як і скрізь, збігалися *династичні* інтереси монархів. Місце непридатного для світової імперії полісного самоуправління заступає династичне професійне військо і династична бюрократія елліністично-египетського зразка, і це було необхідним завершенням того розвитку, який розпочався з часу перенесення імперської резиденції на Схід та інтенсивного засвоєння *елліністичної* спадщини.

Звичайно ж, Август, так само як і інші визначні постаті перших двох сторіч існування імперії, були імператорами римлян, обережними щодо розширення права громадянства, особливо на Сході, і дбали насамперед про забезпечення привілеїв корінних римлян. Однак для того, щоб зі свого боку бути володарями над панівною нацією, вони її поступово роззброювали, як про це досить переконливо свідчать записи про місце народження у ветеранських військових дипломах. Таким чином стало можливим, що шляхом звичайного державного перевороту, без зайвого галасу і спротиву, за Северів ⁴⁰ пануванню корінних римлян було *покладено край*, і таке собі, чуже будь-якій культурній традиції, плем'я, як-от іллірійці, починає, чергуючись із вихідцями зі Сходу, правити Римською державою. Усунення родовитих римлян з офіцерських і чиновницьких місць, порушення давньої, усталеної *традиції* панування римської знаті (а не «расові» впливи, найменших доказів яких ми не маємо і в цьому випадку) мусило потрясати підвалини римської державності, за чим настало — насамперед (як це показав Домашевський) внаслідок зрослих до неймовірних розмірів

На цей випадок (латин.) — Прим, перекл.



донативів ⁴¹, що їх роздавали всемогутній армії,— фактичне державне банкрутство і разом з ним розвал античного грошового господарства, що тривав протягом кількох поколінь (пізніші укази про «знахідки скарбів» переконливо свідчать про те, де саме залишалися, як це завжди буває у таких випадках, готівкові гроші). Стався остаточний розпад держави, і відродилася знову вона вже на зовсім інших засадах. Римська монархія стає тепер літургійною державою (*Lieturgistaat*) елліністично-єгипетського зразка. Початки цього спостерігаємо в глибині другого сторіччя.

Те станове розшарування, яке склалося в імперські часи: від високопривілейованого стану сенаторів до об'єднаної свого роду спільним культом постачальників імператорського двору (*augustales*) буржуазної верстви вільновідпущених у маленьких містечках, а також система декуріонату, організація екстериторіальних доменів і великих маєтків,— усе це створювало соціальні передумови для поширення при Каракаллі права громадянства на згадані привілейовані верстви суспільства, яким протистояли обкладені подушним податком *plebs coloni tributarii**. Ці звільнені від «*sordida munera*»** простих людей привілейовані верстви «*possessores*», землевласників, офіційно стають, так би мовити, «безпосередньо» підлеглими державі. Такий стан суспільства — подальший розвиток того становища, в якому перебували піддані за часів республіки,— де в чому нагадує елліністичну добу, незалежно від того, що саме тут вважати прямим запозиченням: умови античної монархії постійно відтворювали подібні явища. Спосіб постачання продовольства війську і забезпечення землею легіонів, які фактично перетворюються на спадкоємний стан охоронців кордону, що мають свої сім'ї, безумовно, запозичений зі Сходу, зокрема з Єгипту, не кажучи вже,

* Лаоі (*давньогр.*) — люди, натовп; *plebs* (*латин.*) — плебс, прості люди; *coloni* (*латин.*) — землевласники, селяни; *tributarii* (*латин.*) — платники податків.— *Прим, перекл.* ** Нужденний дар (*латин.*).— *Прим, перекл.*



звичайно, про монополії, державні майстерні, примусово створювані цехи, солідарність декуріонів щодо сплати податків та всі інші повинності, які, мов густі тенета, обплутують індивіда, прикріплюючи його до визначеної функції.

Цими тенетами антична держава поволі, але неухильно душила капіталізм. Інакше як могло статися, що принаймні протягом двох перших століть існування імперії, а згодом, після відновлення спокою і миру, впродовж усього IV ст., коли був такий (відносно) тривкий мир, якого не знала вся «класична» антична доба, розквіт «капіталістичного» господарства так і не настав? Розвиток грошового господарства, безсумнівно, мав місце, принаймні до часів Марка Аврелія ⁴² включно, проте поняття «грошове господарство» і «капіталізм» не рівнозначні. Постають і розвиваються великі поміщицькі господарства; з іншого боку, протягом усього (також і пізнього) періоду імперії зі Сходу на Захід проникають дрібні гендлярі та ремісники (вони стають тут поширювачами християнства). Однак ми не помічаємо ніякого прогресу капіталістичної господарської організації ні в торгівлі, ні в сільському господарстві, ні тим більше у ремеслі. Навпаки: «імперські купці» доби ранньої імперії, які торгували на півночі, поступово зникають, а їхнє місце займає дрібний торговий люд. Податки з обігу під час великої кризи у III ст. занепадають до такої міри, що (як свідчить Дома-шевський) зникають і самі посади їх збирачів. І стан млявості, поступового занепаду розпочинається, як це з певною долею ймовірності засвідчують папірусні джерела, вже з часів Марка Аврелія.

Свого часу античний світ пережив куди більші військові потрясіння, аніж смутні часи III ст. н. е., чому ж цього разу він не спромігся подолати кризу? Насамперед тому, що античний «капіталізм» ґрунтувався на *політичних* засадах, його основою була *приватна* експлуатація політичної влади в експансіоністському місті-державі, і з припиненням експансії як джерела капіталоутворення саме воно також припиняється. Для цезарів завжди першорядною



справою було регулювати податки і приборкувати свавілля державних відкупників. Як і птоlemeївсь-ка адміністрація, вони також спочатку не могли обходитись без капіталу й ділового досвіду цих людей. Але, зрозуміло, чим більшої вправності набувала їхня власна бюрократія, тим менше цезарі схильні були дозволяти державному відкупникові отримувати особистий прибуток", вони все далі й далі ставали на шлях «одержавлення» податкової системи, і, таким чином (як це показали Домашевський і Ростовцев)⁴³, державний *відкупник* ставав державним *чиновником*. Захищаючи своїх *підданих*, з одного боку, і *замирюючи* світ, з іншого, імперія тим самим приречла капіталізм на загибель. Звуження ринку рабської сили, зникнення усіх тих шансів, що їх надавала боротьба одного полісу з іншим, ліквідація насильницької монополізації торговельних шляхів окремими полісами, взагалі припинення *приватної* експлуатації доменів та підданих— усе це означало для античного «капіталізму» втрату того ґрунту, на якому він проростав. Само собою зрозуміло, що у літургійній державі Діоклетіана капіталізм тим більше не міг знайти Архімедової точки опори своєму прагненню до збагачення. Бюрократичний порядок гнітив як політичну, так і *економічну* ініціативу громадян, для розвитку якої тут не було відповідних шансів.

Будь-який капіталізм перетворює «майно» заможних верств населення у «капітал» — імперія ж вилучала з обігу «капітал» як такий і трималась, як і держава Птоlemeїв⁴⁴, на «*майні*» заможних верств. Своім *добрим*, а не, як за часів античного полісу, своїм списом і панцирем мусили тепер слугувати їй заможні класи як гаранті зростання її прибутків і задоволення державних потреб. Для того щоб пряма експлуатація заможних підданих, властива літургійній державі, змінилася *опосередкованою*, набравши форми спілки між монархією і капіталом у *мер-кантилістській* державі нового часу, потрібен був розвиток пролггіа/ювого капіталізму і приклад приватного капіталістичного багатства, як це мало міс-



це у Нідерландах та в Англії. Загалом же придушення приватної економічної ініціативи бюрократією— це явище, притаманне не тільки античності. *Усякій бюрократії властива тенденція* розростатися чисельно, але діяти з тою ж самою ефективністю. Наша також не виняток. І якщо в античні часи політика полісів мусила бути «маховиком» для капіталізму, то *сьогодні* сам капіталізм виступає маховиком *бюрократизації господарства*. Якщо ми згадаємо про вугілля, залізо та інші гірничі продукти, про всі галузі металургійної промисловості, про спирт, цукор, тютюн, сірники і, по можливості, про всі товари масового попиту, виробництво яких сьогодні картелізоване і є державним або таким, що сіє іасію контролюється державою; про володіння доменами і фідеїкоміси, про зростання числа контрольованих державою рентних маєтків, про втілений у життя «проект Каніца» з усіма його наслідками; про державні майстерні й державні споживчі товариства, створені для потреб війська і державних чиновників; про внутрішнє судноплавство, яке тягне на буксирі держава, і морське судноплавство, яке нею контролюється; про те, що всі залізниці державні; а ще, окрім цього, про імпорт бавовни, який регулюють державними замовленнями, та про всі інші виробництва, які регулюються бюрократичним способом; про «контрольовані» державою синдикати і про все інше, що регулюється цеховим шляхом через усякого роду незліченні підтвердження правоздатності; про «гепііег раізіІіе»* як загальний тип,— згадаймо про все це і ми матимемо (за умови існування мілітарно-династичного режиму) суспільство доби пізньої Римської імперії, тільки на досконалішій технічній основі. З якостей своїх предків епохи міських союзів сьогоднішній німецький «бюргер» має, зрештою, не набагато більше, ніж афінянин епохи цезарів з якостей героїв битви при Марафоні ⁴⁵. У більшості випадків його лозунгом є «порядок» --- навіть коли він «соціал-демократ». Очевид-

Мирний рантьє (фр.).— Прим, перекл.



но, бюрократизація суспільства у нас *коли-небудь* приборкає капіталізм так само, як це трапилось у давнину. І тоді в нас замість «анархії виробництва» настане «порядок», у принципі схожий на той, що панував у Римі часів імперії, або, ще більше, у Єгипті часів Нового царства та держави Птолемеїв. Не замислюються лише про те, що служба у казарменому війську, якому бюрократичним способом постачають військову техніку, яке одягають, утримують, муштрують і яким командують, може виступати «противагою» і що взагалі сучасна військова примусова праця у *династичних* державах має внутрішню спорідненість з громадянською боекдатністю далекого минулого. Одначе ми такого роду перспективами займатися тут не будемо. Континуум середземноморсько-європейського культурного розвитку не знав *донині* ні замкнених «рухів по колу», ні односторонньо орієнтованого «прямолінійного» розвитку. На якийсь час цілком зниклі явища античної культури згодом знову виринають у чужому їм світі. З іншого боку, міста пізньої античності, зокрема епохи еллінізму, були у сфері промисловій тим, чим були *маєтки* пізньої античності у сфері аграрній: *попередниками* середньовіччя.

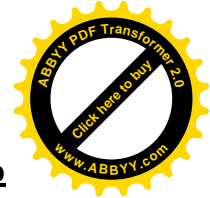


ГОСПОДАРСТВО І СУСПІЛЬСТВО ЯК ЗАГАЛЬНІ ПОНЯТТЯ

Сутність господарства(Спільноти власне господарські, ті, що займаються господарством, і ті, що регулюють господарство)

Процеси утворення спільнот переважно тим чи іншим чином пов'язані з господарством. Термін «господарство» (^ігїзспаіЧ) ми тут вживаємо у значенні, не тотожному — як це трапляється у повсякденному слововживанні — будь-якій раціонально-доцільній дії. Доцільну з погляду віровчення тієї чи іншої релігії молитву, де людина просить послати їй «благо», не можна вважати господарською дією. Це стосується також і будь-якої дії чи справи, здійсненої з міркувань ощадливості. Нічого спільного з господарством не має не лише та економія мислення, якою свідомо керуються при утворенні понять, але й дотримання художнього принципу «економії зображальних засобів» — який з погляду рентабельності часто є вкрай неекономним результатом щораз нової праці по спрощенню. Так само й дотримання універсальної технічної вимоги «оптимуму»: досягти відносно більшого ефекту при найменших затратах саме по собі ще не є господарством, а лише раціонально-доцільно орієнтованою *технікою*. Про *господарство* ж ми ведемо мову насамперед тоді, коли певній потребі чи комплексіві потреб відповідає, за оцінкою суб'єкта дії, *обмежений* вибір засобів і можливих дій для задоволення цих потреб, і така ситуація зумовлює специфічну, побудовану на врахуванні цих обставин *поведінку*. Само собою зрозуміло, що в такому випадку вирішальною для раціонально-доцільної дії обставиною є те, що згадана обмеженість *суб'єктивно* передбачається і дія орієнтується на це. Всіляку іншу, детальнішу казуїстику і термінологію ми лишаємо поза розглядом.

Можливі два різні погляди на те, що значить господарювати. В одному випадку йдеться про задово-



лення наявних власних *потреб*. Це можуть бути будь-які потреби — від харчування до релігійного благоговіння, якщо тільки для їхнього задоволення потрібна якась обмежена кількість благ або можливих дій. Вважається загальноприйнятим, говорячи про господарство, мати на увазі певні специфічні речі, пов'язані із задоволенням людських повсякденних, так званих матеріальних потреб. Молитви й меси також *можуть* ставати предметами господарської діяльності, коли для їх проведення бракує кваліфікованих осіб та їхніх дій, внаслідок чого вони доступні лише за оплату, як і насущний хліб. Водночас високо ціновані з художнього погляду малюнки бушменів не можна вважати об'єктами господарювання, взагалі результатами праці в економічному значенні цього слова. Натомість художні витвори, ціна яких досить низька, можуть стати предметами господарської діяльності тоді, коли складаються специфічні економічні обставини: невідповідність між пропозицією і попитом. На противагу господарюванню для забезпечення власних потреб, інший його різновид пов'язаний із веденням господарства заради *прибутку*, тобто використання суто економічної обставини, а саме — обмеженої кількості благ, які користуються попитом, для того, щоб, розпоряджаючись цими благами, отримувати власну *користь*.

Соціальна дія і господарство можуть перебувати у різноманітних відносинах.

Суспільно спрямована діяльність (*Gesellschaftshanden*) може бути орієнтованою (відповідно до суб'єктивного сенсу, якого їй надають її учасники) на досягнення виключно господарських результатів: забезпечення особистих потреб або ж заради прибутку. Так постає власне господарська спільнота. Але господарство можна розглядати і як засіб для досягнення якихось інших, позагосподарських результатів; у такому випадку мова йтиме про спільноти, які, окрім своєї основної, займаються також і господарською діяльністю. Можна певним чином комбінувати господарську та позагосподарську діяль-



ність у межах одного й того ж об'єднання. Або, нарешті, може не мати місця ні те, ні інше. Межі обох вищезгаданих типів діяльності досить мінливі. Цілком однозначно до першого типу можна віднести спільноти, створені для того, щоб, користуючись суто економічними умовами, отримувати вигоду для себе. Отже, мова йде про господарські об'єднання, створені заради прибутку. Адже усі ті спільноти, які створюються для задоволення потреб будь-якого роду, займаються господарством лише остільки, оскільки це необхідно з погляду співвідношення між тими потребами та благами для їх задоволення. Господарство окремої родини, добродійної організації чи військової адміністрації, об'єднання із заготівлі лісоматеріалів або для полювання на дичину у цьому розумінні мало чим відрізняються одне від одного. Єдина деталь має тут значення: чи дана спільнота взагалі існує лише для того, щоб завдяки особливим економічним обставинам задовольняти ті чи інші потреби (як це має місце, наприклад, у випадку лісозаготівельного об'єднання), чи тут від самого початку ставиться якась інша мета (скажімо, забезпечення проходження військової служби), що, оскільки це фактично пов'язано з певними економічними обставинами, змушує займатися господарством. Однак такого роду розмежування дуже умовне, і цілком однозначним воно було б лише тоді, коли б діяльності об'єднання властиві були риси, які не змінювались би і в разі незалежності від економічних умов, тобто появи можливості розпоряджатися практично необмеженим запасом благ і не знати ніяких обмежень у своїх діях.

Проте діяльність як власне господарських, так і тих, що займаються господарством, спільнот у ході їх виникнення і подальшого існування, а також з погляду їхньої структури та розвитку не вільна від впливу тих господарських чинників, які викликані економічними обставинами, і з цього погляду є економічно *детермінованою*. Навпаки, з погляду способу господарювання і перебігу господарської діяльності її *релевантність* є одним із найважливіших



чинників її детермінації. Найчастіше обидва ці моменти збігаються. Не є винятком і така спільно спрямована діяльність (*Gemeinschaftshandeln*), яка не буде ані власне господарським об'єднанням, ані об'єднанням, що займається господарством. Звичайна спільна прогулянка може бути прикладом цього. Спільноти, які не можна вважати економічно релевантними, також досить поширені. Окремий випадок серед економічно релевантних спільнот становлять ті, котрі хоч і не є власне господарськими об'єднаннями — тобто такими, чії органи шляхом безпосередньої участі або через конкретні розпорядження, накази і заборони систематично впливають на господарську діяльність,— однак є такими, чії порядки регулюють господарську поведінку їхніх учасників, тобто це «об'єднання, що регулюють ведення господарства»,— як усі різновиди політичних, багато релігійних та інших об'єднань, у тому числі й таких, що утворюються виключно з метою регулювання господарства (скажімо, товариства рибпромислові, для спільного обробітку землі тощо). Об'єднання, що не були якимось чином економічно детермінованими, трапляються, як уже зазначалося, досить рідко. Водночас міра цієї детермінації дуже різна, і — всупереч припущенням так званого матеріалістичного розуміння історії — твердити про однозначну детермінацію діяльності об'єднань економічними чинниками не можна. Ті явища, які ми, аналізуючи господарство, вважатимемо за «схожі», дуже часто можуть поєднуватися з різного роду спільнотами, що їх оточують або з ними співіснують, в тому числі й власне господарськими й тими, що займаються господарством, структура яких, із соціологічного погляду, досить відмінна. Так само й припущення щодо наявності «функціонального» зв'язку між господарством і соціальними явищами далеко не завжди знаходить історичне підтвердження (якщо при цьому мати на увазі однозначну взаємозумовленість). Адже структурним формам спільної діяльності властива, як ми знову й знову в цьому переконуємось, власна «самозаконність», не



кажучи про те, що їхній розвиток може у кожному конкретному випадку зазнавати впливу якихось інших, не господарських чинників. Звичайно, стан економіки може у певний момент мати детермінуюче, часто винятково важливе значення для структурування майже всіх, у кожному разі всіх «значимих з культурного погляду» спільнот. Але, крім того, саме господарство зазнає певного впливу з боку тієї само-законно зумовленої структури спільно спрямованої діяльності, у межах якої воно розвивається. Про те, коли і як це відбувається, немає сенсу вести мову на рівні загальних міркувань. Водночас припустимо висловлювати такі міркування стосовно міри вибіркової спорідненості між конкретними структурними формами спільно спрямованої діяльності і конкретними формами господарства, тобто про те, яким чином і якою мірою вони здатні сприяти, чи, навпаки, гальмувати, або усувати одна одну, а отже, бути взаємно «адекватними» чи «неадекватними». Далі ми, принаймні в загальних рисах, розглянемо питання про те, яким чином економічні інтереси призводять до появи певних типів спільної діяльності.

Відкриті й закриті господарські відносини

Один із найпоширеніших в усіх формах спільнот способів їхньої господарської зумовленості виникає внаслідок змагання за економічні шанси: установи, клієнтуру, можливості отримання нетрудових чи трудових доходів тощо. Із збільшенням числа конкурентів у сфері придбання у всіх учасників процесу посилюється прагнення звузити коло зацікавлених. Спосіб, до якого при цьому найчастіше вдаються, такий: використовуючи як привід наявність будь-якої суто зовнішньої ознаки, властивої частині актуальних чи потенційних конкурентів (расового походження, мови, віросповідання, місця народження або соціального походження, родоводу, місця проживання тощо), домогтися вилучення їх з числа конкурентів. Байдуже, якою буде в кожному конкретному випадку ця ознака: скористаються найпершою, що потрапить під руку. Така спільно спрямо-



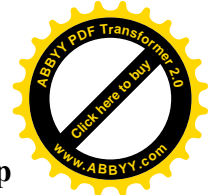
вана діяльність одних викликає в подальшому аналогічні дії з боку інших — тих, проти кого вона спрямована. Спільно діючі конкуренти, незважаючи на продовження власної внутрішньої конкуренції, зовні вже становлять певне «об'єднання за інтересами»; набуває розвитку тенденція до певним чином оформленої «асоціації» з раціональним порядком, і при подальшому існуванні монопольного інтересу настає момент, коли самі члени об'єднання або якась інше об'єднання, що може впливати на дії компаньйонів (наприклад, політичне), встановлює такий порядок, за якого конкуренція монопольно обмежується. Для здійснення цього (у тому числі й насильницькими засобами) визначаються певні особи, котрі виконують функції «органів». Таким чином, з об'єднання за інтересами постає «правова спільнота», а всі ті, хто "сюди належить", стають «членами» цієї спільноти.

Отаким процес, так би мовити «замикання» об'єднання є досить типовим і неодноразово повторюваним явищем; саме з ним пов'язане виникнення «власності» на землю, так само як і всіх цехових та інших групових монополій. Скрізь, де мова йде про «організації товариського типу», тобто про закриті для чужих монополістичні об'єднання на зразок, наприклад, об'єднання рибалок місцевого походження для користування водоймою, чи про утворення «спілки дипломованих інженерів», яка прагне здобути юридичну і фактичну монополію на зайняття певних посад, витісняючи при цьому «недипломованих», чи про обмеження користування землею, пасовиськами та альмендою для тих, хто не входить до кола односельців, чи про «національних» торговельних службовців, чи про міністеріалів, лицарів, випускників університетів, ремісників, що походять з певної землі або місцевості, чи про претендентів на військові посади, чи ще про когось, хто спочатку об'єднується для спільної дії, а потім утворює більш стійку асоціацію,— скрізь у таких ситуаціях рушійною силою буде тенденція до монополізації певних, як правило, економічних шансів. Мо-



нополізації, спрямованої проти інших конкурентів, яких при цьому наділяють спільними позитивними або негативними рисами. І метою тут неодмінно буде зменшення тією чи іншою мірою відповідних соціальних та економічних шансів для тих, хто перебуває за межами спільноти. Міра такого падіння шансів конкурента може бути різною. Вона залежить насамперед від розподілу монополізованих шансів між *окремими* учасниками об'єднання. Ці шанси в одному випадку можуть залишатися *всередині* кола привілейованих монополістів цілком «відкритими», тобто тут продовжуватиметься вільна конкуренція за їх здобуття. Це стосується, наприклад, шансів, пов'язаних з наявністю певного роду свідоцтв про освіту (у дипломованих претендентів більше шансів обійняти певну посаду, а у ремісників із званням майстра — мати клієнтів чи учнів). Або ж ці шанси можуть бути у той чи інший спосіб «закритими» також і *всередині* певного кола. Це може робитися таким чином, що матиме місце «ротація»: наприклад, призначення кільком із тих, хто склав іспит для зайняття посади, короткотривалого іспитового терміну. Або ж індивідові надаються шанси тільки у певних межах, «до їх скасування». Так, як це мало місце, скажімо, в «класичних» сільських громадах на зразок російського «миру», де селянинові надавалося обмежене право користуватися земельним наділом. Або ж такі шанси надаються на все життя, як це мало місце в усякого роду бенефіціях, службах, монополіях на заняття ремеслом, правах на земельну альменду; так було заведено і при розподілі землі у більшості громад селян-землеробів і т. ін. Може бути й таке, що згадані шанси постійно закріплюються за індивідом та його нащадками і не надається лише дозволу передачі своїх прав користування іншим людям або ж ця передача обмежується колом інших членів громади: сюди належать *κλινρος**, військові бенефіції античної

* Земельна ділянка, отримана шляхом жеребкування (*давньогр.*).—



добі, лени, що надані за службу міністеріалам, спадкоємна монополія на службові посади й торгівлю. Або ж, нарешті, це відбувається таким чином, що лише кількість шансів залишається фіксованою, тоді як здобування їх стає цілком можливим кожному без відома й волі інших членів спільноти, як це має місце серед власників акцій. Ми називаємо такі стадії більш або менш чіткого внутрішнього замикання спільноти стадіями привласнення монополізованих спільнотою соціальних та економічних шансів. Повна ж свобода в користуванні привласненими монополізованими шансами також і для зовнішнього обміну, тобто перетворення їх у цілком «вільну» *власність*, означає, природно, підрив старого монополістичного об'єднання, *caput mortuum* * якого у формі привласнених прав розпорядження як «набутих прав» потрапляють до рук окремих осіб і стають предметом обміну. Адже вся без винятку «власність» на матеріальні блага виникла історично в ході поступового привласнення монополістичної товариської частки, і об'єктами привласнення були — на відміну від сучасного — не лише конкретні блага, а всі можливі соціальні та економічні шанси. Зрозуміло, що рівень та спосіб привласнення і загалом складність, з якою процес привласнення розгортається всередині спільноти, є досить різними залежно від технічної природи об'єкта і шансів, які з цим пов'язані і які можуть бути доступними привласненню не однаковою мірою. Адже, приміром, шанси мати якісь блага для прожиття чи для прибутку, обробляючи певну ділянку землі, пов'язані з очевидним, чітко визначеним матеріальним об'єктом: конкретною, відомого розміру земельною ділянкою, — чого не можна сказати, наприклад, про ситуацію з «клієнтурою». Навпаки, те, що сам об'єкт у певному розумінні виступає «результатом праці» користувача, оскільки дає прибуток завдяки відповідній обробці і догляду, не може бути підставою для привласнення. Ще більшою мірою, хоч і дещо в інший спосіб, це стосується й си-

* Мертві рештки (*латин.*). — Прим, перекл.



туації із створенням «клієнтури». Навіть із суто технічного погляду «клієнтуру» не можна так просто, сказати б, «реєструвати», як ділянку землі. Тому природно, що й міра привласнення тут далеко не однакова. І все ж важливо наголосити, що в принципі привласнення в обох випадках буде одним і тим самим, різним лише з погляду його реалізації процесом: «обмеженням» монополізованих соціальних чи економічних шансів також і зсередини, для своїх компаньйонів. Внаслідок цього спільноти можуть бути різною мірою «відкритими» або «закритими» як назовні, так і зсередини.

Форми спільнот і економічні інтереси

Згадана вище монополістична тенденція прибирає специфічних форм там, де йдеться про людські спільноти, члени яких відрізняються од інших своїми *набутими* шляхом виховання, навчання або практики якостями: рівнем економічної кваліфікації, однаковою чи близькою за значенням посадою, лицарським, аскетичним чи ще якомось іншим специфічним спрямуванням свого способу життя і т. ін. У таких випадках різновид спілкоутворення, який постає на основі спільних дій, набуває форми «цеху»: обмежене коло осіб, наділених повноваженнями, монополізує розпорядження певними ідеальними, соціальними та економічними благами, обов'язками та життєвими позиціями як «професіями». Цим колом осіб допускаються до повноправної професійної діяльності лише ті, хто: 1) протягом іспитового терміну здобув систематичну попередню підготовку; 2) підтвердив свою кваліфікацію; 3) при нагоді у майбутньому проходитиме також інші випробування. Подібним способом це відтворюється як у товариствах студентів, лицарських орденах, так і в цехах ремісників та (ближче до нас) у кваліфікаційних випробуваннях сучасних чиновників і службового персоналу. І скрізь тут певну роль відіграє зацікавленість у збереженні досягнутого успіху, що її проявляють — ідеально і матеріально — всі учасники об'єднання, незважаючи на можливість подальшої



внутрішньої конкуренції: місцеві ремісники зацікавлені у широкому попиті на свої товари, міністеріали й лицарі мають спільний інтерес у попиті на їхні здібності та у власній військовій безпеці, громади аскетів — у тому, щоб фальшивими маніпуляціями не накликати на присутніх гніву богів і демонів (наприклад, майже в усіх «диких» народів ті, хто не досить гарно співав при виконанні ритуальних танців із співами, мусив негайно спокутувати свою провину). Цілком природною була першочергова зацікавленість у тому, щоб обмежити число можливих претендентів на прибутки й почесні, пов'язані з відповідними професіями. Випробувальні та іспитові періоди, так само як «вироби на здобуття звання майстра» і те, чого особливо часто вимагали, а саме: щедre обдарування колег,— усе це можна розглядати радше як економічні, аніж власне кваліфікаційні претензії до кандидатів.

Такого роду монополістичні тенденції та близькі до них міркування економічного характеру у минулому часто відігравали вирішальну роль у *стримуванні* прагнень спільнот до розширення. Політика у сфері прав громадянства, що її проводила афінська демократія, намагаючись поступово звужити коло тих, хто користувався перевагами цих прав, мала своїм наслідком обмеження політичної експансії. Інша, але схожого роду економічна констеляція інтересів призвела до припинення пропаганди квакерства *. Спершу суто релігійний інтерес ісламу в наворотанні невірних вступив у суперечність з інтересами вищої верстви завойовників: щоб не навернене в іслам і, отже, принижене у своїх правах населення лишалося таким, яке можна обкладати, в інтересах справжніх правовірних, дедалі більшими податками й повинностями,— ситуація, що є типовою і має місце у багатьох інших випадках.

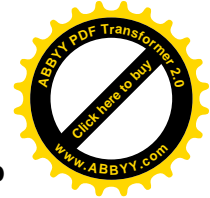
З іншого боку, типовим є і той випадок, коли люди, «переймаючись» інтересами чи з якихось інших міркувань, ідеально або й економічним шляхом пов'язують своє життя з існуванням певної спільноти, внаслідок чого спільно спрямовані дії пропагуються,



поширюються, розвиваючись до рівня усупільнення там, де в іншому випадку це ніколи б не мало місця. Такого роду інтересові можна дати найрізноманітніше ідеальне обґрунтування: ідеологи романтизму та їхні послідовники, наприклад, у XIX ст. вперше пробудили серед численних занепалих мовних спільнот «цікавих для них» народностей прагнення до свідомого плекання своєї мови. Німецькі викладачі гімназій і професори допомогли врятувати від зникнення маленькі мовні слов'янські спільноти, які вони вивчали, відчуючи ідеальну потребу писати про них книги.

Звичайно, суто ідеологічне «життя» спільноти не може бути таким ефективним рушієм її розвитку, як економічні інтереси. Коли, наприклад, якась група людей готова платити певним особам за те, щоб ті постійно дбали про планомірне забезпечення спільних інтересів і (відповідно) діяли як певний «орган», або коли подібне «представництво інтересів» час від часу «оплачується», прямо чи опосередковано, то тим самим створюється спілкоутворення, яке за всіх умов буде виступати надійною Гарантією подальшого існування спільно спрямованої діяльності. Байдуже, йде мова про оплачувану пропаганду (прихованих або відвертих) сексуальних інтересів чи якихось інших «ідеальних» або економічних інтересів (профспілок, спілок роботодавців та інших організацій), чи то у формі погодинної оплати доповідача, чи з фіксованої оплати «секретаря»,— у таких випадках завжди з'являються особи, «професійно» зацікавлені в утриманні наявних і залученні нових членів спільноти. Планомірне раціональне «підприємство» заступає місце нерегулярної та ірраціональної діяльності від випадку до випадку, і воно продовжує функціонувати й тоді, коли первісний ентузіазм учасників та їхні ідеали давно вже розвіялись.

Власне «капіталістичні» інтереси можуть проявлятися у найрізноманітніших видах пропаганди певних спільно спрямованих дій. Приміром, власники запасів Готичного шрифту зацікавлені у якомога



довшому застосуванні цієї «національної» форми друку. Господарі готелів надають (незважаючи на бойкот з боку військових) свої приміщення для проведення зборів соціал-демократів і, отже, зацікавлені у збільшенні числа членів цієї партії. Незліченні приклади такого роду спільно спрямованих дій добре відомі кожному.

В усіх цих проявах економічної зацікавленості (як з боку службовців, так і з боку капіталістичних сил) є одна характерна риса: інтерес щодо «змісту» спільних ідеалів учасників відступає тут на задній план перед зацікавленістю в подальшому існуванні спільноти й пропаганді самої себе. Найпереконливішим прикладом такого роду є цілковита втрата американськими партіями чітких, практично орієнтованих ідеалів. Найбільші з цих партій, природно, є типовим об'єднанням капіталістичних інтересів з експансією політичної спільноти, як це мало місце віддавна. З одного боку, можливості впливу на господарське життя через "такі спільноти надзвичайно великі; з іншого,— ці спільноти здатні у примусовому порядку здобувати величезні прибутки і розпоряджатися ними, тобто прямо чи опосередковано заробляти на цьому: прямо — шляхом виконання платних послуг або ж видачі кредитів, опосередковано — через експлуатацію тих об'єктів, на які вони мають політичний вплив. Основний зміст капіталістичного збагачення в античну добу й на початку нового часу полягає саме в таких, пов'язаних із наявністю політичної влади «імперіалістичних» прибутках; і сьогодні капіталізм знову поступово зміщується у тому ж напрямку. Отож всяке розширення сфери політичної влади таких спільнот збільшує шанси на прибутки відповідних зацікавлених осіб.

За певних умов економічним інтересам, які сприяють розширенню спільноти, протидіють — окрім згаданих вище монополістичних тенденцій — ще й інші, які спрямовані на посилення її замкнутості та ізольованості. Ми вже зазначали, що майже кожна цільова спілка, побудована на суто добровільних за-



садах, орієнтується, окрім безпосередньої своєї мети, на певного роду суспільну діяльність, прагнучи налагодити такі стосунки між учасниками, які можуть за відповідних умов стати основою орієнтованої на зовсім іншу мету спільно спрямованої дії: усупільнення закономірно завершується появою спільноти, яка поглинає його. Звичайно, це стосується не всяких усупільнень, а лише тих, у межах яких спільно спрямовані дії передбачають певні неформальні, «особисті» виміри. Якостей «акціонера», наприклад, набувають без жодного врахування особистісно-людських властивостей та без відома й волі співучасників, завдяки суто економічному актові обміну акцій. Те саме стосується і всіх інших суспільних об'єднань, вступ до яких пов'язаний із суто формальними моментами і не вимагає перевірки особистих даних. Це часто має місце у певного роду суто господарських спільнотах чи в суто політичних спілках і трапляється тим частіше, чим більш раціональною і спеціалізованою буде мета об'єднання. Все ж існує значна кількість усупільнень, в яких, з одного боку (явно чи приховано), припускають існування певних специфічних якостей, а з іншого — у тісному зв'язку з тим, має місце регулярне утворення спільнот, що поглинають ці суспільні об'єднання. Це відбувається насамперед тоді, коли прийом у спільноту нових членів пов'язаний з перевіркою їхніх особистих якостей і може здійснюватись лише за згодою інших членів спільноти. У такому випадку нові члени спільноти перевіряються не лише з погляду їхніх функціональних даних, важливих для досягнення мети, для якої створена спілка, а й з погляду їхнього «буття», авторитету в очах інших членів спілки. Тут не місце розглядати окремі суспільні об'єднання з погляду того, наскільки сильно чи, навпаки, слабо в них проявлятиметься оцей момент вибіркості. Досить того, що він фактично існує у найрізноманітніших виявах. Не лише в релігійній секті, а в будь-якому товаристві, скажімо, військових ветеранів чи клубі любителів гри в кеглі, не приймуть новачка, коли його особисті якості ви-



кликають несприйняття в інших членів товариства. «Легітимація» вступу тут простягається назовні, виходячи далеко за межі тих характеристик, які важливі з погляду мети товариства. Завдяки участі у спільно спрямованих діях набувають певних «зв'язків», які за своїми позитивними наслідками теж виходять далеко за межі спеціальних цілей об'єднання. Тому цілком звичайним є те, що люди часто належать до якоїсь релігійної, студентської, політичної чи іншої спілки, власні інтереси якої їм у принципі чужі, але вони сподіваються на ті корисні з економічного погляду «легітимації» та «зв'язки», які їм дає сама належність до спілки. Мотиви такого гатунку виступають ефективними стимулами участі в діяльності спілки, сприяючи її пропаганді. Водночас існує і протилежного роду зацікавленість учасників у тому, щоб монополізувати свої переваги й домогтися, аби економічні вигоди також було обмежено маленьким і замкнутим колом осіб. І що меншим та ізольованішим буде це коло, то вищим буде, окрім прямої економічної вигоди, той соціальний престиж, який пов'язаний з належністю до такої спілки.

Нарешті, ще одна типова риса відносин між господарством та спільно спрямованими діями: свідомі обіцянки конкретних господарських пільг з метою пропаганди й підтримки спільноти, яка створювалася з позаекономічними цілями. Це має місце насамперед там, де великі спільноти, внутрішньо схожі між собою, конкурують у сфері залучення учасників, як, наприклад, політичні партії або релігійні громади. Американські секти конкурують між собою, влаштовуючи різного роду мистецькі видовища та спортивні змагання, а також сприяючи розлученням особам у створенні нових сімей (необмежена активність сект у цій справі останнім часом стала регулюватися завдяки утворенню «картелів»)². Релігійні об'єднання та політичні партії організовують, окрім своїх місцевих відділень, різного роду «молодіжні спілки», «жіночі філії» тощо, а також повсюдно беруть активну участь у суто комуналь-



них та інших неполітичних заходах, що дає їм можливість, конкуруючи між собою, надавати певні економічні послуги локальному колу зацікавлених осіб. Вторгнення комунальних спільнот, товариств та різних об'єднань завдяки політичним, релігійним та іншим групам значною мірою зумовлене прямим впливом економічних інтересів, оскільки при цьому з'являється можливість забезпечити функціонерів спільноти службовими посадами, підвищити їхній соціальний престиж, а крім того, перекласти власні виробничі витрати на інші спільноти. Посади у різноманітних комунальних установах, споживчих товариствах, товариствах страхування здоров'я, профспілках і т. ін. стають об'єктами, призначеними для цієї мети. У більших масштабах йдеться, зрозуміло, про політичні посади й синекури або якісь інші соціально значимі чи просто вигідні місця, аж до посад університетських професорів включно. «Парламентська» система надає можливість будь-яким спільнотам — аби вони були досить чисельними — створювати (подібно до політичних партій, для яких це є нормою) такого роду засоби життєвого забезпечення для своїх лідерів і рядових членів. У зв'язку із питаннями, про які йшлося вище, згадаємо й такий загальновідомий факт, як створення позаекономічними спільнотами економічних організацій у прямому розумінні цього слова із суто пропагандистською метою. Переважна частина сучасних добродійних установ, які створюються релігійними спільнотами, має саме таке призначення. Тим більше це стосується «християнських», «ліберальних», «соціалістичних», «національних» профспілок та кас взаємодопомоги, створення ощадних кас і страхових товариств. Великих масштабів це набуло при заснуванні споживчих товариств і спілок: у багатьох такого роду італійських спілках роботу можна отримати тільки за наявності довідки про сповідь у священика. Для поляків у Німеччині дуже великого поширення набули організації кредитування, погашення заборгованості, розселення на нових територіях; російські політичні партії різних орієнтацій в період росій-



ської революції також часто ставали на цей дуже сучасний шлях. Аналогічну роль відіграло також заснування установ, здатних давати прибуток: банків, готелів (на зразок «готелів для бідних», що їх відкривали соціалісти на східних землях), а також прибуткових промислових підприємств (як це мало місце у Бельгії). Для збереження власних владних позицій ті групи, які є панівними у межах політичної спільноти (насамперед чиновництво), часто йдуть подібним шляхом, починаючи від організації різного роду «патріотичних» спілок та здійснення інших заходів, учасники яких здобувають певні економічні привілеї, і закінчуючи створенням бюрократично контрольованого кредитного фонду, на зразок «Прусської каси»³ чи чогось подібного.

Отже, ми розглянули у найзагальніших рисах та проілюстрували на типових прикладах взаємодію і конкуренцію тих економічних інтересів, які діють всередині будь-яких можливих спільнот і знаходять свій вияв як у пропаганді, так і в прагненні спільноти до монополії в тій чи іншій сфері. Ми не маємо наміру досліджувати ці явища тут детальніше, оскільки для цього треба було б окремо вивчати усі конкретні різновиди суспільних об'єднань.



СВОБОДА І ПРИМУС У ПРАВОВИХ СПІЛЬНОТАХ

Розвиток відносин, які регулюються правом, до рівня відносин договірних, а самого права — до рівня, який передбачає можливість вільно укладати договори, зокрема до рівня юридично регламентованого розподілу повноважень, прийнято характеризувати як зменшення невольності і зростання індивідуальної свободи. Свобода ця є до певної міри формальною. Сучасне право надає людям невимовно широкі, у порівнянні з минулим часом, можливості не лише вступати у такі договірні відносини, зміст яких погоджують в індивідуальному порядку, але й користуватися на вибір дедалі більшим числом тих юридичних формул, які створені для регулювання усупільнення у найширшому значенні цього слова. Насамперед це стосується майнових відносин і відносин у сфері праці та послуг. Якою мірою завдяки цьому на практиці збільшується індивідуальна свобода вибору власного способу життя і наскільки всупереч цьому (а почасти і у зв'язку з цим) зростає міра примусової його регуляції,— це все, звичайно, не можна вивести з розвитку правових норм як таких. Бо досить велика, з формального погляду, різноманітність припустимих правил укладання угод, а також формальних повноважень тлумачити зміст цих угод на власний розсуд, не рахуючись із офіційною схемою розуміння їхнього змісту, жодною мірою не Гарантує того, що вищезгадані можливості фактично доступні будь-кому. Перешкодою цьому виступає насамперед юридично закріплена диференціація реальних прав власності. Формальне право робітника укладати будь-яку угоду з будь-яким підприємцем на практиці не дає першому ані найменшої можливості визначати умо-



ви праці і якимось чином впливати на них. Водночас така ситуація надає можливість тому, хто має більший вплив на ринку,— звичайно ж, у даному випадку підприємцеві,— визначати ці умови за своєю міркою і пропонувати шукачеві роботи, погоджуватись чи не погоджуватись із ними, а зрештою — при загалом значно більшій економічній вазі його пропозицій для шукача роботи — нав'язати останньому ці умови. Отже, результатом такої свободи укладання угод буде насамперед можливість, розумно користуючись в умовах ринку своїм правом власності, застосувати його — незважаючи на існуючі юридичні обмеження — як засіб досягнення влади над іншими. У такому правовому порядку зацікавлені перш за все ті, хто панує на ринку. Це їхнім інтересам відповідає створення «юридичних повноважень» як основи для укладання таких угод, котрі, будучи з формального погляду вигідними для обох сторін, реально вигідні лише тим, хто має власність, і, отже, служать зміцненню їхньої автономії та їхніх владних позицій.

На таку обставину слід звернути особливу увагу, щоб не припуститися досить поширеної помилки, вважаючи, ніби той різновид «децентралізації правотворення» (вислів Андреаса Фойгта), який мають на увазі, коли йдеться про юридично обмежену автономію зацікавлених осіб при укладанні угод, є чимось рівнозначним зменшенню наявної у рамках правової спільноти міри *примусу* у порівнянні з іншими, зокрема «соціалістичним» способом упорядкованими спільнотами. Відносне пом'якшення насильства, пов'язаного з нормами, які наказують або забороняють, завдяки зростанню значення «свободи укласти угоди» і, зокрема, ролі повноважень, які дозволяють вирішувати шляхом «вільної» домовленості,— усе це з формального погляду є, звичайно, зменшенням примусу. Але передусім на користь тих, хто здатний належно скористатися здобутими таким чином повноваженнями завдяки своїм економічним можливостям. Питання про те, наскільки реально зросте при цьому загальний обсяг «свободи»



всередині даної правової спільноти, загалом залежить від характеру конкретного способу господарювання, зокрема форми власності,— в усякому разі, це не впливає із змісту права. В об'єднаннях «соціалістичного» типу, наприклад, ті визначення повноважень, про які йшлося вище, мабуть, відігравали б дуже незначну роль; тут самі інстанції, що можуть застосовувати насильство, сам характер та об'єкти потенційного застосування насильства мусять бути іншими, аніж при господарському устрої, який ґрунтується на приватній власності. В останньому випадку примус здебільшого використовується власниками засобів виробництва і засобів отримання прибутку, в силу Гарантованого їм права володіння, у формі застосування влади у боротьбі за ринок. Такого роду примус тим більшою мірою пов'язаний з формулою *coactus voluit* *, чим більше при цьому спираються на *авторитарні* засоби впливу. Конкуренти на ринку робочої сили змушені «добровільно» приймати умови тих, хто завдяки правовим Гарантіям їхньої власності є економічно сильнішим. В об'єднаннях соціалістичного типу значно більшу вагу мали б прямі розпорядження, накази та заборони однієї, як прийнято вважати, єдиної інстанції, що регулює господарську діяльність. Ці розпорядження у випадку протидії їм мали б реалізуватися через різного роду насильство, але тільки не шляхом ринкової конкуренції. Однак де саме врешті-решт слід віддати перевагу примусові, а де фактичній особистій свободі — цього не можна вирішити шляхом простого аналізу значимого (чи можливого) в одному та в іншому випадку формального права. Соціалістичному розумінню сьогодні доступні лише якісні відмінності різних типів примусу та його розподілу між тими, хто причетний до правової спільноти.

Соціалістичний (демократичний) устрій (ідеться про поширену сьогодні ідеологію) заперечує примус

Роблю, будучи змушеним до цього {латин.} — *Прим, нерекл.*



не лише у тій його формі, що застосовується на ґрунті приватної власності за умов ринкової конкуренції, а й взагалі будь-яке насильство, до якого вдаються з суто *особистих* амбіцій. Ця ідеологія визнає лише значимість загальних абстрактних законів (термін у даному випадку може бути іншим). Зі свого боку, ринкова спільнота так само формально не визнає прямого примусу, який випливає з авторитету *особистості*. Однак вона породжує свого роду позаособистісний примус (абсолютно однаковою мірою як для робітників, так і для підприємців, як для виробників, так і для споживачів), суть якого полягає в необхідності пристосуватися до чисто економічних «законів» ринкової боротьби під загрозою втрати (принаймні часткової) економічного впливу, а в деяких випадках — і економічної спроможності взагалі. Капіталістично організована ринкова спільнота перетворює фактично наявні відносини особистого та авторитарного підпорядкування у межах капіталістичного «підприємства» на об'єкти обміну на ринку робочої сили. При цьому вивільнення авторитарних відносин від їх нормального емоційного змісту не заважає примусові зберігати свій авторитарний характер, який подекуди стає ще відчутнішим. Що більших масштабів набуває те утворення, існування якого ґрунтується саме на «дисципліні» особливого гатунку, — капіталістичне виробниче підприємство, — то невідворотнішим у його межах (за певних умов) стає застосування авторитарного примусу і то меншим стає коло тих, у чиїх руках зосереджується влада, а отже, й можливість застосовувати цей примус проти інших та гарантувати свою владу певним правопорядком. Тому правопорядок, який формально Гарантує і надає так багато «вільних прав» та «повноважень» і водночас містить так мало заборон та наказів, може своєю *фактичною* дією кількісно і якісно стимулювати не лише значне зростання примусу взагалі, а й посилення авторитарного характеру владних органів, які цей примус здійснюють.



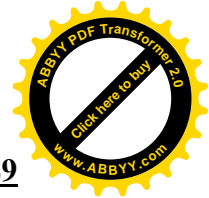
ПОЛІТИЧНІ СПІЛЬНОТИ І ГОСПОДАРСТВО

Престиж влади і великі сили

Всякі політичні утворення — це утворення, пов'язані з насильством. Проте спосіб і міра застосування чи загрози застосування насильства «назовні», проти такого ж роду утворень, мають для структури політичних спільнот і для їхньої долі особливе значення. Далеко не всі політичні утворення можна вважати однаковою мірою «експансивними» у розумінні прагнення застосувати силу назовні, тобто готовності вдаватися до насильства для здобуття політичної влади над іншими територіями та спільнотами внаслідок їх прямої анексії чи перетворення на залежні. Таким чином, політичні утворення різняться між собою мірою спрямованості своєї сили назовні. Швейцарії, як політичному утворенню, «нейтралізованому» завдяки колективним Гарантіям великих держав, це властиво меншою мірою, оскільки їй — з різних причин — просто не загрожує анексія, насамперед тому, що її оберігає від цього протистояння інтересів приблизно рівних за своєю силою сусідніх спільнот. Те саме стосується й Норвегії, у якої немає якоїсь значної загрози іззовні, а також Швеції. Натомість Голландії, яка володіє колоніями, це властиво більшою мірою. Ще більш орієнтованою назовні мусить бути політика Бельгії, чийм колоніальним володінням загрожує сьогодні особлива небезпека, та й для самої цієї держави існує загроза у випадку війни між її могутніми сусідами. Отже, політичні утворення з погляду своєї зовнішньої поведінки можуть бути орієнтованими більш «автономістично» або, навпаки, більш «експансивно», і такого роду орієнтація може змінюватись.



«Силі» політичних утворень притаманна певного роду динаміка: ця «сила» може стати підставою для специфічних «престижних» претензій тих представників згаданих утворень, які впливають на їхню зовнішню політику. Досвід вчить, що такого роду «престижні» претензії здавна були малопомітним, непередаваним загальними поняттями і разом з тим досить відчутним чинником виникнення війн: ієрархія «почестей», яку можна порівняти із «становим» поділом, поширюється і на взаємовідносини політичних утворень; панівні верстви феодалів — так само, як і сучасне офіцерство та чиновництво,— природно, виступають основними носіями такого, орієнтованого виключно на силу власного політичного об'єднання, прагнення «престижності». Бо могутність власного політичного утворення означає для них насамперед їхню власну могутність і зумовлене нею почуття престижу; експансія ж цієї могутності назовні означає, окрім того, для чиновників та офіцерів збільшення штатів і прибуткових посад, зростання шансів підвищення в чині (для офіцерів навіть у випадку програної війни), для феодалів же — це отримання нових ленів для забезпечення своїх нащадків; саме про такі шанси, а не (як інколи вважають) про «перенаселення» говорив папа Урбан II¹, закликаючи до хрестового походу. Але, попри такі цілком природні й повсюдно поширені прямі економічні інтереси верств, що живуть за рахунок використання своєї політичної влади, згадане прагнення «престижності» властиве будь-яким владним утворенням і тому є досить поширеним з політичної точки зору явищем. Воно не тотожне «національній гордості», чи просто «гордості» якимись реальними або уявними перевагами чи самим фактом належності до своєї політичної спільноти. Гордість такого роду може бути, як це бачимо у швейцарців або норвежців, досить сильною, однак за суттю вона є автономістичною і тому вільною від політичних престижних претензій, тоді як чистий престиж влади, «пошанування влади» на практиці означає: пошанування влади над іншими об'єднаннями,



експансія влади,— навіть якщо це й не набирає форми анексії чи поневолення. Природними носіями таких «престижних» претензій виступають великі у кількісному відношенні політичні спільноти. Всяке політичне утворення, звичайно, віддає перевагу сусідству із слабшим від нього утворенням над сусідством із сильнішим. Велика політична спільнота, як потенційний претендент на престиж, є джерелом потенційної загрози для всіх сусідніх об'єднань — і водночас вона постійно відчуває приховану загрозу собі, тільки тому, що вона більша й сильніша за інших. Зрештою, всякий спалах в якомусь одному місці «престижних» претензій (закономірно пов'язаний із серйозною політичною загрозою мирові) відразу ж викликає, внаслідок неминучої «динаміки сил», конкуренцію всіх інших можливих носіїв престижу в даному регіоні: історичні події останнього десятиліття, зокрема відносини між Німеччиною та Францією, свідчать про постійну дієвість цього ірраціонального елемента будь-якої зовнішньої політики. Оскільки почуття престижу здатне посилювати — у випадку боротьби — впевненість і патетичну віру у власну могутність, то прихильники кожного сильного політичного об'єднання прагнуть планомірно виховувати такого роду почуття. Ті політичні спільноти, які нині виступають носіями владного престижу, прийнято називати «великими силами». У межах будь-якого співіснування політичних спільнот окремі з них, як «великі сили», мають звичаєм проголошувати сферою своєї політичної та економічної зацікавленості якомога більші території — сьогодні ледве чи не всю земну кулю. У давньоеллінські часи «цар», наприклад, перський цар, був найвпливовішою — навіть незважаючи на його поразку — великою силою. Саме до нього зверталася Спарта, аби під його тиском нав'язати еллінам Анталкідів мир². Згодом, напередодні постанови світової Римської імперії, таку роль узурпувала собі римська громадянська спільнота. Звичайно, сильні політичні утворення, відповідно до загальних законів «динаміки сил», дуже часто за своєю суттю є



об'єднаннями експансивно орієнтованими, тобто такими, що прагнуть шляхом прямого насильства або погрози його застосування розширити сферу впливу власної політичної спільноти. Проте вони не є такими завжди й неодмінно. Їхня позиція у цьому відношенні часто змінюється, і тут значну роль відіграють економічні моменти. Британська політика, наприклад, часом цілком свідомо будувалася на утриманні від подальшої політичної експансії та насильницького захоплення нових колоній. Замість цього обмежувались наданням— цілком у «малоанглійському» дусі— обмеженої політичної автономії при безумовному економічному підпорядкуванні метрополії. Найвпливовіші представники панівної римської знаті після Пунійських воєн охоче діяли за схожою по суті «малоримською» програмою, обмежуючи сферу свого політичного панування Італією та сусідніми островами. Спартанська аристократія свідомо обмежувала, наскільки могла, свою політичну експансію рівнем автономії і, здолавши всі інші політичні утворення, які загрожували її владі та престижу, допускала міське самоуправління. У цих та інших схожих випадках мали місце більш або менш ясно усвідомлювані побоювання представників панівної верхівки— римського вищого чиновництва, англійської та подібної до неї ліберально орієнтованої знаті, панівних верств Спарти— стосовно того, що хронічно завойовницький «імперіалізм» дуже часто криє в собі тенденцію появи «імператора», харизматичного військового вождя, який обмежує владні позиції згаданої верхівки на свою користь. Однак як римська, так і англійська політика невдовзі— під тиском інтересів капіталістичної експансії— звільняється від такого роду самообмежень і стає політикою відверто експансіоністською.

Господарчі засади імперіалізму

Дехто схильний вважати, що саме виникнення великих політичних утворень та їхня експансія зумовлені насамперед економічними чинниками. Такий висновок є лише узагальненим припущенням,



яке іноді справді збувається,— припущенням про те, що вже існуючий у межах певної території інтенсивний господарський обмін є нормальною передумовою і водночас приводом для політичного її об'єднання. Приклад утворення митних союзів напрошується тут сам собою — поряд з багатьма іншими подібними прикладами. При ближчому ознайомленні часто виявляється, що такі збіги не мають обов'язкового характеру, і каузальні зв'язки тут далеко не однозначні. Що стосується, зокрема, Німеччини, то вона стала єдиним господарським утворенням (тобто місцевістю, мешканці якої прагнуть збувати вироблені ними товари насамперед на власному ринку) лише тоді, коли її кордони замкнулися митницями, які, в свою чергу, з'явилися з політичних міркувань. Суто економічно детермінованою зоною (тобто вона збереглася й після скасування будь-яких митних обмежень) збуту надлишків бідного на клейковину зерна зі східних областей Німеччини був не німецький Захід, а англійський ринок. Суто економічно детермінований ринок збуту продуктів гірничодобувної, металургійної промисловості і важкого машинобудування Західної Німеччини розташований зовсім не на сході Німеччини, а східнонімецька промисловість також шукає перших споживачів своїх промислових виробів не на німецькому Заході. Внутрішні шляхи сполучення (залізниця) Німеччини не були, а почасти не є й зараз, економічно необхідними транспортними артеріями для обміну виробами важкої промисловості між німецьким сходом і заходом. Навпаки, Східна Німеччина — це місце розташування підприємств важкої індустрії, економічно зумовленим ринком збуту яких і в певному розумінні «тилом» був увесь захід Росії. Тепер * цей ринок заблокований російськими митними обмеженнями і тому зміщується за їх межі у бік Польщі. Внаслідок такого розвитку введення російської частини Польщі до складу Російської імперії — неможливе з суто політичного погляду — пе-

Напередодні 1914 р.— *Прим, перекл.*]



реходить у сферу цілком можливого. Тут суто економічно детерміновані ринкові відносини виступають чинниками політичної інтеграції. Але Німеччина, навпаки, є політично єдиною всупереч суто економічним чинникам. У тому факті, що межі певної політичної спільноти вступають у суперечність з її географічним місцерозташуванням, містячи в собі райони, економічно ніяк не поєднані між собою, немає нічого дивного. У таких ситуаціях політична спільнота, якщо вона вже склалася, може бути, всупереч протистоянню економічних інтересів (правда, не завжди, але за наявності сприятливих умов, наприклад, мовної спільноти), чимось незрівнянно сильнішим. Тому сам факт існування економічних суперечностей, наявний у Німеччині, ще не дає підстав вести мову про політичне розмежування.

Так само хибною була б думка, що великі держави можуть постати тільки там, де має місце експорт товарів, хоча сьогодні, коли імперіалізм (як континентальний — російський і американський, так і морський — англійський та схожі на нього) всюди — а особливо в політично мало активних зонах свого впливу — розвивається відповідно до вже наявних капіталістичних інтересів, це виглядає саме так. Звичайно, експорт відіграє дуже важливу роль (принаймні саме це мало місце в добу утворення великих, розташованих, зокрема, за морем територіях держав минулої доби; згадаймо Афінську, Карфагенську чи Римську морські держави). Однак уже в цих античних державних утвореннях часто такого ж самого, а іноді й далеко більшого значення, ніж торговельний прибуток, набували інші економічні інтереси, зокрема прагнення отримувати земельну ренту, податки з оренди, хабарі та інші прибутки такого роду. З точки зору власне торговельного прибутку, експансія сама по собі не буде вирішальним чинником, поступаючись домінуючому в сучасну капіталістичну добу прагненню до «збуту» на чужих територіях — замість прагнення володіти територіями, з яких можна імпортувати до своєї країни певні блага (насамперед сировину). У великих дер-



жавах минулого, розташованих на континенті, товарообмін не завжди відігравав вирішальну роль. Найбільше він був розвинений у давньосхідних державах, розташованих у долинах великих рік (насамперед у Стародавньому Єгипті), які щодо цього нагадують держави Середземномор'я. Проте «держава» монголів, в управлінні якою постійні переїзди правлячої військової верхівки замінювали відсутність надійних засобів сполучення, ґрунтувалася, звичайно, не на інтенсивному товарообміні. Так само й Китайська, Перська та Римська імперії (остання після того, як перетворилася з приморської країни на континентальну) виникали й розвивалися не на ґрунті вже існуючого інтенсивного товарообміну чи високорозвинених засобів зв'язку. Римська експансія *вглиб континенту* була значною мірою (хоча й не виключно) зумовлена капіталістичними інтересами. Проте це були насамперед інтереси відкупників, шукачів посад та спекулянтів земельними ділянками, а не тих, хто був зацікавлений у розвитку інтенсивного товарообміну. Щодо перських завоювань, то вони взагалі не служили ніяким «капіталістичним» інтересам, останні не були їхніми стимулами чи «натхненниками»; те ж саме можна сказати й про дії тих, хто заснував Китайську імперію чи державу Каролінгів. Звичайно, не можна вважати, ніби тут товарообмін взагалі не мав ніякого господарського значення; однак всі різновиди континентальної експансії минулих часів, аж до хрестових походів включно, ґрунтувалися на дещо інших мотивах: збільшення королівських прибутків, зростання числа бенефіціїв, ленів, службових посад та соціальних привілеїв для ленників, лицарів, офіцерів, чиновників, молодших синів осіб, що займають спадкоємні посади, тощо. Інтереси приморських торговельних міст могли відігравати при цьому досить значну роль, однак лише як вторинний чинник: перший хрестовий похід був за своєю суттю загарбницькою військовою кампанією.

Навряд чи можна вважати за правило, що розвиток товарообміну відкривав шляхи для політичної

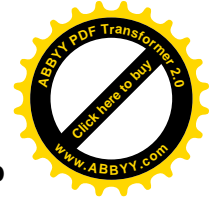


експансії. Причинно-наслідковий зв'язок тут дуже часто має зовсім протилежний характер. Ті із згаданих вище держав, уряд яких мав для цього технічні можливості, створюють, з метою поліпшення управління, відповідні засоби сполучення, насамперед всередині країни. Загалом часто це робиться не лише з такою метою, до того ж без урахування, чи знадобиться те сполучення для теперішніх чи майбутніх потреб товарообміну. В сучасних умовах політичним утворенням, яке розвиває засоби сполучення (залізниці), керуючись насамперед не економічними, а політичними міркуваннями, є Росія. Іншим прикладом може бути австрійська Південна залізниця (її акції ще й досі викликають певні політичні асоціації — «ломбарди»)³. Загалом немає, здається, жодного політичного утворення без відповідних «військових шляхів». І все ж найбільші досягнення у цій сфері є там, де розвиток засобів сполучення пов'язують з розрахунками на їхню Гарантовану і тривалу рентабельність. Те ж саме мало місце і в минулому. Немає ніяких прямих доказів того, що давньоримські військові шляхи використовувались із торговельною метою, а для перської і римської пошти, яка служила виключно політичним цілям, заняття торгівлею було взагалі неможливе. Та, попри все це, і в минулому розвиток товарообміну був цілком нормальним наслідком політичного об'єднання, яке вперше давало торгівлі надійні правові Гарантії. Однак тут немає правила без винятків. Адже розвиток товарного обміну потребує, окрім миру і формально-правового захисту, ще й певних економічних умов (зокрема розвитку капіталізму), а тому не виключено, що цей розвиток гальмуватиметься тією формою державного управління, яка властива даному політичному об'єднанню, як це мало місце, наприклад, у пізній Римській імперії. Та існуюча переважним чином на ґрунті натурального господарства централізована держава, яка прийшла на зміну союзів вільних полісів, прагнула дедалі в більших масштабах поповнювати кошти на утримання війська і чиновників шляхом прямих



«повинностей», а це означало повне придушення капіталізму.

Отже, якщо товарообмін як такий не може бути визначальним чинником політичної експансії, то структура господарства в цілому досить сильно впливає як на рівень, так і на форму її здійснення. «Природними» об'єктами насильницького загарбання — окрім жінок, худоби і рабів — завжди була земля, ґрунти, щойно виникала в них потреба. Пряме захоплення землі і знищення населення, яке на ній раніше проживало, вважалося цілком природною річчю. Розселення германських народів лише в окремих випадках відбувалося саме таким чином: в основній масі вони не вийшли за просторові межі нинішньої німецькомовної спільноти, а подекуди розселилися «смугами». Наскільки тут впливали зумовлена перенаселенням потреба «життєвого простору», політичний тиск інших народів чи просто гарна нагода, — цього питання ми зараз не торкатимемося; в усякому разі, окремі з таких груп германцівзавойовників ще протягом тривалого часу зберігали за собою права на власну землю на випадок повернення на батьківщину. Але й за іншого економічного устрою використання більш або менш насильницьким чином приєднаних чужих земель є одним із найяскравіших проявів дії права переможця. Земельна рента, як на це неодноразово (з повною на те підставою) звертав увагу Опенгаймер, дуже часто є результатом насильницького політичного підпорядкування. Звичайно в натурально-господарських і феодальних структурах це роблять таким чином, що жителів захопленої території не винищують, а навпаки, зберігають і змушують сплачувати чинш завойовникові, який є тепер володарем землі. Загалом так відбувається скрізь, де військо вже не є всенародним ополченням, створеним із власноруч екіпірованих вільних громадян, однак ще не є і оплачуваним чи бюрократично організованим масовим військом, а є військом власноруч споряджених лицарів — як це було у персів, арабів, турків, норманів і загалом у західних ленників. Та навіть і там,



де селянські спільноти підкорила собі торговельна плутократія, зацікавленість в отриманні земельної ренти завжди мала дуже важливе значення, бо прибутки від торгівлі прагнули «вкласти» передусім у придбання земель та селян-боржників,— тому ще з античних часів придбання родючих, здатних давати ренту земель вважалося за нормальну мету війни. Так звана «лелантська» війна⁴— рубіжний знак давньогрецької історії — на позір велася між торговельними містами за панування на морі, проте із самого початку предметом сперечання між правлячими аристократичними верхівками Халкіді та Еретрії були родючі лелантські ґрунти. Афінський морський союз, який призвів до необхідності сплачувати різного роду повинності, надавав афінському демосу також і вельми важливі привілеї — ліквідацію монополії на землю підкорених міст; афіняни здобували право купувати там землю й віддавати її у заставу. Практично те ж саме означав початок «соттегсіит»* італійських міст з Римом. Так само заморські інтереси італіків, що в масі своїй потрапляли у сферу римського впливу, були почасти земельними інтересами суто капіталістичного характеру — як ми про це довідуємось із промов тодішніх ораторів. У процесі римської експансії капіталістичні земельні інтереси могли вступати в суперечність з інтересами суто селянськими. Останні відігравали певну роль у формуванні завойовницької політики Риму протягом тривалого періоду боротьби між станами, до Гракхів включно: власники великих капіталів, худоби й рабів цілком природно дивилися на щойно здобуті території як на громадські землі, що їх можна брати в оренду (аґер риѲсиз); селяни ж — оскільки йшлося не про надто віддалені райони — вимагали своєї пайки для забезпечення нащадків. Про певний компроміс інтересів обох груп досить яскраво свідчать — попри всю їхню ненадійність стосовно окремих деталей — історичні джерела.

Зв'язки (латин.).— Прим, перекл.



Історія римських заморських завоювань, коли дивитися на неї з економічної точки зору, виявляє — з незнаною доти чіткістю і вперше у досить значних масштабах — такі моменти, які потім у загальних рисах відтворювались і продовжують відтворюватися й тепер. Ці моменти — за всієї умовності їх виділення — властиві певному специфічному типові капіталістичних відносин, який ми назвали б імперіалістичним капіталізмом. Власне, їх можна вважати умовами існування такого типу капіталізму. Йдеться про суто капіталістичні інтереси державних відкупників та кредиторів, державних постачальників, капіталістів, які, користуючись державними привілеями, збагачувались на заморській торгівлі та пограбуванні колоній. Їхні шанси на отримання прибутку безпосередньо залежали від прямого використання політичного насильства, насамперед насильницької експансії. Захоплення політичною спільнотою заморських «колоній» давало капіталістично зацікавленим особам величезні шанси для збагачення шляхом насильницького перетворення на рабів чи *glabae adscriptio* * місцевого населення з метою експлуатації його як робочої сили на плантаціях (спершу у значних масштабах це практикувалося у Карфагені, пізніше, у ще більшому обсязі, — іспанцями у Південній Америці, англійцями в американських південних штатах та голландцями в Індонезії), а надалі — шляхом насильницької монополізації торгівлі з цими колоніями та, у перспективі, інших напрямків зовнішньої торгівлі. Владарювання на щойно окупованих територіях, де власний управлінський апарат політичної спільноти не був пристосований для використання з фіскальною метою, давало римським капіталістичним орендарям нові можливості для збагачення. Однак в римському суспільстві — на відміну від класичного феодалізму — матеріальні засоби здійснення насильницької експансії (зброя та інше військове обладнання), добувалися не шляхом самоекіпірування, а надава-

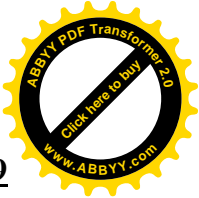
Приписування до землі (*латин.*).— *Прим, перекл.*



лися політичною спільнотою, що, зі свого боку, було доброю нагодою для щораз більшого використання кредитів і розширювало можливості збагачення капіталістів — державних кредиторів, які вже за часів другої Пунійської війни диктували свої умови римським політикам. Там же, де державні кредитори масово перетворювались у численний прошарок державних рантиє (ситуація, характерна для сучасності),— виникали можливості для створення «емісійних» банків. Це відповідало й інтересам постачальників військового спорядження. Так з'являлися економічні сили, які були зацікавлені у провокуванні військових конфліктів, байдуже, які наслідки могло це мати для їхнього власного суспільства. Вже Арістофан⁵ вирізняє тих ремісників, які віддають перевагу війні перед миром, хоча, як можна бачити з його переліку, основним питанням тоді (принаймні коли йшлося про сухопутне військо) було самоєкіпірування, отож малися на увазі ремісники, яким вільні громадяни замовляли виготовити мечі, панцирі тощо. Та вже тоді існували великі приватні торговельні склади, насамперед склади озброєння, які часто називають «фабриками». Сьогодні практично єдиним замовником військового спорядження і техніки є політична спільнота як така, і це стимулює розвиток капіталістичної економіки. Банки, що фінансують військові замовлення, а також значна частина галузей сучасної важкої промисловості (причому не лише прямі постачальники броні й гармат) ^иапсі тете * економічно зацікавлені у веденні війни; програна війна дає такі ж добрі прибутки, як і переможна, а особиста політична й економічна зацікавленість членів політичної спільноти в існуванні великих військових підприємств змушує їх миритися з тим, що останні можуть забезпечувати своїми виробами увесь світ, в тому числі й арсенали політичних противників.

Що саме може виступати економічною протигагою інтересам імперіалістичного капіталізму, зале-

* Всупереч усьому (фр.)— Прим, перекл.



жить перш за все (оскільки йдеться про капіталістичні інтереси як такі) від співвідношення рентабельності військових підприємств та підприємств «цивільної» сфери. У свою чергу, це тісно пов'язане зі співвідношенням між усупільненою та приватною формами забезпечення матеріальних потреб, а також значною мірою впливає на спосіб, яким здійснює експансію певна політична спільнота. Капіталізм імперіалістичного зразка, зокрема грабіжницький колоніальний капіталізм, що ґрунтується на прямому насильстві й примусовій праці, в усі часи дає далеко більші можливості для збагачення, аніж та господарська система, нормою для якої є виробництво, орієнтоване на експорт власних товарів шляхом мирного товарообміну з іншими політичними спільнотами. Тому він завжди мав місце там, де існував більш-менш високий рівень усупільнення господарства і де народногосподарські потреби задовольнялися під контролем політичної спільноти як такої або її окремих підрозділів (громад, муніципалітетів). Що сильнішими були спільноти, то більшого значення набував імперіалістичний капіталізм. Шанси заробітку в політичному «зарубіжжі», насамперед на щойно «відкритих» у політичному та економічному відношенні територіях (тобто тих, де поширюються сучасні специфічні організаційні форми громадських і приватних «підприємств»), сьогодні дедалі більше з'являються у формі «державних замовлень» на виробництво зброї, а також у формі фінансованого державою або здійснюваного монополіями (шляхом передачі окремим підприємцям) будівництва залізниць та інших споруд; у формі монополістичних податкових, торговельних та промислових установ, концесій або у формі державних позичок. Шанси такого збагачення зростають ще й за рахунок прибутків від звичайної приватної торгівлі, і загалом вони збільшуються разом із зростанням ролі усупільненого господарства як засобу задоволення потреб. Водночас дається взнаки тенденція до економічної експансії, яка підтримується політичними засобами, та посилення конкуренції окремих



політичних спільнот, члени яких, маючи можливості робити капіталовкладення, здобувають собі монопольне право на отримання «державних замовлень» і цим самим перекривають «вільні шляхи» для приватного імпорту товарів. Оскільки найнадійнішою Гарантією монополізації отаких, властивих усупільненому господарству на чужих територіях, шансів прибутку на користь членів власної політичної спільноти є пряма політична окупація або підпорядкування собі чужої політичної влади у вигляді «протекторату» чи чогось подібного — така «імперіалістична» форма експансії поступово витісняє інші, пацифістські, орієнтовані на «вільну торгівлю» форми. Ці останні могли переважати лише доти, доки за умов приватногосподарської організації задоволення попиту найкращі шанси капіталістичного збагачення існували у сфері монополізованого мирним шляхом — принаймні без застосування політичної сили — обміну матеріальних благ. Повсюдне відродження імперіалістичного капіталізму, котрий здавна був нормальною формою впливу капіталістичних інтересів на політику, а разом з ним і політичного експансіонізму — це не випадкове явище, і на найближчі часи можна прогнозувати посилення такої тенденції.

Ситуація навряд чи суттєво змінилася б, якби ми, вдавшись до мисленого експерименту, уявили собі, що певні політичні спільноти стали «державно-соціалістичними», тобто максимально усупільнили своє господарське життя. Кожне такого виду політичне об'єднання на засадах усупільненої економіки, вступаючи у «міжнародний» економічний обмін, намагалося б якомога дешевше купувати ті необхідні товари, які воно не виробляє (наприклад, Німеччина — бавовну), у тих, хто мав на ці товари природну монополію і користався нею, і мало ймовірно, що там, де найвигідніших умов товарообміну можна досягти через насильство, воно не було б застосоване. З цього випливає, що слабших компаньйонів обкладали б різного роду (хай навіть юридично не оформленою) даниною, і немає жодних підстав

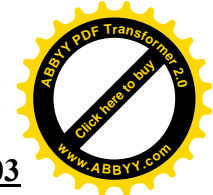


очікувати, що така данина, запроваджувана сильнішими державно-соціалістичними спільнотами (як це неодноразово траплялось у минулому), не буде винятково тяжкою і слабших не вичавлюватимуть, де тільки можна. «Широкі маси» певної політичної спільноти і без «державного соціалізму» з економічного погляду так само мало зацікавлені у пацифістській політиці, як і її вищі верстви.

Аттичний демос — і не лише він — мав економічний зиск із війни, яка давала йому гроші, а в разі перемоги — і данину з підкореного населення; усе це майже неприховано — у вигляді готівкових грошей — ділилося поміж громадянами полісу на народних зборах, у судах та при проведенні громадських свят. Пряма зацікавленість кожного громадянина полісу в імперіалістичній політиці була цілком очевидною. Сьогоднішні ж прибутки, що їх члени політичної спільноти отримують «за її межами», в тому числі й прибутки імперіалістичного походження, тобто фактично «данина», уже не є предметом прямої зацікавленості для широких мас населення. Бо данину з «народів, що набрали кредитів» у сьогоднішніх економічних умовах беруть у формі відрахувань за зовнішні борги або наживання капіталів заможними верствами «народу-кредитора». Відмова від подібної «данини» означала б для таких країн, як Англія, Франція, Німеччина, вельми відчутне падіння купівельної спроможності на товари власного виробництва, що, у свою чергу, на ринку праці було б не на користь робітників відповідної галузі. Коли ж, незважаючи на це, робітничий клас панівних країн виявляє досить сильні пацифістські настрої і вже не має ніякої зацікавленості в тому, щоб примусове стягнення такого роду «данини» з іноземних неплатоспроможних спільнот-боржників тривало й далі, або не виявляє інтересу до участі в експлуатації колоніальних територій і до державних замовлень, то це можна вважати природним наслідком класового становища робітників та соціальної і політичної ситуації всередині тих спільнот, які досягли капіталістичної стадії господарювання. Ад-



же право визиску населення залежних країн має протилежний клас — той, кому належить політична влада у даній спільноті, а тому будь-який успіх насильницької зовнішньої імперіалістичної політики сприяє насамперед підвищенню престижу і зміцненню «внутрішнього» становища та впливу тих класів, станів і партій, під керівництвом яких цього успіху досягнуто. До таких зумовлених швидше соціальними й політичними констеляціями джерел пацифістських симпатій широких «мас», насамперед пролетаріату, додається й суто економічний чинник. Звичайно, будь-які капіталовкладення у виробництво зброї і військового спорядження дають можливість появи нових робочих місць і заробітку; державні замовлення здатні в окремих випадках прямо сприяти поліпшенню кон'юнктури і побічно, стимулюючи посилення прагнення до прибутку та зростання попиту, сприяти зміцненню впевненості у високих економічних шансах згаданих галузей промисловості, а отже, зростанню «тенденцій до підвищення». Але водночас із цим звужуються можливості використання капіталів та задоволення попиту в інших галузях; кошти тепер починають здобуватися насамперед у формі суто примусового оподаткування, тягар якого правлячі класи (незважаючи на існуючі з «меркантильних» міркувань обмеження способів поповнення коштів) намагаються, користуючись своїм соціальним становищем і політичною владою, перекласти на плечі народних мас. Громадяни країн, менш обтяжених військовими затратами (Америка), а також невеликих країн (Швейцарія) нерідко схильні до відносно більшої економічної експансії, аніж громадяни великих і політично впливових країн. Окрім того, схильність невеликих країн до отримання саме економічного зиску із сусідів зумовлюється ще й відсутністю в останніх побоювань того, що за економічною експансією почнеться політичне втручання. І якщо все ж пацифістські інтереси дрібнобуржуазних і пролетарських верств досить часто, як свідчить досвід, не набувають хоч якоїсь значної ваги, то це зумовлюється низкою



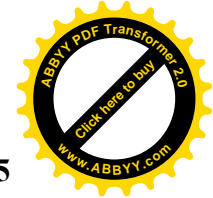
причин. Зокрема (коли не брати до уваги особливі випадки, як, наприклад, сподівання громадян перенаселених регіонів на можливість заробітку в еміграції) це зумовлено почасти схильністю всякої неорганізованої маси підпадати під владу емоцій, почасти її необґрунтованими сподіваннями на те, нібито війна дасть незнані досі шанси заробітку, а почасти й тим, що масам, на відміну од верхівки, нічого втратити. «Монархи» побоюються, що програна війна може означати для них втрату трону; владні структури і всі прихильники «республіканського устрою», навпаки, схильні більше боятися власних генералів-переможців; переважна більшість заможного бюргерства побоюється економічних збитків унаслідок припинення діяльності, що дає прибуток; вища панівна верхівка — насильницької зміни влади на користь незаможних за умов загальної дезорганізації, викликаної військовою поразкою. Широкі ж «маси» як такі (принаймні як вони самі собі це уявляють) не мають загалом жодних конкретних побоювань, хіба що за власне життя,— побоювання, вплив якого на їхню свідомість є досить нестійким і яке загалом можна легко побороти дією відповідних емоційних засобів.



ПРО ДЕЯКІ КАТЕГОРІЇ СОЦІОЛОГІЇ РОЗУМІННЯ

I. СENS СОЦІОЛОГІЇ РОЗУМІННЯ

Як і в будь-якому процесі, у поведінці (Verhalten) людей («зовнішній» або «внутрішній») можна спостерігати певні зв'язки й регулярність. Однак лише людській поведінці властиві, принаймні повною мірою, такі зв'язки і така регулярність, які можна *зрозуміло* пояснювати. Те «розуміння» поведінки людей, яке ми здобуємо шляхом тлумачення, містить в собі специфічну досить різну за ступенем свого прояву якісну «очевидність». Але те, що тлумаченню ця очевидність властива особливо великою мірою, сама по собі ще не є свідченням його емпіричної значимості. Адже поведінка, однакова за своїми зовнішніми проявами і за своїм результатом, може ґрунтуватися на зовсім різних констеляціях мотивів, серед яких найзрозуміліші і найочевидніші далеко не завжди бувають вирішальними. Розуміння зв'язку слід завжди — наскільки це можливо — контролювати за допомогою звичайних методів каузального зведення, перш ніж будь-яке, навіть найочевидніше тлумачення стане значимим «зрозумілим поясненням». Найбільша міра очевидності властива тлумаченню раціонально-доцільному. Ми будемо називати раціонально-доцільною таку поведінку, яка орієнтується виключно на засоби, які (*суб'єктивно*) видаються адекватними для (*суб'єктивно*) однозначно зрозумілої мети. Зрозумілою для нас може бути не лише раціонально-доцільна поведінка: ми розуміємо також і типові прояви афектів та їхні типові наслідки для людської поведінки. Для емпіричних дисциплін чітких меж зрозумілого немає. Екстаз і містичне переживання, так само як і всі відомі досі різновиди психопатичних зв'язків або поведінка маленьких дітей (чи поведінка тварин, що



її ми тут не торкаємося), не можуть бути доступними нашому розумінню та поясненню, яке ґрунтується на ньому тою ж мірою, що й інші процеси. Справа не в тім, що «ненормальне» як таке недосяжне для нашого розуміння й пояснення. Навпаки, якраз осягти те, що є повністю відповідним «правильному типові» (у тому значенні, яке ми пояснимо трохи нижче), те, що є абсолютно «зрозумілим» і водночас «найпростішим»,— усе це може виявитись справою, яка виходить за межі звичайних можливостей. Як іноді кажуть, «не треба бути Цезарем, аби розуміти Цезаря». Інакше всякі заняття історією втратили б свій сенс. І навпаки, існують явища, які ми схильні розглядати як «власні» чи «психічні»,— тобто звичайні, повсякденні вчинки людини, які, однак, в усіх своїх взаємозв'язках зовсім не мають тієї якісно специфічної очевидності, котра властива тому, що зрозуміле нам. Так, наприклад, процес тренування пам'яті та інтелекту лише частково «доступний нашому розумінню» — так само як і низка психопатичних проявів. Тому науки, які ґрунтуються на розумінні, розглядають ту регулярність, що знаходить свій вияв у психічних процесах такого роду, аналогічно до закономірностей фізичної природи.

Звичайно, із специфічної очевидності раціонально-доцільної поведінки зовсім не випливає, що метою соціологічного пояснення буде виключно раціональне тлумачення. Враховуючи ту роль, яку в людській поведінці відіграють «іраціональні за своєю метою» афекти та «емоційні стани», а також те, що будь-який раціонально-доцільний розуміючий розгляд постійно наштовхується на цілі, які самі по собі не можуть більше тлумачитись як «раціональні» засоби для інших цілей, а мусять просто прийматись як певні цілеспрямованості, що не допускають дальшого раціонального тлумачення (навіть коли б їхнє виникнення могло потім стати предметом дальшого «психологічно» зрозумілого пояснення),— ми могли б з таким же успіхом стверджувати прямо протилежне. Звичайно, поведінка, доступна раціональному тлумаченню, у процесі соціологічно-



го аналізу зрозумілих зв'язків дуже часто дає підставу конструювати найбільш прийнятний «ідеальний тип»: адже соціологія, так само як історія, спершу пропонує «прагматичне» тлумачення, тобто те, що ґрунтується на раціонально зрозумілих зв'язках поведінки. Саме таким чином вибудовується, наприклад, у політичній економії раціональна конструкція «господарської людини». Те ж саме має місце і в соціології розуміння. Адже специфічним її об'єктом ми вважаємо не будь-який різновид внутрішніх станів або зовнішніх стосунків, а *дію*. Дія ж (так само як і навмисна бездіяльність або нейтральність) завжди означає для нас ставлення до тих чи інших об'єктів з розумінням, тобто тут «існує» або принаймні «мається на увазі» певний (*суб'єктивний*) *сенси*, незалежно від того, наскільки ми його розуміємо. Буддійське споглядання і християнська аскеза набувають суб'єктивного сенсу завдяки їхній спрямованості на певні «внутрішні» для дійової особи об'єкти, так само як і раціональна економічна діяльність людини, котра розпоряджається матеріальними благами, набуває такого сенсу завдяки її спрямованості на об'єкти «зовнішні». Специфічно важливими для соціології розуміння будуть людські дії, котрі, по-перше, відповідно до того сенсу, який суб'єктивно вкладають у них дійові особи, співвіднесені з *діями інших* людей; по-друге, набули *визначеності* саме завдяки такому осмисленому співвіднесенню; і, по-третє, можуть бути зрозуміло *пояснені*, виходячи з цього (суб'єктивно) передбачуваного сенсу. Співвіднесеними із зовнішнім світом (і зокрема з діями інших людей) за своїм суб'єктивним сенсом будуть і афективні дії, і такі опосередковано релевантні для поведінки «емоційні стани», як «почуття власної гідності», «гордість», «заздрощі», «ревнощі». Проте соціологію розуміння тут цікавлять не фізіологічні, або, як раніше казали, «психофізичні» явища на зразок зміни пульсу, швидкості реакції тощо, і не суто психічні даності — як, наприклад, поєднання напруженості з відчуттям задоволення або незадоволення, завдяки яким можна характеризувати ці

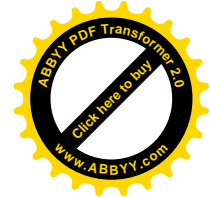


явища. Соціологія розуміння диференціює їх відповідно до типів *осмисленої* (насамперед зовнішньої) спрямованості дії, і тому раціональна доцільність буде слугувати їй — як ми незабаром переконаємось — за той ідеальний тип, з допомогою якого можна визначити міру *ірраціонального* у поведінці. Коли б ми визначали цей (суб'єктивний) сенс зазначеної «спрямованості» як «внутрішній бік» людської поведінки — що не може викликати сумнівів! — *лигає* тоді ми могли б сказати, що соціологія розуміння розглядає такі явища виключно «зсередини»; проте це означало б: не шляхом переліку їхніх фізичних *або психічних* ознак. Отож відмінності психологічних рис поведінки не будуть для нас релевантними самі по собі. Тотожність осмисленого співвіднесення не пов'язана з наявністю однакових «психічних» констеляцій, — хоч немає сумніву і в тому, що відмінності з одного боку можуть бути зумовлені відмінностями з іншого. Така, наприклад, категорія, як «жадоба до наживи», звичайно ж, не може бути віднесеною ні до якої «психології». Адже цілком «однакове» прагнення до рентабельності двох власників одного й того ж підприємства, які змінюють один одного, може бути пов'язаним не лише з повністю гетерогенними рисами характеру, а прямим і безпосереднім чином бути — при ідентичному протіканні і кінцевому результаті процесу — зумовленим цілком протилежними «психічними» констеляціями й рисами характеру; при цьому і найважливіші (з погляду психології) «цілеспрямованості» можуть не мати між собою нічого спільного. Ті події, в яких ми не знаходимо сенсу, що суб'єктивно співвіднесений з поведінкою інших людей, не можна вважати *байдужими* з соціологічного погляду тільки через це. Навпаки, якраз у них можуть критися вирішальні умови, а отже, й причини, які визначають поведінку. Адже для науки розуміння людські вчинки значною мірою осмислено співвідносяться з позбавленим власного сенсу «зовнішнім світом», явищами і процесами природи: теоретична конструкція поведінки ізольованої економічної людини, наприклад,

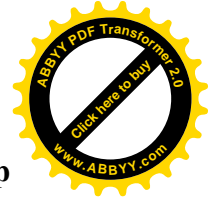


постала саме на цій основі. Проте значимість тих процесів, що позбавлені суб'єктивної «осмисленої співвіднесеності»,— таких, приміром, як крива народжуваності та смертності або процеси формування антропологічних типів шляхом природного відбору,— так само як і чисто психічні факти, соціологія розуміння сприймає просто як «умови» та «наслідки», що на них зорієнтована осмислена поведінка (подібно до того, як в економічній науці використовуються кліматичні дані або дані з фізіології рослин).

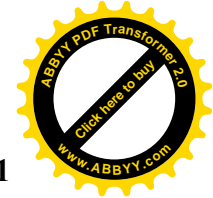
Явища спадковості, наприклад, не можна зрозуміти на основі суб'єктивно наданого їм сенсу, і останнього стає все менше у зв'язку з точнішими природничо-науковими визначеннями цих явищ. Уявімо собі, наприклад, що коли-небудь нам вдасться (ми свідомо уникаємо зараз спеціальної термінології) хоча б приблизно встановити зв'язок між наявністю певних соціологічно релевантних якостей та інстинктів, зокрема таких, що сприяють або прагненню до певних різновидів соціального впливу і влади, або шансам досягти цього завдяки здатності до раціональної орієнтації поведінки загалом, чи ще якихось інтелектуальних якостей — з одного боку, та індексом черепа або походженням з людської спільноти, котра має ті чи інші ознаки,— з другого. У такому випадку соціологія розуміння мусила б, поза всяким сумнівом, взяти до уваги всі ці конкретні факти, так само як вона бере до уваги послідовність типових вікових стадій або смертність людей. Та все ж справжнє її завдання було б насамперед у тому, щоб дати цьому тлумачення і пояснити: 1) завдяки яким осмислено спрямованим— чи то на об'єкти зовнішнього світу, чи на власний внутрішній світ — діям люди, котрі мають певні специфічні успадковані якості, прагнуть здійснити свої наміри (зумовлені, окрім інших причин, і цими якостями); якою мірою і внаслідок чого їм це вдавалося або не вдавалося? 2) Які зрозумілі нам наслідки таке (зумовлене спадковістю) прагнення мало для осмислено співвіднесеної поведінки *інших* людей?



Із усього сказаного вище випливає, що соціологію розуміння не можна вважати частиною психології. Адже безпосередньо «найзрозумілішим» типом сенсовної структури дії є такі дії, що суб'єктивно суто раціонально орієнтовані на засоби, які (суб'єктивно) вважаються однозначно адекватними для досягнення (знову ж таки суб'єктивно) однозначно і ясно усвідомлених цілей. Найзрозумілішою дія буде тоді, коли й самому дослідникові використовувані засоби видаються найбільш адекватними меті. Коли такого роду дії «пояснюють», то це зовсім не означає, що їх виводять з певних психічних фактів. Навпаки, значить, їх прагнуть вивести із тих сподівань (і лише з них), які суб'єктивно пов'язані з поведінкою об'єктів (суб'єктивно раціональна доцільність), і пов'язані з нею на підставі значимого досвіду (об'єктивна раціональність правильності). Що однозначніше орієнтовано дію за типом раціональної правильності, то менше можна зрозуміти її сенс за допомогою тих чи інших психологічних міркувань. Навпаки, пояснюючи «ірраціональні» дії, тобто такі, за яких або не зважають на «об'єктивно» правильні умови раціонально-доцільної дії, або ж (що є другою можливістю), по суті, виключаються і суб'єктивно раціонально-доцільні міркування дійової особи (як це має місце, приміром, у випадку «біржової паніки»), необхідно насамперед встановити: якою була б ця дія у раціональному ідеально типовому випадку за умов абсолютної раціональності мети і раціональної правильності. Бо лише за таких обставин можна, як підказує найпростіше спостереження, здійснювати каузальне зведення перебігу подій як до об'єктивно, так і до суб'єктивно «ірраціональних» їхніх компонентів. Адже тільки тоді ми дізнаємося про те, що ж саме у цих діях можна пояснити — як прийнято висловлюватись — «лише психологічно»; інакше кажучи, що саме слід зводити до таких зв'язків, котрі ґрунтуються на об'єктивно фальшивій орієнтації чи на суб'єктивній ірраціональності мети і в останньо-



му випадку, або на таких, що досягаються лише у досвіді, однаке цілком незрозумілих мотивах, або ж на мотивах, які хоч і зрозумілі, проте не піддаються раціонально-доцільному тлумаченню. Іншого засобу для визначення того, що (ймовірно) у повністю відомому нам «психічному» стані виявилось релевантним для перебігу дії, просто немає. Це стосується цілком і повністю будь-якого історичного та соціологічного каузального зведення. Стосовно ж тих «цілеспрямованостей», які ми вважаємо очевидними і в цьому сенсі «доступними розумінню» («переживанню шляхом вчування») і на які наштовхується психологія розуміння (наприклад, статевий інстинкт), то це не що інше як даності, що їх у принципі слід просто приймати, так само як прийняли б ми будь-яку іншу, хай навіть цілком безглузду констеляцію фактичних даних. Поміж цілком (суб'єктивно) раціонально-доцільно орієнтованою поведінкою та абсолютно недоступними розумінню психічними даностями перебувають так звані «психологічно» зрозумілі (іраціональні за своєю метою) зв'язки, яких ми тут не зачіпатимемо навіть побіжно через винятково складну казуїстику. Суб'єктивно раціонально-доцільно орієнтована дія і дія, яка (правильно) орієнтована на те, що є об'єктивно значимим (раціонально правильним),— це принципово різні речі. Дослідникові, котрий пояснює певну дію, вона може видатись вищою мірою раціонально-доцільною, хоча й орієнтованою на цілком непереконаливі, як на його погляд, уявлення дійової особи. Скажімо, дії, орієнтовані на магічні уявлення, суб'єктивно часто видаватимуться куди більш раціонально-доцільними за своїм характером, аніж певна не магічна, «релігійна» поведінка, оскільки з поступовим розчаклюванням світу релігійність неминуче мусить звертатися до суб'єктивно іраціональних за своєю метою осмислених зв'язків (наприклад, заснованих на певному «настрої» або містичних). Проте, залишаючи поза розглядом проблему каузального зведення, слід зазначити, що в історичних дослідженнях і в соціології *також* постійно доводиться займа-



тися відношенням фактичної, зрозумілої за своїм сенсом поведінки до тієї, якою вона мусила б бути, *щоб* відповідати певному «значимому» (для самого дослідника) типові, що його ми називаємо правильним. Адже для окремих (*не* всіх) цілей історичної та соціологічної науки надзвичайно важлива як така (внаслідок відношення до цінності, яке лежить в її основі) є сама та обставина, що суб'єктивно осмислена поведінка (мислення або дія), орієнтована відповідно до правильного типу, суперечить йому або більшою чи меншою мірою наближається до нього. Крім того, ця обставина виявляється, як правило, вирішальним каузальним моментом із зовнішнього погляду, тобто для «успіху» дії. Таким чином, конкретні історичні або типові соціологічні передумови відкриваються для нас — принаймні тією мірою, якою ступінь ідентичності відхилення або суперечності емпіричного процесу в порівнянні з правильним типом стає зрозумілим, а отже, *завдяки цьому*, й доступним для пояснення за допомогою категорії «сенсовно адекватної причинної зумовленості». Збіг з правильним типом є «найбільш адекватним сенсові», а тому і «найзрозумілішим» каузальним зв'язком. «Сенсовно адекватною причинною зумовленістю» з погляду історії логіки буде той факт, що мислителю — за умови наявності певного суб'єктивно осмисленого зв'язку різних міркувань з логічних питань («стан вивчення проблем») — спадає на думку ідея, котра наближається до правильного типу розв'язання. Це в принципі аналогічно тому, коли орієнтація поведінки на дійсність, що «осягається у досвіді», видається нам специфічно «адекватно сенсові причинно зумовленою». Проте фактичне наближення реальних дій до правильного їх типу — а отже, *фактична об'єктивна* раціональна правильність цих дій — ще дуже далеке від обов'язкового збігу із суб'єктивно раціонально-доцільними діями, тобто такими, що орієнтовані на цілком однозначно усвідомлені цілі і на цілком усвідомлений вибір адекватних їм засобів. Значна частина досліджень у галузі психології розуміння спрямована зараз на те,



щоб виявити не досить відомі або й зовсім невідомі і, отже, у цьому сенсі не суб'єктивно раціонально орієнтовані зв'язки, які, проте, фактично розвиваються у напрямку об'єктивно «раціонально» зрозумілого зв'язку. Якщо тут не брати до уваги низки досліджень так званого психоаналізу, які мають саме такий характер, то виявиться, що конструкції типу «теорії заздрощів» у Ніцше * містять тлумачення, при якому із прагматичного спрямування інтересів — не досить помітного або й зовсім непомітного, оскільки із зрозумілих причин у цьому «не зізнаються»,— витікає об'єктивна раціональність зовнішнього або внутрішнього відношення. Втім, те ж саме (з методологічного погляду) має місце в теорії економічного матеріалізму, яка на кілька десятиріч випередила ніцшеанську. У таких випадках суб'єктивна раціональна доцільність, навіть коли її не помічають, і раціональність об'єктивна дуже легко вступають у не завжди цілком зрозумілий взаємозв'язок, яким, однак, ми тут займатися не будемо. Ми ставимо за мету лише показати — хай навіть ескізно і не зовсім точно,— наскільки проблематичним і обмеженим є суто «психологічний» аспект розуміння. З одного боку, перед нами непомітний («той, що не визнається») відносно високий рівень раціональності поведінки, яка за своєю метою видається повністю ірраціональною,— вона «зрозуміла» для нас саме завдяки цій раціональності. З іншого боку, маємо безліч випадків (особливо в історії культури), котрі свідчать, що явища, які нібито є безпосередньо раціонально-доцільно зумовленими, насправді історично виникли завдяки цілком ірраціональним мотивам, хоча згодом, коли нові умови життя надали їм високої міри технічної «раціональної *правильності*», вони «адаптувалися» і подекуди набули значного поширення.



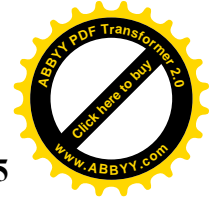
визначають і його осмислену співвідносність та характер його впливу. «Одна й та ж сама» за своєю осмисленою співвідносністю поведінка часто може здійснюватись зовсім по-різному з огляду на кінцевий ефект внаслідок суто кількісних відмінностей у «швидкості реакцій» учасників. Якраз отакі відмінності, а ще більше якісні аспекти призводять до того, що спершу цілком «однакові» за осмисленою спрямованістю ланцюжки мотивацій зміщуються в кінцевому результаті на шляхи, досить гетерогенні за своїм сенсом.

Соціологія, проводячи різницю між: 1) більшою чи меншою мірою наближення досягнутим типом правильності; 2) типом (суб'єктивно) раціонально-доцільної орієнтації; 3) більш чи менш усвідомлюваною або просто фіксованою і більш чи менш однозначно раціонально-доцільно орієнтованою поведінкою; 4) діями не раціонально-доцільними, але зрозумілими з погляду своїх осмислених зв'язків; 5) поведінкою, мотивованою більш чи менш зрозумілими осмисленими зв'язками, які, однак, такою ж мірою порушуються незрозумілими, почасти визначальними для неї моментами; 6) нарешті, повністю незрозумілими психічними та фізичними даностями всередині людини і навколо неї,— усвідомлює разом з тим всю умовність такого розмежування. Само собою зрозуміло, що «раціонально правильна» поведінка не завжди буде суб'єктивно раціонально-доцільно зумовленою, і що реальна поведінка визначається насамперед не логічно раціонально фіксованими, а, як кажуть, «психологічними» зв'язками. Адже логічно можна було б дійти висновку, ніби «наслідком» містично-споглядальної релігійності мусила б бути байдужість до того, чи здобудуть спасіння інші люди, а наслідком віри в те, що доля людини визначена наперед,— фаталізм або етична аномія. Насправді ж такого роду релігійність здатна у деяких типових випадках призводити до ейфорії, котра суб'єктивно усвідомлюється як специфічне, позбавлене об'єкту почуття любові, що означає принаймні *почасти* «незрозумілі» зв'язки; у соціальні



поведінці таке почуття часто знаходить вияв у формі свого роду «акосмізму любові», що, звичайно, буде зв'язком не раціонально-доцільним, але психологічно зрозумілим. Що ж до віри у предетермінізм, то за наявності певних (цілком зрозумілих) умов вона здатна специфічно раціонально зрозумілим чином перетворити у свідомості віруючого його здатність до активної етичної дії в запоруку власного спасіння, розкривши тим самим цю якість почасти в раціонально-доцільний, почасти в цілком очевидний своїм сенсом спосіб. Проте, з іншого боку, віра в предетермінізм може розглядатись «психологічно» зрозумілим способом як продукт цілком очевидних, також зрозумілих за своїм смислом життєвих доль та якостей характеру (що їх слід приймати як дане). Отож відношення соціології розуміння до психології у кожному окремому випадку буде різним. Об'єктивна раціональна правильність виступає в соціології як певний ідеальний тип щодо емпіричної поведінки; ціннісна раціональність — щодо поведінки, психологічно зрозумілої за своїм сенсом; саме ж те, що зрозуміле за своїм сенсом, — щодо мотивованого незрозумілим чином. Шляхом зіставлення тої чи іншої поведінки з відповідним ідеальним типом можна встановити ті чи інші каузально релевантні ірраціональності (у кожному випадку в різному значенні цього слова) для того, щоб здійснити відповідне каузальне зведення.

Однак що соціологія категорично заперечує — це твердження, ніби «розуміння» і каузальне «пояснення» *не* мають ніякого відношення одне до одного, — хоча, звичайно, цілком правильно, що дослідження в обох випадках розпочинається на протилежних полюсах реальності; зокрема, статистична повторюваність поведінки аж ніяк не робить «зрозумілішим» її сенсу, а оптимальна ступінь «зрозумілості» як така ніяк не впливає на повторюваність, ба більше: при абсолютній суб'єктивній раціональній доцільності вона частіше за все навіть суперечить останній. Незважаючи на це, цілком зрозумілі за своїм сенсом духовні зв'язки, насамперед раціо-



нально-доцільно орієнтовані мотивації, безумовно, здатні, із соціологічного погляду, бути ланками певного каузального ланцюжка, котрий розпочинається, наприклад, із «зовнішніх» обставин і зрештою знову веде до «зовнішньої» поведінки. Звичайно, суто «сенсовні» інтерпретації конкретної поведінки навіть за найбільшої їх очевидності і для соціології є лише гіпотезами каузального зведення. Вони потребують якнайретельнішої верифікації, яка здійснюється тими ж шляхами, що й верифікація будь-якої іншої гіпотези. Ми вважаємо їх прийнятними, якщо у кожному окремому випадку можемо різною мірою виходити з того «шансу», що (суб'єктивно) «осмислені» мотиваційні зв'язки мають місце. Адже ті каузальні ланцюги, до яких шляхом висунення інтерпретаційних гіпотез ми включаємо раціонально-доцільно орієнтовані мотивації, за певних сприятливих умов допускають (якраз у співвідносності з такого роду раціональністю) пряму статистичну перевірку, і в цих випадках ми маємо деякі (відносно) оптимальні свідчення їхньої значимості як «пояснень». І навпаки, статистичні дані (куди, зокрема, належить і багато даних «експериментальної психології») скрізь, де вони є свідченнями характеру або наслідків поведінки з елементами, які допускають зрозуміле пояснення, для нас будуть «ясними» лише тоді, коли вони справді осмислено інтерпретовані у кожному конкретному випадку.

Зрештою, ступінь раціональної *правильності* поведінки для емпіричної дисципліни є питанням *емпіричним*. Бо емпіричні дисципліни — там, де мова йде про реальні відношення між їх *об'єктами*, а не про їхні власні логічні засади, — працюють за принципом «наївного реалізму», котрий виявляє себе у різних формах залежно від якісного характеру об'єкта. Тому математичні й логічні твердження і норми, коли на них дивитися як на об'єкт соціологічного дослідження (якщо, наприклад, ступінь їхнього раціонально правильного «застосування» буде метою статистичного обстеження), «логічно» будуть не чим іншим, як конвенційними умовами практич-



ної поведінки, хоча, з іншого боку, їхня значимість є «засадою» дослідницької праці. Є, звичайно, у нашій дослідницькій роботі такі важливі проблеми, де саме відношення емпіричної поведінки до правильного її типу виступає реальним каузальним *моментом розвитку* емпіричних подій. Однак виявлення такого стану речей мусить бути тією метою, яка служить не справі ліквідації емпіричного об'єкта, а визначається відношенням до цінного і зумовлює характер застосовуваних при цьому ідеальних типів та їхні функції. Важливу й досить важку навіть за своїм сенсом загальну проблематику «раціонального» в історії не можна тут розглядати побіжно. В кожному разі, з погляду загальних понять *соціології* застосування правильного в логічному розумінні ідеального типу принципово є лише *одним*, хай часто й дуже важливим, випадком утворення такого типу. Саме за своїм логічним принципом його роль загалом аналогічна тій, яку за певних обставин і залежно від мети дослідження може відігравати свідомо обраний «неправильний тип». Для цього останнього, звичайно, вирішальною залишається дистанція між ним і тим, що є «значимим». Та *логічно* немає ніякої різниці, чи утворено ідеальний тип із зрозумілих за своїм сенсом, а чи із специфічних, важливих для осмислення зв'язків. Подібно до того, як у першому випадку ідеальним типом буде «значима» норма, у другому випадку його творитиме емпірично сублімована до рівня «чистого типу» фактичність. Проте і в першому випадку емпіричний *матеріал* не формується категоріями «сфери значимості». З неї взято лише конструйований ідеальний тип. Якою ж мірою саме правильний тип доцільно розглядати як ідеальний, залежить тільки од відношення до цінності.

III. Відношення до догматики права

Мета нашого дослідження полягає в тому, аби показати, що «розуміння» (*Verstehen*) є тією підставою, виходячи з якої, соціологія розуміння (у вживаному нами значенні) розглядає окремого індивіда



та його дії як первісну одиницю, як «атом» (коли вже приймати сам по собі сумнівний термін). Відповідно до інших способів розгляду, індивіда можна, звичайно, визначати як певну сукупність психічних, хімічних та будь-яких інших «процесів». Однак для соціології все, що виходить за межі такого ставлення до об'єктів (внутрішнього або зовнішнього світу), як осмислене тлумачення, матиме значення лише тією мірою, що й явища «позбавленої сенсу» природи, тобто як умова суб'єктивної осмисленої співвідносності. З цієї ж причини для соціології окремих індивід означає верхню межу осмисленої поведінки і є її єдиним носієм. Цього факту не можна приховати ніякою формою викладу, якою б нетрадиційною вона не була. Не лише специфіка нашої мови, а й специфіка мислення пов'язані з тим, що поняття, в яких досягається людська поведінка, виявляють її у формах певного стійкого буття — уречевленого або ж такого «персонального» утворення, яке веде самостійне існування. Сказане стосується насамперед соціології. Такі поняття, як «держава», «співтовариство» (Genossenschaft), «феодалізм» і т. ін., з погляду соціології будуть, кажучи загально, категоріями певних різновидів спільної людської діяльності, і завдання соціології полягає в тім, щоб редукувати їх до «зрозумілої» поведінки. А така редукція завжди означатиме одне: зведення їх до поведінки тих окремих індивідів, які беруть участь у цій діяльності. У дослідженнях іншого роду це зовсім не обов'язково. Соціологічний спосіб розгляду у цьому плані відмінний од юридичного. Юриспруденція може розглядати за певних обставин «державу» як «юридичну особу», оскільки в юридичному дослідженні, котре спрямоване на тлумачення об'єктивного сенсу (тобто на той зміст правових установлень, яким він *мусить* бути), такого роду понятійні допоміжні засоби будуть не лише корисними, а й необхідними. Так само з погляду правових норм ембріонів можна вважати за «правових осіб», тоді як для емпіричних дисциплін розуміння навіть у поведінці дітей різниця між чистою фактичністю



практично релевантної поведінки і «вчинками», зрозумілими за своїм сенсом, буде досить нестійкою. Соціологія — тією мірою, якою «право» стає об'єктом її розгляду,— займається не вивченням логічно правильного «об'єктивного» змісту правових положень, а тими діями, детермінантами й результатами яких досить часто можуть бути (поряд з іншими чинниками) уявлення людей про «сенс» і «значимість» певних правових положень. За межі цього — тобто за межі визнання фактичного існування такого роду уявлень про значимість — соціологія може виходити лише остільки, оскільки вона, по-перше, бере до уваги ймовірність поширення цих уявлень і, по-друге, внаслідок того, що уявлення про «сенс» значимих правових положень, які панують у головах людей, можуть за відповідних обставин мати своїм наслідком орієнтацію поведінки на певні «сподівання», і, отже, надавати конкретним індивідам якісь шанси. А це може серйозно впливати на людську поведінку. Таким є постійне соціологічне розуміння емпіричної значимості правових положень. Тому з соціологічного погляду слово «держава» — коли його взагалі тут застосувати — означає тільки певний різновид людської поведінки. Коли в соціології у різних випадках доводиться вживати термін, яким користуються і юристи, то його «юридично» правильний зміст буде зовсім не тим, що має на увазі соціолог. Ось така неминуча доля соціології: вивчаючи реальну поведінку, де «типіві випадки» постійно переходять один в інший, вона досить часто змушена застосовувати точні, тобто вибудовані на силлогістичній інтерпретації норм, юридичні вирази, в які потім вкладає свій, докорінно відмінний од юридичного зміст. До цього додається ще й те, що, згідно з природою об'єкта, в соціології постійно доводиться діяти таким чином: «звичні», відомі з повсякденності осмислені зв'язки застосовувати для дефініції інших зв'язків, а потім за допомогою цих останніх давати визначення першим. Розглянемо кілька таких прикладів.



IV. Спільно спрямована дія (Gemeinschaftshandeln)

Про «спільно спрямовану дію» ми ведемо мову тоді, коли вчинки людини суб'єктивно *осмислено* співвідносні з поведінкою інших людей. Випадкове зіткнення двох велосипедистів ми не назвемо спільно спрямованою дією. Проте їхні попередні спроби уникнути цього інциденту, так само як і можливу «чубанину» або спроби уладнати справу миром, вже можна віднести до вищезгаданого типу дії. Для соціологічного каузального зведення мають значення не лише спільно спрямовані дії. Але для соціології розуміння вони будуть питанням першочергової ваги. Важливим, хоча й не необхідним складником спільно спрямованої дії є її осмислена орієнтація на *очікування* певної поведінки інших людей і, відповідно до цього (*суб'єктивно*) шансів на успіх власних дій. Цілком зрозумілою і важливою підставою пояснення цих дій є об'єктивна наявність таких шансів — тобто більша або менша міра ймовірності (яку можна назвати «судженням про об'єктивну можливість») того, що вищезгадувані очікування небезпідставні. Детальніше про це йтиметься нижче. Поки що ми залишаємось у межах проблеми суб'єктивного очікування. Раціонально-доцільні дії у тому розумінні, як ми їх визначили раніше, завжди орієнтовані на очікування. Спочатку може скластися враження, нібито немає ніякої принципової різниці між тим, чи вважати, що поведінка дійової особи ґрунтується на очікуванні певних явищ *природи*, які можуть відбутися без будь-якого втручання з боку цієї особи, чи та поведінка пов'язана з очікуванням реакції на неї з боку інших, тобто певної поведінки інших *людей*. Однак в останньому випадку очікування суб'єктивно раціонально діючого індивіда можуть ґрунтуватися й на тому, що він переконаний у можливості суб'єктивно *осмисленої* поведінки інших людей і здатний заздалегідь вирахувати (з якоюсь мірою ймовірності), відштовхуючись від певних смислових зв'язків, також і їхні шанси. Такого роду



сподівання можуть ґрунтуватися насамперед на тому, що дійова особа досягає згоди, тобто домовленості з іншими, дотримання якої — відповідно до її власного розуміння — вона небезпідставно сподівається від інших. Вже одна ця обставина надає спільно спрямованим діям специфічних і дуже важливих якостей, оскільки тепер стає значно ширшим коло тих сподівань, на які індивід може раціонально-доцільно, як він вважає, орієнтувати свої дії. Звичайно, можливий (суб'єктивно ймовірний) сенс спільно спрямованих дій не вичерпується орієнтацією індивіда на очікування певних дій третіх осіб. У крайньому разі, такій орієнтації можна просто не надавати значення і дії, співвіднесені своїм сенсом з діями третіх осіб, вважати орієнтованими на суб'єктивно ймовірну «цінність» змісту власних дій як таких (на «обов'язок» чи щось інше)— у цьому випадку поведінка буде орієнтованою не на очікування, а на цінність. Змістом такого очікування можуть бути не лише власне дії, а й певні внутрішні відчуття (наприклад, радість) третьої особи. Перехід від ідеального типу осмисленої співвідносності власної поведінки з *осмисленою* поведінкою третьої особи — аж до того випадку включно, коли цей третій (наприклад, немовля) береться до уваги просто як об'єкт,— емпірично фіксувати досить важко. Поведінка, орієнтована лише на очікування осмислених дій інших людей,— це не більше ніж крайній випадок.

Однак для нас спільно спрямовані дії завжди є лише чимось або відомим з *історії*, або *теоретично* конструйованим як об'єктивно можливі чи ймовірні дії *окремих* індивідів відповідно до дійсних і потенційно можливих очікуваних вчинків інших людей. Про це слід чітко пам'ятати й при розробці тих соціологічних категорій, про які йтиметься нижче.



V. Об'єднання в суспільства (Vergesellschaftung)

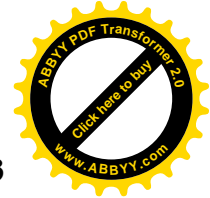
і суспільно спрямовані дії (Gemeinschaftshandeln)

Суспільно спрямованими («суспільними» у вузькому значенні слова) ми називатимемо дії тоді (і тією мірою), коли вони, по-перше, осмислено орієнтовані на очікування, які ґрунтуються на певних засадах, по-друге, коли ці засади «встановлюються» суто раціонально-доцільним шляхом, відповідно до очікуваних як наслідки дій суспільно орієнтованих індивідів, і, по-третє, коли осмислена орієнтація індивідів суб'єктивно є раціонально-доцільною. Встановлений порядок у тому суто емпіричному значенні, який тут мається на увазі (ми даємо зараз лише попереднє визначення), буде або однобічною, в раціонально крайньому випадку категоричною вимогою одних людей до інших, або, теж у крайньому випадку, категоричним двостороннім порозумінням людей, суб'єктивно ймовірний зміст якого зводиться до того, що передбачаються і очікуються дії певного типу. Детальніше ми на цьому поки що не зупинятимемось.

Та обставина, що дії людей за своїм суб'єктивним сенсом «орієнтуються» на певний встановлений порядок, насамперед означає, що типові дії, який суспільно орієнтовані індивіди суб'єктивно вважають осмисленим, об'єктивно відповідає їхня фактична поведінка. Однак сенс встановленого порядку, а отже, і власна можлива та очікувана іншими поведінка можуть по-різному розумітися і в подальшому по-різному тлумачитися окремими суспільно орієнтованими особами, а тому поведінка, суб'єктивно спрямована відповідно встановленому порядку (який дійові особи суб'єктивно ідентифікують із собою), не обов'язково мусить бути в однакових випадках об'єктивно тією ж самою. Окрім того, орієнтація дії на встановлений порядок може бути й така, що дехто з індивідів спільноти свідомо *проти-*



стоятиме суб'єктивно сприйнятому ним сенсові цього порядку. Коли один з учасників гри в карти навмисне грає всупереч свідомо сприйнятим ним правилам гри, тобто грає «фальшиво», він все ж залишається «учасником» товариства гравців, на відміну від того, хто виходить з гри. Так само злодій чи вбивця, приховуючи власні вчинки або ховаючись, все-таки орієнтує свою поведінку на ті приписи, які він сам суб'єктивно свідомо порушує. Таким чином, вирішальним з погляду емпіричної «значимості» порядку, який встановлений раціонально-доцільно, буде не той факт, що окремі особи постійно орієнтують свою поведінку *відповідно* до суб'єктивно витлумаченого ними смислового змісту. Ця значимість може полягати ось у чому: в одному випадку окремі індивіди на кшталт шахраїв і злодіїв фактично (суб'єктивно) сподіваються; що *інші* індивіди в цьому суспільстві будуть загалом поводитись так, «немовби» перші керуються у своїй поведінці прагненням підтримати встановлений порядок; в іншому випадку йдеться про те, що такі індивіди, згідно з поширеним уявленням щодо шансів, властивих людській поведінці, об'єктивно *можуть* розраховувати на такого роду сподівання (що є особливою формою категорії «адекватної причинної зумовленості»). Логічно два наведені різновиди значимості слід чітко розмежовувати. Перший з них суб'єктивно властивий дійовій особі, яка є *об'єктом* спостереження, тобто приймається дослідником як певна «усереднена» даність. Інший є радше тим шансом, що його суб'єкт пізнання (дослідник) має об'єктивно вирахувати, виходячи з наявного *ймовірного* знання та зі звичайного типу мислення людей. При утворенні загальних понять соціологи виходять із засновку, що й дійовим особам властива (суб'єктивно) певна середня міра «здатності до розуміння», яке потрібне для оцінки такого роду шансів. А це значить, що соціолог приймає раз і назавжди ідеально-типову передумову, що об'єктивно наявні усереднені шанси в середньому суб'єктивно наближено враховуються й тими індивідами, які діють раціо-

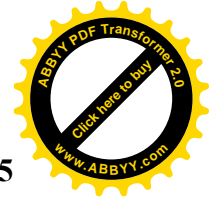


нально-доцільно. Таким чином, і для нас емпірична «значимість» встановленого порядку полягає насамперед в об'єктивній обґрунтованості усереднених сподівань (категорія «об'єктивної можливості»). Формулюючи більш спеціально, можна сказати, що, відповідно до стану усереднено ймовірного числення фактичних даних, ті дії, які в *середньому* суб'єктивно орієнтовані на такі сподівання, вважаються «адекватно причинно зумовленими». При цьому шанси, які допускають *об'єктивну* оцінку можливих очікувань, можуть бути досить зрозумілою пізнавальною основою з погляду ймовірної наявності вищезгаданих очікувань у дійових осіб. Перше і друге майже неминуче збігаються тут за своїм виразом, що не відміння великої логічної різниці між ними. Звичайно, лише у першому значенні — в об'єктивному судженні про можливість — мається на увазі, що шанси можливих у середньому сподівань можуть, відповідно до свого сенсу, бути підставою для суб'єктивних очікувань дійових осіб, «а *тому*» справді (релевантною мірою) є такою підставою. Отже, зі сказаного вже зрозуміло, що між логічно начебто протилежними сторонами альтернативи — дальшого існування об'єднання в суспільство і припинення його — в реальності існує безперервна шкала переходів. Адже, коли всі гравці в карти «дізнаються», що загальноприйнятих правил гри більше ніхто не дотримується, або ж як тільки виявиться, що об'єктивно вже не існує того шансу, який мався на увазі, а *тому* й суб'єктивно більше не беруть до уваги шанси на те, що вбивця, наприклад, буде цікавитись встановленим порядком, котрий він свідомо порушує саме *тому*, що такого роду порушення не має для нього ніяких наслідків,— у таких випадках встановленого порядку емпірично більше не існує, а отже, не існує й відповідного об'єднання в суспільство. Це об'єднання існує лише доти (і тією мірою), доки у практично *релевантному* масштабі так чи інакше зберігається в усередненому значенні та поведінка, яка орієнтована на його встановлення. Межі тут, звичайно, досить змінні.



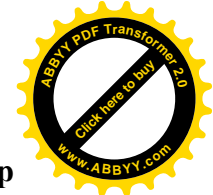
Зі сказаного випливає також, що реальна поведінка індивіда може бути цілком суб'єктивно осмислено орієнтована на *кілька* систем установлень, які, відповідно до властивих їм конвенцій мислення, за своїм сенсом «суперечать» одна одній, зберігаючи при цьому свою емпіричну «значимість». Так, наприклад, згідно з поширеним пересічним розумінням «сенсу» нашого законодавства, дуелі категорично заборонені. Одначе, відповідно до поширених уявлень щодо «сенсу» тих конвенцій, які є значимими для нашого суспільства, вони мають місце *. Беручи в них участь, індивід орієнтує свою поведінку на ці конвенції, а приховуючи такий факт, він орієнтується на вимоги закону. Таким чином, практичний вплив емпіричної (тобто, тут і завжди: у *середньому* властивій для суб'єктивно осмисленої орієнтації поведінки) значимості обох систем установок у цьому випадку буде різним. Проте ми приписуємо обом системам певну емпіричну «значимість», суть якої в тім, що поведінка осмислено орієнтується на їхній (суб'єктивно сприйнятий) сенс і перебуває під його впливом. Природною формою виразу емпіричної «значимості» встановленого порядку ми будемо вважати шанс на те, що його приписів «дотримуватимуться». Це означає, що індивіди, об'єднані в суспільство, у середньому із певною часткою ймовірності розраховують на «відповідну (в середньому) вимогам» встановленого порядку поведінку інших і самі також (в середньому) підпорядковують свою поведінку аналогічним їхнім сподіванням («суспільна поведінка, яка відповідає встановленому порядку»). Підкреслимо разом з тим, що емпірична значимість встановленого порядку не вичерпується усередненою обґрунтованістю «очікувань» одними індивідами, об'єднаними в суспільства, певної фактичної поведінки інших. Це лише найраціональніше і соціологічно безпосередньо найдоступніше значення. Але поведінка кожного з індивідів, орієнтована *виключно* на те, що *інші* чекають від нього відповід-

До 1914 р.— Прим. НІЛІ. вид.



ної поведінки, була б абсолютним крайнім випадком суто «спільно спрямованих дій» і свідчила б про абсолютну лабільність цих сподівань. Останні тим більше будуть «обґрунтовані» усередненою ймовірністю, чим більше в середньому можна розраховувати на те, що індивіди орієнтують свою поведінку *не* тільки на очікування від інших певної поведінки, і чим більш релевантною мірою поширена серед них суб'єктивна переконаність, що для них обов'язковою є (осягнена суб'єктивно осмислено) «легальність» ставлення до суспільного порядку.

Поведінку «зłodія» і «шахряя» ми визначатимем як таку, що (суб'єктивно) «суперечить встановленому порядку» суспільної дії, а ті дії, які за своєю інтенцією суб'єктивно орієнтовані на цей порядок, але водночас відхиляються від усередненого тлумачення його правил,— як об'єктивно «ненормативні». За межами цих категорій будуть лише випадки поведінки, що «зумовлена усупільненим». Наприклад, коли хтось вважає, що він змушений у своїх діях раціонально-доцільно орієнтуватись на ті обов'язки, які взяв на себе внаслідок входження до складу суспільства (приміром, відмовитись від чогось такого, що викличе подальші витрати). Чи коли хтось у певних аспектах своєї поведінки (скажімо, в розвитку дружніх стосунків чи загальному стилі життя), раціонально-доцільно цього не бажаючи й не помічаючи, перебуває під впливом орієнтації на установлення, характерні для певної спільноти (наприклад, релігійної секти). У реальній дійсності провести тут більш-менш чіткі розмежування досить важко. Загалом немає ніякої принципової різниці між тим, чи суспільні дії відбуваються в межах осмислених стосунків суспільно орієнтованих індивідів один з одним, чи з третіми особами,— саме стосунки останнього типу в основному і створюють сенс того об'єднання, яке постає на ґрунті взаємної згоди. Навпаки, дії, орієнтовані на певний встановлений порядок об'єднання в суспільство, можуть бути або «співвіднесеними із суспільством»,— тобто такими, що мають безпосереднє відношення до по-



рядку об'єднання в суспільство (як завжди, *суб'єктивно* осмисленого), і, отже, такими, що спрямовані за своїм сенсом на планомірну повну реалізацію емпіричної значимості установлень цього порядку чи, навпаки, на їхню зміну та доповнення до них,— або ж вони будуть «суспільно регульованими», тобто орієнтованими на суспільні порядки, однаке прямо не «співвіднесеними із суспільством», як у першому випадку. Ця різниця є також відносною.

Рациональним ідеальним типом об'єднання в суспільство ми поки що вважатимемо «цільову спілку» («Zweckverein»), тобто суспільні дії, зміст і засоби яких раціонально-доцільно визнаються *всіма* їхніми учасниками на підставі загальної згоди. Досягаючи згоди щодо встановленого порядку («формулюючи» його), всі, хто діє усупільнено, суб'єктивно однозначно визначають умови того, які і в яких формах дії певних (певним чином визначених) осіб («органів спілки») мусять вважатися «діями від імені спілки» і який «сенс», тобто які наслідки, це матиме для тих, хто об'єднався у спілку. А також: чи будуть (і які саме) матеріальні блага й досягнення («майно») доступними для використання заради спільної мети («мети, для якої створено спілку»). Окрім того, визначається, які органи спілки порядкуватимуть цим майном і яким чином; що саме учасники мусять робити для досягнення мети спілки; які дії розглядаються як «потрібні», «заборонені» або «дозволені» і які переваги матимуть ті, хто братиме участь у діяльності спілки. Нарешті, визначається, якими будуть органи спілки, за яких умов і якими засобами належить їм діяти для підтримання встановленого порядку («апарат примусу»). Кожен, хто бере участь у спільно спрямованих діях, розраховує на те, що інші члени спілки (приблизно і в середньому) вестимуть себе відповідно до встановленої угоди, і раціонально орієнтує на це власну поведінку. Ті конкретні підстави, що є у кожного індивіда, як він вважає, для такої впевненості, в цілому не мають значення для емпіричного існування спілки, коли об'єктивно існує *можливість* того, що наслідки



будь-яких за своїм характером інтересів інших осіб схилитимуть їх (у середньому) досить рішуче підтримувати встановлений порядок. Звичайно, ймовірність фізичного або (хай навіть такого лагідного, як, скажімо, християнське «братнє» вмовляння) психічного примусу у випадку недотримання встановлених вимог значно стимулює суб'єктивну впевненість у тому, що (в середньому) сподівання будуть не марними, а також об'єктивну ймовірність того, що ці сподівання небезпідставні. Ті ж дії, котрі за своїм суб'єктивно *усереднено* ймовірним значенням свідчать про наявність «угоди», ми, на відміну од суспільних дій, орієнтованих на цю угоду, назвемо діями, які об'єднують у суспільство. Серед дій, орієнтованих на угоду, одним з найважливіших різновидів «співвіднесених із суспільством» суспільних дій будуть, з одного боку, специфічні суспільні дії «органів», а з іншого — суспільні дії індивідів, об'єднаних у суспільство, які осмислено співвіднесені з діями «органів». Категорія спілкоутворення за типом інститутів (сюди належить, наприклад, «держава»),— про це йтиметься нижче,— як правило, містить ті установлення, котрі створені для орієнтації таких дій, насамперед право інституту (у державі — «публічне право») та установлення, якими регулюються решта дій індивідів даного інституту. Різниця між цими двома видами установлень існує і всередині цільової спілки («право спілки» протистоїть тим установленням, які вона впроваджує). Але ми не будемо тут займатися цими протилежностями, зміст яких не дає можливості чіткого визначення.

За умов повного свого розвитку цільова спілка може бути не ефемерним, а досить довготривалим соціальним утворенням. А це означає, що, незважаючи на зміну осіб, які беруть участь у суспільних діях (тобто незважаючи на вихід з її складу одних осіб і одночасне поповнення новими, звичайно — в ідеально-типовому крайньому випадку — завжди на основі нових угод), вона все ж розглядається як така, що залишається ідентичною. Це триває доти, доки, попри зміну складу, можна сподіватися, що дії,



орієнтовані на «незмінні» установлення спілки, фактично збережуться в соціологічно релевантному обсязі. «Незмінним» же в соціологічному розумінні (суб'єктивно ймовірний) порядок буде доти, доки, відповідно до усередненого мислення суспільно об'єднаних індивідів, визнається його ідентичність стосовно певних, важливих відповідно до усереднених уявлень, положень. Вони можуть визнавати його більш чи менш однозначно, більш чи менш наближено: «однаковість» у соціологічному розумінні — річ досить відносна. Усуспільнено об'єднані в спілку індивіди здатні свідомо змінювати встановлений порядок новими суспільно об'єднуючими діями; він може також змінюватися сам, за своїм практичним значенням для дії індивідів, без якогось впливу нових суспільно об'єднуючих дій,— внаслідок зміни усередненого розуміння його «сенсу» або ж особливо внаслідок зміни обставин («зміни значення», яку іноді точно називають «зміною мети»); чи, зрештою, він може повністю втрачати своє значення. У подібних випадках те, що розглядатиме соціолог, виходячи з міркувань доцільності,— зміни в характері суспільної поведінки як продовження старих чи як різновид нових соціальних утворень,— залежатиме від цілого ряду чинників: 1) від безперервності змін; 2) від відносного обсягу попередніх, старих установлень, які існують у формах відповідно орієнтованих дій; 3) від факту подальшого існування органів спілки й апарату примусу в попередньому складі, або в близькому до нього за типом нововведених осіб, або ж від того (коли це нові органи), чи діють вони аналогічно до попередніх. Знову нагадуємо, що й тут відмінності досить відносні.

Так само питанням, яке в кожному окремому випадку розв'язуватиметься по-різному (тобто виходячи з доцільності, що визначається конкретною метою дослідження), є питання про те, в яких випадках об'єднання в суспільство можна вважати «самостійним» утворенням, а в яких — «частиною» ширшого об'єднання. Останнє може мати місце у двох випадках: 1) коли емпірично значимі *правила*



суспільної дії не зводяться виключно до правил, прийнятих самими її учасниками (тобто автономних), а дія зумовлюється ще й орієнтацією (як правило) її учасників на порядки, властиві іншим суспільним об'єднанням, до яких вони також належать (гетерономні * зв'язки типу відносин між церквою та політичною владою і навпаки); 2) коли органи певного суспільного об'єднання, у свою чергу, також деякою мірою об'єднані в межах органів вищого рівня: наприклад, органи управління полку в загальному апараті військового управління (гетерокефальна цільова спілка, на відміну від автокефальної, типу вільної спілки або суверенної держави). Гетерономія установлень, на яких ґрунтується об'єднання, і гетерокефалія органів управління ним часто, але не обов'язково збігаються. В наш час суспільні дії у межах автокефального об'єднання зумовлені, як правило, також і орієнтацією дій його учасників на установлення політичного союзу, тобто воно є гетерономним. Соціалістичне «усуспільнення» засобів виробництва означало б, що значною мірою гетерономна, тобто орієнтована на порядки інших (насамперед політичних) союзів суспільна дія кожного окремого, поки що в принципі автокефального «підприємства» вже сьогодні стала б гетерокефальною, тобто орієнтованою на органи якоїсь іншої (будь-якої) «цілісності».

Однак не кожне суспільне об'єднання за згодою матиме своїм наслідком виникнення цільової спілки, для якої, за визначенням, мусять бути констатованими: 1) згода щодо *загальних* правил; 2) наявність власних органів спілки. Об'єднання в товариство («спілкоутворення з певного приводу») може бути за своєю загальною суттю цілком ефемерним — коли мова йде, скажімо, про спільно замислене вбив-

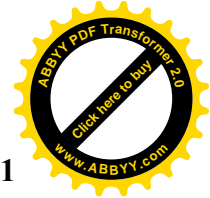
* Гетерономія (від *гр.* HETEROS — інший, *nomos* — закон) — підпорядкування певного явища чужим йому законам.— *Прим, перекл.*

** Гетерокефалія (від *гр.* HETEROS — інший, *kephalos* — голова) — у церковн. праві означає адміністративну несаможиттєвість церкви.— *Прим, перекл.*



ство задля" помсти, яке збираються вчинити найближчим часом. Тут відсутні всі згадані вище ознаки цільової спілки, окрім хіба що раціонально визначеного спільною домовленістю «порядку» спільних дій, який, згідно з прийнятим визначенням, вважається тут конститутивним. Яскравим зразком послідовності сходинок від суспільного об'єднання з певного приводу до цільової спілки може бути промислове картелювання, яке починається з простої одноразової домовленості між окремими конкурентами про межі зниження цін і завершується «синдикатом» з великим капіталом, конторами збуту товарів і розгалуженим апаратом управління. Спільним у всіх цих випадках буде лише встановлений за спільною згодою порядок, який при тому ідеально-типовому точному формулюванні всіх пунктів, яке тут передбачається, мусить у кожному разі містити вказівку на те, що для учасників об'єднання буде вважатися обов'язковим, що — забороненим, а що — просто дозволеним. При ізольованому (такому, що вважається повністю абстрагованим від будь-якого «правопорядку») обміні, наприклад, в ідеально-типовому випадку повної ясності, домовляються принаймні щодо такого: 1) обов'язковим є передача товарів у процесі обміну та — евентуально — зобов'язання гарантувати право володіння товаром від посягань третіх осіб; 2) заборонено: вимагати повернення обмінаних товарів; 3) дозволено: що завгодно чинити з будь-яким із здобутих в обмін товарів.

Ізольований раціональний обмін такого гатунку є одним із крайніх випадків спілкоутворення «без органів управління». Тут відсутні практично всі ознаки цільової спілки, за винятком однієї: порядку, встановленого за домовленістю. Він може регулюватися гетерономно (через право або конвенції) або ж мати повну автономію; «сподівання» учасників будуть зумовлені при цьому взаємною довірою, розрахунком на те, що інша сторона, якими б не були її інтереси, дотримуватиметься домовленості. Проте такого роду обмін не можна назвати ні автокефальною, ні гетерокефальною суспільною дією, оскільки він взага-



лі не є якимось тривким «утворенням». Так само й масове існування актів обміну, навіть внутрішньо каузально пов'язаних між собою (ринок), звичайно ж, ніяк не можна вважати цільовою спілкою — навпаки, воно принципово відмінне від неї. Разом з тим випадок з обміном наочно свідчить, що дії, які *ведуть* до об'єднання в суспільство (дії щодо спілкоутворення), зовсім не обов'язково мусять бути орієнтованими тільки на очікування відповідних дій з боку суспільно об'єднаних осіб. Навпаки, як видно з прикладу, вони орієнтовані ще й на сподівання того, що нарешті не причетні до акту обміну особи з «належною пошаною» поставляться до «зміни власника», яка є результатом обміну. Отож це просто певна «спільно спрямована» поведінка, яку ми пізніше назвемо «діями, що ґрунтуються на згоді».

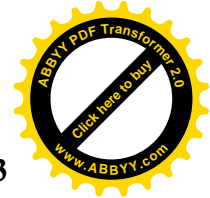
В історичній ретроспективі можна бачити ряд шаблів, які ведуть від «принагідних суспільних об'єднань» аж до довготривалих «утворень». Так, типовий зародок того виду усупільнення, яке ми сьогодні називаємо «державою», знаходимо, з одного боку, у вільних «об'єднаннях у суспільство при певній нагоді», що створювались любителями воєнної здобичі, які вирушали в похід на чолі з обраним ними вождем; з іншого боку, до такого «об'єднання з волі випадку» вдавались й ті, хто захищався від нападу. Тут повністю відсутнє будь-яке майно, що його використовують для досягнення мети, і тривкість. Як тільки похід по здобич закінчився (вдало чи невдало), як тільки здобич поділили, як тільки потреба в обороні відпала,— спільнота такого зразка припиняє своє існування. Звідси до тривалого усупільнення військовозобов'язаних, систематичного обкладання податками жінок, тих, хто не стоїть на військовому обліку, підкорених народів і далі — до узурпування судових та адміністративних суспільних функцій — пролягає довгий та безперервний шлях. І навпаки, з тривких суспільних об'єднань, які існують для задоволення певних потреб, може постати внаслідок їхнього розпаду (це один з тих багатьох різноманітних процесів, що супроводжують виникнення «на



родного господарства») певне аморфне утворення, яке є втіленням спільно спрямованої дії,— «ринок». «Психічні» ж стани учасників цих процесів, тобто питання про те, якими глибинними «внутрішніми мотивами» вони керуються, коли об'єднуються і орієнтують свої дії відповідно до встановлених приписів,— питання, чи діють вони таким чином, керуючись твердими міркуваннями доцільності, чи палкою прихильністю до спільно прийнятих або уявних спільних цілей, чи, навпаки, ставляться до них неохоче, як до неминучого зла, чи, нарешті, дивляться на них як на щось звичне і буденне, чи ще чомусь,— усе це для існування усупільненого об'єднання буде байдужим доти, доки шанси на таку орієнтацію на домовленість існуватимуть у соціологічно релевантному обсязі. Окремі учасники суспільного об'єднання можуть керуватися абсолютно різними, протилежними, навіть взаємовиключними цілями, і дуже "часто саме так і буває. Міжнародний військово-правовий союз, правові усупільнені форми для спільних дій на ринку з його процесом обміну та боротьбою цін — це лише особливо яскраві приклади такого досить типового стану справ. Усякі суспільні дії звичайно є вираженням різноманітних констеляцій інтересів їхніх учасників, інтересів, спрямованих у бік орієнтації поведінки, власної і чужої, на правила цієї дії, *і ні на що інше*. У найзагальнішому вигляді зміст згаданої констеляції інтересів можна суто формальним шляхом визначити так, як це вже робилося неодноразово, а саме: окрема особа вважає, що може розраховувати на спільно узгоджені в процесі усупільнення дії *іншого* або *інших* і що у її власних інтересах орієнтувати на це свою поведінку.

VI. «Згода» (Einverständnis)

Існують комплекси спільних дій, які *без* раціонально-доцільно прийнятих за спільною згодою установлень все ж, по-перше, за своєю ефективністю будуть такими, ніби ці установлення мали місце; по-друге, ця їхня ефективність зумовлена певним способом осмисленого спрямування поведінки кож-



ної окремої людини. Будь-який раціонально-доцільний обмін грошей, наприклад, містить, окрім конкретного акту усупільнення з партнером по обміну, певну осмислену співвідносність з майбутніми діями певного, ще не зовсім визначеного (і такого, що не допускає остаточного визначення) кола актуальних та потенційних власників грошей, любителів грошей і можливих учасників обміну. Адже власні дії орієнтовані на очікування того, що й інші «братимуть гроші», бо лише таке очікування й робить можливим користування ними. Осмислена орієнтація тут загалом спрямована до власних інтересів і, побічно, до уявлюваних інтересів інших у тому, щоб задовольняти власні потреби та потреби інших. Однак вона не є орієнтацією на якийсь встановлений порядок задоволення потреб уявлюваних учасників обміну. Ба більше, якраз відсутність, принаймні відносна, такого («загальноекономічного») порядку задоволення потреб учасників і є передумовою самого вживання грошей. Все ж звичайний результат грошового обміну в багатьох відношеннях буде таким, «ніби» його досягнуто завдяки орієнтації на ті правила, які встановлені для задоволення потреб усіх учасників обміну. І це відбувається якраз *внаслідок* осмисленої співвідносності дії того, хто використовує гроші, чиє становище, як і будь-кого, хто бере участь в обміні, в середньому у певних межах визначене таким чином, що його інтерес вимагає від нього рахуватися певною мірою з інтересами інших,— оскільки вони, ці інтереси, є, як правило, підставою для тих «очікувань», які він, зі свого боку, може мати стосовно поведінки інших. «Ринок» як певний ідеально-типовий комплекс такого роду поведінки людей демонструє саме оцю рису, котру ми позначаємо виразом «ніби».

Мовна спільнота в її ідеально-типовому раціонально-доцільному крайньому випадку знаходить своє вираження у численних окремих актах спільно спрямованих дій, орієнтованих на сподівання зустріти в іншого «розуміння» певного сенсу, який мається на увазі. І те, що серед багатьох людей ши-



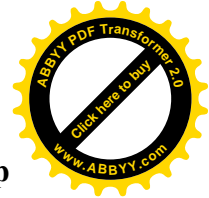
роко вживаються близькі за смислом та зовні подібні один до" одного символи і що в середньому виходить, «ніби» співрозмовники орієнтують свою поведінку на спільно визначені граматично доцільні правила, є прикладом, який відповідає вищезгаданій ознаці «ніби», оскільки цей випадок також детермінований осмисленою співвідносністю дій співрозмовників.

Проте спільною для обох наведених випадків є виключно одна ознака. Бо спосіб, яким тут досягають спільного результату, можна в обох випадках ілюструвати кількома зовнішніми паралелями, що не мають серйозної пізнавальної цінності. Отож для соціології це «ніби» має значення лише остільки, оскільки в обох випадках наявна постановка *проблеми*, яка, втім, одразу ж веде до зовсім різних за своїм змістом понятійних рядів. Всілякі аналогії з організмом та іншими такого роду біологічними поняттями заздалегідь приречеш на невдачу. До того ж загальний результат, який виглядає так, «ніби» поведінка людей детермінована власними спільно встановленими правилами, зовсім не обов'язково досягається *лише* через спільні дії: такою ж мірою, а то й відчутніше він досягається різними формами «однотипних» та «масових» дій, які не можна вважати діями спільно спрямованими.

Про спільно спрямовані дії ми, згідно з вживаною нами дефініцією, говоримо там, де має місце осмислена співвідносність дій одних людей з діями інших. Проста «однорідність» поведінки людей сюди не належить. Спільно спрямованим буде також далеко не кожен з різновидів «взаємодії» чи «наслідування» як такого. Адже «раса», наприклад,— якою б однотипною не була поведінка людей, що належать до неї, у кожному конкретному випадку,— стає для нас «расовою спільнотою» лише тоді, коли їхня поведінка буде співвіднесеною за своїм сенсом: коли, приміром (якщо взяти найпростіший випадок), представники певної раси починають «відокремлюватись» від чужого їм середовища, виходячи з того, що представники іншої раси чинять те ж саме (ха-



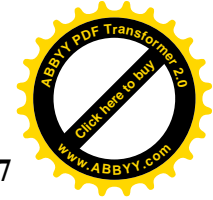
рактир та обсяг такого відокремлення не мають принципового значення). Коли гурт перехожих однаковим чином реагує на зливу, відкриваючи парасолі, то це будуть «масово однотипні», а не спільно спрямовані дії. Такими ж будуть дії, які спричинені простим впливом поведінки інших, однак не співвіднесені з нею за сенсом (скажімо, під час паніки, або коли гурт перехожих у тисняві на вулиці відчуває певний «психічний тиск»). У випадках, коли на поведінку окремих людей впливає *сам факт* того, що й інші учасники ситуації поведуть себе відповідним чином, ми говоримо про «поведінку, зумовлену масовістю». Адже немає жодного сумніву в тому, що *сам факт* спільної масової дії — навіть коли її учасники просторово розмежовані, однак співвіднесені між собою, наприклад, завдяки пресі,— може впливати певним чином на поведінку особистості. Торкатися цього питання ми тут не будемо, оскільки воно належить до сфери «масової психології». Перехід від поведінки, «зумовленої масовістю», до спільно спрямованих дій у реальності, звичайно, не має чітко фіксованих меж. Навіть таке явище, як паніка, містить, окрім дій масово зумовлених, також і елементи спільно спрямованої поведінки. До цього типу наближаються й дії перехожих, які разом вступають у сутичку з озброєним пияком, і, за умов еventуального «розподілу праці», роззброюють його, або коли вони разом надають допомогу потерпілому. Оскільки тут у поведінці людей має місце «розподіл праці», то цілком очевидно, що спільно спрямовані дії зовсім не подібні до дій «однотипних» і часто за своїм значенням їм повністю протилежні. Згадана риса відрізняє їх і від дій, що ґрунтуються на наслідуванні. «Наслідування» — це поведінка, яка лише «зумовлена масовістю» або, частіш за все, орієнтована на поведінку тих, кого наслідують, «копіюють». Причому це, в свою чергу, має місце радше внаслідок раціонально-доцільної (чи якоїсь іншої) оцінки значимості наслідуваної поведінки або ж внаслідок осмисленої співвідносності з певними очікуваннями,— наприклад, із потреб «конкуренції». Тут



існує ціла шкала переходів, аж до випадку досить специфічних спільних дій, де наслідують якусь поведінку, бо вона є ознакою належності до певного кола людей, котрі — байдуже, з якої причини,— претендують на відповідний соціальний престиж і у певному обсязі мають його. Проте останній випадок вже виходить за межі простого наслідування, і цією категорією вичерпно охарактеризувати його неможливо.

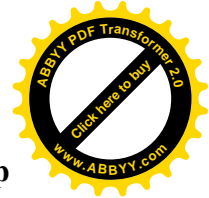
Факт існування «мовної спільноти» не означає, у нашому розумінні, що існує масово зумовлена однорідність при вимовлянні певних звукових сполучень (це зовсім не потрібно), чи що один «копіює» те, що робить інший, а означає, "що існують такі дії індивіда, котрий «висловлюється», які за своїм сенсом орієнтовані на певні, в середньому наявні серед відповідного кола людей шанси бути «зрозумілим»,— а отже, свідомо сподіватись на такий результат. Так само й поняття «панування» не означає, що якась могутніша природна сила виявить себе тим чи іншим чином, а означає лише: осмислену співвідносність дії одного («наказ») з дією іншого («виконання»), і, відповідно, зворотне,— внаслідок чого в середньому *можна* розраховувати на здійснення тих очікувань, на які орієнтовані дії обох сторін.

Таким чином, певна категорія явищ з більш-менш чіткими ознаками не може бути віднесеною до феномена «ніби». Тому ми хотіли б — у зв'язку з викладеним раніше про «наслідування» й «панування» — застосувати до існуючої багатоманітності відносин інше розмежування. «Згоду» ми трактуватимемо як ситуацію, коли поведінка, орієнтована на очікування відповідної поведінки інших, в наслідку має певний емпірично «значимий» шанс на те, що такі сподівання виправдаються,— оскільки об'єктивно існує ймовірність, що ці інші, незважаючи на відсутність певної попередньої домовленості, поставляться до подібних очікувань як до «значимих» для їхньої поведінки. Мотиви, керуючись якими, можна сподіватись на таку поведінку інших, з концептуального погляду не мають істотного значення.

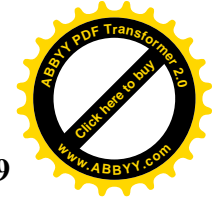


Спільно спрямовані дії, зумовлені орієнтацією на подібні шанси на згоду (і тією мірою, якою вони зумовлені), ми будемо називати «діями, заснованими на згоді».

Об'єктивно — з погляду оцінки її шансів — «значима» згода не рівнозначна, звичайно, суб'єктивним сподіванням окремої дійової особи на те, що інші люди ставитимуться до її сподівань як до значимих за своїм сенсом. Так само й емпіричну значимість того порядку, що постає внаслідок домовленості, не слід плутати із суб'єктивним сподіванням на те, що буде збережений його суб'єктивно ймовірний сенс. Проте в обох цих випадках між *усередненою* об'єктивною значимістю шансу (логічним вираженням якої буде категорія «об'єктивної можливості») і кожним *усереднено* суб'єктивним очікуванням існує взаємовідношення зрозумілої адекватної причинної зумовленості. Суб'єктивна орієнтація на згоду може, так само як і в разі домовленості, в кожному окремому випадку бути лише уявною або лише наближеною, і це, безперечно, впливає на міру та однозначність шансів на емпіричну значимість. Об'єднані спільною згодою індивіди можуть свідомо діяти всупереч їй, так само як і об'єднані в суспільство індивіди можуть чинити всупереч домовленості. «Той, хто не підкоряється», хоча раніше погоджувався визнавати панування іншого (подібно до «злодія» у нашому попередньому прикладі),— може, приховуючи прояви своєї непокори, орієнтувати свою поведінку на суб'єктивно сприйняту суть згоди. Тому поняття «згоди» і в суб'єктивному розумінні не слід плутати із «задоволенням» учасників згоди емпіричним її значенням. Страх перед негативними наслідками може призвести до того, що людина «скоряється» перед насильством в усередненому його розумінні,— так само як вона дотримується небажаної для неї «вільної» домовленості. Звичайно, тривале невдоволення знижує шанси на збереження реальної згоди, проте вона може зберігатися, доки той, хто панує завдяки насильству, має об'єктивно релевантний шанс розраховувати на виконання



своїх наказів (відповідно до їх усередненого можливого змісту). Чому? Бо це важливо остільки, оскільки (так само як і при об'єднанні типу усупільнення) *лигне* орієнтація на «очікування» певної поведінки іншого або *інших* (наприклад, звичайний «страх» «підлеглого» перед «паном») буде крайнім випадком і матиме високий рівень лабільності, оскільки тут «сподівання» будуть тим об'єктивніше «обгрунтованими», чим з більшою ймовірністю можна розраховувати: ті, хто «скоряється», в середньому (суб'єктивно) *вважатимуть* «дії, що ґрунтуються на згоді», «обов'язковими» для себе. Зрештою, «значимість» домовленості також ґрунтується на такого роду (легальній) згоді. При цьому значиму згоду не слід ототожнювати із згодою «мовчазною». Поміж порядком, який ґрунтується на експліцитній домовленості, і згодою як такою існує, звичайно, багато переходів, серед яких можна знайти й таку поведінку, яка практично вважається всіма учасниками за усереднений, встановлений за мовчазною згодою порядок. У принципі це не становитиме якогось окремого випадку порівняно з домовленістю, яка чітко сформульована. Навіть «недосить чітка» емпірична домовленість, відповідно до поширених типів тлумачення, є порядком, який великою мірою залежить від *шансів*, що їх дають можливі практичні застосування цієї домовленості. Навпаки, «значима» згода як чистий тип не містить у собі ніяких настанов або спеціальних домовленостей. Особи, поєднані згодою, за певних умов можуть взагалі нічого не знати одна про одну, та при цьому їхня згода може бути емпірично, *вважай*, непорушною нормою (як, скажімо, статеві стосунки між раніше не знайомими членами екзогамного роду) і часто охоплює різні політичні й навіть мовні спільноти. Іншим прикладом є використання грошей, де згода полягає у шансі на те, що товар, який використовується у цьому акті обміну (згідно із загальноприйнятими уявленнями), буде, у вигляді грошей, *вважатись* багатьма не відомими одне одному людьми «значимим» засобом оплати



боргів, тобто засобом здійснення таких, що вважаються «обов'язковими», спільних дій.

До категорії дій, заснованих на згоді, належать *не всі* спільні дії, а лише ті, що усереднено орієнтовані на шанси згоди. Соціальне відособлення індивідів однієї раси, приміром, можна віднести до згаданої категорії лише в тому випадку, коли бодай якоюсь релевантною мірою є підстави сподіватися: ці індивіди (у середньому) практично розглядатимуть таке відособлення як щось, що *зобов'язує* їх поводитись певним чином. Інакше, залежно від обставин, це слід розглядати або як дії, зумовлені масовістю, або просто як спільні дії окремих людей, що не мають в основі будь-якої згоди. Умовність такого роду розмежувань очевидна. Особливо це відчутно у наведених вище прикладах, де йшлося про вгамування п'яниці та надання допомоги потерпілому. Щось більше, аніж просто фактично здійснювана спільними зусиллями *взаємодія*, суб'єктивно буде присутнє у поведінці окремих індивідів лише там, де остання ґрунтується на якійсь згоді, котра вважається емпірично «значимою» (приміром, якщо кожний індивід вважатиме себе зобов'язаним брати участь в актуальних спільних діях такою мірою і протягом такого часу, як це визначено усереднено зрозумілим «змістом» згоди). Наведені приклади різняться між собою, коли брати усереднено, мірою згоди: дії щодо надання допомоги ближчі за своїм сенсом до того, що існує шанс на згоду,— тобто більшою мірою є діями, які ґрунтуються на згоді; другий же приклад — це швидше фактичні спільні дії. І, звичайно ж, далеко не всі дії людей, які на перший погляд видаються «сумісними», можна вважати справді спільно спрямованими або тим більше ґрунтованими на згоді. З іншого боку, ті дії, які видаються нам сумісними, взагалі не можна віднести до поняття дій, що ґрунтуються на згоді. Адже в усіх цих випадках повністю відсутня осмислена співвідносність із діями невідомих третіх осіб. Аналогічним чином (як і в наведених вище прикладах) засновані на згоді дії родичів різняться за своїм ступенем від тих спільних



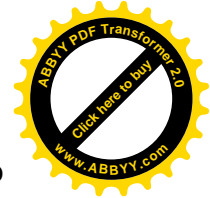
дій, що орієнтовані на потенціальні дії майбутніх учасників акту обміну. В такому випадку згода конституюється лише тому, що основою очікувань є можливість усередненої орієнтації дії інших на загальноприйнятту «значимість», тобто лише тою мірою, наскільки ці очікування мають «легальний» характер. Лише такою мірою цю поведінку можна вважати ґрунтованою на згоді. В усьому ж іншому це будуть тільки спільні дії, зумовлені згодою. З іншого боку, як про це свідчить приклад про надання допомоги потерпілому, змістом «згоди» може бути й цілком конкретна спрямованість на мету, без якихось абстрактних «правил». Однак у деяких випадках, коли ми маємо справу із заснованою на згоді «довготривалою» спільнотою на кшталт «дружби», зміст останньої може постійно змінюватись і, отже, визначатиметься лише шляхом співвідносності з певним ідеально-типово конструйованим *сенсом*, що його кожна з дійових осіб розглядатиме як значимий. Проте і цей сенс може змінюватись при незмінній ідентичності дійових осіб. Тоді й у цьому випадку буде лише питанням доцільності, чи розглядати дану стадію як «продовження» попередніх стосунків, чи як їхню видозміну, чи як зовсім «нові» стосунки.

Цей приклад, а тим більше приклад еротичних стосунків, свідчить, що погодженість конститутивних осмислених співвідношень та «очікувань» далеко не завжди ґрунтується на раціонально-доцільному розрахунку та орієнтації на раціонально конструйований «порядок». «Значима» орієнтація на «очікування» означає за умов згоди лише те, що індивід, як він вважає, має *шанс* в середньому орієнтувати свою поведінку на певний, більш або менш часто визнаваний «значимим» зміст (внутрішньої або зовнішньої) поведінки іншого індивіда, навіть коли при цьому він буде повністю ірраціональним. Тому питання, якою мірою із загального сенсу згоди (який звичайно знаходить своє вираження у «правилах») впливають у середньому загальні закономірності практичної поведінки, мусить вирішуватись у кожному випадку окремо (так само як і при



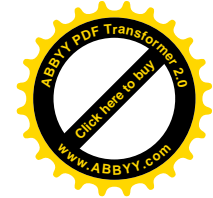
успільнені). Бо й тут дії, зумовлені згодою, не будуть ідентичними діям, які на згоді ґрунтуються. Так, наприклад, «станова конвенційність» — це дії, які ґрунтуються на згоді і конститууються такою поведінкою, яка в середньому «вважається» за емпірично обов'язкову. Саме цією згодою стосовно того, що вважати за «значиме», «конвенція» відрізняється од простого «звичаю», який ґрунтується на повторюванні звичних дій, а відсутністю апарату примусу — від права; звичайно, межі з обох боків тут досить умовні. Проте станова конвенційність може привести до таких фактичних наслідків у поведінці тих, хто її дотримується, які емпірично не можна вважати за обов'язкові на ґрунті згоди. Так, наприклад, згідно з феодалними конвенціями, торгівля вважалася чимось аморальним, що мало своїм наслідком зниження рівня власної легальності феодалів у їхніх стосунках з гендлярями.

Цілком різні суб'єктивні мотиви, цілі та «внутрішні стани» людей, які можна розуміти раціонально-доцільно або «тільки психологічно», здатні створити як рівнодіючі однакові за своєю осмисленою співвідносністю спільні дії, а також ідентичну за своєю емпіричною значимістю «згоду». Реальною підставою дій, ґрунтованих на згоді, буде звичайна констеляція «зовнішніх» та «внутрішніх» інтересів, наявність яких може бути зумовлена найрізноманітнішими внутрішніми станами й цілями окремих індивідів, і впливає вона лише на різне сприйняття «значимої» згоди, і ні на що інше. При цьому ми, звичайно, не заперечуємо того, що для окремих видів спільних дій, які різняться домінуючою в них суб'єктивною «осмисленою спрямованістю» (так само як і для дій, що ґрунтуються на згоді), можна виявити мотиви, інтереси та «внутрішні стани», які в середньому найчастіше спричиняють виникнення і подальше існування такого роду дій. Довести все це і є одним із завдань будь-якої змістової соціології. Ті ж загальні поняття, дефініцією яких ми тут займалися, не можуть не бути змістовно бідними. Немає якихось чітко визначених меж переходу від дій на

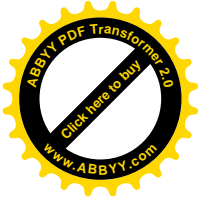


грунті згоди до дій суспільних, і останні являють собою лише окремий випадок, коли дія впорядковується певними установленнями (Satzung). Так, скажімо, засновані на згоді дії пасажирів трамвая, котрі «схиляються на бік» пасажира при його конфлікті з кондуктором, згодом переростають у дії суспільні,— коли вони об'єднуються для подання «скарги». Скрізь, де раціонально-доцільним шляхом встановлюється певний порядок, має місце «об'єднання в суспільство»,— хай навіть у досить різних масштабах і досить різному розумінні. Усуспільнене об'єднання виникає вже у тому випадку, коли представники певної раси, «відокремлюючись» од інших, започатковують за взаємною згодою (однак без оформленої належним чином домовленості) видання часопису, знаходячи для цього видавця, редакторів, співробітників, передплатників. З такого часопису поширюються у, колишній аморфній сфері дій за взаємною згодою різної значимості «директиви». Те ж саме має місце, коли для якоїсь мовної спільноти створюють «академію», на зразок *Academia della Crusca*², та «школи», де навчають правил граматики, або коли для «панування» створюють певний апарат з раціональними порядками й чиновництвом. І навпаки: майже в кожному суспільному об'єднанні між його членами постають на основі згоди певні форми поведінки, що виходять за межі його раціональних цілей. Їх можна розглядати як такі, що зумовлені усуспільненням. Наприклад, у кожному кегельному клубі існують свої «конвенційні» приписи, що регулюють стосунки між його членами; тобто тут поза сферою усуспільнення формується сфера спільних дій, орієнтованих на «згоду».

Кожна окрема людина постійно бере участь у численних різноманітних сферах дій: просто спільних; заснованих на згоді; нарешті, суспільних у власному значенні цього слова. Її поведінка в межах тієї чи іншої спільноти може теоретично в кожному своєму прояві осмислено співвідноситися з іншою сферою чужої поведінки, а також з іншими об'єднаннями на ґрунті згоди та об'єднаннями типу усу-



спільнення. Що численнішими й різноманітнішими за типами конститутивних для них шансів будуть ті сфери, на які індивід *раціонально* орієнтує свою поведінку, то більшою буде «раціональна *диференціація* суспільства»; що *успішнішими* будуть його дії, то більшої міри досягне «раціональна *організація* суспільства». Звичайно, індивід може брати участь у низці різного типу суспільно спрямованих дій завдяки одному й тому ж актові своєї поведінки. Наприклад, акт обміну, що його певна особа здійснює з таким собі X, що його уповноважив Y, котрий, у свою чергу, є «органом» цільової спілки, містить у собі: 1) усне і 2) письмове об'єднання в суспільство; 3) успішнення акту обміну особисто з X; 4) те ж саме особисто з Y; 5) те ж саме із суспільними діями учасників цільової спілки; 6) акт обміну своїми умовами, орієнтованими також і на очікування потенційних дій зацікавлених осіб (конкурентів з обох боків), на відповідну легалізовану згоду тощо. Аби належати до числа *дій* на ґрунті згоди, поведінка мусить бути поведінкою спільно спрямованою, а ось *орієнтованою* на згоду вона може бути й без цього. Будь-які розпорядження щодо припасів або майна якоїсь людини (якщо не враховувати того, що вони взагалі можливі лише за умов наявності шансів на захист, наданих примусовим апаратом політичної спільноти) будуть лише тією мірою орієнтовані на згоду, якою вони враховують можливість зміни кількості власних припасів шляхом зовнішнього обміну. Зрештою, грошове «приватне господарство» пов'язане і з діями суспільними, і з діями, що ґрунтуються на згоді, і з діями, орієнтованими на спільноту. Тільки суто теоретичний крайній випадок («робінзонада»)³ буде повністю вільним від будь-яких спільних, а отже, й від орієнтованих на згоду дій, оскільки «робінзонада» за своїм змістом орієнтована на очікування станів природних об'єктів. Вже сама можливість припускати такий випадок може бути свідченням того, що «господарська» поведінка, відповідно до свого поняття, далеко не завжди означає дії, орієнтовані на *спільноту*. Як правило, саме кон-



цептуально «найчистіші» типи в окремих сферах дій перебувають за межами спільно спрямованих дій і сфер згоди, причому це однаково стосується як релігії, так і економіки та наукових і художніх концепцій. Шлях «об'єктивізації» веде (не обов'язково, але, як правило, досить швидко) до дій, орієнтованих на спільноту, і (якщо не завжди, то як правило) саме до дій, що ґрунтуються на згоді.

Зі сказаного вище зовсім не випливає, нібито спільно спрямовані дії, згоду та об'єднання типу усупільнення можна було б ідентифікувати з уявленнями про дії типу «один з одним та один задля другого», на відміну від дій типу «один проти одного». Не лише цілком аморфна спільнота, але й «згода» для нас зовсім не ідентичні із «замкнутістю», відокремленням од інших. Чи буде сфера дій, заснованих на згоді, «відкритою», тобто чи може кожен бажаючий у будь-який момент взяти в ній участь; чи буде вона «замкнутою» і якою мірою, тобто чи буде виключена (шляхом взаємної згоди або через об'єднання у товариство) участь у ній третіх осіб,— усе це питання, які окремо розв'язуються у кожному конкретному випадку. Конкретна мовна або ринкова спільнота завжди має якісь (найчастіше розмиті) межі. Це означає, що, як правило, у «сподіваннях» береться до уваги як актуальний або потенційний учасник не певна конкретна людина, а якась, часто досить невизначена множина. Проте, наприклад, члени мовної спільноти, як правило, не зацікавлені у вилученні із числа учасників згоди третіх осіб (звичайно, залежно від обставин конкретної розмови); так само й особи, інтереси яких пов'язані з ринком, часто зацікавлені якраз у розширенні останнього. Та все ж таки і мова (як мова сакральна, станова або потаємна), і ринок (завдяки монополістичній угоді або усупільненню) можуть стати «замкнутими». З іншого боку, сфера специфічних спільних дій конкретних органів влади, які, як правило, будуть замкнуті шляхом об'єднання в суспільства, може бути значною мірою відкритою (для участі «новоприбулих») якраз в інтересах носіїв влади.



Учасники дій, що ґрунтуються на згоді, *можуть* дбати про спільні зовнішні інтереси. Але не обов'язково. Дії на підставі згоди — це ще не «солідарність», і спільні дії ніякою мірою не виключають і не суперечать спільно спрямованим діям людей, які ми називаємо *боротьбою*, тобто у найзагальнішій формі прагненням протиставити свою волю іншій, яка їй протидіє, орієнтуючись при цьому на очікування певної поведінки іншого. Боротьба потенційно притаманна усім різновидам спільно спрямованих дій. Якою мірою, наприклад, акт суспільного об'єднання практично означає солідарність щодо третіх осіб, компроміс між різними інтересами чи тільки бажане з якихось причин для учасників цього акту перенесення форм боротьби та її об'єктів відповідно до усередненої (але, можливо, в індивідуальних проявах досить різної) мети,— вирішується у кожному випадку окремо. Часто наявні усі ці моменти. Немає таких спільнот, заснованих на спільній згоді,— серед них і ті, що відзначаються безмежною самопожертвою (як це має місце, скажімо, при еротичних стосунках або проявах милосердя),— в яких, попри такі почуття, не було б і найжорстокішого насильства над іншою людиною. З другого боку, переважна більшість проявів боротьби містить у собі певну міру суспільного об'єднання або згоди. Маємо звичайний в соціології випадок, коли поняття за своїм змістом частково перекривають одне одного внаслідок наявності однакових, тільки бачених під різним кутом зору ознак. Боротьба, позбавлена будь-яких ознак спільності з противником,— це лише крайній випадок. Починаючи від монгольської навали і до сучасного ведення війни «відповідно до вимог міжнародного права» (хай навіть не завжди діючого), від лицарських поєдинків, де регламентувалися вибір зброї і засоби боротьби («Messieurs les Anglais, tirez les premiers!»)*, до судового змагання сторін

* Панове англійці, стріляйте першими! (Фр.) Заклик, з яким звернулися до своїх противників французькі вояки у битві при Фонтенуа (1745).— *Прим, перекл.*



або «дружнього поєдинку» корпорантів, який швидше подібний до спортивних змагань,— всюди у таких випадках можна спостерігати певні ступеневі зростаючі фрагменти заснованого на згоді об'єднання у спільноту тих сторін, які ведуть боротьбу; там же, де насильницька боротьба поступається місцем «конкуренції» (нехай це буде боротьба за здобуття олімпійського вінка, чи за голоси виборців, чи за якісь інші атрибути влади, за соціальний престиж чи прибутки),— усе це здійснюється на ґрунті раціонального об'єднання в суспільство, порядки якого будуть тими «правилами гри», які визначають форми боротьби, та водночас змінюють її шанси. Поступово зростаюче прагнення до «примирення» зменшує ймовірність застосування фізичної сили, та лише витісняє її на задній план, а повністю з людських стосунків не усуває. Проте в ході історичного розвитку застосування сили монополізувалося апаратом примусу *одного* певного типу усупільнення або спільноти, заснованих на згоді, а саме політичного типу, завдяки чому це застосування сили перетворилося в упорядковану загрозу примусу спочатку з боку можновладців, а потім формально нейтральної влади. Та обставина, що «примус», фізичний або психічний, є основою практично всіх об'єднань у спільноти, змушує нас коротко зупинитись на цьому питанні — лише тою мірою, наскільки це необхідно як доповнення до ідеально-типових понять, що ми їх розглянули вище.

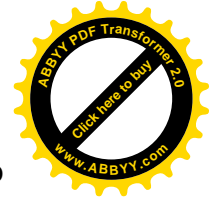
VII. «Інститут» (Anstalt) і «спілка» (Verband)

У тих прикладах, що їх ми наводили раніше, неодноразово згадувалися випадки, які варто розглянути детальніше: мова йде про ситуацію, коли хто-небудь «не з власної волі» потрапляв до спільноти, яка ґрунтується на згоді, і залишався там. Аморфні дії, в основі яких лежить згода (на зразок, наприклад, «розмови»), не вимагають детального пояснення. Адже у такого роду діях «бере участь» кожен, чия поведінка відповідає ознакам тієї передумови (згоди), яку ми прийняли. Однак справа далеко не



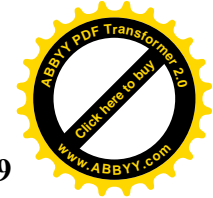
завжди буде такою простою. Вище ми визнали за ідеальний тип «об'єднання в суспільство» раціональну «цільову спілку», що ґрунтується на чіткій домовленості щодо засобів, мети, порядків. При цьому було встановлено, в якому розумінні такого роду спілка може вважатися постійним утворенням, незважаючи на зміни у складі її учасників. Передбачалося також, що «участь» окремих осіб, тобто обґрунтоване в середньому сподівання на те, що кожен учасник буде орієнтувати свої дії на встановлений порядок, базується на особливій раціональній домовленості з кожним індивідом окремо.

Проте існують дуже важливі форми суспільних об'єднань, де суспільна поведінка — так само, як і в цільовій спілці,— значною мірою впорядкована щодо своїх засобів і мети прийнятими настановами і, отже, є «усуспільненою»; однак всередині таких об'єднань мало не головною передумовою існування є такий принцип: індивід, як правило, виявляється учасником суспільних дій і, отже, одним з тих, на кого поширюються очікування, що його поведінка буде орієнтованою на вищезгадані настанови, але при цьому *без його власного* сприяння. Конститутивна для таких форм об'єднання в суспільство спільно спрямована поведінка визначається якраз тим, що за наявності певних об'єктивних даних, властивих конкретній особі, від неї очікують участі у спільних діях, тобто орієнтації її поведінки на певний встановлений порядок, і в середньому такі сподівання мають свої підстави, оскільки вищезгадані індивіди емпірично вважаються «зобов'язаними» брати участь у спільних діях, конститутивних для даної спільноти, а також існує шанс, що евентуально, коли б вони не захотіли цього робити, їх примусить коритися (хай навіть м'якими засобами впливу) «апарат примусу». Ті об'єктивні дані, з якими пов'язані такі сподівання, в особливо важливому випадку (у випадку політичної спільноти) — це насамперед походження, родинні зв'язки, а іноді просто перебування чи певна діяльність у якійсь галузі. Як правило, належність індивіда до такого роду спільноти



визначена наперед його народженням та вихованням. Такі спільноти характеризуються, по-перше, тим, що, на відміну від «цільової спілки», добровільний вступ замінюється тут зарахуванням на основі суто об'єктивних даних, незалежно від бажання тих, кого зараховують; по-друге, тим, що, на відміну від аморфних у цьому відношенні товариств, заснованих на згоді (де свідомо відмовляються од раціонального порядку), тут *одним* із тих чинників, які визначають поведінку, є наявність створених самими людьми раціональних настанов та апарату примусу. Такі спільноти ми називаємо *інститутами*. Не кожна спільнота, до якої ми належимо за народженням і вихованням, є інститутом. Ним не буде, наприклад, мовна чи родинна спільнота, оскільки тут відсутні раціональні настанови. Однак ним буде така структурна форма політичної спільноти, яку називають «державою», або та структура релігійної спільноти, яку в суто технічному сенсі прийнято називати «церквою».

Подібно до того як суспільну поведінку, орієнтовану на раціональну домовленість, зараховують до поведінки, заснованої на згоді, інститут із його раціональними настановами належить до «спілки». Діями у рамках спілки ми вважаємо ті, що орієнтовані не на настанови, а на згоду. Така поведінка характеризується: 1) тим, що зарахування індивіда до числа учасників здійснюється за загальною згодою без будь-яких раціонально-доцільних дій з його боку; 2) тим, що, незважаючи на відсутність спеціально створених для цієї мети настанов, певні наділені владою особи встановлюють, за загальною згодою, *дієвий* порядок поведінки для осіб, зарахованих за загальною згодою до членів спілки; 3) тим, що вищезгадані носії влади особисто або через інших осіб готові у разі потреби здійснити фізичний або психічний примус будь-якого типу щодо тих, хто не підкоряється спільно встановленому порядку. При цьому йдеться, звичайно, як і за будь-якої згоди, про *усереднено* однозначно зрозумілий зміст та про змінні *усереднені* шанси емпіричної значимості. До

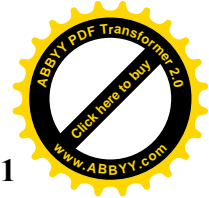


«спілок» досить чистого типу належать: традиційна «родинна спільнота», де влада належить «господареві»; позбавлене раціональних засад «патримональне» політичне утворення на чолі з «правителем»; громада з «пророком» та учнями, де влада належить пророкові; заснована виключно на згоді релігійна громада, де влада належить спадкоємному «ієрархові». У принципі тут немає якихось специфічних відмінностей порівняно з іншими різновидами дій, що ґрунтуються на згоді, і вся їхня казуїстика поширюється й на спілку. В сучасній цивілізації майже вся діяльність спілок так чи інакше є впорядкованою відповідно до раціональних настанов: стосунки всередині «родинної спільноти», зокрема, гетерономно регулюються «родинним правом», яке встановлює держава. Отож перехід до інституту не може бути чітко визначеним, тим більше що інститутів чистого типу досить небагато. Що різноманітнішою буде та діяльність, завдяки якій інститути конституюються, то частіше вони будуть у своїй сукупності раціонально-доцільно впорядкованими шляхом певних настанов. Ті настанови, наприклад, які створені для регулювання суспільної діяльності політичних інститутів (ми вважаємо їх асі пос за цілком раціонально-доцільні) і мають найменування «законів», відображають, як правило, лише фрагментарні стосунки, до раціонального впорядкування яких прагнуть певні зацікавлені групи. Таким чином, дії на основі згоди, які фактично конституюють певне утворення, звичайно не лише виходять за межі суспільних дій, орієнтованих на раціонально-доцільні положення (що властиве більшості цільових спілок), але й, як правило, передують їм. «Інституційні дії» є раціонально впорядкованою частиною «дій у рамках спілки», а інститут є частково раціонально впорядкованою спілкою. Інакше кажучи, перехід у соціологічному відношенні досить нечіткий. Правда, інститут становить собою цілком раціональне «новоутворення», та все ж він виникає не у «сфері, повністю позбавленій спілкування». Навпаки, та діяльність, яка склалась раніше у межах спілки, чи



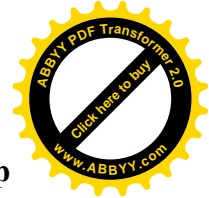
та, що спілкою регулюється, тепер підпорядковується (наприклад, за рахунок «анексії» або об'єднання попередніх спілок у новий інститут), шляхом серії спрямованих на неї настанов, або зовсім новим порядком у межах співвіднесеної зі спілкою чи регульованої нею діяльності, або ж одночасно і тому, і другому. Може мати місце й заміна спілки, з якою члени мусять координувати свої дії, тобто порядки якої будуть тепер для них значимі, або ж зміниться лише склад органів інституту, зокрема його апарату примусу.

Виникнення нових установ *інституту* будь-якого роду— чи то внаслідок його «новотворення», чи в результаті звичайної повсякденної діяльності — тільки в дуже набагатьох випадках відбувається на основі автономної «домовленості» всіх учасників майбутніх дій, від яких в усередненому розумінні очікують лояльності щодо цих установ. Найчастіше має місце «насильницьке їх впровадження» (Oktroyierung). Певні особи проголошують ті чи інші настанови обов'язковими для пов'язаної із спілкою або регульованої нею поведінки, і ті особи, які пов'язані з інститутом або підпорядковані йому,— тією чи іншою мірою фактично коряться його настановам, з більш або менш однозначною лояльністю орієнтуючись на них. А це означає, що той порядок, який встановлено інститутом, стає емпірично значимим як прийнятий на основі «згоди». Його не слід ототожнювати із «перебуванням у злагоді» або з чимось на зразок «мовчазної домовленості». Радше й тут мається на увазі існування усередненого шансу на те, що ті, кого (в середньому) «вважають» за об'єкт запроваджених насильницьким шляхом настанов, *вважатимуть* ці настанови за практично «значимі» для своєї поведінки і, отже, орієнтуватимуть (у середньому) свою поведінку на їхній сенс. Насильницьке запровадження певного порядку може бути здійснене «органами інституту» завдяки їхнім специфічним функціям, які визнано силою згоди за емпірично значимі і які ґрунтуються на настановах (автономне запровадження порядку насильницьким



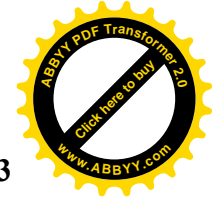
шляхом). Такий характер мають, наприклад, закони повністю або частково зовнішньо автономного інституту (скажімо, держави). Запровадження нового порядку може бути «гетерономним», тобто приходити іззовні: наприклад, прихожанам церкви або членам громади чи якоїсь іншої спілки, близької за типом до інституту, нав'язує свою волю інша, скажімо, політична спілка, порядком якої тепер змушені користися у своїх спільно спрямованих діях члени гетерономно впорядкованої спільноти.

Переважна більшість усіх настанов як інститутів, так і спілок постала не на ґрунті домовленості, а внаслідок насильницьких дій,— тобто окремі люди та групи людей, які здатні були з тієї чи іншої причини фактично впливати на спільні дії членів інституту або спілки, на підставі «сподівання на згоду» спрямовують ці дії у потрібний їм бік. Фактична влада, яка зобов'язує до певних дій, може, у свою чергу, емпірично «вважатися» такою, що в силу загальної згоди належить певним людям внаслідок їхніх особистих якостей, окремих рис або внаслідок того, що вони обрані відповідно до певних правил (шляхом виборів). Тоді ці емпірично значимі — оскільки в середньому фактично достатньою мірою вони здатні визначати поведінку учасників «згоди» — претензії та уявлення «значимої» влади, яка діє насильницьким шляхом, можна назвати «конституцією» даного інституту. Вона виразно втілена у раціонально сформульованих настановах. Часто якраз найважливіших з практичного погляду питань вони не торкаються, іноді цілком зумисно (чому — ми тут не будемо розглядати). Тому ті настанови, що стосуються емпірично значимої влади, яка приписує дотримуватись певної поведінки і ґрунтується зрештою на «згоді» учасників спілки, не дають про неї повного уявлення. Адже фактично головний зміст «згоди», який знайшов своє вираження у дійсно емпірично значимому устроєві, зводиться до визначення того, для яких людей, якою мірою і стосовно чого існує *шанс*, що вони в середньому практично *коритимуться* тим, хто, згідно із загальноприйня-



тим тлумаченням, є учасником апарату примусу. Творці раціонально-доцільних устроїв здатні, користуючись ними, пов'язати порядок, запроваджений насильницьким шляхом, зі схваленням більшістю членів спілки або більшістю осіб, що мають певні ознаки чи обрані відповідно до правил. Звичайно, й це буде свого роду «насильством» щодо меншості, свідченням чого є досить поширене в нас у середні віки (а в Росії у вигляді «миру»⁴ воно зберігається й досі) уявлення, згідно з яким значима настанова, по суті, мусить (незважаючи на те, що офіційно вже діяв принцип більшості голосів) ґрунтуватися на персональній згоді всіх тих, для кого вона є обов'язковою.

Отже, влада такого типу ґрунтується на специфічному, мінливому за своєю силою і характером впливі — *«пануванні»* — конкретних людей (пророків, королів, патримоніальних володарів, батьків родин, старійшин та інших «вождів» *найрізноманітнішого* штибу, що із соціологічного погляду дуже важливо) над іншими членами спілки. Такий вплив, у свою чергу, ґрунтується на досить різних за своїм характером мотивах, у тому числі також і на можливості застосування засобів фізичного й психічного примусу. Проте і тут слід мати на увазі, що дії, які ґрунтуються на згоді,— у тому разі, коли вони орієнтовані тільки на очікування (зокрема «страху» підлеглих),— є лише відносно лабільним крайнім випадком. Шанс на існування емпіричної значимої згоди й тут буде — за інших однакових умов — тим ймовірнішим, чим більшою мірою можна в середньому розраховувати: ті, хто кориться, роблять це на *тій* підставі, що вони й *суб'єктивно* вважають своє ставлення до того, хто панує, за щось обов'язкове. Доти, доки в середньому і приблизно це має місце, «панування» ґрунтується на згоді, яка визнає його *«легітимність»*. Панування як найважливіша підстава майже всієї діяльності спілок, проблематику якої ми тут розглядаємо, мусить бути об'єктом спеціального розгляду, що виходить за межі даного дослідження. Соціологічний аналіз панування пов'я-



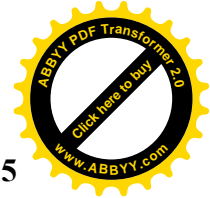
заний насамперед з різними можливостями, суб'єктивно осмисленими підставами тієї згоди щодо «легітимності», яка скрізь, де підпорядкування зумовлене не елементарним страхом перед прямою загрозою насильства, вирішальною мірою визначає його специфічний характер. Проте це питання не можна розв'язувати мимохідь, тому ми змушені відмовитись тут від розгляду тих «справжніх» проблем соціологічної теорії спілок та інститутів, які щойно постали перед нами.

Шлях розвитку в кожному окремому випадку знову й знову веде — як ми вже могли у цьому переконатися — від конкретних раціональних установлень на зразок цільової спілки до утвердження поведінки на основі згоди, яка «виходить за її межі». Проте загалом, у межах доступного нашому розглядові історичного розвитку, можна констатувати якщо не однозначну «заміну» дій на основі згоди усупільненням, то принаймні дедалі зростаюче раціонально-доцільне впорядкування дій на основі згоди формальними настановами і подальше перетворення спілок у раціонально-доцільно впорядковані інститути.

Однак що практично означає раціоналізація тих порядків, які встановлені у спільноті? Для того щоб конкретному працівникові або навіть керівникові контори «знати» бухгалтерські правила і орієнтувати на них свої дії, правильно (а в окремих випадках, внаслідок помилки або свідомого обману,— і неправильно) застосовуючи ці правила, їм зовсім не потрібно уявляти собі, з яких раціональних принципів такі правила виводяться. Щоб «правильно» застосовувати таблицю множення, зовсім не потрібне раціональне розуміння тих алгебраїчних положень, які визначають, наприклад, таке правило відношення: «9 не можна відняти від 2, тому я позичаю 1». Емпірична «значимість» таблиці множення є різновидом «значимості, ґрунтованої на згоді». Проте «згода» не ідентична «розумінню». Таблиця множення «приписується» нам у дитячі роки таким самим чином, як підлеглому — раціональні розпорядження



деспота. Причому йдеться про «припис» у найповнішому значенні цього слова, як щось спершу цілком незрозуміле нам за своїми основами і навіть метою, однак за своєю «значимістю» обов'язкове. Отже, згода є простим «підпорядкуванням» звичному *тому*, що воно звичне. Таким воно більшою чи меншою мірою і залишається. Не шляхом раціональних міркувань, а шляхом звичної вже (приписуваної в такому випадку) емпіричної перевірки від протилежного роблять висновок, чи правильно відповідно до установленної згоди проведено обчислення. З подібним ми зустрічаємося скрізь: коли користуємось трамваем, ліфтом чи рушницею, нічого не знаючи при цьому про ті наукові принципи, які покладено в основу їхньої конструкції" і про які навіть водій трамвая чи зброяр мають досить приблизне уявлення. Сучасний споживач звичайно тільки в загальних рисах уявляє собі техніку виготовлення тих продуктів, які він щодня споживає, часто не знаючи навіть того, з якого матеріалу і в якій галузі промисловості їх виготовлено. Його цікавлять насамперед ті риси цих артефактів, які для нього важливі з практичного боку. Точнісінько те ж відбувається і з соціальними інститутами, наприклад грошима. Споживач не знає, яким, власне, чином гроші набувають своїх дивовижних специфічних якостей,— адже про це гаряче сперечаються і фахівці. Те ж саме спостерігаємо у сферах, які встановлюються раціонально-доцільним шляхом. У процесі творення нового «закону» чи параграфу «статуту об'єднання» ті особи, чий інтерес при цьому безпосередньо практично зачіпаються, як правило, добре розуміють, у чому полягає справжня суть цієї новації. Однак, як тільки вона входить у повсякденну практику, оця спочатку більш-менш однозначно трактована її творцями «суть» настільки забувається або перекривається зміною значень, що лише незначна частина суддів та повірених справді пам'ятають про ту «мету», задля якої свого часу було досягнуто згоди чи приписано певне розуміння заплутаної правової норми. Що ж до «публіки», то вона втаємничена стосовно



факту створення та емпіричної значимості правової норми, а отже, і стосовно шансів, що впливають із цього, лише тією мірою, якою це потрібно для запобігання найбільшим неприємностям. У процесі все більшого ускладнення суспільних порядків і прогресуючої диференціації суспільного життя ці явища набувають дедалі універсальнішого значення. Безумовно, емпіричний сенс встановленого порядку— тобто ті очікування, які ймовірно в середньому мусять впливати з того, що цей порядок колись було створено, а тепер він певним чином усереднено інтерпретується і Гарантується апаратом примусу,— краще за все розуміють ті, хто має намір чинити *всупереч* йому, тобто «порушити» чи якимось «обійти» його. Будь-які раціональні порядки усупільнення — нехай то буде інститут чи спілка — запроваджуються або «нав'язуються» якимись певними людьми, цілі яких можуть бути якнайрізноманітнішими. Інші ж люди, що входять до складу «органів» суспільного об'єднання, *не* обов'язково знаючи про мету створення таких порядків, суб'єктивно більш-менш однозначно тлумачать їх і активно втілюють у життя. Третім ці порядки відомі (наскільки це необхідно для досягнення особистих цілей) суб'єктивно, залежно від того, якою мірою ці порядки застосовуються як засоби їхніх (легальних або нелегальних) дій, оскільки вони пов'язані з певними сподіваннями щодо поведінки інших («органів» або товаришів по інституту чи спілці). Четверті ж — це буде «маса» — застосовують певну «традиційну», як ми кажемо, поведінку у тому чи іншому наближенні до усереднено сприйнятої її суті і здебільшого поводяться відповідним чином, найчастіше не маючи жодного уявлення не лише про мету і суть, а й навіть про існування вищезгаданих порядків. Емпірична значимість *саме* раціонального порядку ґрунтується насамперед на згоді коритися тому, що є звичним, з чим зжилися, що засвоєне завдяки вихованню і постійно повторюється. За своєю суб'єктивною структурою людська поведінка у найпоширеніших проявах часто наближається до типу повто-



рваних масових дій без будь-якої співвідносності їх із сенсом.

Отож прогрес у сфері соціальної диференціації та раціоналізації означає, що в кінцевому рахунку (хоча й не без винятків) ті, кого практично стосуються раціональні методи й порядки, все далі відриваються від раціонального підґрунтя, яке для них загалом буде прихованим чи не більше, ніж для дикунів суть магічних процедур, виконуваних чаклуном. Таким чином, універсалізація знання про умови та взаємозв'язок суспільно об'єднуючих дій не лише не спричиняє їхньої раціоналізації, а найчастіше діє навпаки. «Дикунів» відомо незрівнянно більше про економічні та соціальні передумови його власного існування, аніж «цивілізованих» людині у звичайному значенні цього слова. І далеко не завжди вчинки «цивілізованої» людини матимуть суб'єктивно раціональніший характер. У різних сферах людської діяльності це проявляється по-різному, але то вже окрема проблема. Специфічно раціонального відтінку становищу «цивілізованих» людей, на відміну від «дикунів», надають у цьому аспекті такі обставини: 1) звична *віра* в те, що умови нашого повсякденного життя — буде то трамвай чи ліфт, гроші чи суд, армія чи медицина,— у *принципі* раціональні за своєю суттю, тобто вони є результатом людської діяльності, доступним раціональному знанню, творенню і контролю, що має важливе значення для характеру згоди; 2) впевненість у тому, що вони функціонують раціонально, тобто відповідно до відомих правил, а не ірраціонально, як ті сили, на які дикун хоче вплинути, звертаючись до чаклуна,— і що їх у принципі можна «брати до уваги», «*калькулювати*», орієнтувати свою поведінку на однозначні, викликані ними сподівання. Саме в цьому криється причина специфічної зацікавленості раціонального капіталістичного підприємства у «раціональних» порядках, на практичне функціонування яких можна розраховувати з такою ж мірою ймовірності, як і на функціонування машини.



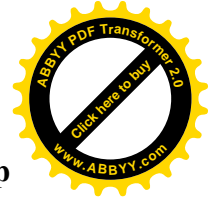
ТРИ ЧИСТІ ТИПИ ЛЕГІТИМНОГО ПАНУВАННЯ

Панування, тобто шанси слухняності щодо певних розпоряджень, може ґрунтуватися на різних мотивах покірності. Воно може зумовлюватися простою зацікавленістю в тому, щоб слухатись, пов'язаною з раціонально-доцільним підрахунком відповідних прибутків і збитків для тих, хто слухається наказів. З іншого боку, панування може ґрунтуватися на звичайній «традиції», підсвідомому звиканні до певних дій; воно може бути також чисто афективним, залежним *виключно* від особистих схильностей тих, хто проявляє послух. Проте, коли б панування ґрунтувалося *лише* на таких засадах, воно не було б досить стійким. Тому ті, хто панує, та їхні підлеглі прагнуть внутрішньо впорядкувати відносини панування за допомогою певних *правових засад*, які надають цим стосункам «легітимності». Втрата віри у такого роду легітимність може мати далекосяжні наслідки.

Серед згаданих вище «легітимних засад» панування загалом можна виділити лише три чисті типи, кожен з яких пов'язаний із принципово відмінною соціологічною структурою штабу управління і засобів, якими воно здійснюється.

I. Легальне панування

Легальне панування існує завдяки встановленим правилам. Найчистішим його типом є панування бюрократичне. Основні засади тут такі: 1) будь-які закони приймаються і можуть при бажанні змінюватися із дотриманням певних формальних процедур; 2) члени об'єднання, яке здійснює владу, можуть обиратися або ж призначатися, саме це об'єднання та всі його частини є підприємствами; 3) окремі ге



терономні й гетерокефальні підприємства такого роду (або їхні частини) називають органами влади, або владними установами; 4) управлінський штаб складається з *чиновників*, що призначаються керівництвом, а підлеглі вважаються *членами* владного об'єднання («громадянами», «товаришами»).

У такому випадку проявляють послух не якійсь окремій особистості в силу її власних прав, а встановленим *правилам*, котрі якраз і визначають, хто саме і якою мірою мусить ними керуватися. Особа, яка видає розпорядження, сама підлягає при цьому певним правилам: «законові», «регламентові», якійсь абстрактній *формальній* нормі. Той, хто віддає розпорядження, за своїм типом є «керівником», чие право на панування легітимується встановленими *правилами у межах його ділової компетенції*; такі межі визначаються спеціалізацією чиновництва на виконанні певних функцій, виходячи з міркувань ділової доцільності та відомчих інтересів. Типом чиновника тут є освічений *фахівець*, службові обов'язки якого визначені контрактом, із чітко фіксованою і залежною від посадового рангу, а не від обсягу реальної праці заробітною платою та пенсійним забезпеченням, відповідно до встановлених правил чинонадання. Такий чиновник здійснює управлінські функції як *професійну* роботу, в силу ділового *службового обов'язку*; його ідеал полягає в тому, щоб служити *sine ira et studio* *, не зважаючи ні на які особисті мотиви й почуття, без сваволі і несподіванок, але насамперед— «не зважаючи на особи», суворо формально за раціональними правилами, а там, де їх немає,— керуючись міркуваннями ділової доцільності. Обов'язки підпорядкування розділяються відповідно до службової ієрархії, з підпорядкуванням нижчих вищим і встановленими процедурами оскарження рішень. Основою технічного функціонування управління тут є *виробнича дисципліна*.

Без гніву і пристрасті (*латин.*).— Прим, перекл.



1. До типу «легального» панування належать, звичайно, не лише сучасні структури державного управління та місцевого самоврядування, але й управлінські відносини на приватному капіталістичному підприємстві, в будь-якого роду цільових об'єднаннях і спілках — скрізь, де є численний ієрархізований штаб управління. Сучасні політичні об'єднання на лежать до найяскравіших представників цього типу. Щоправда, відносини панування на приватних капіталістичних підприємствах є почасти гетерономними, оскільки порядок тут частково запроваджується державою, а з точки зору установ, що здійснюють примус, ці підприємства цілком гетерокефальні: у нормальних умовах функції примусу виконують тут державними судовими та поліційними інстанціями. Однак як певна адміністративна система, що дедалі дужче бюрократизується, ці підприємства повністю автокефальні. Та обставина, що вступ до об'єднання, у межах якого здійснюється влада, є формально добровільним (так само як формально добровільним є й вихід звідси) і це в нормальний спосіб підпорядковує підлеглих прийнятим на виробництві нормам, відповідно до умов на ринку праці, нічого не змінює у самому характері такого панування, соціологічна спорідненість якого із сучасним державним пануванням дозволяє ще чіткіше виявити економічні засади панування. «Договірні» засади виробничих стосунків на капіталістичному підприємстві дають підстави вважати останнє за один з найяскравіших типів легальних відносин панування.

2. Бюрократія з технічного погляду є найчистішим типом легального панування. Проте жодне панування не є *тільки* бюрократичним, тобто таким, що здійснюється лише прийнятими на службу за контрактом і призначеними чиновниками. Це, звичайно, ніяк не можливо. Вищий провід політичних об'єднань уособлюють або «монархи» (спадкоємні харизматичні володарі, див. далі), або обрані народом «президенти» (плебісцитарнохаризматичні лідери, див. далі), або ж певна парламентська більшість, члени якої, і насамперед більш харизматичні або

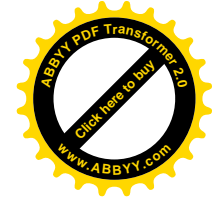


шанованіші (див. далі) лідери правлячих партій, є фактичними володарями. Так само й штаб управління майже ніколи не буває суто бюрократичним, а прагне брати участь в управлінні у найрізноманітніших формах почасти як вища знать, почасти як представники певних інтересів (найчастіше, коли йдеться про так зване «самоуправління»). Вирішальним, однак, є те, що всяка систематична робота щораз більше й частіше мусить спиратися на бюрократичні сили. Вся історія розвитку сучасної держави невіддільна од історії сучасного чиновництва і бюрократичних установ (див. далі), так само як і вся історія сучасного високорозвиненого капіталізму невіддільна од зростаючої бюрократизації господарських підприємств. Частка бюрократичних форм панування повсюдно зростає.

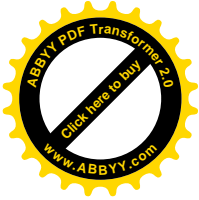
3. Бюрократія — це не єдино можливий тип легального панування. Чиновництво, лави якого оновлюються шляхом ротації, жеребкування чи виборів, парламентське й комітетне управління, всі різновиди колегіальних органів влади та управління можна віднести до цього типу в тому випадку, коли їхня компетенція ґрунтується на встановлених правилах, а користування владними правами відповідає типові легальної влади. У добу виникнення сучасних держав колегіальні органи зробили дуже вагомий внесок у розвиток легальних форм панування, зокрема, саме їм завдячує своїм походженням поняття «органи влади». З іншого боку, чиновництво, яке обирається, також відіграло значну роль у постанні сучасного адміністративного управління (а сьогодні також і демократії).

II. Традиційне панування

Традиційне панування ґрунтується на вірі у святість тих порядків і тих можновладців, які існують здавна. Найчистішим типом є патріархальне панування. Об'єднанням, у межах котрого здійснюється панування, тут є спільнота, той, хто віддає розпорядження, належатиме до типу «пана», штаб управління складатимуть «слуги», а підлеглі будуть «під



даними». Тут підкоряються певній особі в силу її особистих достоїнств, освячених її походженням: із пієтету. Зміст наказів зумовлений традицією, грубе порушення якої з боку володарів завдало б шкоди легітимності їхнього власного панування, яка ґрунтується саме на вірі у святість традиції. Створення якихось нових законів поруч із освяченими традицією нормами тут неможливе в принципі. Фактично це відбувається шляхом «визнання» певного положення як такого, що «здавна має силу». Поза традиційними нормами, навпаки, воля володаря обмежується лише тими рамками, які в кожному окремому випадку впливають із почуття справедливості, тобто є досить умовними; його панування внаслідок цього поділяється на дві сфери: одну суворо традиціоналістську, а другу — пов'язану з його доброю волею чи сваволею, де він править, керуючись своїми симпатіями чи антипатіями. Доки управління і врегулювання спорів ґрунтуються на певних принципах (нехай це будуть принципи матеріальної етичної справедливості, законності чи утилітаристської доцільності), вони не мають такого формального характеру, як у випадку легального панування. Таким же чином діє тут і штаб управління. До нього входять особисто залежні (домочадці й челядь), або ж родичі чи близькі друзі (фаворити), або ж ті, хто пов'язаний стосунками особистої вірності (васали, залежні князі). Тут відсутнє поняття «компетенції» як реального розмежування сфер діяльності. Обсяг «легітимної» влади кожного окремого виконавця визначається побажаннями володаря, якому всі ці виконавці повністю віддані також і з погляду використання їх на найважливіших, високого рангу посадах. Фактично тут визначається насамперед те, що слуги можуть дозволити собі порівняно із послухом їхніх підлеглих. Отож не реальний службовий обов'язок і службова дисципліна, а особиста відданість панує у взаєминах представників штабу управління. Внаслідок цього можна спостерігати дві досить відмінні форми традиційного панування.



1. Суто патріархальна структура управління: слуги перебувають у повній особистій залежності від володаря; їх рекрутують або суто патримоніальним шляхом як рабів, кріпаків, євнухів, або ж позапатримоніальним шляхом з числа [не] повністю безправних верств: фаворити, *плебеї*. їхнє управління має характер повністю гетерономний і гетерокефальний; вони не мають ніяких власних прав на свою посаду, але тут не існує й ніякого *фахового* відбору і ніяких станових привілеїв службовців: матеріальні засоби управління перебувають у повній власності господаря, від імені якого правлять. За умов повної залежності штабу управління від володаря, немає жодних гарантій уникнення від його сваволі, можливі прояви якої тут найбільші. Найчистішим типом цього панування є панування *султанське*. Такий характер мають усі справжні деспотії, де на панування дивляться як на природне право володаря.

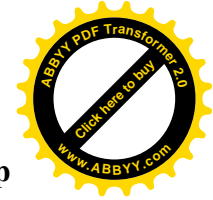
2. Станова структура: слуги є не особистими слугами володарів, а незалежними і, в силу свого становища, також соціально значимими особами; разом зі своєю посадою вони — через привілеї або концесії з володарем — *отримують* (фактично або через фіктивну легітимність) чи здобувають шляхом законної угоди (купівля, застава, оренда) певного роду невідчужуване власне право на апропрійовану ними посаду, внаслідок чого їхня влада (хоч і в обмеженому обсязі) стає автокефальною та автономною, і матеріальні засоби управління перебувають тепер у їхньому розпорядженні, а не володаря. Це і є *станове* панування. Конкуренція між власниками посад за сферу впливу їхньої посади (і, відповідно, частку прибутків) зумовлює взаємне розмежування змістовних сфер їхнього управління, замінюючи «компетенцію». Ієрархічна структура дуже часто порушується різного роду привілеями (*de non evocando, non appellando*) *. Тут цілком відсутня категорія «дисципліни». Стосунки регулюються традицією, привілеями, феодальною або патримоніальною вірністю, становою честю та «доброю волею». Таким чином, влада тут поділена між вищим воло-



дарем та апропрійованим і привілейованим управлінським штабом, і такий становий *розподіл влади* істотно впливає на форму правління.

Патріархальне панування (батька родини, голови клану, «батька нації») — це лише найчистіший з типів традиційного панування. До цієї категорії належить будь-який різновид «влади», яка з успіхом отримує легітимний авторитет в силу усталеної звички, хоч така належність може й не мати чіткого вираження. Пієтет у ставленні дітей до батька родини, вироблений вихованням і традицією, складає най-типовішу протилежність, з одного боку, відносинам найнятих за контрактом робітників на підприємстві, а з іншого — заснованій на емоціях вірі членів релігійної громади у свого пророка. Та й фактично домашня спільнота є основною клітинкою традиційних відносин панування. Типовими «службовцями» при патримоніальному чи феодальному державному устроєві є домашня челядь (стольник, скарбник, маршалок, чашник, сенешаль, управитель маєтку).

Співіснування поруч чітко обмеженої традицією та вільної сфер діяльності властиве усім формам традиційного панування. Право на вільну діяльність у такому випадку можна купити або особисто заслужити у володаря чи в його управлінського штабу (зокрема, наприклад, право збирання податків). Цілковита відсутність формального права і заміна його матеріальними принципами управління і судочинства є рисою, властивою всім традиційним формам панування. Це мало далекосяжні наслідки насамперед в економічних відносинах. Патріарх, так само як і патримоніальний володар, керує і приймає рішення відповідно до принципів «юстиції кадіїв»²: з одного боку, суворо дотримуючись традиції, з іншого — використовуючи наявну можливість підходити до кожного окремого випадку юридично неформально, з погляду ірраціонального почуття справедливості і, отже, «зважаючи на особи». Усі кодифікації та закони, видані патріархальним володарем, пройняті духом так званого «благополуччя держави»; головну роль тут відіграє поєднання соціаль-



но-етичних та соціально-утилітаристських принципів, яке стає на перешкоді появи строгого з формального погляду права.

Розмежування між патріархальними і становими структурами традиційного панування має вирішальне значення для всієї соціології держави до-бюрократичної доби. (У повному обсязі ця протилежність стає зрозумілою, звичайно, лише при розгляді її у господарському аспекті, про що йтиметься далі: відокремлення штабу управління від матеріальних засобів управління чи, навпаки, апропріація штабом цих засобів). З історичного погляду питання про те, яким чином і які саме стани є носіями ідеальних культурних цінностей, пов'язане насамперед із згаданою вище обставиною. Передача управління патримоніально залежним особам (рабам, кріпакам), як це мало місце на Близькому Сході та в Єгипті аж до епохи мамелюків ³ включно,— це лише крайня і, можливо (далеко не завжди), послідовна форма не станового, а суто патріархального панування. Передача управління вільним плебеям до певної міри нагадує ситуацію, коли править раціональне чиновництво. Управління, здійснюване літературно освіченими інтелектуалами, може мати дуже різні форми (типова протилежність: брахмани ⁴, з одного боку, і мандарини ⁵ — з іншого, та цілком відмінна від обох згаданих типів категорія: буддистський і християнський кліри), однак у цілому воно близьке до станового типу. Найяскравішим втіленням останнього є дворянське управління та його найчистіша форма— феодализм, де матеріально раціональне усвідомлення службового обов'язку поступається місцем стосункам особистої вірності та почуттю станової честі наділених посадою лицарів.

Усі різновиди станового панування, заснованого на більш або менш чітко вираженій апропріації засобів управління, порівняно з патріархалізмом будуть ближчими до типу легального панування, оскільки воно, в силу тих гарантій, з якими пов'язана належність до привілейованого стану, ґрунтується на певних «законних підставах» (зумовлених становим



«розподілом влади»), які відсутні у патріархальних спільнотах, де володар надає управлінські права виключно за власним бажанням. З іншого боку, жорстка дисципліна і відсутність власних прав управлінського штабу з технічного погляду зближують патріархалізм із виконавською дисципліною за умов легального панування, віддаляючи його натомість від розділеного внаслідок апропріації та стереотипізованого управління у станово розмежованих об'єднаннях. Саме тому використання плебейського походження юристів на службі можновладців у Європі можна вважати свого роду прототипом сучасної держави.

III. Харизматичне панування

Харизматичне панування — це панування в силу відданості особі володаря та його ласці (харизмі), насамперед внаслідок її магічних здатностей, об'явлення чи героїзму, сили духу та слова. Емоційне захоплення вічно новим, небуденним, не знаним раніше є тут джерелом особистої відданості. Найчистішим типом такого панування є панування пророка, військового героя, великого демагога. Об'єднанням, у якому реалізується таке панування, буде об'єднання типу громади або почту. Типом того, хто віддає накази, буде *вождь*. Типом підлеглого буде *«послідовник»*. Тут бажать підкорятися виключно вождеві через його особисті небуденні якості, а не з огляду на його посаду чи освячений традицією сан. Тому й підкоряються лише доти, доки вождеві приписують згадані якості: його харизма *зберігається*, поки вона підтверджується. Коли ж боги «полишають» вождя, коли його героїчні сили вичерпуються і віра мас в його керівні якості втрачається, то закінчується і його панування. Управлінський штат тут формується відповідно до харизми і особистої відданості,— тобто не відповідно до фахового рівня (як у чиновників), і не згідно із належністю до певного стану (як становий штаб управління), і не у зв'язку з домашньою чи якоюсь іншою особистою залежністю (як патріархальний штат



управління). За харизматичного панування відсутнє раціональне поняття «компетенції», так само як і станові «привілеї». Вирішальним чинником для визначення міри легітимації довірених осіб з числа почту або послідовників є лише місія вождя та його кваліфікація. В управління — наскільки цей термін буде тут доречним — відсутня будь-яка орієнтація на правила, чи то встановлені, чи традиційні. Актуальне об'явлення та актуальне творення, вчинок і приклад, принагідне рішення — такими *іrraціональними* у порівнянні із встановленим порядком ознаками характеризується це управління. Воно не опирається на традицію: «Ви чули, що сказано... а Я вам кажу...»* — цим керується пророк; військові герої замінюють легітимні порядки новотвореннями, спираючись на силу меча, демагоги відкидають ці порядки в силу проголошуваних та обстоюваних ними революційних «природних прав». Прямою формою харизматичної правотворчості і розв'язання суперечок є проголошення свого рішення володарем чи «мудрецем» і визнання його громадою войовників або віруючих. Таке рішення матиме обов'язковий характер доти, доки йому не буде протиставлене конкуруюче рішення якоїсь іншої особи з претензією на харизматичну значимість. У цьому випадку йдеться, зрештою, про *довіру* громади до рішучої боротьби вождя, де з одного боку має місце закон, а з іншого — беззаконня, яке потребує спокути.

1. Тип харизматичного панування на прикладі давньохристиянських громад вперше був блискуче описаний Р. Зомом ⁶ у його праці про церковне право — щоправда, без усвідомлення того, що йдеться саме про тип. Відтоді цей вираз часто вживається без усвідомлення всієї його важливості. У давньому минулому, окрім невеличких утворень, що ґрунтувалися на «встановлених правилах» панування, основними різновидами відносин панування були традиція і харизма. Поруч із «найстаршим господарем» (сахемом) індіанців, типово традиційною по-

* Євангеліє від Матвія, 5, 27 —43.— *Прим, перекл.*



статтю, бачимо харизматичного військового вождя (типу німецького «герцога») з його почтом. Мисливські та військові походи, що вимагають вождів із небуденними особистими якостями, є мирським середовищем харизматичного панування, а магія — його духовним середовищем. З тих часів харизматичне панування в особі пророків і полководців усіх часів постійно присутнє в історії людства. Харизматичний політик («демагог») — це продукт західного містадержави. У місті-державі Єрусалимі він виступає в релігійному вбранні, як пророк; становище Афін з часів реформ Перікла та Ефіальта⁷ було повністю пов'язане з наявністю «демагогів», без яких державна машина не могла б існувати жодної миті.

2. Харизматичний авторитет ґрунтується на «вірі» у пророка, на тому «визнанні», яке особисто здобуває харизматичний військовий герой, герой вулиці чи демагог, — і падає разом із втратою цього визнання. Та все ж свій авторитет вони здобувають не лише *із* визнання їх підлеглими. Радше навпаки: віра у визнання вважається тут *обов'язком*, виконання якого той, хто є харизматично легітимованим, вимагає від підлеглих, а за порушення цього карає.

Харизматичний авторитет є однією з найреволюційніших сил історії, проте у чистій своїй формі він має наскрізь авторитарний, панівний характер.

3. Зрозуміло, що вираз «харизма» ми вживаємо тут у цілком вільному від оцінок значенні. Манія кальне шаленство нордичного «берсекера»⁸, чудеса та об'явлення якого-небудь провінційного пророка, демагогічний дар Клеона⁹ для соціології є харизмою такою самою мірою, що й особисті якості Христа, Перікла, Наполеона. Бо вирішальним для нас тут є те, що *діяли* вони, тобто здобували визнання, відповідно до своєї харизми. Головною підставою для цього є «збереження» харизми: за допомогою чудес, успіхів, благополуччя почту та підлеглих харизматичний лідер мусить зберігати ознаки «ласки Божої» до нього. Він значимий лише доти, доки може це робити. Якщо він не має успіхів, то хитається його панування. Харизматичне поняття «ласки Божої»



набирає там,¹ де воно має місце, вирішальної ваги. Китайському монархові загрожувала втрата його високого становища, коли внаслідок посухи, повені, поганого врожаю або інших нещасть виникали сумніви щодо того, чи перебуває він у милості небесній. Загроза привселюдного самозвинувачення і каяття, а при постійних лихах — усунення від трону, а то й принесення в жертву постійно нависала над ним. Підкріплювати віру шляхом творення чудес вимагають від кожного пророка (згадаймо Лютера та пророків Цвікау)¹⁰.

У пізніші часи існування більшості *легальних* за своїми засадами відносин панування ґрунтується — коли враховувати вплив на їх стабільність віри у їхню легітимність — на змішаних підставах. Традиційна призвичаєність і «престиж» (харизма) поєднуються із — загалом також звичною — вірою у значення формальної легальності; ослаблення якогось із цих чинників шляхом висування нетрадиційних вимог до підлеглих, будь-яка виняткова, загрозлива для престижу невдача або порушення звичайної формально-легальної коректності однаковою мірою ослаблюють віру в легітимність. Проте за *будь-яких* відносин панування винятково важливе значення для наявності стабільного послуху підлеглих має насамперед факт існування штабу управління та його *стабільної*, спрямованої на дотримання порядку і (прямого чи побічного) примусу підлеглих, діяльності. Забезпечення такої діяльності, що реалізує владу, позначають ще терміном «організація». З погляду лояльності штабу управління своєму панові вирішальне значення має взаємна солідарність їхніх інтересів, як ідеальна, так і матеріальна. Для стосунків пана зі своїм штабом управління загалом має силу принцип, за яким пан, як правило, в силу роз'єднаності членів штабу і солідарності кожного з них зі своїм володарем, здатний здолати опір кожного зокрема; але разом з тим він буде слабкішим за них тоді, коли вони — як це неодноразово робили в минулому і роблять тепер численні категорії «штабістів» — об'єднуються разом. Та для того, щоб шля-



хом обструкції або свідомої протидії паралізувати вплив володаря на діяльність спілки і цим самим паралізувати його панування, потрібне цілеспрямоване об'єднання дій членів його штабу. Інакше кажучи, для досягнення цієї мети потрібне створення власного управлінського штабу.

4. Харизматичне панування є специфічно *позаповсякденним* і суто особистісним соціальним відношенням. При подальшому його існуванні, особливо тоді, коли вже немає носія особистої харизми, відносини панування (у випадку, коли панування як таке не зникає повністю, а якимось чином зберігається далі, і авторитет володаря переходить до його послідовників) виявляють тенденцію до *рутинізації*. Це може робитися: 1) шляхом традиціоналізації порядків, коли місце постійних харизматичних новотворень у праві та особистих розпоряджень носія харизми чи харизматично кваліфікованого штабу управління заступає авторитет судового прецеденту або прецеденту взагалі, який вони колись створили чи який їм приписують; 2) шляхом перетворення харизматичного штабу управління— послідовників та почту — у легальний або становий штаб, який привласнює безпосереднім шляхом або через привілеї певні владні права (лени, бенефіції); 3) шляхом зміни змісту самої харизми. Вирішальне значення щодо цього має той спосіб, у який розв'язується пекуче (як в силу ідейних, так і — дуже часто це найголовніше— матеріальних міркувань) *питання про спадкоємність*. Це можна робити по-різному: суто пасивне очікування появи нового харизматично засвідченого або кваліфікованого володаря (особливо коли ця поява бажана і є велика зацікавленість, байдуже якого роду, в тому, щоб продовжити існування владного об'єднання) може поступитися місцем активним діям, спрямованим на здобуття спадкоємності. Ці дії часто набирають такого змісту:

А. Пошуки ознак харизматичної кваліфікації. Порівняно чистий тип: пошуки нового далай-лами. Підкреслено особистий, небуденний характер ха~



ризми зводиться тут до певних якостей, які віднаходять за певними правилами.

Б. Гадання оракула, жереб та інші техніки визначення. Віра у харизматично кваліфіковану особистість замінюється довірою до відповідної техніки.

В. Харизматично кваліфікована особа може визначатися:

1) самим носієм харизми шляхом проголошення спадкоємця (дуже поширена форма як серед пророків, так і серед військових вождів). Віра у власну легітимність харизми тим самим видозмінюється у віру в можливість легітимного успадкування влади завдяки юридичному чи божественному призначенню;

2) харизматично кваліфікованими послідовниками і почтом за умови визнання з боку релігійної або військової спільноти. Було б не зовсім правильним називати таку процедуру «виборами», чи «попередніми виборами». Це сучасне поняття сюди абсолютно не пасує. Від самого початку тут ідеться не про «вибори» з числа кандидатів, з яких можна вільно вибрати одного, а про визначення і визнання *«справжнього» харизматично покликаного* у спадкоємці володаря. «Неправильний» вибір означав би несправедливість, яка заслуговує спокути. Головною засадою тут було: згоди можна досягти, все інше — це прояв непорозуміння і слабкості.

У кожному разі, тепер уже не йдеться про віру в особистість як таку, а про віру у «правильно» чи «неправильно» визначену (і в перспективі інтронізовану) або, як правило, вимірювану масштабами об'єктів її володіння, персону володаря;

3) *«успадкуванням харизми»* при вірі в те, що харизматична кваліфікація закладена у крові.

Це пов'язано насамперед з уявленнями про «спадкові права» на панування. Така думка побутувала лише у Західній Європі в середні віки. Дуже часто харизму тут пов'язують із належністю до роду, і новий актуальний носій харизми мусив з особливою ретельністю доводити це, спираючись на якесь одне із згаданих у пунктах від А до В правил і методів. Там, де стосовно персони встановлювались чіткі



правила, вони не були однаковими скрізь. Лише на середньовічному Заході і в Японії пробило собі дорогу цілком однозначне «право первородства» на корону, яке значно посилює стабільність тамтешніх держав, оскільки всі інші форми призводили до внутрішніх конфліктів.

За такого правління вірять не стільки в особистість володаря як такого, скільки в «легітимне» успадкування ним династичних прав. Суто актуальний і позаповсякденний характер харизми набуває тут відчутно традиціоналістського відтінку, до того ж повністю змінюється зміст поняття «дару Божого» (володар цілком спирається на власні права, а не править в силу визнаної підданими *особистої* його харизми). Його владні претензії будуть при цьому *цілком* незалежними від його особистих якостей;

4) шляхом ритуального уречевлення харизми: віра в те, що існують магичні якості, які можна передавати або створювати за допомогою певних хірургічних маніпуляцій, миропомазання, рукоположення чи інших сакраментальних дій.

При цьому вірять не в особистість носія харизми — владні претензії більше не залежать від його особистих рис (особливо яскраве втілення це здобуло у католицькому принципі *character indelebilis* * священника), а у дієвість відповідного сакраментального акту;

5) харизматичний принцип легітимації — авторитарний за своїм первісним змістом — може допускати й антиавторитарне тлумачення. Фактична значимість харизматичного панування ґрунтується на тому, що певна конкретна *особа* визнається й перевіряється у своїй харизматичній кваліфікованості тими, над ким вона володарює. Згідно з первісним розумінням харизми, легітимний, кваліфікований претендент *мусить* здобути це визнання. Але таке ставлення неважко й перетлумачити таким чином, щовільне визнання підлеглими, з свого боку, є передумовою легітимності та її засадою (демократична ле-

Незмінна риса (властивість) (*латин.*).— Прим, перекл.



гітимність). Тоді визнання набуває форми «виборів», а легітимований завдяки власній харизмі володар стає носієм влади з доброї волі підлеглих і завдяки мандату. Як висування на владну посаду прибічниками чи акламація * (військовою або релігійною) громадою, так і плебісцит часто в ході історичного розвитку набували характеру виборів шляхом голосування, внаслідок чого обраний відповідно до своїх харизматичних претензій володар ставав просто одним з *чиновників*, обраних його підлеглими за їхніми уподобаннями.

Аналогічним чином розвивається харизматичний принцип: оскільки тут норми права проголошуються носієм харизми членам громади (військової або релігійної) і мусять бути ними *визнаними*, то існує можливість конкуренції різних і навіть протилежних норм, внаслідок чого рішення приймається харизматичним шляхом (громада, зрештою, *визнає*, які норми вважати правильними). Усе це дає підставу для формування цілком *легального* уявлення: підлегли приймають закони шляхом вільного волевиявлення, і легітимним засобом для цього є підрахунок голосів (принцип більшості).

Різниця між обраним *вождем* та обраним чиновником пов'язана насамперед із тим сенсом, який вони вкладають у свою поведінку і наскільки вони *в змозі*, в силу своїх особистих якостей, протистояти штабові і підлеглим: чиновник діє виключно як уповноважений свого начальника (у даному випадку ним будуть виборці), тоді як вождь несе виключно особисту відповідальність. Отже, доти, доки він з успіхом користуватиметься виявленим йому довір'ям, він діятиме за власним рішенням (*вождитська демократія*), а не — як чиновник — відповідно до прямо виявленої (в «імперативному мандаті») або очікуваної волі виборців.

* Акламація (*латин*, *acclamatio* — крик, вигук) — прийняття певного рішення зборами без голосування, на підставі вигуків, закликів і т. ін.— *Прим, перекл.*



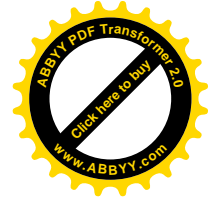
ПОКЛИКАННЯ ДО ПОЛІТИКИ

Яку внутрішню насолоду може дати політика як «професія» і яких особистих якостей вимагає вона від того, хто ступає на її стежину?

Перше, що вона дає,— це почуття влади. Навіть на формально скромних посадах свідомість впливу на людей, участі у владі над ними, але насамперед — відчуття того, що ти тримаєш в руках нерв історично важливого процесу,— здатні підняти професійного політика над повсякденністю. Та перед ним постає питання: завдяки яким саме якостям сподівається він бути на рівні тієї влади (якою б обмеженою не була вона у кожному окремому випадку) і, отже, на рівні тієї відповідальності, яку вона на нього покладає? Таким чином, ми торкаємося сфери етичних питань, бо саме до них належить питання, якою слід бути людині, аби їй дозволено було покласти руку на спиці колеса історії.

Можна сказати, що загалом три якості мають вирішальне значення для політика: пристрасть, почуття відповідальності, окомір. Пристрасть — у розумінні спрямованості на саму *суть справи* (Sachi): пристрасної відданості «справі», тому богові чи демонові, який вершить цю справу. Не в розумінні такого внутрішнього способу поведінки, що його мій покійний нині приятель Георг Зімел¹ називав «стерильним збудженням» (воно властиве певному типові насамперед російських інтелектуалів,— хоча, звичайно, не всім їм) і котре нині * відіграє таку помітну роль і в наших інтелектуалів у цьому карнавалі, що його прикрашають гордим іменем «революції»,— «романтика інтелектуальної зацікавленості», позбав-

1919 р.— Прим, видавн.



лена будь-якого ділового почуття відповідальності. Бо одної пристрасті, якою б справжньою вона не видавалась, тут не досить. Вона не зробить вас політиком, якщо, будучи відданим «справі», не ви вважатимете *відповідальність* перед цією справою провідною зіркою вашої діяльності. А для цього (і то головна психологічна якість політика) потрібен *окомір* — здатність із внутрішньою зібраністю та спокоєм віддатися впливу реальностей, інакше кажучи, потрібна *дистанція* стосовно речей і людей. «Відсутність дистанції» вже сама по собі є одним із смертних гріхів будь-якого політика, — і водночас це одна з тих якостей, що їх виховують у нинішньої інтелектуальної молоді, прирікаючи її, таким чином, на нездатність до політики. Бо якраз тут криється проблема: як поєднати в одній душі гарячу пристрасть і холодний окомір? Політику роблять головою, а не якимись іншими частинами тіла або душі. І все ж відданість політиці (якщо це не фривольна інтелектуальна гра, а справжнє людське діяння) народжується тільки з пристрасті і живиться лише нею. Але повне приборкання душі, яке притаманне пристрасному політикові і яке відрізняє його від «стерильно збудженого» дилетанта, можливе тільки завдяки звичці до дистанції — в будь-якому розумінні цього слова. «Сила» політичної «особистості» передусім означає наявність у неї вищезгаданих якостей.

Тому щодня й щогодини політик мусить долати в собі цілком тривіальну, занадто людську ваду — звичайнісіньке *марнославство*, смертельного ворога усякої самовідданості справі і всякої дистанції, у даному разі — дистанції щодо самого себе.

Марнославство — річ дуже поширена, від неї повністю не вільний, мабуть, ніхто. А в академічних та вчених колах це свого роду професійна хвороба. Але стосовно вчених, то ця риса, якою б антипатичною вона не видавалась, все ж є відносно невинною, у тому розумінні, що марнославство в принципі не стає на заваді науковій діяльності. Цілком інша справа з політиком. Він працює, прагнучи *влади*



необхідного засобу. Тому «інстинкт влади», як його прийнято називати, справді належить до нормальних якостей політика. Гріх проти святого духу його покликання починається там, де прагнення влади стає *неділовим* (unsachlich), перетворюючись на предмет особистого самозахоплення, замість того щоб служити виключно «справі». Бо у сфері політики є, зрештою, два різновиди смертельних гріхів: байдужість до суті справи (Unsachlichkeit.) і (що часто, але не завжди поєднане з нею) безвідповідальність. Марнославство, тобто потреба якомога частіше самому з'являтися на першому плані, найдужче спокушає політика впасти в один із цих гріхів або в обидва разом. Що більше демагог змушений розраховувати на «ефект», то більшою буде для нього небезпека стати штукарем або не брати на себе відповідальності за наслідки своїх дій і цікавитись лише тим, яке «враження» він справляє. Його байдужість до суті справи зумовлює те, що він прагне тільки блискучої видимості влади, а не справжньої влади, а його безвідповідальність веде до того, що він прагне лише насолоджуватись владою як такою, без будь-якої змістовної мети. Бо хоча, або, точніше, саме *тому*, що влада є необхідним засобом (а тому прагнення її — одна з рушійних сил усякої політики),— не може бути більш згубного перекручення політичної сили, аніж похвальба владою з боку вискочня і марнославне хизування почуттям влади, взагалі будь-яке поклоніння владі як такій. «Політик самої лише влади», культ якого ревно прагнуть створити і в нас, може діяти досить енергійно, проте фактично його діяльність спрямована у порожнечу і безглуздя. Щодо цього критики «політики влади» цілком мають рацію. Несподівані внутрішні катастрофи типових носіїв таких переконань засвідчують, яка внутрішня слабкість та неміч ховається за цими хвалькуватими, проте абсолютно порожніми жестами. Вони є результатом вищою мірою жалюгідної і поверхової чванливості стосовно сенсу людської діяльності, що цілком чужа знанню



про той трагізм, з яким насправді переплетене усяке діяння, і насамперед — діяння політичне.

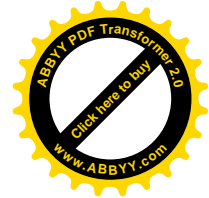
Правда полягає в тім, і це основний факт усієї історії (детальніше ми цього тут не торкаємось), що кінцевий результат політичної діяльності часто, ні, навіть рег улярно, виявлявся у цілком неадекватному, нерідко парадоксальному відношенні до її первісного сенсу. Проте, якщо діяльність мусить мати якусь внутрішню опору, то неможливо, щоб цей сенс — служіння *справі* — був відсутній. Як *саме* мусить виглядати справа, служачи якій, політик прагне влади і використовує владу,— це питання віри. Він може служити цілям національним або загальнолюдським, соціальним і етичним або культурним, мирським або релігійним, він може спиратися на глибоку віру у «прогрес» (байдуже, у якому розумінні) або ж холодно відкидати віру такого ґатунку, він може претендувати на служіння «ідеї» або ж, принципово відкидаючи згадані претензії, служити зовнішнім цілям повсякденного життя,— одначе якась віра мусить *мати місце* завжди. У протилежному разі — і це абсолютно вірно — прокляття нікчемності створіння тяжіє і над зовні могутніми політичними успіхами.

Із сказаного вище випливає, що ми вже перейшли до обговорення останньої з порушених тут проблем: проблеми *етосу* політики як «справи». Якому професійному покликанню може відповідати вона сама, зовсім незалежно від її цілей, у загальному контексті життєвої моральної економіки? Яким буде, так би мовити, етичне місце, звідки ведеться її родовід? Тут, звичайно, зіштовхуються найглибші світоглядні принципи, між якими треба, зрештою, вибирати. Отож візьмімося рішуче за проблему, яку щойно знову поставили, на мій погляд, цілком неправильно.

Але насамперед звільнімося від однієї абсолютно тривіальної фальсифікації. Йдеться про те, що етика спочатку відіграла щодо моральності вищою мірою фатальну роль. Наведемо приклади. Рідко буває, щоб чоловік, відвертаючи своє кохання від

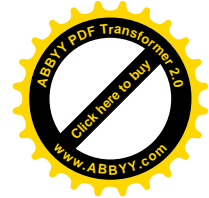


однієї жінки і спрямовуючи його до іншої, не відчував потреби виправдатись перед самим собою, кажучи: «Вона була не варта мого кохання»; або: «Вона мене розчарувала»,— або ж вишукуючи якісь інші «підстави». Для простої ситуації: «він більше її не кохає, і жінка мусить це витримати» — нешляхетність вишукує «законне виправдання» у ще більшій нешляхетності: чоловік, претендуючи на якісь права, прагне звалити на жінку не лише нещастя, а й неправоту. Точнісінько таким чином діє і вдалий еротичний конкурент: противник мусить бути нікчемою, інакше він не був би переможений. Але очевидно, що й після будь-якої переможної для когось війни маємо ту саму ситуацію, коли переможець із дурною впертістю висловлює претензію: я переміг, бо я правий. Або якщо хто-небудь, зазнавши серед страхіть війни душевного надлому, замість того щоб просто сказати: «Це вже було занадто!» — відчуває потребу виправдатись перед собою за свою втому від війни і робить підміну: «Я тому не міг цього стерпіти, що змушений був воювати за аморальну справу». Така ж ситуація і з переможеним у війні. Замість того щоб, наче старі баби, шукати після війни «винних», слід було б— там, де сама структура суспільства спричинила війну,— із суворою мужністю сказати противникові: «Ми програли війну — ви її виграли. З цим тепер усе вирішено. Давайте ж вести мову про те, які з цього слід зробити висновки відповідно до тих *ділових* інтересів, які були задіяні, і — що найголовніше — з погляду тієї відповідальності перед *майбутнім*, яка лежить передусім на переможцеві». Все інше є недостойним і мститиме за себе. Нація стерпить ущемлення її інтересів, але не стерпить образи її гідності, особливо коли це роблять із попівською впертістю. Кожен новий документ, що з'являється на світ десятиріччями пізніше, призводить до того, що з новою силою здійсмається недостойний галас, розпалюються ненависть і гнів,— замість того щоб із завершенням війни поховати її хоча б у *моральному* розумінні. Це можливо лише завдяки орієнтації на справу і шля-



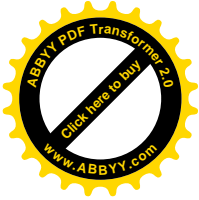
хетності, та насамперед завдяки *гідності*. Але не завдяки «етиці», яка на ділі означає відсутність гідності з обох боків. Замість турбуватися про те, що стосується політики (про майбутнє і відповідальність перед ним), етика має справу з політично безплідними— з огляду на неможливість їх розв'язання — питаннями про вину в минулому. Займатися *цим*— це і є політична вина, якщо вона взагалі має місце. Окрім того, тут залишається поза увагою неминуча фальсифікація всієї проблеми завдяки впливу цілком матеріальних інтересів: зацікавленістю переможця у найбільшому виграші (моральному та матеріальному) і надіями переможеного виторгнути собі певні переваги визнанням своєї вини,— якщо тут і є щось «*підле*», то саме це, а впливає воно з даного способу використання «етики» як засобу «вперто стояти на своєму».

Але яке ж тоді справжнє відношення між *етикою* і *політикою*? Невже між ними, як іноді кажуть, немає зовсім нічого спільного? Чи, навпаки, правильним буде вважати, що для політичної діяльності матиме силу «та ж сама» етика, що й для будь-яких інших дій? Іноді вважають, що ці два твердження абсолютно альтернативні, тобто правильним є або одне, або друге. Та чи справді існує якась етика, здатна висунути змістовно *тотожні* заповіді щодо еротичних і ділових, родинних і службових стосунків, ставлення до дружини, зеленярки, сина, конкурентів, приятелів, підсудних? Хіба для етичних вимог, які висуваються до політики, мусить справді бути байдуже те, що вона користується вельми специфічним *засобом* — владою, за якою стоїть *примус*? Хіба ми не бачимо, що ідеологи більшовизму і «Спартака» — якраз завдяки тому, що вони вдаються до цього засобу,— досягають *таких самих* результатів, як і який-небудь мілітаристський диктатор? Чим, окрім особистості можновладців та їхнього дилетантизму, відрізняється панування робітничих і солдатських депутатів від панування будь-якого старорежимного володаря? Чим відрізняється полеміка більшості представників так званої «*нової*



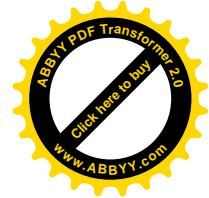
етики» з критикованими ними противниками від полеміки якихось інших демагогів? «Шляхетними намірами!» — відповідають нам. Але ж тут мовиться саме про *засоби*, а на шляхетність кінцевих намірів точнісінько так само, з повною суб'єктивною переконаністю, претендують і розпалені ворожнечею противники. «Хто взяв меча — від меча і загине»,— а боротьба скрізь є боротьба. Отож етика *Проповіді на горі*? Щодо проповіді (йдеться про абсолютну етику Євангелія), то тут справа значно серйозніша, аніж вважають ті, хто сьогодні охоче цитує ці заповіді. З цим не жартують. До абсолютної етики належить усе те, що було сказано про каузальність в науці: це не фіакр, який можна будь-коли зупинити, щоб зайти і вийти з нього за власним бажанням. Але: *або все, або нічого*,— саме у цьому її зміст. Коли все інше вважати тривіальністю. Ось, наприклад, багатий юнак: «Відійшов, зажурившись,— бо великі маєтки він мав»*. Євангельська заповідь безумовна й однозначна: віддай те, що маєш, *усе*, цілком і повністю. Політик скаже: це соціально безглузда вимога, доки вона не здійснена для *всіх*. Отже: оподаткування, розорення податками, конфіскація,— одним словом — насильство і порядок проти *всіх*. Але етична заповідь про це *взагалі* не питає, у цьому її суть. Або: «Підстав йому й другу щоку!» Безумовно, не питаючи, як же це іншому пристало бити. Етика відсутності гідності має сенс хіба що для святого. Це означає: слід бути святим *в усьому* хоча б у намірах, слід жити так, як жили Ісус, апостоли, святий Франциск та подібні до нього,— лише *тоді* така етика має сенс, тоді вона є вираженням якоїсь гідності. У *противному разі* — ні. Бо коли акосмічна етика любові проголошує: «Не противтеся злому насиллям»,— то для політика має силу протилежне твердження: ти *повинен*, застосовуючи силу, протистояти злу, інакше будеш *відповідати* за те, що зло взяло гору. Хай той, хто хоче діяти відповідно до етики Євангелія, утримається від страйків — адже

Євангеліє від Матвія, 19, 22.— *Прим, перекл.*



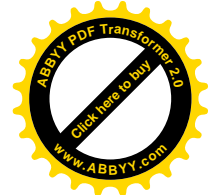
це насилля! — і вступає до жовтих профспілок. Але насамперед хай не говорить про «революцію». Бо ця етика зовсім не має наміру вчити того, що громадянська війна є єдиною законною війною. Паціфіст, що діятиме згідно з Євангелієм, відмовиться від зброї чи відкине її (як це рекомендувалось у Німеччині), виконуючи етичний обов'язок: щоб покласти край цій — і тим самим усякій — війні. Політик же скаже: єдиним надійним засобом дискредитувати війну на всі прийдешні часи була б мирна угода на ґрунті статус-кво. Тоді народи спитали б себе: а навіщо велась ця війна? Вона була б доведеною *ad absurdum*, що тепер неможливо зробити. Бо для переможців — принаймні частини їх — війна буде вигідною з політичного погляду. І відповідальність за це лежить на тій поведінці, яка зробила для нас неможливим будь-який спротив. Тепер же, коли мине епоха виснаження, *дискредитовано буде мир, а не війну*, — ось наслідок абсолютної етики.

Нарешті, обов'язок правдивості. Для абсолютної етики він безумовний. Отже, звідси випливає потреба публікувати всі — і насамперед ті, що компрометують власну країну, — документи, і на підставі таких односторонніх публікацій визнавати вину в односторонньому порядку, безумовно, без огляду на наслідки. Політик же виявить, що внаслідок таких дій істина не лише не прояснюється, а повністю затьмарюється зловживанням і розпалюванням пристрастей; що плідним було б тільки всебічне планомірне вивчення проблеми незацікавленими сторонами; що будь-який інший підхід міг би мати для нації, яка його використовує, наслідки, непоправні упродовж десятиріч. Але абсолютна етика якраз про «наслідки» й *не питає*. У цьому і є вся суть справи. Мусимо ясно зрозуміти, що будь-яка етично орієнтована дія може бути підпорядкованою *двом* принципово відмінним, непримиренно протилежним максимам: вона може бути орієнтованою або на «етику переконання», або на «етику відповідальності». Не в тому розумінні, що етика переконання має означати безвідповідальність, а етика відповідальності — безприн-



ципність. Не про це мова. Але бездонно глибока прірва існує між тим, коли діють відповідно до максими етики переконання,— мовою релігії: «Християнин робить, як належить, а щодо наслідків покладається на Господа»,— або ж діють згідно з максимою етики відповідальності: треба відповідати за (передбачувані) *наслідки* своїх дій. Як би переконливо не доводили синдикалістові, який керується етикою переконання, що внаслідок його дій зростуть шанси на успіх реакції, посиляться пригнічення його класу і загальмується піднесення цього класу,— на нього це не справить жодного враження. Коли наслідки вчинку, який впливає із чистого переконання, виявляться поганими, то відповідальність за це переконана людина перекладатиме на світ, на дурість людську, на волю Божу, який створив людей такими,— тільки не на саму себе. Навпаки, той, хто керується етикою відповідальності, зважає якраз на отакі пересічні людські вади,— бо він, як слушно зауважив Фіхте, не має ніякого права розраховувати на їхню доброту і досконалість, він не здатний звалювати на інших наслідки своїх вчинків, оскільки міг їх передбачити. Така людина скаже: «Ці наслідки спричинені моїми вчинками». Той, хто сповідує етику переконання, відчуває себе відповідальним лише за те, щоб не згасало полум'я чистого переконання,— наприклад, полум'я протесту проти несправедливості соціального порядку. Роздмухувати його знову й знову— ось що є метою його вчинків, які абсолютно ірраціональні з погляду можливого успіху і можуть та повинні цінуватися лише як приклад.

Але й цим проблему ще не вичерпано. Жодна у світі етика не може ігнорувати того факту, що досягнення «гарної» мети у багатьох випадках пов'язане з необхідністю примиритися з використанням морально сумнівних чи принаймні небезпечних засобів та з можливістю і навіть ймовірністю негативних побічних наслідків; і жодна у світі етика не може сказати, коли і в якому обсязі «гарна» мета «освячує» етично сумнівні засоби та побічні наслідки.



Головним засобом політики є насильство, і наскільки важливою може бути з етичного погляду напруженість між засобами і метою, можна судити хоча б з того, що, як відомо, революційні соціалісти (цімервальдської орієнтації) уже під час війни * сповідували принцип, який можна точно сформулювати так: «Коли ми змушені будемо вибирати: або ще кілька років війни, а потім революція, або ж мир зараз, але ніякої революції,— то ми виберемо ще кілька років війни!» На наступне ж запитання: «Що може дати ця революція?» — будь-який вправний у науках соціаліст відповів би, що про перехід до господарства, яке в *його* розумінні можна назвати соціалістичним, немає й мови, і що знову-таки мусить постати буржуазне господарство, яке могло б лише усунути феодальні елементи і рештки династичного правління. Отож за такого скромного результату — «ще кілька років війни!» — треба було б сказати, що навіть при дуже стійких соціалістичних переконаннях можна відмовитись від мети, яка вимагає подібних засобів. Але у випадку з більшовизмом і спартаківщиною, взагалі з революційним соціалізмом будь-якого гатунку, справа виглядає саме так, і, звичайно, вищою мірою сміховинно звучить, що ці напрямки *морально* засуджують «диктаторських політиків» старого режиму за те, що вони використовують ті ж самі засоби,— як би не виправдовувалась відмова від їхніх цілей.

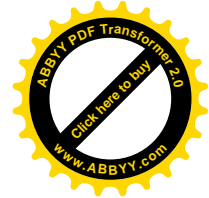
Там, де йдеться про проблему освячення засобів метою, етика переконання, здається, взагалі зазнає краху. Адже логічно у неї є лише можливість *відкидати будь-яку* поведінку, що застосовує морально сумнівні засоби. Але в реальному світі ми знову й знову бачимо приклади, коли той, хто керується етикою переконання, перетворюється раптом на хіліастичного пророка,— як, приміром, ті, хто, проповідуючи «любов проти насильства», у наступну мить закликають до насилля (до *останнього* насильства, яке мало б привести до знищення *усякого*



насилства взагалі),— точнісінько так само, як наші військові казали солдатам при кожному наступі: цей наступ — останній, він дарує нам перемогу і, отже, мир. Прихильник етики переконання не терпить етичної ірраціональності світу. Він є космічно-етичним «раціоналістом». Кожен, хто знає Достоевського, мусить пам'ятати сцену з Великим інквізитором, де ця проблема здобула правильне висвітлення. Неможливо носити під одним капелюхом етику переконання й етику відповідальності або ж етично декретувати, *яка* мета мусить освячувати які засоби (при умові, що цьому принципові взагалі робляться якісь поступки).

Глибоко мною шанований за безсумнівну щирість його переконань колега Ф. В. Ферстер ², з політичними поглядами якого я, втім, не можу погодитись, вважає, нібито він обійшов у своїй книзі ці труднощі завдяки простій тезі: з добра може виходити тільки добро, а із зла — зло. У такому випадку, звичайно, вся ця проблематика просто б не існувала. Та виглядає дивним, що через 2500 років після «упанішад»³ така теза усе ще змогла з'явитися на світ. Не лише увесь хід світової історії, а й будь-яке неупереджене вивчення повсякденного досвіду свідчить про протилежне. Прадавньою проблемою теодицеї якраз і є питання: чому ж це сила, що її зображують водночас всемогутньою і благою, змогла створити такий ірраціональний світ безвинного страждання, безкарної несправедливості та безпросвітної дурості? Або вона не є тим, або не є іншим; або життям керують зовсім відмінні принципи відшкодування і відплати (що їх ми можемо тлумачити метафізично), або ж такі, що повік недоступні нашому розумінню. Саме проблема досвіду ірраціональності світу була рушійною силою всякого релігійного розвитку. Індійське вчення про карму і перський дуалізм, первородний гріх, предетермінізм і *dues absconditus* * — усі вони виростили із цього досвіду. І перші християни досить точно знали, що світом

Потаємний Бог (*латин.*).— Прим, перекл.



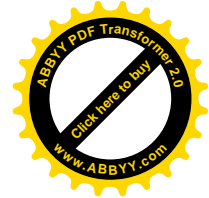
правлять демони, і що той, хто пов'язує себе з політикою — тобто із владою і насильством як засобами,— укладає пакт із диявольськими силами, і що стосовно його вчинків не буде вірним те, що із доброго виходить тільки добре, а із зла — зле, а часто буде якраз навпаки. Хто не бачить цього, той у політиці справді дитина.

Релігійна етика по-різному примирялася з тією обставиною, що ми перебуваємо в різних, підпорядкованих відмінним один від одного законам життєвих устроях (Lebensordnungen). Еллінський політеїзм приносив жертви Афродиті й Гері, Діонісові й Аполлонові, знаючи при цьому, що ці боги часто перебували у сварці. Індуїстський життєвий устрій робив кожну із професій предметом особливого етичного закону, дхарми, і назавжди відокремлював їх одна від одної за кастами, встановлюючи жорстку ієрархію, вирватись із якої людина не могла від самого народження, хіба що відродившись у наступному житті. Цим самим для кожного встановлювалась різна дистанція до вищих благ релігійного спасіння. Таким чином вдавалося вибудувати дхарму для кожної касты, від аскетів і брахманів до шахраїв і повій, відповідно до іманентних закономірностей професії. Це стосується також війни і політики. Введення війни до цілісності життєвого устрою знаходимо у «Бхагавадгіті», у бесіді Кришни з Арджуною⁴. «Роби те, що необхідне»,— ось, згідно із дхармою касты воїнів та її правилами, обов'язкова, суттєво необхідна відповідно до мети війни «праця»; за цією вірою, вона не тільки не шкодить релігійному спасінню, а й служить цьому. Індійському воякові, що гинув геройською смертю, небеса Індри віддавна були Гарантовані так самісінько, як і Валгалла германцеві. Але нірвану він зневажав би так само, як і германець християнський рай з його ангельськими хорами. Така спеціалізація етики уможливила для індійської етики нічим не порушуване, підпорядковане лише власним законам політики і навіть зміцнює їх поведження із цим царським мистецтвом. Справді радикальний «мак'явеллізм» у



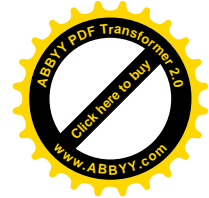
популярному значенні цього слова класично представлений в індійській літературі «Артхашастрою» Каутільї⁵ (задовго до Різдва Христового, ймовірно, з часів Чандрагупти); у порівнянні з нею «Il principe» Мак'явеллі⁶ наївний. У католицькій етиці, якої, як правило, дотримується професор Ферстер, «*consilia evangelica*»*, як відомо, є особливою етикою для тих, хто наділений харизмою святого життя. У ній мовиться і про ченця, якому не дозволено проливати кров та шукати вигоди, і про благочестивих рицаря та бюргера, яким дозволено — одному те, другому інше. Градація цієї етики та її введення у загальну структуру вчення про спасіння менш послідовні, аніж в Індії, хоча й тут вони мусили і мали право відповідати християнським засадам віри. Первородна ушкодженість світу гріхом давала можливість відносно легко зараховувати до етики насильство як дисциплінарний засіб проти гріха та еретиків, що гублять свої душі. Але, орієнтовані тільки на етику переконання, акосмічні вимоги Проповіді на горі і засноване на них релігійне природне право як абсолютна вимога зберігали свою революціонізуючу силу і майже в усі часи соціальних потрясінь виступали з цією стихійною силою на перший план. Вони, зокрема, сприяли появі радикально-пацифістських сект, одна з яких проробила у Пенсильванії експеримент по утворенню ненасильницького у зовнішньому відношенні державного устрою,— експеримент трагічний за своїми наслідками, оскільки квакери, коли вибухнула війна за незалежність, не змогли виступити із зброєю в руках за ті ідеали, що вони їх сповідували. Нормальний протестантизм, навпаки, абсолютно легітимував державу, тобто засіб насильства, як Божу установу, і зокрема як державу авторитарно-монархічну (*Obrigkeitsstaat*). Лютер звільнив кожну окрему людину від етичної відповідальності за війну, переклавши цю відповідальність на авторитети (*Obrigkeit*), покора яким, окрім хіба у справах віри, ніколи не могла вважати-

* Євангельські поради (*латин.*).— Прим, перекл.



ся за гріх. Знову ж таки, кальвінізм визнавав у принципі насильство як засіб захисту віри, тобто війну за віру, яка в ісламі від самого початку була елементом життя. Як бачимо, проблему політичної етики висуває зовсім не сучасне, народжене ренесансним культом героїв безвір'я. Усі релігії билися над цим питанням з різним успіхом, і, зважаючи на сказане вище, інакше й бути не могло. Бо саме цей специфічний засіб — *легітимне насильство* як таке — в руках людських спілок є тим чинником, який зумовлює специфіку всіх етичних проблем політики.

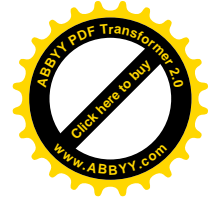
Хто б і для якої мети не вдавався б до цього засобу (а це робить кожен політик), завжди потрапляє під вплив його специфічних наслідків. Особливо значною мірою це стосується борців за віру — як релігійних, так і революційних. Гляньмо неупереджено на досвід сучасності. Тому, хто хоче *силою* встановити на землі абсолютну справедливість, потрібні для цього прибічники: людський «апарат». їм він мусить обіцяти необхідні внутрішні й зовнішні винагороди, плату небесну чи земну, інакше «апарат» не працюватиме. Внутрішньою винагородою за умов сучасної класової боротьби буде задоволення ненависті й почуття помсти, насамперед *ressentiment*'у, і потреби у повсякденному відчутті власної правоти, у паплюженні та ганьбленні противників. Зовнішня ж винагорода — це авантюра, перемога, здобич, влада і вигідні посади. Успіхи вождя цілком і повністю залежать від функціонування його апарату. Тому й він залежить від *апаратних*, а не своїх власних мотивів, тобто від того, щоб його почтові — червоній гвардії, шпигунам, агітаторам, яких він потребує,— такі винагороди йшли *постійно*. Те, чого він досягає за цих умов, перебуває власне не в його руках, але приписане йому переважно примітивними мотивами поведінки того почту, який можна тримати в шорах, лише доки чесна віра в особистість вождя і його справу надихає принаймні частину співників (щоб вона надихала більшість — такого, здається, не було ніде). Та не лише ця віра (навіть там, де вона є суб'єктивно чесною) в безлічі



випадків, по суті, буде етичною «легітимацією» жадоби помсти, влади, здобичі й вигідних посад. Що б нам тут не говорили, проте й матеріалістичне розуміння історії — це не фіакр, в який можна сідати коли хочеш, і перед носіями революції його також не зупиниш! Але насамперед: традиціоналістська *повсякденність* настає після емоційної революції; герой віри і сама вона зникають і стають (що більш ефективно) складовим елементом конвенційної фрази політичних обивателів і технічних виконавців. Якраз під час боротьби за віру цей розвиток відбувається особливо швидко, оскільки ним, як правило, керують і надихають його справжні *вожді* — пророки революції. Бо й тут, як і в будь-якому апараті, що існує при вождеві, однією з умов успіху буде спустошення та опредметнювання, духовна пролетаризація в інтересах «дисципліни». Тому почет борця за віру, добившись успіху, особливо легко перероджується на звичайнісінький прошарок шукачів теплих місць.

Хто прагне займатися політикою взагалі і зробити її своєю єдиною професією, той мусить усвідомлювати ці етичні парадокси і свою відповідальність за те, що під їхнім впливом станеться з *ним самим*. Він, повторюю, сплутується з диявольськими силами, що приховані у всякому застосуванні насильства. Великі віртуози акосмічної любові до людини і доброти — байдуже, походили вони з Назарета, Асіза чи з індійських королівських палаців *,— не «працювали» з таким політичним засобом, як насильство; їхнє царство було «не від цього світу» — і все ж вони діяли у цьому світі, і фігури Платона Каратаєва та святих Достоевського все ще залишаються найадекватнішими конструкціями за їхнім образом і подобою. Хто шукає спасіння своєї та інших душ, той шукає його не на шляхах політики, в якій цілком інші завдання — такі, що їх можна розв'язати тільки вдаючись до насильства. Геній чи де-

* Маються на увазі Христос, Франциск Асизький та Будда.— *Прим, перекл.*



мон політики живе у внутрішній напрузі з богом любові, у тому числі і з християнським Богом у церковному його прояві, в напрузі, що будь-якої миті може вибухнути непримиренним конфліктом. Люди добре знали про це в часи панування церкви. Знову й знову накладався на Флоренцію інтердикт⁷ (а в ті часи для людей і спасіння їхніх душ це було владою куди сильнішою, аніж, кажучи словами Фіхте, «холодне схвалення» кантіанського етичного судження), та громадяни Флоренції воювали проти панування церкви. Відзначаючи це, Мак'явеллі в одному чудовому місці, коли не помиляюсь, «Історії Флоренції» устами одного зі своїх героїв вшановує тих громадян, для яких велич рідного міста важливіша за спасіння душі.

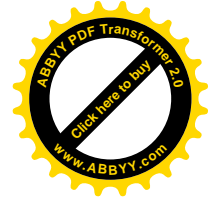
Якщо ви замість рідного міста чи «батьківщини» (Vaterland), що саме зараз не для кожного може бути однозначною цінністю, будете вести мову про «соціалістичне майбутнє» чи про «міжнародне замирення», то ви торкнетеся проблеми в її сучасному стані. Бо все, що досягається *політичними* діями, де використовуються насильницькі засоби і працює етика відповідальності, є загрозою «спасінню душі». Однак, якщо в боротьбі за віру до політичних засобів вдаватимуться, керуючись тільки етикою переконання, то цим засобам можна завдати шкоди і дискредитувати їх на багато поколінь уперед, оскільки тут немає відповідальності за *наслідки*. Той, хто так робить, не усвідомлює тих диявольських сил, які вступили в гру. Вони невблаганні і призведуть у його діяльності, а також у його внутрішньому житті до таких наслідків, перед якими він буде зовсім безпорадним, якщо не бачитиме їх. «Адже диявол старий». Не роки, не вік мається тут на увазі: «Станьте такими старими, аби його зрозуміти». Я ніколи не дозволяв, щоб мене у дискусії перемагали датою у свідочстві про народження; той простий факт, що комусь 20 років, а мені 50, не може змусити мене вважати це за досягнення, перед яким шанобливо замовкаю. Справа, зрештою, не у віці, а у вишколеній рішучості погляду на реальності життя і в здатності



витримати їх та внутрішньо бути на належному рівні.

Справді, політика робиться головою, але, звичайно, *не лише* нею одною. Тут цілком мають рацію ті, хто сповідує етику переконання. Та чи *слід* діяти відповідно до етики переконання а чи до етики відповідальності, і коли так, а коли інакше,— цього нікому приписати не можна. Можна сказати лише одне: якщо нині, у часи такої, як багато хто вважає, *не* «стерильної» збудженості (але збудженість взагалі почуття не зовсім щире), *рантом* масово з'являється політики переконання з лозунгами на зразок: «Світ дурний і підлий, але тільки не я; відповідальність за наслідки лежить не на мені, а на інших, кому я служу і чию дурість чи підлість я винищу»,— то я скажу відверто, що спершу запитаю про міру тієї *внутрішньої повноцінності*, яка стоїть за цією етикою переконання; у мене складається враження, що у дев'яти випадках з десяти я маю справу із хвальками, які не відчують реально, що вони беруть на себе, але зачаровуються романтичними ілюзіями. Як людину мене це не дуже цікавить і не викликає якихось особливих вражень. Разом з тим величезне враження справить на мене, коли *зріла* людина (байдуже, молода вона чи літня), яка реально і всією душею відчуває свою відповідальність за наслідки і діє за етикою відповідальності, в якийсь момент скаже: «Я інакше не можу, на цьому стою». Отут є щось справді людське і зворушливе. Бо це якраз та ситуація, яка *для кожного* з нас, хто, звичайно, внутрішньо не вмер, повинна *мати можливість* колись настати. У цьому розумінні етика переконання та етика відповідальності є не абсолютними протилежностями, а взаємодоповненнями, які тільки разом складають справжню людину, котра *може* мати «покликання до політики».

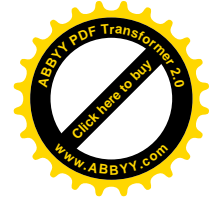
А тепер хотілося б, щоб ми продовжили розмову на цю тему років через десять. Якщо тоді, як мені через цілий ряд обставин доводиться побоюватись, уже давно пануватиме епоха реакції, і з того, чого бажає і на що сподівається більшість із вас (і, щиро



признаюсь, я також), збудеться небагато що (можливо, не так щоб уже нічого не збулося, але, мабуть, усе-таки небагато; мене це не зламає, хоча знати про це — душевний тягар),— от тоді я хотів би подивитись, що, в глибинному значенні слова, «сталося» з тими, хто почуває себе сьогодні справжнім «політиком переконання» і охоплений тим чадом, який символізує оця революція. Було б чудово, аби стан справ був таким, щоб сюди пасували слова 102 сонета Шекспіра:

В весняну пору нашої любові
Тебе прославили мої пісні,—
Так соловей співа на честь весни,
Та в розквіт літа мовкне спів чудовий *.

Та все далеко не так. Не розквіт літа чекає на нас, а спершу полярна ніч крижаної імлі й суворості,— яке б за зовнішньою видимістю угруповання не перемогло. Бо там, де нема нічого, там втратив своє право не лише кайзер, а й пролетарій. Коли потроху ця ніч почне відступати,— хто ще житиме з тих, чия весна, здається, розквітла зараз таким пишним квітом? І що тоді внутрішньо станеться із сьогоднішньою молоддю? Озлоблення, чи міщанське самовдоволення, звичайне тупе примирення зі світом та професією, чи третій, не такий уже й рідкісний варіант: містична втеча від світу тих, хто має до цього дар, або — часто й недоладно — вимучує із себе містицизм як моду? В кожному такому випадку я доходжу висновку: вони *не* піднялися до рівня своїх власних вчинків, *не* піднялися й до рівня світу, яким він є насправді, та його повсякденності; покликання до професії політика, котре, як вони вважали, вони в собі мають, об'єктивно і фактично, у якнайглибшому значенні, у них не було. Вони вчинили б краще, якби просто по-братньому ставилися до людей, а в усьому іншому суто по-діловому зайнялися б своєю повсякденною працею.



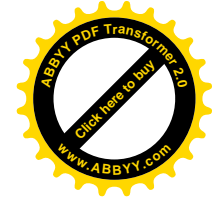
Політика — це могутнє повільне буріння твердих пластів, яке здійснюють водночас із пристрасстю і з холодним окоміром. Справедливо кажуть, і весь історичний досвід підтверджує, що можливого ніколи не досягли б, якби у світі знову й знову не прагнули неможливого. Але той, хто на це здатний, мусить бути вождем, ба більше — він мусить бути у найпростішому значенні слова героєм. І навіть ті, хто не є ні тим, ні іншим, мають виробити в собі твердість духу, яку не зломить і крах усіх надій; вже зараз вони повинні озброїтись цим — інакше не зможуть здійснити навіть того, що можливе вже сьогодні. Лише той, хто впевнений, що не похитнеться, коли світ виявиться, з його погляду, надто дурним або надто підлим для того, що він хоче йому запропонувати; лише той, хто, всупереч усьому, здатний сказати: «А все-таки!» — лише той має «професійне покликання» до політики.



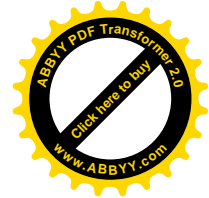
«ОБ'ЄКТИВНІСТЬ» СОЦІАЛЬНО-НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ»

I

Усі ми знаємо, що наша наука *, як і інші науки (за винятком хіба що політичної історії), об'єктом яких є інститути і процеси культури, історично походить з певних *практичних* міркувань. Її найближчою і на перших порах єдиною метою була розробка оцінних суджень про ті чи інші політико-економічні заходи, здійснювані державою. Вона була «технікою» майже в тому самому розумінні, у якому в галузі медицини є клінічні дисципліни. Відомо, що таке становище поступово змінювалось, хоча *принципового* розмежування між пізнанням «суцього» і «того, що повинно бути суцим», так і не відбулося. Трапилося це як через упевненість у тому, що господарські процеси підпорядковані незмінним законам природи, так і через думку про те, що вони підлягають однозначному принципів еволюції, і, отже, «те, що повинно бути суцим», збігається в одному випадку із незмінно «суцим», а в іншому — з тим, що неминує «постає». Внаслідок пробудження історичного інтересу в нашій науці запанувало поєднання етичного еволюціоналізму з історичним релятивізмом, яке ставило за мету позбавити етичні норми їхнього формального характеру, щоб шляхом віднесення усієї сукупності культурних цінностей до сфери «морального» визначити *зміст* останнього і тим самим вивістити політичну економію до рівня «етичної науки», яка ґрунтується на емпіричних засадах. Коли на всій сукупності можливих культурних ідеалів було поставлено штамп «морального», специфічне значення етичних імперативів було втрачене, тоді як «об'єктивна» значи-



Усі ми знаємо, що наша наука *, як і інші науки (за винятком хіба що політичної історії), об'єктом яких є інститути і процеси культури, історично походить з певних *практичних* міркувань. Її найближчою і на перших порах єдиною метою була розробка оцінних суджень про ті чи інші політико-економічні заходи, здійснювані державою. Вона була «технікою» майже в тому самому розумінні, у якому в галузі медицини є клінічні дисципліни. Відомо, що таке становище поступово змінювалось, хоча *принципового* розмежування між пізнанням «сущого» і «того, що повинно бути сущим», так і не відбулося. Трапилося це як через упевненість у тому, що господарські процеси підпорядковані незмінним законам природи, так і через думку про те, що вони підлягають однозначному принципів еволюції, і, отже, «те, що повинно бути сущим», збігається в одному випадку із незмінно «сущим», а в іншому — з тим, що неминує «постає». Внаслідок пробудження історичного інтересу в нашій науці запанувало поєднання етичного еволюціоналізму з історичним релятивізмом, яке ставило за мету позбавити етичні норми їхнього формального характеру, щоб шляхом віднесення усієї сукупності культурних цінностей до сфери «морального» визначити *зміст* останнього і тим самим вивістити політичну економію до рівня «етичної науки», яка ґрунтується на емпіричних засадах. Коли на всій сукупності можливих культурних ідеалів було поставлено штамп «морального», специфічне значення етичних імперативів було втрачене, тоді як «об'єктивна» значи-



рядженні, взагалі можливо досягти певної мети, і водночас критично оцінити, враховуючи історичну ситуацію,- саму постановку мети, визначивши її як практично осмислену або, навпаки, позбавлену сенсу в даних умовах. Ми можемо також встановити, *якщо* досягнення наміченої мети видається нам можливим (звичайно, тільки в межах нашого знання на даний час), які *наслідки* матиме застосування потрібних засобів *поряд* з евентуальним досягненням цієї мети, оскільки все у світі взаємопов'язане. Потім ми надаємо дійовій особі можливість зважити, яким буде співвідношення цих непередбачених наслідків із передбаченими нею наслідками своїх дій, тобто відповідаємо на запитання, яким *«коштом»* буде досягнуто наміченої мети, маючи на увазі ймовірне заперечення *інших* цінностей. Оскільки здебільшого кожна мета чогось *«коштує»* або може коштувати, люди, які мають почуття відповідальності, не повинні нехтувати можливістю зважити, як будуть співвідноситись цілі і засоби певних дій, а надати таку можливість — одна з найголовніших функцій критики за допомогою *техніки*, яку ми тут розглядаємо. Стосовно ж рішення, яке буде прийнято на підставі цього зважування,— то вже завдання *не* науки, а самої людини, яка наділена волею; вона зважує і вибирає поміж цінностями, про які мовиться, так, як підказує їй власна совість і світогляд. Наука може тільки допомогти їй *усвідомити*, що всяка дія (а за деяких умов — і бездіяльність) зводиться, зрештою, до зайняття певної *визначеної* ціннісної *позиції*, і тим самим — чого сьогодні особливо охоче не помічають — до *протиставлення* іншим цінностям. Зробити вибір — особиста справа кожного.

Що ми можемо запропонувати тому, хто здійснює такий вибір,— це лише *знання*, які допоможуть йому зрозуміти *значення* того, чого він прагне. Ми можемо навчити розібратися у взаємозв'язку між тими цілями, яких він прагне і між якими вибирає, насамперед шляхом виявлення тих *«ідей»*, що складають основу — фактичну чи уявлювану — конкретної



цих ідей. Адже немає жодного сумніву в тому, що одне з найістотніших завдань будь-якої науки про культуру та пов'язане з нею людське життя — відкрити духовному розумінню суть таких «ідей», навколо яких справді або ймовірно точилася чи й досі точиться боротьба. Це не виходить за межі науки, яка прагне «упорядкувати думкою емпіричну дійсність», хоча засоби, що слугують такому тлумаченню духовних цінностей, досить далекі від «індукції» у звичайному розумінні цього слова. Безперечно, таке завдання, принаймні частково, виходить за межі власне економічної науки з її загальноприйнятим розподілом на спеціальні дисципліни: мова йде про завдання *соціальної філософії*. Бо влада ідей в соціальному житті протягом усієї історії була — і продовжує залишатися — настільки могутньою, що наш часопис не може обходити це питання; ба більше: воно завжди перебуває у колі його найважливіших завдань.

Науковий розгляд оцінних суджень полягає не лише в тому, щоб сприяти розумінню і співпереживанню цілей, яких ми прагнемо досягти, та ідеалів, що лежать у їхній основі, але і в тому, аби критично судити про них. Проте ця критика може мати лише діалектичний характер, тобто вона здатна лише формально-логічно судити про той матеріал, що лежить в основі історично даних оцінних суджень та ідей, перевіряти ідеали з погляду на те, наскільки внутрішньо *несуперечливими* є наші прагнення. Такого роду критика, ставлячи перед собою вказану мету, здатна допомогти людині осягнути суть тих останніх аксіом, які лежать в основі її прагнень, і точні масштаби цінностей, якими вона несвідомо керується або мусила б керуватися, якби хотіла бути послідовною. Довести до *свідомості* ці масштаби, які знаходять своє вираження у конкретних оцінних судженнях,— це останнє, на що здатна наукова критика, доки вона не переходить у сферу спекуляції. Чи *повинен* суб'єкт при судженні визнавати свою причетність до згаданих ціннісних масшта-

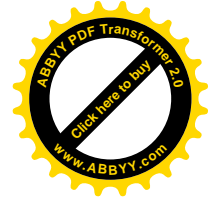


бів,— це вирішує він сам, це справа його доброї волі й совісті, а не проблема емпіричного знання.

Емпірична наука нікого не здатна навчити того, що він *повинен* робити; вона вказує лише на те, що він *може*, а за певних умов — і на те, що він *хотів би* зробити. Це правда, що світогляди різних людей постійно проникають у сферу наших наук, навіть у нашу наукову аргументацію, щоразу затьмарюючи її чистоту; що внаслідок цього з'являються розбіжності в оцінці переконливості наукових доказів — навіть там, де йдеться про встановлення звичайних каузальних зв'язків між фактами,— оскільки від цього залежать шанси реалізувати свої ідеали, тобто збільшується або, навпаки, зменшується можливість здійснити певні бажання. Звичайно, і редакторам, і співробітникам нашого часопису в такому розумінні теж «не чуже ніщо людське». Але визнавати звичайну людську слабкість — це зовсім не те, що вірити, ніби політична економія є «етичною» наукою, яка на ґрунті власного матеріалу творить ідеали або, застосовуючи до цього матеріалу загальні етичні імперативи, встановлює конкретні норми поведінки. Правда й те, що ми відчуваємо як щось «об'єктивно» цінне саме ті найглибші складники «особистості», ті вищі, останні ціннісні судження, які визначають нашу поведінку і надають сенсу та значення нашому життю. Адже обстоювати їх ми можемо лише в тому випадку, коли вони видаються нам значимими, такими, що походять з найвищих життєвих цінностей; коли вони формуються у боротьбі з життєвими явищами, що їм протистоять. Звичайно, гідність «особистості» полягає в тім, що для неї існують цінності, з якими вона узгоджує своє життя,— хай навіть в окремих випадках вони існують виключно у *глибині* індивідуального духу: тоді індивідові важливо «реалізувати» себе в *таких* інтересах, *значимість* котрих він мусить визнати як *цінність*, як ідею, що нею він керується. Спроба утвердити свої оцінні судження назовні має сенс лише в тому випадку, коли передумовою цього є віра у цінність. Та *судити* про зна-



чимість тих цінностей є справою *віри*, можливо, також завданням спекулятивного розгляду і тлумачення життя та світу, але, безумовно, *не* предметом емпіричної науки в тому розумінні, якого ми тут дотримуємося. Для такого розмежування важливим є не той емпірично встановлений факт, що — як це часто вважають — названі цілі протягом історії змінюються і стають предметом дискусій. Адже навіть найусталеніші висновки нашого теоретичного — природничо-наукового чи математичного — знання, цілком так само, як і поглиблення та рафінування людської совісті, є продуктом культури. Якщо ми безпосередньо звернемося до практичних проблем господарської і соціальної політики (у звичайному значенні цього слова), то виявиться, що є наліченна кількість *окремих* практичних *питань*, при вирішенні яких люди одноставно переконані в тому, що певні цілі є *само собою зрозумілими*; досить згадати хоча б надзвичайні кредити, конкретні завдання соціальної гігієни, добродійність або такі заходи, як фабрична інспекція, арбітраж, біржа праці, значна частина законів про охорону праці, де питання зводиться, очевидно, лише до *засобів* для досягнення мети. Але якщо ми навіть приймемо видимість очевидності за істину (за що наука завжди розплачуватиметься) і будемо розглядати ті конфлікти, до яких неминуче призведе спроба практичної реалізації таких цілей, як суто технічні питання доцільності (що подекуди було б помилковим), — то ми незабаром переконаємось, що навіть оця *видимість* очевидності регулятивних ціннісних масштабів одразу ж зникає, тільки-но ми від конкретних проблем добродійно-поліцейського нагляду за добробутом і господарством перейдемо до питань економічної та соціальної *політики*. Адже ознакою *соціально-політичного* характеру проблеми якраз і є те, що вона *не* може бути розв'язаною лише на основі суто технічних міркувань, які впливають із чітко визначених цілей, і що *сперечатися можна і треба* про самі регулятивні масштаби цінностей, бо ця проблема підноситься до рівня загальних питань

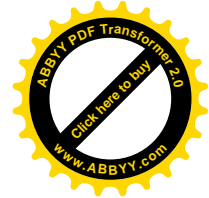


культури. Причому йдеться тут про зіткнення не лише (як ми схильні сьогодні вірити) «класових інтересів», ай *світоглядів*; звичайно, це жодною мірою не заперечує справедливості судження, що на світогляд кожної людини, поряд з іншими чинниками, значною мірою впливає те, наскільки вона пов'язана з «інтересами свого класу» (коли вжити таке, лише з першого погляду однозначне, поняття). Та в будь-якому разі не випадає сумніватися, що, чим «загальнішою» є проблема, про яку йде мова (тут це означає: чим далі сягає її культурне значення), тим менше піддається вона однозначному розв'язанню на матеріалі досвідного знання і тим більшу роль відіграють тут останні, глибоко особисті аксіоми віри та ціннісних ідей. Існує наївна думка, яку поділяють і деякі спеціалісти, що завдання практичної соціальної науки полягає насамперед у розробці «принципу» та аргументації його наукової значимості, на основі чого можна було б вивести точні норми для розв'язання конкретних практичних проблем. Якої б ваги у соціальній науці не мав «принциповий» розгляд практичних проблем, тобто зведення несвідомо сприйнятих оцінних суджень до їхнього ідейного змісту, якими б серйозними не були наміри нашого часопису приділяти їм особливу увагу,— все ж знаходження спільного знаменника для наших практичних проблем у вигляді певних загальнозначимих останніх ідеалів не може бути завданням ні нашої, ані якої завгодно емпіричної науки; це було б завдання не лише практично нерозв'язне, а й абсурдне. І як би ми не ставились до обґрунтованості й характеру переконливості етичних імперативів, з них, як і з норм конкретно зумовленої поведінки *окремої людини*, безперечно, не молено *вивести* однозначно обов'язкового *культурного змісту*, і ця неоднозначність тим більша, чим ширшим є зміст, про який йде мова. Лише позитивні релігії (точніше *секти*, які постають на догматичних засадах) здатні надавати змістові *культурних цінностей* вагомості безумовно значимих *етичних заповідей*. За їхніми межами культурні ідеали, що їх індивід *волів би*

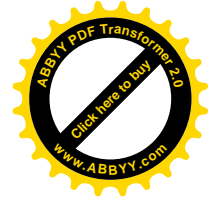


здійснити, та етичні обов'язки, які він *мусить* виконати, принципово різняться між собою. Доля культурної епохи, що скуштувала плоду з дерева пізнання, полягає у необхідності зрозуміти, що секс світобудови не розкривається її дослідженнями, якими б досконаліми вони не були; що ми самі мусимо надати їй сенсу; що «світогляди» ніколи не можуть бути продуктом знання, яке розвивається, і, отже, ті вищі ідеали, які нас найдужче надихають, в усі часи знаходять своє вираження лише у боротьбі з іншими ідеалами, котрі для інших людей будуть такими ж святими, як і наші для нас.

Тільки оптимістичний синкретизм, що іноді виникає як результат релятивістського розуміння історичного розвитку, може дозволити собі не рахуватися з неймовірною серйозністю такого стану речей, вдаючись при цьому або до теоретичних викладок, або ж ухиляючись від його практичних наслідків. Само собою зрозуміло, що в окремих випадках суб'єктивний обов'язок практичного політика може полягати як у посередництві між прихильниками протилежних поглядів, так і в переході на якийсь один бік. Але до *наукової* об'єктивності це не має ані найменшого стосунку. «Середня лінія» *ні на йоту не ближча до наукової істини*, аніж ідеали крайніх правих чи лівих партій. Зрештою, про інтереси науки найменше піклуються там, де не хочуть помічати неприємних фактів і життєвих реальностей в усій їхній гостроті. «Архів» вважає своїм безумовним завданням боротися з небезпечним самообманом, ніби ті практичні норми, які мають *наукову значимість*, можна здобути шляхом синтезування окремих партійних точок зору або шляхом побудови їхньої рівнодіючої, бо така позиція, що веде до релятивізації і маскуванню власних ціннісних масштабів, є далеко небезпечнішою, аніж попередня наївна віра партій у можливість наукового «доведення» їхніх догм. Здатність *розрізнити* знання та оцінні судження і виконувати свій науковий обов'язок— бачити істину, віддзеркалену у фактах,— та обов'язок пра-

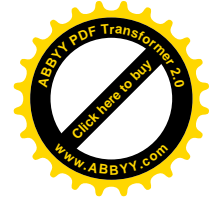


ктичний — відстоювати свої ідеали,— ось те, у чому ми хотіли б бачити найближче своє завдання. Абсолютною відмінністю на всі часи — і *це* якраз найважливіше для нас — було і є те, чи спрямована аргументація до наших почуттів, нашої здатності запалювати конкретними практичними цілями, формами і змістом культури,— а якщо йдеться про значимість етичних норм, то до нашої совісті,— *чи* вона розрахована на нашу здатність і потребу *думкою впорядковувати* емпіричну дійсність у такий спосіб, який може претендувати на *значимість* як *емпірична* істина. Це положення залишається в силі назважаючи на те, що, як ми побачимо далі, вищезгадані «цінності» у сфері *практичного* інтересу мають і завжди матимуть вирішальне значення з погляду того *напряму*, в якому йтиме впорядкувальна діяльність у галузі наук про культуру. Правильним був і буде той факт, що методично коректна наукова аргументація, у сфері соціальних наук, коли вже прагне досягти своєї мети, мусить визнаватися за правильну і китайцем, точніше кажучи, до цього слід *прагнути*, коли навіть, за браком матеріалу, цього ніколи не можна досягти. Окрім того, *логічний* аналіз ідеалу, його змісту й останніх аксіом, висвітлення тих логічних і практичних висновків, які випливають з нього, мусять, якщо вони переконливі, бути значимими і для китайця— хоча він може залишатися «глухим» до наших етичних імперативів, а також може (і, звичайно, буде) відкидати сам цей ідеал і ті конкретні *оцінки*, що випливають з нього, не відкидаючи при тому цінності власне наукового *аналізу*. Зрозуміло, що наш часопис не ігноруватиме постійних і неминучих спроб однозначно визначити *сене* культурного життя. Навпаки, спроби такого роду — це один з найважливіших результатів саме нашого культурного життя, а за певних умов вони стають однією з найважливіших його рушійних сил. Ось чому ми уважно слідкуватимем за ходом «соціально-філософських» міркувань також і в *цьому* розумінні. Ба більше: ми досить далекі від поширеної думки, що розгляд



культурного життя, який прагне вийти за межі теоретичного впорядкування емпіричної дійсності і тлумачити світ метафізично, вже в силу тільки цієї обставини *не здатний* розв'язувати пізнавальні завдання. Питання про те, до якої сфери слід віднести завдання подібного роду, є, звичайно, питанням теоретико-пізнавальним, а тому мусить і може у даному випадку залишитись нерозв'язаним. Для *нашого* дослідження важливо встановити лише одне: часопис у галузі соціальних наук у нашому розумінні мусить, оскільки він займається *наукою*, бути місцем, де шукають істину, яка претендує на те, щоб (згадаймо наш приклад) і в сприйнятті китайця мати значимість теоретичного впорядкування емпіричної дійсності.

Звичайно, видавці часопису не можуть раз і назавжди заборонити собі та своїм співробітникам висловлювати у формі оцінних суджень ті ідеали, які їх надихають. Одначе з цього випливають два важливі зобов'язання. Одне з них полягає в тім, щоб у кожен конкретний момент з усією чіткістю довести до власної свідомості і свідомості своїх читачів, *які* ті масштаби, що ними ми будемо вимірювати дійсність і виводити з них оцінні судження, замість того щоб (як це нерідко буває), хаотично змішуючи цінності різного роду, пробувати уникнути конфліктів між ідеалами, «давши щонебудь кожному». Коли суворо дотримуватись цієї вимоги, то винесення певного практичного судження може не лише не зашкодити науковим інтересам, а навіть навпаки, дати користь. Так, у науковій критиці законодавчих та інших практичних пропозицій виявити мотиви законодавця або ідеали письменника, якого критикують, у їх повному значенні і в наочній, зрозумілій формі можна лише шляхом *конфронтації* тих цінностей, на яких вони ґрунтуються, з *іншими*, і найкраще — з їхніми власними цінностями. Усяка раціональна *оцінка* чужого *воління* може бути лише критикою, яка виходить із власних «світоглядних» принципів; поборювання чужого ідеалу можливе лише на ґрунті ідеалу *власного*. Отож у кожному



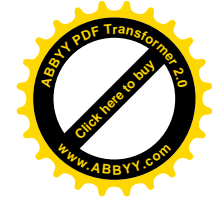
конкретному випадку *слід* не лише встановлювати і піддавати науковому аналізу ті останні ціннісні аксіоми, на яких ґрунтується практичне воління, а й наочно показувати їхнє відношення до *інших* ціннісних аксіом, так само як і давати «позитивну критику» цих аксіом у логічному викладі.

Таким чином, на шпальтах нашого часопису, зокрема при обговоренні законів, поряд із соціальною *наукою* — теоретичним упорядкуванням фактів — слово мусить бути надане і соціальній *політиці* — викладові певних ідеалів. Звичайно, ми не маємо ніякого наміру видавати подібні дискусії за «*науку*» і будемо пильнувати, аби такого змішування і плутанини не було. Інакше це вже не *наука*. Тому друга фундаментальна вимога наукової об'єктивності полягає в тому, щоб чітко дати зрозуміти читачам (і, повторюємо, насамперед самим собі), *на чому* (і *де*) мислячий дослідник замовкає, поступаючись місцем воліючій людині; *де* аргументи звернені до розуму, а *де* — до почуттів. Постійне змішування наукового пояснення фактів та оцінних міркувань залишається найпоширенішою, але і найшкідливішою рисою досліджень у нашій науці. Усе, що тут сказано, спрямоване саме проти такого змішування, та зовсім не проти служіння ідеалам. *Відсутність переконань* і *наукова об'єктивність* не мають між собою нічого спільного. «Архів» ніколи не був — принаймні за своїми намірами — і не повинен бути ані ареною полеміки з певними політичними або соціально-політичними партіями, ані місцем, де вербують прихильників чи противників політичних або соціально-політичних ідеалів: для цього існують інші органи. Специфіка часопису з моменту його постановня полягала і, наскільки це залежатиме від редакції, завжди полягатиме в тому, щоб на його сторінках зустрічалися у межах суто наукової роботи непримиренні політичні противники. Наш часопис не був у минулому «соціалістичним» органом і не має наміру бути віднині органом «буржуазним». Його співробітником безперешкодно може стати кожен, хто хоче брати участь у науковій дискусії. «Архів» не



може бути ареною «заперечень», реплік та відповідей на них; але він нікого, у тому числі й своїх співробітників та видавців, не захищає від об'єктивної наукової критики, якою б гострою вона не була. Той же, кого це не влаштовує, хто вважає, що працювати з людьми, ідеали яких не збігаються з його власними, неможливо і в сфері наукового пізнання,— нехай краще залишається осторонь.

Проте не можна не визнати (ми не хотіли б тут впадати в самообман), що сьогодні така вимога, на жаль, часто пов'язана з більшими практичними труднощами, аніж це одразу видається. По-перше, можливість відверто обмінюватися думками зі своїми противниками на нейтральній території (громадській чи ідейній), як свідчить досвід, всюди (а в умовах Німеччини — особливо) наштовхується на психологічні бар'єри. Цей факт, будучи ознакою фанатизму і партійної обмеженості, нерозвиненості політичної культури, вже сам по собі мусить викликати серйозну протидію. Для нашого ж часопису він стає ще небезпечнішим, оскільки в галузі соціальних наук поштовхом до постановки наукових проблем є, як це засвідчує досвід, *практичні* питання; таким чином, вже саме визнання того, що певна наукова проблема існує, перебуває у прямому зв'язку із БОЛІННЯМ нині сущих людей. Тому на шпальтах часопису, який покликаний до життя спільним інтересом щодо конкретної проблеми, будуть постійно зустрічатися автори, чия особиста зацікавленість проблематикою пояснюється тим, що певні конкретні умови перебувають, на їхню думку, в суперечності з тими ідеальними цінностями, в які вони вірять, або прямо загрожують таким цінностям. Близькість споріднених ідеалів об'єднає тоді постійних авторів часопису і сприятиме залученню нових людей; це надасть часописові — принаймні при розгляді практичних проблем соціальної *політики*— певного «характеру», бо таким буде неминучий наслідок співпраці людей, наділених живим сприйняттям, оцінна позиція яких стосовно проблем суто теоретичного плану ніколи не може бути повністю елімінована; у крити-



ці ж *практичних* пропозицій і заходів така позиція знаходить — за наявності згаданих передумов — своє законне вираження. «Архів» почав виходити в світ у той час, коли певні практичні проблеми, пов'язані насамперед із «робітничим питанням» в успадкованому нами значенні слова, займали першорядне місце у дискусії з питань соціальних наук. Ті особи, для яких проблеми, що цікавлять часопис, були пов'язані з найвищими і найважливішими для них ціннісними ідеями і які завдяки цьому стали його постійними авторами, були з тієї ж причини прихильниками розуміння культури, яке повністю або частково відповідало цим ціннісним ідеям. Усім відомо, що часопис, який рішуче заперечував себе як провідника певної «тенденції», проголошуючи з цією метою суворе обмеження суто «науковими» питаннями і настійно запрошуючи до співробітництва «представників усіх політичних партій», мав, незважаючи на це, саме зазначений «характер». Такий характер творився зусиллями кола його постійних співробітників. Ці люди, за всіх відмінностей їхніх поглядів, були об'єднані спільністю мети, яку вони вбачали у збереженні фізичного здоров'я робітників, можливості сприяння більшому поширенню в робітничому середовищі матеріальних і духовних благ нашої культури; засобом для цього вони вважали поєднання державного втручання у сферу матеріальної зацікавленості з подальшим вільним розвитком існуючого державного і правового порядку. Якими б не були їхні погляди на формування майбутнього суспільного устрою, — для *сучасності* вони приймали капіталістичну систему, і не тому, що вважали її ліпшою за попередні форми суспільного устрою, а тому, що дивились на неї як на практичну необхідність, вважаючи, що всі спроби вести проти неї рішучу боротьбу матимуть своїм наслідком не ширше прилучення робітничого класу до благ культури, а гальмування цього процесу. В тих умовах, які склалися сьогодні в Німеччині (детальніше пояснювати їхню суть тут немає потреби), цього не можна було уникнути тоді, як не можна уник-



«Об'єктивність» соціально-наукового пізнання 205

нути й зараз. Ба більше, саме така ситуація безпосередньо сприяла успіхам наукової дискусії, і масовість участі в ній стала для нашого часопису мало не чинником сили, а за обставин, що склалися, можливо, навіть однією з підстав його права на існування.

Не підлягає сумніву, що формування такого «характеру» наукового часопису *могло б* скласти загрозу його об'єктивності й науковості, і це *мусило б* статися, якби добір співробітників свідомо вівся однобічно— у цьому випадку формування такого «характеру» практично було б рівнозначним наявності «тенденції». Видавці журналу цілком розуміють відповідальність, яку покладає на них такий стан справ. Вони не мають наміру ані планомірно міняти характер «Архіву», ані штучно консервувати його шляхом навмисного обмеження кола співпрацівників ученими певних партійних поглядів. Редакція приймає характер часопису як певну даність, сподіваючись на його подальшу «еволюцію». *Яким* стане його характер у майбутньому, *як* він, можливо, видозміниться внаслідок неминучого розширення кола наших співробітників,— це насамперед залежатиме від тих осіб, котрі увійдуть до цього кола, прагнучи служити науці і дотримуватись тих вимог, які ставитиме часопис. Залежить це також і від розширення *проблематики*, яку часопис має намір висвітлювати.

Останнє зауваження підводить нас до ще не розв'язаного питання про *обмеження предмета* нашого дослідження. На нього не можна дати відповіді, не зачепивши й тут питання про природу пізнавальної мети у сфері соціальних наук. Досі, принципово розмежовуючи «оцінні судження» і «досвідне знання», ми виходили з передумови, що в галузі соціальних наук фактично має місце безумовно значимий тип пізнання, тобто теоретичного упорядкування емпіричної дійсності. Ця передумова тепер сама стає для нас проблемою, оскільки нам належить визначити, у чому ж *може* полягати в нашій галузі об'єктивна «значимість» істини, до якої ми

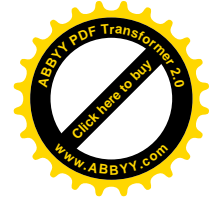


прагнемо. У тому, що це проблема не вигадана, а справді має місце, може переконатися кожен, хто спостерігає за боротьбою методів, «основних понять» і передумов, за постійною зміною «точок зору» і постійним перетворенням «понять», які використовуються; хто розуміє, яка на позір неосяжна безодня усе ще пролягає між теоретичним та історичним баченням (один студент, що складав іспити у Відні, бідкаючись, твердив, що є «дві політичні економії»). Що ж ми називаємо об'єктивністю? Саме *це* питання ми спробуємо тут пояснити.

II

Від часу свого виникнення часопис «Архів» розглядав об'єкти, які він досліджував, як *соціально-економічні* явища. Хоча ми не бачимо сенсу в тому, щоб давати тут визначення понять і меж окремих наук, все ж мусимо хоча б у загальній формі пояснити, що це означає.

Та обставина, що наше фізичне існування, так само як і задоволення наших найвищих ідеальних потреб, повсюдно наштовхується на кількісну обмеженість і якісну недостатність необхідних зовнішніх засобів, що для такого задоволення потрібна планомірна підготовка, праця, боротьба із силами природи та об'єднання людей у суспільство,— ця обставина є (у найзагальнішому розумінні) тим основним моментом, з яким пов'язані всі явища, що їх іменуємо «соціально-економічними» у найширшому значенні цього слова. Якість певного явища як «соціально-економічного» не є чимось, притаманним йому «об'єктивно». Вона зумовлена радше спрямованістю нашого пізнавального «*інтересу*», який формується в межах специфічного культурного значення, якого ми надаємо тому чи іншому явищу в кожному окремому випадку. В усіх випадках, коли явище культурного життя у тих частинах, на яких ґрунтується для нас його специфічне *значення*, прямо або опосередковано пов'язане з вищезгаданим основним моментом, воно містить,— або, у кожному разі, може містити — соціально-наукову *проблему*, тобто за-



вдання для тієї дисципліни, предметом якої буде розкриття усього значення вказаного основного моменту.

У межах соціально-економічної проблематики ми можемо виділяти окремі явища та їхні комплекси, норми, інституції тощо, культурне значення яких для нас полягає насамперед у їхньому економічному аспекті; вони цікавлять нас— як, наприклад, події на біржі чи у банківській справі,— серйозно цікавлять нас лише *під таким* кутом зору. Це, як правило, має місце (хоча й не обов'язково) тоді, коли йдеться про інститути, *зумисне* створені для досягнення якої-небудь економічної мети. Такі об'єкти нашого пізнання можна у вузькому значенні цього слова назвати «економічними» процесами та інститутами. До них долучаються й інші, які, звичайно (як, наприклад, події *релігійного* життя), насамперед цікавлять нас не з погляду їхнього економічного значення, але які за певних умов набувають значення саме під таким кутом зору, оскільки мають *наслідки*, цікаві для нас із економічного погляду,— тобто «економічно релевантні» явища. І, нарешті, серед не «економічних» у нашому розумінні явищ є й такі, економічний вплив яких нас взагалі не цікавить або ж цікавить дуже незначною мірою (як, приміром, спрямованість художнього смаку певної епохи), хоч явища такого роду іноді можуть у певних своїх специфічних аспектах зазнавати більшого або меншого *впливу* економічних мотивів — такий випадок, скажімо, має місце, коли йдеться про соціальне розшарування публіки, яка цікавиться мистецтвом; це економічно *зумовлене* явище. Так, зокрема, той комплекс стосунків між людьми, норм і зв'язків, що визначаються цими нормами, який ми іменуємо «державою», є явищем «економічним» з погляду його фінансового устрою. Тією мірою, якою держава впливає на господарське життя законодавчим або якимось іншим чином (навіть тоді, коли вона свідомо керується у своїй політиці далеко не економічними мотивами), вона є «економічно релевантною»; тією ж мірою, якою її поведінка та специфіка



визначаються економічними мотивами і в інших, не лише «економічних» аспектах, вона є «економічно зумовленою». Із сказаного стає зрозумілим, що, з одного боку, сфера «економічних» явищ має досить нечіткі межі і що, з іншого боку, «економічні» аспекти явища зовсім не є «зумовленими *лише* економічно» і мають не *лише* «економічні наслідки»; що взагалі певне явище набуває економічного характеру лише тією мірою і *лише* доти, доки *інтерес* спрямовується виключно на те *значення*, яке воно має для матеріальної боротьби за існування.

Наш часопис, як і загалом соціально-економічна наука з часів Маркса і Рошера², має справу не тільки з «економічними», й «економічно релевантними» та «економічно зумовленими» явищами. Сфера такого роду об'єктів охоплює (у розмитих межах, які залежать від спрямованості наших інтересів) усю сукупність культурних процесів. Специфічні економічні мотиви — тобто мотиви, які у своїй значимій для нас специфіці закорінені у вказаній основоположній сфері,— діють всюди, де задоволення хай навіть нематеріальних потреб пов'язане із застосуванням *обмежених* зовнішніх засобів. Їхня сила скрізь визначала і перетворювала не лише форми задоволення культурних потреб, у тому числі найглибших, але й їхній зміст. Побічний вплив соціальних стосунків, інститутів і груп людей, що перебувають під тиском «матеріальних» інтересів, поширюється (часто неусвідомлено) на всі без винятку культурні явища, аж до найтонших відтінків естетичних та релігійних почуттів. Події повсякденного життя не меншою мірою, ніж «історичні» події у сфері високої політики, колективні та масові явища, так само як і окремі дії державних мужів чи індивідуальні звершення у галузі літератури й мистецтва, стають об'єктом такого впливу, тобто є «економічно зумовленими». З іншого боку, сукупність усіх явищ та умов життя у межах історично даної культури впливає на формування матеріальних потреб, на спосіб їхнього задоволення, на утворення груп матеріальних інтересів і на засоби здійснення вла-



ди, а отже, й на хід економічного розвитку, тобто стає «економічно релевантною». Тією мірою, якою наша наука зводить у процесі каузального аналізу *економічні* явища культури до індивідуальних причин — економічних чи не економічних за своїм характером,— вона прагне до «історичного» пізнання. Тією ж мірою, якою вона досліджує *один* із специфічних елементів культури — елемент економічний в його культурному значенні, у межах найрізноманітніших культурних зв'язків,— вона прагне до *інтерпретації* історії під специфічним кутом зору і створює певну часткову картину, *попереднє* дослідження для повного історичного пізнання культури.

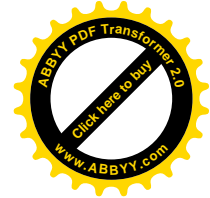
Хоча соціально-економічна *проблема* постає не скрізь і всюди, де економічні моменти виступають як причина або наслідок, а лише там, де *проблематичним* стає якраз значення цих моментів і де точно встановити його можна лише методами соціально-економічної науки,— попри все, царина соціально-економічного дослідження залишається майже неосяжною.

Наш часопис ще раніше обмежив сферу своєї діяльності, відмовившись від цілого ряду дуже важливих соціальних галузей нашої науки — таких, зокрема, як описативна економіка, історія господарства у вузькому понятті і статистика. Іншим органам передано також вивчення питань фінансової техніки й технічних проблем — формування ринку та ціноутворення в сучасному ринковому господарстві. Сферою досліджень «Архіву» були певні констеляції інтересів та їхні конфлікти, що виникли внаслідок провідної ролі в господарстві сучасних культурних країн інвестованого капіталу,— у їхньому сьогоденному значенні та історичному становленні. При цьому ми не обмежувались висвітленням практичних та еволюційно-історичних проблем, пов'язаних із «соціальним питанням» у вузькому понятті,— тобто ставленням сучасного робітничого класу до існуючого суспільного устрою. Звичайно, одним з основних наших завдань мусило бути наукове висвітлення причин зростання у 80-х роках XIX ст.



інтересу до цього спеціального питання. Проте, що більше практичний розгляд умов праці ставав предметом законодавчої діяльності та публічних дискусій також і в нас, то більше центр ваги наукової роботи зміщувався у бік виявлення загальніших зв'язків, до яких належать і ці проблеми, тому перед нами поставало завдання проаналізувати *всі* культурні проблеми, які виникли внаслідок своєрідності економічних засад нашої культури і тому сучасні за своєю специфікою. Незабаром часопис справді почав історично, статистично й теоретично досліджувати різноманітні як «економічно релевантні», так і «економічно зумовлені» аспекти життя й інших великих класів сучасних культурних народів у їхньому взаємозв'язку. І коли ми зараз визначаємо як безпосередній предмет зацікавлення нашого часопису наукове дослідження *загального культурного значення соціально-економічної структури спільного життя людей* та історичні форми її організації, то ми лише тримаємось того напрямку інтересів, що вже склався. Саме це, і ніщо інше, мали ми на увазі, давши часописові назву «Архів соціальних наук». Така назва охоплює історичне й теоретичне вивчення тих проблем, практичне розв'язання яких є справою «соціальної *політики*» у найширшому понятті. Ми вважаємо, що маємо право вживати термін «соціальна» у тому його значенні, яке визначається конкретними проблемами сучасності. Якщо називати «науками про культуру» ті дисципліни, що розглядають події людського життя з погляду їхнього *культурного значення*, то соціальна наука в нашому розумінні належить до цієї категорії. Незабаром ми побачимо, які принципові наслідки випливають із цього.

Безперечно, виділення *соціально-економічного* аспекту культурного життя істотно обмежує коло наших тем. Нам, звичайно, скажуть, що економічна, або, як її не зовсім точно називають, «матеріалістична» точка зору, з якої тут розглядатиметься культурне життя, є «однобічною». Це справедливо, але така однобічність зумисна. Переконаність у то-



му, що завдання прогресивного наукового дослідження — позбутися однобічності економічного розгляду шляхом розширення його «до меж» загальної соціальної науки, свідчить про нерозуміння того, що «соціальна» точка зору, тобто вивчення стосунків між людьми, дозволяє більш-менш чітко розмежувати наукові проблеми тільки у випадку, коли сама ця точка зору характеризується якимось особливим змістовним предикатом. В іншому разі її об'єктом буде не лише предмет філології або історії церкви, а взагалі всіх дисциплін, котрі займаються таким найважливішим конститутивним елементом культурного життя, як держава, і такою найважливішою формою нормативного його регулювання, як право. Те, що соціально-економічне дослідження займається «соціальними» відносинами, так само не дає підстав вважати його необхідною стадією розвитку «суспільних наук» загалом, як і вивчення явищ життя не перетворює його в галузь біології, а вивчення процесів на одній з планет не робить його частиною майбутньої, вдосконаленої та достовірної астрономії. В основі поділу наук лежать не фактичні зв'язки між *«речами»*, а *«мислені»* зв'язки між *проблемами*: там, де за допомогою нового методу вивчається нова проблема і, отже, виявляються істини, які відкривають нові точки зору, там виникає нова «наука».

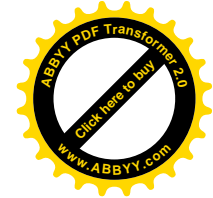
І не випадково, коли перевіряємо можливість застосування поняття «соціального», нібито загального за своїм змістом, стає очевидним, що його значення має особливий, специфічного відтінку, хоч у більшості випадків досить невизначений характер. Фактично його всезагальність є наслідком саме оцієї невизначеності. Коли розглядати це питання у «всезагальному» значенні, воно не може дати нам ніяких специфічних *точок зору*, які могли б розкрити *значення* тих чи інших елементів культури.

Відмовляючись од застарілого погляду, ніби всю сукупність явищ культури можна *дедукувати* із констеляцій «матеріальних» інтересів як їхній продукт або функцію, ми все ж вважаємо, що *аналіз со-*



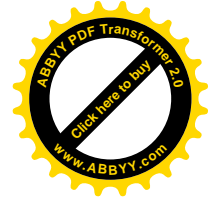
ціальних явищ та культурних процесів з погляду їхньої економічної зумовленості та впливу був і (при обережному застосуванні та свободі від догматизму) залишиться у найближчому майбутньому творчим і плідним науковим принципом. Так зване «матеріалістичне розуміння історії» як «світогляд» або як спільний знаменник при каузальному поясненні історичної дійсності слід якнайрішучіше відкинути; проте економічне тлумачення історії — одна з найсуттєвіших цілей нашого часопису. Це потребує дальшого пояснення.

Так зване «матеріалістичне розуміння історії» у давньому геніально-примітивному сенсі «Маніфесту комуністичної партії»³ займає сьогодні голови лише любителів та дилетантів. У їхньому середовищі все ще побутують своєрідні уявлення, ніби потреба каузального пояснення історичних явищ може бути задоволеною лише тоді, коли — де б це і як не було — можна виявити (чи начебто виявити) роль економічних чинників. У такому випадку вони вдовольняються найхиткішими гіпотезами та найзагальнішими фразами, оскільки йдеться про їхню догматичну потребу вбачати в економічних «рушійних силах» «справжній», «єдино істинний», «завжди в кінцевому рахунку вирішальний» чинник. Втім, тут немає чогось виняткового. Майже всі науки, від філології до біології, час від часу претендують на те, що вони є не лише спеціальним знанням, а й «світоглядом». Під впливом величезного культурного значення сучасних економічних перетворень і, зокрема, виняткового значення «робітничого питання» на цей шлях природним чином потрапляв невикорінний монізм будь-якої некритичної свідомості. Тепер, коли боротьба націй за світове панування у галузі політики й торгівлі стає дедалі гострішою, ця риса знаходить вияв і в антропології: віра в те, що всі історичні події «в кінцевому рахунку» визначаються грою природжених «расових якостей», набула значного поширення. Некритичний опис «народного характеру» поступився місцем ще менш критичному творенню власних «суспільних теорій» на «природничо-нау-



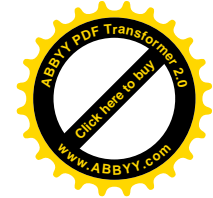
кових» засадах. У своєму часописі ми ретельно слідкуватимемо за розвитком антропологічних досліджень, оскільки вони мають значення для наших поглядів. Слід сподіватися, що той стан науки, за якого можливе каузальне зведення культурних подій до «раси» — що свідчить тільки про відсутність у нас справжніх знань (так само як раніше пояснення знаходили у «середовищі», а до цього — в «обставинах часу»),— буде поступово подолано завдяки застосуванню точних наукових методів. Досі роботі фахівців найбільше заважали уявлення ревних дилетантів, нібито вони можуть дати для розуміння *культури* щось вагоміше, щось специфічно інше, аніж розширення можливості надійно зводити окремі *конкретні* культурні явища історичної дійсності до їх *конкретних історично* даних причин за допомогою *точного*, здобутого в ході спостереження під специфічним кутом зору матеріалу. Тільки тією мірою, якою вони здатні запропонувати нам *це*, їхні висновки становлять для нас інтерес і кваліфікують «расову біологію» як щось більше, аніж продукт властивої нашому часові гарячкової жадоби теоретизувати.

Така ж сама справа і з економічною інтерпретацією історичних явищ. Коли, після періоду безоглядних переоцінок цієї інтерпретації, тепер доводиться ледь не боятись того, що її наукова значимість *недооцінюється*, то це є наслідком тої безприкладної некритичності, якою відзначалась економічна інтерпретація дійсності як «універсальний» метод дедукції всіх явищ культури (тобто усього, що є для нас істотним): вважалося, що всі вони в кінцевому рахунку зумовлені економічно. У наш час логічна форма згаданої інтерпретації буває різною. Там, де суто економічне пояснення наштовхується на труднощі, існує безліч засобів зберегти його значимість як основного причинного моменту. Це можна зробити, скажімо, таким чином, що всі явища історичної дійсності, які не можна вивести з економічних мотивів, саме *тому* вважатимуться випадковими, *незначними* для науки. За іншого способу поняття



економічного розширюється до таких меж, що сюди потрапляють усі людські інтереси, будь-яким чином пов'язані із зовнішніми засобами. Коли ж історично доведено, що реакція на дві в економічному відношенні *однакові* ситуації була все-таки *різною* — внаслідок відмінності політичних, релігійних, кліматичних та безлічі інших неекономічних детермінантів,— то з метою збереження переваги економічного чинника решту моментів зводять до історично випадкових «умов», де економічні мотиви є «причинами». Зрозуміло, проте, що всі ці «випадкові» з економічного погляду моменти також відповідають своїм власним законам і що для того розгляду, який досліджує їхню специфічну значимість, *економічні* умови так само можна вважати за «історично випадкові», як з економічного погляду — інші умови. Улюблений спосіб врятувати, попри все, виняткову значимість економічного чинника полягає в тому, що константний взаємовплив окремих елементів культурного життя розглядається в межах каузальної або функціональної *залежності* одного елемента від інших, точніше, всіх інших від одного — економічного. Якщо певний *не* економічний інститут виконував історично якусь «функцію» на службі економічних класових інтересів, тобто підлягав їм; якщо, приміром, деякі релігійні інститути можуть бути використані (і використовуються) як «чорна поліція»,— вважається, що їх було створено виключно для цієї функції, або ж— цілком метафізично — доводиться, що на них вплинула «тенденція розвитку», закорінена в економіці.

У наш час фахівцям не треба пояснювати, що таке тлумачення мети економічного аналізу культури почасти було наслідком певної історичної констеляції, яка спрямовувала науковий інтерес на певні економічно зумовлені проблеми культури, почасти ж — науковим віддзеркаленням невгамовного адміністративного патріотизму, і що сьогодні воно принаймні застаріло. Зведення до *одних* лише економічних причин не можна вважати в будь-якому розумінні вичерпним у *жодній* з ділянок культури,



зокрема і в галузі «господарських» процесів. У принципі історія банківської справи якого-небудь народу, де пояснення побудоване лише на економічних мотивах, так само неможлива, як і «пояснення» Сікстинської мадонни соціально-економічними засадами культурного життя періоду її створення; і таке «пояснення» буде в принципі не більш вичерпним, аніж виведення капіталізму з тих чи інших перетворень релігійної свідомості, які відігравали свою роль у генезі капіталістичного духу, або виведення якогось політичного утворення з географічних умов. У всіх цих випадках вирішальним для рівня значимості, якої слід надавати економічним умовам, є те, до якого типу причин *слід зводити* специфічні елементи даного явища, яким ми у конкретному випадку надаємо значення, важливого для нас. Право *однобічного* аналізу культурної дійсності під певним специфічним «кутом зору» — у нашому випадку під кутом зору її економічної зумовленості — вже суто методично ґрунтується на тому, що звична спрямованість уваги на виявлення впливу якісно однорідних причинних категорій і постійне застосування одного й того ж понятійно-методичного апарату дає дослідникові усі переваги розподілу праці. Такий аналіз не можна вважати за щось «довільне», доки він є *результативним*, тобто доки він дає знання зв'язків, *цінних* із погляду каузального зведення історичних подій до їхніх конкретних причин. Проте *однобічність* і *недієвість* суто економічної інтерпретації історичних подій становить лише окремий прояв принципу, значимого для пізнання культурної дійсності загалом. Пояснити логічну основу, на якій це ґрунтується, і загальні методичні наслідки, що звідси випливають,— головна мета даного викладу.

Не існує ніякого абсолютно «об'єктивного» наукового аналізу культурного життя або (що, можливо, означає щось вужче, але для нашої мети, звичайно, не щось істотно інше) «соціальних явищ», який був би *незалежним* від особливих і «однобічних» точок зору, згідно з якими їх вибрано як об'єкт до-



слідження, проаналізовано й розділено на складові частини (що може декларуватись або припускатися, бути усвідомленим або неусвідомленим). Причина цього полягає у специфіці пізнавальної мети будь-якого соціально-наукового дослідження, яке прагне вийти за межі суто *формального* розгляду *норм* — правових і конвенційних — соціального життя людей.

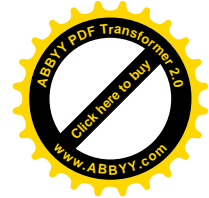
Соціальна наука, якою *ми* хочемо займатися,— це *наука про дійсність*. Ми прагнемо зрозуміти дійсне життя, яке нас оточує, в його *своєрідності*, взаємозв'язок і культурну *значимість* окремих проявів його в їхньому сьогоdnішньому вигляді, а також причини того, чому воно історично склалося саме так, а не інакше. Щойно ми намагаємось осмислити той образ, в якому життя безпосередньо постає перед нами, воно пропонує нам нескінченну багатоманітність явищ, які виникають і зникають послідовно або одночасно, «всередині» нас і «поза» нами. Абсолютна нескінченність такої багатоманітності залишається незмінною за своєю інтенсивністю й тоді, коли ми ізольовано розглядаємо окремий «об'єкт» її (наприклад, конкретний акт обміну); коли ми робимо серйозну спробу *вичерпно* хоча б описати це «одиничне» явище в його індивідуальних складниках, а не те щоб осягнути всю його каузальну зумовленість. Тому будь-яке можливе пізнання нескінченної дійсності кінечним людським духом ґрунтується на мовчазному припущенні, що в кожному окремому випадку предметом наукового пізнання може виступати лише обмежена *частина* дійсності, що тільки її слід вважати за «істотну», тобто «варту знання». Але за яким принципом виокремлюється ця частина? Тривалий час вважали, що і в науках про культуру вирішальну ознаку слід зрештою шукати в «закономірній» повторюваності певних причинних зв'язків. Зміст «законів», що їх ми здатні пізнати в неозорій багатоманітності явищ, мусить, з цього погляду, бути єдино істотним для науки. Щойно ми встановили «закономірність» причинного зв'язку (нехай навіть засобами історичної індукції)



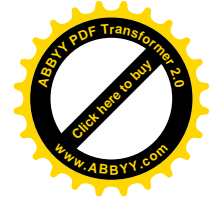
як безумовно значиму або зробили її безпосередньо зримою очевидністю для нашого внутрішнього досвіду,— як кожній знайденій таким чином формулі підпорядковується будь-яка кількість однорідних явищ. Та ж частина індивідуальної дійсності, яка залишається незрозумілою після виділення «закономірного», вважається ще не проаналізованим залишком, який пізніше, у ході вдосконалення системи «законів», буде приєднано до неї,— або ж цю частину просто ігнорують як щось «випадкове», а *тому* науково неістотне, оскільки воно «не пізнається за допомогою законів» і, отже, не належить до «типу» явищ, що вивчаються, а може бути предметом хіба що «пустої цікавості». Таким чином, навіть представники історичної школи постійно повертаються до того, що ідеалом усякого, в тому числі й історичного пізнання — хай навіть він спрямований у далеке майбутнє! — є система наукових тверджень, з яких може «дедукуватися» дійсність. Один видатний природознавець висловив припущення, що таким фактично недосяжним ідеалом подібного «препарування» культурної дійсності можна вважати «астрономічне» пізнання життєвих процесів. Ми також докладемо своєї праці, незважаючи на те, що згаданий предмет уже привертав до себе увагу, і зупинимося на цьому конкретніше. Насамперед стає зрозуміло, що «астрономічне» пізнання, про яке йде мова, зовсім *не* є пізнанням законів, що «закони», які тут використовуються, узяті як *передумови* дослідження з інших наукових галузей, зокрема з механіки. У самому ж процесі пізнання ставиться питання: до яких *індивідуальних* наслідків приводить дія таких законів на *індивідуально* структуровану *констеляцію*,— бо ці констеляції мають для нас *значимість*. Кожну індивідуальну констеляцію, що її нам «пояснює» або передбачає астрономічне знання, можна, звичайно, каузально пояснити як наслідок іншої, попередньої, такої ж індивідуальної констеляції; і як би далеко ми не сягали у сивий туман минулого, дійсність, *для* якої значимі закони, завжди залишається індивідуальною, такою, що її



однаковою мірою *не можна вивести* із законів. Той «первісний» космічний стан, який не мав би бодай трохи індивідуального характеру або мав би його меншою мірою, ніж космічна дійсність теперішніх часів,— це очевидне *безглуздя*. Та чи не зустрічаємо в нашій науці рештки подібних уявлень або у вигляді відкриттів природного права, або у вигляді верифікованих на основі вивчення життя «первісних народів» уявлень про якийсь «первинний стан» вільних від історичних випадковостей соціально-економічних стосунків на зразок «примітивного аграрного комунізму», «сексуального проміскуїтету» тощо, з яких потім у формі якогось гріхопадіння у конкретність постає індивідуальний історичний розвиток? Висхідною точкою інтересу у сфері соціальних наук, безсумнівно, виступає *дійсна*, тобто індивідуальна структура соціокультурного життя, що нас оточує, в її універсальних, але не позбавлених індивідуальності зв'язках, та в її становленні з інших, також індивідуальних за своїм складом станів культури. Очевидно, тут наявна така ж сама ситуація, яку вище ми пробували пояснити за допомогою астрономії, користуючись при цьому прикладом чи крайнім випадком (звичайний засіб логіків), хоча специфіка об'єкта тепер більш визначена. Якщо в астрономії наш інтерес спрямований на суто *кількісні*, доступні точному вимірові зв'язки між небесними тілами, то в соціальних науках нас насамперед цікавить *якісне* забарвлення подій. До того ж у соціальних науках йдеться про роль *духовних* процесів, «*зрозуміти*» які у співпереживанні— зовсім інше за своєю специфікою завдання, аніж те, що його можна було б розв'язати (якби дослідник прагнув до цього) за допомогою точних формул природничих наук. І все ж різниця між ними виявляється не такою принциповою, як здається на перший погляд. Природничі науки, коли не брати до уваги чисту механіку, також не можуть обійтися без якісного аспекту; з іншого боку, і серед представників нашого фаху набула поширення думка (хоча й хибна), що фундаментальне, принаймні для нашої культури,

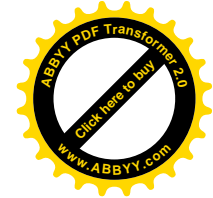


явище товарно-грошового обігу допускає застосування кількісних методів, а тому його не можна досягнути за допомогою законів. Зрештою, чи будуть розумітися як «закони» й ті закономірності, яких не можна виразити чисельно, оскільки до них неможливо застосувати кількісні методи,— залежить від того, наскільки вузько чи, навпаки, широко розуміти поняття «закону». Стосовно ж особливої ролі «духовних» мотивів, то вона, в усякому разі, не виключає встановлення *правил* раціональної поведінки; ще й сьогодні поширене уявлення, нібито завдання *психологи* полягає в тому, щоб відігравати для окремих «наук про дух» роль, аналогічну математиці,— тобто розкласти складні явища соціального життя на їхні психічні умови й наслідки, зводячи ці явища до найпростіших психічних чинників, які потім можна класифікувати за типами і досліджувати у їхніх функціональних зв'язках. Цим самим була б створена якщо не «механіка», то хоча б «хімія» соціального життя, ґрунтована на психічних засадах. Чи дадуть коли-небудь такого роду дослідження якісь цінні або (що не одне й те саме) прийнятні для наук про *культуру* результати,— ми тут розглядати не будемо. Але для питання про те, як можна шляхом виявлення закономірної повторюваності досягти *мети* соціально-економічного пізнання у нашому розумінні — тобто пізнання *дійсності* в її каузальних зв'язках,— це не має ніякого значення. Припустімо, що коли-небудь чи то завдяки психологічним, чи то якимось іншим методам вдалося б проаналізувати всі відомі і всі можливі у майбутньому причинні зв'язки явищ спільного життя людей і звести їх до якихось простих останніх «чинників», а потім за допомогою неймовірної казуїстики понять і суворих закономірно значимих правил вичерпно їх осмислити,— який би з цього був наслідок для пізнання *історично* даної культури або навіть її окремого явища, наприклад, капіталізму у процесі його становлення та його культурному значенні? Як *засіб* пізнання — не більше і не менше — це могло бути щось на зразок довідника з

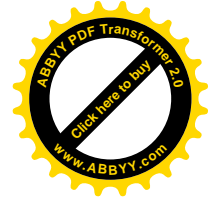


органічної хімії для *біогенетичного* дослідження тваринного й рослинного світу. У тому й іншому випадку було б зроблено, безумовно, важливу й корисну попередню роботу. Але і в тому, і в іншому випадку з подібного роду «законів» та «факторів» не можна було б *дедукувати* реальності життя, і не тому, що життєві явища криють у собі ще якісь вищі, таємничі «сили» («домінанти», «ентелехії» чи як би ще їх не називали),— це питання окреме,— але просто тому, що для розуміння дійсності нам важлива *констеляція*, в якій ми знаходимо ті (гіпотетичні!) «чинники», згруповані в історичне, значиме для нас явище культури, і коли б ми забажали «каузально пояснити» таке індивідуальне угруповання, нам неминуче довелося б вдаватися до інших, таких самих індивідуальних угруповань, за допомогою яких ми, використовуючи такі (звичайно" ж, гіпотетичні!) поняття «закону», пояснили б її. Встановити згадані (гіпотетичні!) «закони» і «чинники» було б для нас тільки *першим* серед багатьох інших завдань, які мушили б привести до бажаного результату. Наступним завданням було б провести аналіз і логічно викласти історично дане індивідуальне угруповання цих «чинників» та зумовленої ним, *значимої* у своєму роді взаємодії, а насамперед *пояснити* підстави й характер цієї значимості. Це можна розв'язати, тільки використавши попередні дані, отримані внаслідок розв'язання першого завдання, однак загалом воно є цілком новим і *самостійним* завданням. Третє завдання полягало б у тому, щоб вивчити, сягаючи у далеке минуле, становлення окремих значимих для *сьогодення* індивідуальних властивостей цих угруповань, історично пояснити їх, виходячи з попередніх, також індивідуальних констеляцій. Нарешті, ймовірним завданням була б оцінка можливих майбутніх констеляцій.

Очевидно, що для досягнення названих вище цілей наявність ясних понять і знання таких (гіпотетичних) «законів» була б вельми цінним пізнавальним *засобом*, хоча *тільки* засобом; до того ж у цьому розумінні вони просто необхідні. Але навіть викорис-



товуючи таку їхню функцію, ми у певний вирішальний момент виявляємо межу їхнього значення і, встановивши її, доходимо висновку про безумовну своєрідність дослідження у сфері наук про культуру. Ми назвали «науками про культуру» такі дисципліни, які прагнуть пізнати життєві явища в їхньому культурному значенні. Саме ж собою значення явищ культури та його підстави не можуть бути виведеними, обґрунтованими і поясненими за допомогою найдосконалішої системи законів і понять, оскільки це значення передбачає співвідношення явищ культури з ідеями цінності. Поняття культури є поняттям ціннісним. Емпірична дійсність є для нас «культурою», оскільки ми співвідносимо її з ціннісними ідеями (і тією мірою, як це ми робимо); культура охоплює ті, і лише ті елементи дійсності, які, з огляду на віднесення до цінності, стають значимими для нас. Нікчемно мала частка індивідуальної дійсності несе на собі відбиток нашого інтересу, зумовленого ціннісними ідеями; лише вона є значимою, бо у ній виявляються зв'язки, важливі для нас внаслідок співвідносності їх з ціннісними ідеями. Тільки завдяки цьому і оскільки це має місце, даний елемент дійсності в його індивідуальній своєрідності набуває для нас пізнавального інтересу. Але визначити, що саме буде значимим для нас, ніяке «неупереджене» дослідження емпірично даного, звичайно ж, не може,— навпаки, якраз встановлення значимого для нас — це та передумова, в силу якої щось стає предметом досліджень. Значиме як таке не співпадає, як правило, із жодним законом як таким — і тим менше, чим загальнозначимішим буде цей закон. Бо специфічне значення, яке має для нас той чи інший елемент дійсності, полягає зовсім не в тих його зв'язках, що спільні для нього і для багатьох інших. Віднесення дійсності до ціннісних ідей, які надають їй значимості, виявлення і впорядкування елементів дійсності з погляду їх культурного значення — це щось абсолютно несумісне з гетерогенним йому аналізом дійсності за допомогою законів та упорядкування її в загальних поняттях. Ці два



різновиди мисленого впорядкування дійсності не перебувають між собою в обов'язковому логічному взаємозв'язку. Вони можуть іноді збігатись, але слід остерігатися небезпечної за своїми наслідками помилкової думки, ніби такого роду випадковий збіг міняє що-небудь у їхній *принциповій* відмінності. Культурне значення певного явища, скажімо, обміну в товарно-грошовому господарстві, *може* полягати в тому, що воно набуває масового характеру,— і це справді є фундаментальним компонентом сучасного культурного життя. У такому випадку завдання полягає якраз у тому, щоб зробити зрозумілим культурне значення того *історичного* факту, що згадане явище відіграє саме цю роль, дати каузальне пояснення його історичного виникнення. Дослідження *загальної* суті обміну і *техніки* грошового обігу у товарно-грошовому господарстві — дуже важлива (і необхідна) *підготовча* праця. Проте вона не лише не дає відповіді на питання, яким же чином історично обмін набув сьогодишнього фундаментального значення, але й не пояснює того, що цікавить нас насамперед,— *культурного значення* грошового господарства, того, що загалом тільки й цікавить нас у техніці грошового обігу, задля чого взагалі й сьогодні існує наука, яка вивчає цей предмет. Відповідь на це питання не виводиться із жодного загального «закону». *Типові ознаки* обміну, купівлі-продажу тощо цікавлять юриста; наше ж завдання — проаналізувати *культурне значення* того *історичного* факту, що обмін став тепер масовим явищем. Коли мова йде про його пояснення і ми пробуємо зрозуміти, чим же соціально-економічні відносини нашої культури *відрізняються* від аналогічних явищ стародавніх культур, де обмін мав такі самі типові якості, як і зараз, коли ми пробуємо зрозуміти, у чому ж полягає *значення* «грошового господарства»,— тоді в дослідження вводяться принципи, цілком гетерогенні за своїм походженням; при цьому ми використовуємо як *засіб* викладу поняття, які винесли з вивчення типових елементів масових явищ економіки,— тією мірою, якою в них містяться значимі



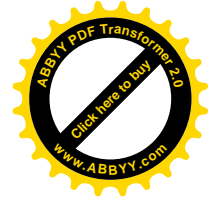
компоненти нашої культури. Проте, яким би точним не був виклад цих понять і законів, ми з їхньою допомогою не лише не досягнемо мети нашої праці, але й основне питання: що ж саме мусить стати матеріалом для утворення типових понять? — ніколи не зможемо розв'язати «неупереджено», а тільки залежно від того *значення*, яке мають для культури певні складові частини нескінченної різноманітності, яку ми іменуємо «грошовим обігом». Адже ми прагнемо до пізнання історичного, тобто *значимого* в індивідуальній своїй *своєрідності* явища. І вирішальним при цьому є таке: тільки коли ми вважаємо, що *кінецьне* число з нескінченної повноти явищ може бути *значимим*, ідея пізнання *індивідуальних* явищ може набути логічного сенсу. Навіть коли уявити, що ми найдосконаліше знаємо *всі* «закони» явищ, ми безсилі перед питанням: як взагалі *можливе каузальне пояснення індивідуального факту*, якщо навіть будь-який *опис* найменшого відтинку дійсності ніколи не можна вважати повністю вичерпаним? Число й характер причин, які визначають ту чи іншу індивідуальну подію, завжди є *нескінченим*, а в самих речах немає тієї ознаки, яка б дозволяла виділити з них єдино важливу частину. Серйозна спроба «неупередженого» пізнання дійсності мала б своїм наслідком лише хаос «екзистенціальних суджень» про незліченну кількість індивідуальних сприйнять. Проте можливість такого результату ілюзорна, оскільки при ближчому розгляді виявляється, що в дійсності кожне окреме сприйняття складається з незліченної кількості компонентів, які не можна вичерпно відобразити в судженнях про сприйняття. Порядок у цей хаос вносить *лише* та обставина, що у кожному випадку нас цікавить і має для нас *значення* тільки *частина* індивідуальної дійсності, бо тільки вона співвідноситься з *ціннісними ідеями культури*, з якими ми підходимо до дійсності. Лише певні *сторони* нескінченно різноманітних окремих явищ — ті, яким ми приписуємо загальне *культурне значення*, — мають для нас пізнавальну цінність, лише вони виступа-



ють предметом каузального пояснення. Проте і в каузальному поясненні маємо ту ж проблему: *вичерпне* каузальне зведення будь-якого конкретного явища в усій *повноті ЙОГО* реального існування не лише неможливе практично, але й не має сенсу. Ми виокремлюємо тільки ті причини, які в кожному окремому випадку можуть бути *зведені* до «істотних» компонентів даного явища: каузальне питання там, де йдеться про *індивідуальні* явища,— це питання не про *закони*, а про конкретні каузальні *зв'язки*, не про те, під яку формулу слід підвести явище як окремий випадок, а про те, до якої індивідуальної констеляції його слід звести; інакше кажучи, це питання зведення. Скрізь, де мова йде про каузальне пояснення «явища культури», про «історичного індивідуума» (ми користуємося тут виразом, який починає приживатися в методології нашої науки і в своєму точному формулюванні вже використовується логікою), знання *законів* причинної зумовленості не може вважатися *метою* і виступає лише як *засіб* дослідження. Знання законів полегшує нам зведення компонентів явищ, які мають у своїй індивідуальності культурну значимість, до їхніх конкретних причин. Тією (і лише тією) мірою, якою знання законів сприяє цьому, застосування його має цінність у пізнанні індивідуальних зв'язків. І чим «загальнішими», тобто абстрактнішими будуть закони, тим менше вони годяться для каузального зведення *індивідуальних* явищ і тим самим (побічно) для розуміння значення культурних процесів.

Який же висновок впливає із сказаного?

Звичайно, це не слід розуміти так, що в галузі наук про культуру знання *загального*, утворення абстрактних родових понять, пізнання закономірностей і спроби формулювати зв'язки на основі «законів» взагалі не мають наукового виправдання. Навпаки, якщо каузальне пізнання історика розуміти як *зведення* конкретних наслідків до їхніх конкретних причин, то *значиме* зведення якогось індивідуального результату до його причин без застосування



«номологічного» знання, тобто знання законів каузальних зв'язків, взагалі *неможливе*. Чи слід приписувати окремому індивідуальному елементу дійсності *in concreto* каузальне значення в реалізації того наслідку, про каузальне пояснення якого йшлося, можна, у разі сумніву, вирішити *лише* тоді, коли ми спробуємо оцінити вплив, якого ми, як правило, чекаємо, відповідно до *загальних законів*, від даного компонента зв'язку та від *інших* компонентів цього комплексу, які взято тут до уваги; отже, йдеться про визначення *адекватного* впливу окремих елементів цього причинного зв'язку. Наскільки історик (у найширшому розумінні цього слова) здатний впевнено здійснити таке зведення за допомогою набутої власним життєвим досвідом і методично вишколеної уяви і наскільки він використовує при цьому висновки інших спеціальних дисциплін — у кожному випадку вирішується окремо. Проте всюди, а отже, і в сфері складних економічних процесів, *надійність* такого причинного зведення буде тим більшою, чим повніше і глибше наше знання загальних законів. Те, що при цьому завжди, в тому числі і в усіх без винятку так званих «економічних законах», йдеться не про «закономірності» в точному, природничо-науковому розумінні, а про «адекватні» причинні зв'язки, відображені у певних правилах, про застосування категорії «об'єктивної можливості» (яку ми тут не розглядатимемо),— в жодному разі не применшує значення даного висновку. Треба тільки завжди пам'ятати, що встановлення таких закономірностей — то не *мета*, а *засіб* пізнання; а чи є сенс у тому, щоб виражати формулою у вигляді «закону» ту закономірність причинного зв'язку, яка добре відома нам із повсякденного досвіду,— це в кожному конкретному випадку є питанням доцільності. Для точних природничих наук важливість і цінність «законів» тим більша, чим вони *загально-значиміші*; для пізнання ж історичних явищ у їхніх конкретних умовах *найзагальніші закони*, які найбільшою мірою позбавлені змісту, є, як правило, найменш цінними. Адже, що більшою буде *значи-*



мість родового поняття — його *обсяг*,— то далі воно відводитиме нас від повноти реальної дійсності, бо для того, щоб містити в собі загальні ознаки як-найбільшого числа явищ, воно мусить бути абстрактним, тобто *бідним* за своїм змістом. В науках про культуру пізнання загального ніколи не має самоцінного значення.

Із сказаного вище випливає, що «об'єктивне» дослідження явищ культури, ідеальною метою якого було б зведення емпіричних зв'язків до «законів», не має жодного сенсу. І зовсім *не* тому, що, як часто доводиться чути, культурні чи духовні процеси «об'єктивно» меншою мірою відповідають законам. Причина криється насамперед у тому, що, по-перше, знання соціальних законів ще не є знанням соціальної дійсності; воно є лише одним із багатьох допоміжних засобів, які потрібні нашому мисленню для цієї мети. По-друге, пізнання *культурних* процесів можливе лише тоді, коли воно ґрунтується на тому *значенні*, яке має для нас життєва дійсність, індивідуально структурована у певних *окремих* зв'язках. В *якому* саме розумінні і в *яких* саме зв'язках знаходить це свій прояв, нам не здатний відкрити жоден закон, бо вирішальними тут є *ціннісні ідеї*, під кутом зору яких ми у кожному конкретному випадку розглядаємо культуру. «Культура» — це той кінечний фрагмент позбавленої сенсу нескінченності явищ світу, який, з погляду *людини*, має сенс і значення. Це стосується і того випадку, коли людина може бути ворогом якоїсь конкретної культури або ж вимагатиме «повернення до природи». Бо й таку позицію вона може зайняти, лише *співвідносячи* певну конкретну культуру зі своїми ціннісними ідеями і вважаючи її «надто поверховою». Така суто *формально-логічна* теза мається на увазі, коли мова йде про логічно необхідні зв'язки «історичних індивідів» з «ціннісними ідеями». Трансцендентальною передумовою всіх «*наук про культуру*» буде *не* те, що ми вважаємо певну— чи взагалі будь-яку — культуру *цінною*, а те, що ми самі є *культурними людьми*, маємо відповідну здатність і волю, які до-



зволяють нам свідомо обрати відповідну *позицію* щодо світу і надати останньому *сенсу*. Яким би цей сенс не був, він є основою наших *суджень* про певні явища дійсного людського життя і змушує нас ставитися до них (позитивно чи негативно) як до чогось *значимого* для себе. Яким би за своїм змістом не було це ставлення, згадані явища матимуть для нас культурне *значення*, яке і зумовлює науковий інтерес до них. Говорячи в термінах сучасної логіки про зумовленість пізнання культури ідеями *цінності*, ми сподіваємось, що це не стане підставою глибоко помилкового висновку про те, ніби для нас культурне значення мають лише *ціннісні* явища. До *культурних* явищ проституція належить аж ніяк не менше, ніж релігія чи гроші, і всі вони належать сюди *лише* тому і *лише* остільки, оскільки їхнє існування та форма, якої вони *історично* набули, прямо чи опосередковано зачіпають наші культурні *інтереси*, збуджуючи прагнення до пізнання з точок зору, ґрунтованих на ціннісних ідеях, що надають *значимості* тому фрагментові дійсності, який мислиться у цих поняттях.

Звідси випливає, що пізнання культурної дійсності завжди буде пізнанням з цілком специфічних, *особливих точок зору*. Коли ми вимагаємо від історика чи соціолога як елементарної передумови вміння відрізнити важливе від неважливого і, здійснюючи таке розмежування, ґрунтуватися на якійсь певній точці зору, то це лише означає, що він повинен свідомо чи несвідомо співвідносити явища дійсності з універсальними «цінностями культури» і, залежно від цього, виділяти зв'язки, значимі для нас. Коли іноді доводиться чути, що такі точки зору «надасть сам матеріал», то це наслідок наївного самообману вченого, який не помічає, що він з самого початку, завдяки ціннісним ідеям, неусвідомлено застосованим до матеріалу дослідження, виділив із абсолютної нескінченності крихітний її фрагмент як *те*, що для нього є єдино *важливим*. Саме в такому завжди і скрізь, свідомо й несвідомо здійснюваному виборі *окремих*, особливих «сторін» тих чи інших подій і



знаходить свій прояв той елемент наукової праці в галузі наук про культуру, на якому ґрунтується поширене твердження, що «особистий» момент наукової праці і є власне тим, що у ній цінне, і що в кожній розвідці, вартій уваги, має відчуватися «особистість» автора. Очевидно, що без ціннісних ідей дослідника не було б ані принципу, необхідного для відбору матеріалу, ані справжнього пізнання індивідуальної реальності; і якщо без *віри* дослідника у *значення* певного змісту культури будь-які його зусилля, звернуті на пізнання *індивідуальної* дійсності, будуть просто позбавлені сенсу, то спрямованість його особистої віри, відбиття цінностей у дзеркалі його душі нададуть спрямованості і його роботі. Ті ж цінності, з якими науковий геній співвідносять об'єкти свого дослідження, здатні визначити і «сприйняття» цілої епохи, тобто відігравати вирішальну роль у розумінні не тільки того, що є «цінним», але й того, що вважається значимим чи незначимим, «важливим» чи «неважливим».

Отож пізнання у науках про культуру, як ми його розуміємо, *поєднане* із «суб'єктивними» передумовами тою мірою, якою воно цікавиться лише тими елементами дійсності, що певним чином — бодай побічно— пов'язані з явищами, котрим ми надаємо культурного *значення*. Незважаючи на це воно є, звичайно, суто *каузальним* пізнанням у такому самому розумінні, як і пізнання значимих індивідуальних явищ природи, що мають якісний характер. До тих багатьох перекручень, які викликані вторгненням у науки про культуру формально-юридичного мислення, недавно додалася спроба принципово «спростувати» «матеріалістичне розуміння історії» за допомогою низки таких нібито переконливих висновків: оскільки все господарське життя мусить розвиватися у певних юридичних і конвенційно *регульованих формах*, то будь-який економічний «розвиток» неминуче набуває форми прагнення до створення нових *правових форм*, отже, його можна зрозуміти виключно під кутом зору *моральних* максим, а тому він *за своєю суттю* відрізняється од будь-



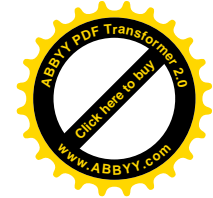
якого розвитку в природі ⁴. Внаслідок цього пізнання економічного розвитку за своїм характером є «телеологічним». Не зупиняючись тут на багатозначному понятті «розвитку» в соціальних науках і на логічно не менш багатозначному понятті «телеологічного», ми вважаємо за необхідне вказати лише на те, що такий розвиток принаймні «телеологічний» не в тому розумінні, яке в це слово вкладають прихильники даного погляду. За повної формальної ідентичності значимих правових норм *культурне* значення нормованих відносин, а відтак і самих норм може бути цілком різним. Коли б ми вдалися до фантастичного прогнозування майбутнього, то можна було б уявити собі, наприклад, «усуспільнення засобів виробництва» теоретично завершеним без того, щоб при цьому постали якісь свідомі «прагнення» реалізувати згадану мету, та без того, щоб наше законодавство зменшилося чи поповнилося хоча б на один якийсь параграф. Звичайно, статистика окремих нормованих правових відносин зазнала б докорінних змін, частина їх зменшилася б до нуля, значна частина правових норм *практично* втратила б свою вагу, і їхнє загальне культурне значення змінилося б до невпізнання. Тому з позицій «матеріалістичного» розуміння історії існували б усі підстави виключити міркування *de lege ferenda* *, оскільки головною його тезою була якраз неминуча зміна *значення* правових інститутів. Той, кому скромна праця каузального розуміння історичної дійсності видається за надто примітивну, нехай краще не займається нею, проте замінити її будь-якою «телеологією» неможливо. «Мета» у *нашому* розумінні — це таке уявлення про *результат*, яке стає *причиною* дії; і так само як ми рахуємося з *будь-якою* причиною дії, що дає *значимий* результат, так само *рахуємося* і з цією. Специфічне ж значення саме цієї причини полягає лише в тому, що наша мета— не тільки *констатувати* дії людей, а й *зрозуміти* їх.

У зв'язку із зміною закону (*латин.*).— Прим, перекл.



Безперечно, будь-які ціннісні ідеї є «суб'єктивними». Між «історичним» інтересом до сімейної хроніки та інтересом до розвитку найважливіших явищ культури, однаковою мірою спільних для нації і для всього людства від глибини століть і аж до наших днів, існує нескінченна градація «значень», послідовність ступенів яких для кожного і для нас різна. Видозмінюються вони, звичайно, й залежно від характеру культури та ідей, які панують у людській свідомості. Але з цього зовсім *не* випливає, ніби *дослідження* в галузі наук про культуру дає тільки «суб'єктивні» *результати*, у тому розумінні, що для однієї людини вони *значимі*, а для іншої — ні. Змінюється лише міра *інтересу*, який вони викликають або не викликають у людей. Інакше кажучи: що саме стає предметом дослідження і наскільки глибоко це дослідження проникає у нескінченне плетиво каузальних зв'язків,— визначають ті ціннісні ідеї, які панують у даний час і під впливом яких перебуває дослідник. Що ж до питання «як?», тобто методу дослідження, то панівний погляд, звичайно ж, стає визначальним для утворення допоміжних понятійних засобів, проте спосіб його використання тут, як і завжди, пов'язаний з нормами нашого мислення. Наукова істина є саме те, що *хоче* бути значимим для всіх, хто *прагне* істини.

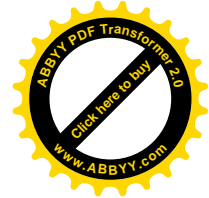
Один незаперечний висновок, що випливає звідси,— це повна безглуздість погляду, поширеного навіть у колах істориків, нібито метою, хай і віддаленою, наук про культуру мусить бути створення замкненої системи понять, у якій дійсність може бути представлена у певному *остаточному* розчленуванні і звідки її нібито можна було б знову дедукувати. Без кінця і краю плине у вічність потік явищ, які не піддаються виміру. У щораз нових формах і новому забарвленні постають проблеми культури, які хвилюють людей; розмитими залишаються межі того, що у вічному й нескінченному струмені індивідуальних явищ набуває для нас сенсу і значення, стає «історичним індивідом». Змінюються ті теоретичні зв'язки, у межах яких цей



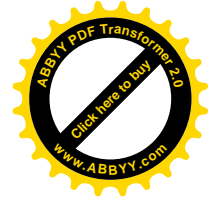
«історичний індивід» розглядається і осягається науковою думкою. Висхідні позиції наук про культуру будуть і в майбутньому змінюватись доти, доки китайське заціпеніння духовного життя не стане загальною долею людства і не відучить їх ставити питання до завжди однаково невичерпного життя. Система в науках про культуру, навіть просто як чітка, об'єктивно значима, фіксована систематизація *проблем і галузей знання*, якими покликані займатися ці науки,— то просто безглуздя. Наслідком такого роду спроби могло б бути лише перерахування багатьох специфічно виокремлених, гетерогенних і несумісних одна з одною точок зору, з погляду яких дійсність для нас була і є «культурою», тобто чимось значимим у своїй своєрідності.

Після цих досить тривалих пояснень можна, зрештою, звернутися до питання, яке при розгляді «об'єктивності» пізнання культури цікавить нас із *методологічного* погляду: якими є логічна функція і структура тих *понять*, що ними користується наша — як і кожна інша — наука? Або, коли поставити питання точніше, звертаючись безпосередньо до розв'язуваної проблеми: яке значення *теорії* і утворення теоретичних понять для пізнання культурної дійсності?

Політична економія була, як ми вже бачили, принаймні за своїм походженням, насамперед «технікою», тобто розглядала явища дійсності під однозначним (хоча б із зовнішнього боку), надійно фіксованим, практичним ціннісним кутом зору — з погляду зростання «багатства» підданих держави. З іншого погляду, вона з самого початку була не *лише* «технікою», оскільки виступала складником могутньої єдності природно-правового і раціоналістичного світогляду XVIII ст. Специфіка ж цього світогляду з його оптимістичною вірою в те, що дійсність можна теоретично і практично раціоналізувати, істотно впливала на пізнання, *стаючи на перешкоді* усвідомленню того факту, що точка зору, якої ми дотримуємось як чогось само собою зрозумілого, має *проблематичний* характер. Раціональне розу-



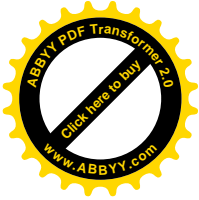
мшня соціальної дійсності не тільки постало у тісному зв'язку з розвитком природничих наук, а й залишилося близьким йому з погляду наукового методу. У природничо-наукових дисциплінах практична ціннісна точка зору, орієнтована на безпосередньо технічно корисне, із самого початку була тісно пов'язана з успадкованою від античності і щодалі міцнішою надією на те, що на шляху генералізуючої абстракції та емпіричного аналізу, орієнтованого на встановлення закономірних зв'язків, можна досягти «об'єктивного» (тобто вільного від цінностей) і разом з тим цілком раціонального (тобто звільненого від усіх індивідуальних «випадковостей») моністичного пізнання дійсності як певної системи *понять*, метафізичної за своєю *значимістю* і математичної за своєю *формою*. Такі тісно пов'язані з ціннісними поглядами дисципліни, як клінічна медицина, або ще більшою мірою ті дисципліни, які звичайно іменують «технологіями», перетворилися на суто практичне «вміння». Цінності, яким вони мали служити,— здоров'я пацієнтів, технологічне вдосконалення конкретного виробничого процесу тощо,— для кожної з них були незаперечними. Засоби ж, які вони застосовували, були і могли бути лише використанням закономірностей та понять, відкритих теоретичними науками. Тому всякий принциповий прогрес в утворенні теоретичних дисциплін був або міг бути також і прогресом практичних. За ясно визначеної мети, прогресуюче підведення окремих практичних питань (певної клінічної ситуації чи технічної проблеми) як окремих випадків під загальнозначимі закони, тобто поглиблення теоретичного пізнання, було безпосередньо пов'язане з розширенням техніко-практичних можливостей і тотожне їм. Коли ж сучасна біологія підвела під поняття загально-значимого принципу розвитку й ті компоненти дійсності, які цікавлять нас *історично*,— тобто саме в такому, а не якомусь іншому становленні,— і це, як вважали (хоча й безпідставно), дозволило підпорядкувати все суттєве в об'єктах загальнозначимим законам,— тоді, здавалося, настали «сутінки



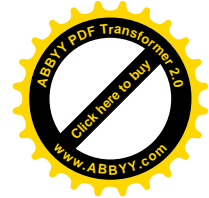
богів» для всіх ціннісних поглядів у всіх науках. Адже, оскільки й так звані «історичні» події становили певну частину дійсності, а принцип каузальності (передумова усякої наукової праці) нібито вимагав розчинити все існуюче у загальнозначимих «законах», оскільки, зрештою, величезні успіхи природничих наук, які поставились до цього принципу з усією серйозністю, були очевидними,— то, здавалося б, ніякого іншого сенсу наукової роботи, аніж відкриття законів існуючого, взагалі не можна собі уявити. Тільки «закономірне» може бути, з наукового погляду, суттєвим в усіх явищах, що ж до «індивідуального», то його можна взяти до уваги лише як «тип», тобто як певну ілюстрацію до закону. Інтерес же до індивідуального явища як такого за «науковий» інтерес не вважався.

Тут неможливо показати той могутній зворотний вплив, що його здійснила ця оптимістична впевненість, властива натуралістичному монізму, на економічні науки. Коли ж соціалістична критика й праця істориків почали виявляти проблематичність ціннісних поглядів, що досі вважалися безсумнівними, то значні успіхи біологічних наук, з одного боку, та вплив гегелівського панлогізму— з іншого, стали на заваді тому, щоб у галузі політичної економії було чітко усвідомлене співвідношення між поняттям і дійсністю в усьому його значенні. Результатом — у тому аспекті, який нас цікавить,— стало те, що, попри могутню протидію німецької ідеалістичної філософії з часів Фіхте, пропри намагання німецької історичної школи права та історичної школи політичної економії протистояти натискові натуралістичних догм,— натуралізм все ж (а почасти і внаслідок сказаного) в його найсуттєвіших моментах ще й досі не вдалося подолати. Це стосується насамперед і досі не розв'язаної проблеми співвідношення між «теоретичними» та «історичними» дослідженнями у нашій галузі.

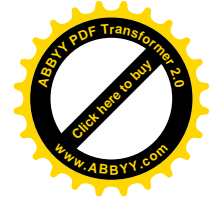
Ще й зараз «абстрактні» теоретичні методи різко й непримиренно протистоять у сфері нашої науки емпіричному історичному дослідженню. Прихиль-



ники їх застосування цілком вірно усвідомлюють методологічну неможливість підміни історичного пізнання дійсності формулюванням законів чи, навпаки, виведення «законів» у строгому значенні цього слова з простої послідовності історичних спостережень. Щоб вивести закони (а що саме це мусить бути вищою метою науки,— для них незаперечне), прихильники абстрактно-теоретичних методів виходять з того, що ми завжди переживаємо взаємодії людських дій в їхній прямій та безпосередній реальності, а отже, вважають вони, здатні пояснити перебіг цих дій з аксіоматичною очевидністю і таким чином відкрити «закони», що лежать в їхній основі. Єдино точна форма пізнання — формулювання безпосередньо *очевидних* законів — є також, на їхню думку, і тією єдиною формою пізнання, яка дозволяє робити висновки і щодо явищ, котрі безпосередньо не спостерігаються. А тому, як вони переконані, побудова абстрактних і, отже, суто формальних тверджень за аналогією з тими, що існують у природничих науках,— це (принаймні щодо основних явищ господарського життя) єдиний засіб духовного оволодіння різноманітністю суспільного життя. Незважаючи на принципове розмежування між номологічним та історичним знанням, що його *першим і єдиним* запровадив свого часу творець цієї теорії⁵, сам він тепер виходить з того, що твердження абстрактної теорії мають емпіричну *значимість*, оскільки допускають виведення дійсності із законів. Звичайно, йдеться тут не про емпіричну значимість абстрактних економічних тверджень як таких, а про те, що коли розробити відповідні «точні» теорії на основі усіх взятих до уваги чинників, то в *сукупності* цих абстрактних теорій мусила б міститися справжня реальність речей, тобто усе те в дійсності, що варте пізнання. Точна економічна теорія виявляє дію *одного* психічного мотиву; завдання ж інших теорій — розробити відповідним чином усі інші мотиви в наукових положеннях гіпотетичної значимості. Тому інколи доходили цілком фантастичного висновку, нібито результатами теоретичної роботи —



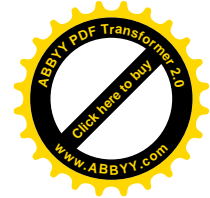
абстрактними теоріями в галузі ціноутворення, оподаткування, ренти тощо,— за уявною аналогією з теоретичними висновками фізики, можна скористатися для виведення з даних реальних передумов певних кількісних результатів, тобто точних законів, які мають значимість для реальної дійсності, оскільки господарство людини при заданій меті за своїми засобами «детермінується» однозначно. При цьому не бралось до уваги те, що для отримання такого результату в будь-якому, хай навіть найпростішому випадку ми мусили б узяти як «дану» і вважати відомою нам всю історичну дійсність в цілому, з усіма її каузальними зв'язками, і що, коли кінечному духові стало б доступним *таке* знання, важко було б уявити, в чому ж тоді полягає пізнавальна цінність абстрактної теорії. Натуралістичне марновірство, нібито у таких поняттях можна створити щось схоже до висновків точного природознавства, мало своїм наслідком те, що сама суть цих теоретичних побудов не була правильно усвідомлена. Вважалося, що мова йде про психологічну ізоляцію певного специфічного «прагнення», прагнення людини до наживи, або про ізольований розгляд специфічної максими людської поведінки — так званого «господарського принципу». Прихильники абстрактної теорії вважали за можливе спиратися на психологічні аксіоми, у відповідь на що історики стали вдаватися до *емпіричної* психології, аби довести у такий спосіб неприйнятність цих аксіом і описати перебіг економічних процесів за допомогою психологічних засобів. Ми не будемо тут займатися критикою віри у значення такої систематичної науки, як «соціальна психологія» (котра, щоправда, тільки створюється), як майбутньої основи наук про культуру, зокрема політичної економії. Існуючі на даний момент — часом блискучі — спроби психологічної інтерпретації економічних явищ у кожному разі свідчать, що до розуміння суспільних інститутів слід іти не від аналізу психологічних якостей людини, що, навпаки, висвітлення психологічних передумов і впливу інститутів *передбачає* добре знання структури



цих інститутів та науковий аналіз їхніх взаємозв'язків. Лише за цих умов "психологічний аналіз може у певному конкретному випадку виявитися досить цінним засобом поглиблення нашого знання про історичну культурну *зумовленість* і культурне *значення* суспільних інститутів. Те, що нас цікавить у психічній поведінці людини в контексті її соціальних зв'язків, завжди специфічним чином виокремлюється, залежно від специфічного культурного значення тих зв'язків, про які йде мова. Маються на увазі різні й дуже конкретні за своєю структурою психічні мотиви та зв'язки. Соціально-психологічне дослідження означає детальний розгляд окремих, багато в чому несумісних за своїм типом елементів культури з погляду їхнього можливого тлумачення і розуміння шляхом співпереживання. Таким чином, відштовхуючись від знання конкретних інститутів, ми приходимо до глибшого духовного *розуміння* їхньої культурної зумовленості та культурного значення, замість того щоб виводити їхній зміст із законів психології або прагнути *пояснити* їх за допомогою елементарних психологічних явищ.

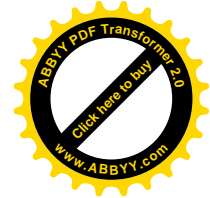
Малопродуктивною виявилася й тривала полеміка з питань психологічної виправданості абстрактних теоретичних конструкцій, значення «прагнення до наживи», «господарського принципу» і т. ін.

У побудовах абстрактної теорії є лише видимість «дедукції» з основних психологічних мотивів, насправді ж ми, як правило, маємо справу просто з особливим випадком формоутворення понять, яке властиве наукам про культуру і певною мірою необхідне їм. Вважали б за корисне схарактеризувати таке утворення понять дещо детальніше, бо таким чином ми підходимо до принципового питання про значення теорії в галузі суспільних наук. При цьому ми раз і назавжди відмовляємося судити про те, чи відповідають самі теоретичні утворення, які ми наводимо (або ж маємо на увазі) як приклади, тій меті, якій вони мають служити, чи є вони об'єктивно *доцільними*. Питання ж, скажімо, про те, до яких меж слід сьогодні розвивати «абстрактну теорію»,— це,



по суті, питання економії наукової праці, яка спрямована також і на розв'язання інших проблем. Адже й «теорія граничної корисності» сама підлягає «законові граничної корисності»⁶.

В абстрактній економічній теорії ми маємо приклади синтезу, що їх звичайно називають «ідеями» історичних явищ. Така теорія пропонує нам *ідеальний* образ тих процесів, які мають місце на ринку в товарно-грошовому господарстві за умов вільної конкуренції і суворо раціональної поведінки, і У цьому мисленому образі окремі зв'язки й процеси історичного життя об'єднані у певний, позбавлений внутрішніх суперечностей космос *мислених* зв'язків. З погляду свого змісту згадана конструкція має характер *утопи*, створеної шляхом *мисленого* посилення деяких елементів дійсності. Її відношення до емпірично даних фактів дійсного життя полягає насамперед у тому, що, коли зв'язки, представлені в описаній вище конструкції в абстрактній формі (тобто процеси, пов'язані з «ринком»), якоюсь мірою *проявляють себе* або ж *вважаються* за значимі,— ми спроможні, зіставляючи їх з *ідеальним типом*, з прагматичною метою *показати* їхню *своєрідність* і пояснити її. Такого роду метод може бути евристичним, а для визначення цінності явища навіть необхідним. У процесі *дослідження* ідеально-типове поняття — це засіб для винесення правильного судження щодо каузального зведення: воно— не «гіпотеза», але здатне вказати напрямок, яким мусить іти утворення гіпотез. Не дає воно нам і *зображення* дійсності — але надає для цього однозначні засоби вираження. Таким чином, це поняття є «ідеєю» *історично* даної господарської організації сучасного суспільства, яка створена відповідно до тих самих логічних принципів, за допомогою яких була сконструйована як певне «генетичне» поняття ідея середньовічного «міського господарства». У такого роду конструкції поняття «міського господарства» вибудовується не лише як *усереднений* вираз сукупності всіх тих господарських принципів, які були фактично наявними в усіх містах, що стали



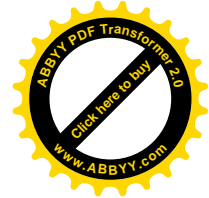
об'єктом вивчення, а також і як «ідеальний тип». Він створюється шляхом однобічного посилення однієї або ж кількох точок зору і створення множини *одиночних* явищ, які існують дифузно і дискретно: тут більше, там менше, а десь і взагалі не існують. Внаслідок своєї відповідності певним однобічно виділеним точкам зору ці явища здатні складати єдиний *мислений* образ. У реальній дійсності такий мислений образ в його понятійній чистоті ніде не можна виявити емпіричним шляхом, він є *утопією*, і завдання історичного дослідження полягає в тому, щоб у кожному *окремому випадку* встановити, наскільки дійсність близька до такого мисленого образу чи далека від нього, якою мірою можна, отже, вважати, що характер економічних відносин у тому чи іншому місті відповідає поняттю «міського господарства». За умов обережного застосування цього поняття воно досить специфічно сприяє досягненню мети і наочності дослідження. Так само можна (наведемо ще один приклад) створити як утопію «ідею ремесла», взявши ті певні ознаки, що існують у ремісників усіх часів і народів, довівши їх до певної логічної межі, поєднавши їх в єдиному, несуперечливому, ідеальному образі. При цьому згадані риси буде співвіднесено з тим мисленим змістом, який вкладений у це поняття. Можна також спробувати далі зобразити суспільство, де всі галузі господарської, навіть усієї духовної діяльності підпорядковано максимам, які є результатом застосування того самого принципу, що лежить в основі піднятого до рівня ідеального «ремесла». Ідеальному типові «ремесла» молена у подальшому, абстрагуючи певні риси сучасної великої промисловості, протиставити — як антитезу — ідеальний тип капіталістичного господарства і, виходячи з цього, спробувати намалювати утопію «капіталістичної» культури, тобто культури, де панують лише інтереси реалізації приватних капіталів. У такому ідеальному типові було б зібрано разом і піднесено в їхній своєрідності до рівня позбавленого суперечностей (для нашого розгляду), ідеального образу ті окремі риси сучасного



матеріального й духовного культурного життя, які на сьогодні існують у дифузному вигляді. Це й було б спробою створення *«ідеї» капіталістичної культури*; чи вдалася б така спроба і яким саме чином — питання окреме. Цілком ймовірно, ба більше, немає жодного сумніву в тому, що можна створити досить численні утопії такого ґатунку, *жодна* з яких не повторюватиме іншу, і, звичайно ж, *жодної* з них не можна буде виявити в емпіричній дійсності як різновиду реального суспільного устрою — і водночас *кожна* з цих утопій претендує на те, щоб бути втіленням «ідеї» капіталістичної культури, і претензії кожної обґрунтовані настільки, наскільки в ній справді відображені відомі, *значимі своєю своєрідністю* риси нашої культури, які взято з дійсності та об'єднано в ідеальному образі. Адже наше зацікавлення тими феноменами, що виступають для нас як явища культури, завжди пов'язане з їхнім *«культурним значенням»*, яке виникає внаслідок співвідносності їх з найрізноманітнішими ціннісними ідеями. Тому, так само як існують різноманітні погляди, виходячи з яких, ми можемо розглядати явища культури як значимі для нас,— так само при виборі зв'язків, що їх буде використано при творенні ідеального типу, можна керуватися досить різними принципами.

В чому ж полягає значення такого роду ідеально-типових понять для *емпіричної* науки у нашому розумінні? Насамперед підкреслимо, що слід повністю відмовитись від погляду, нібито ці «ідеальні» в суто *логічному* розумінні мислені утворення мають *обов'язковий* характер і є «взірцевими». Адже йдеться про конструювання зв'язків, які нашої *фантазії* видаються досить вмотивованими і, отже, «об'єктивно можливими», а нашому номологічному знанню — *адекватними*.

Той, хто дотримується думки, ніби пізнання історичної дійсності мусить або може бути «неупередженим» відображенням «об'єктивних» фактів,— не надаватиме ідеальним типам ніякої цінності. І навіть той, хто усвідомив, що в реальній дійсності не



існує «неупередженості» в логічному розумінні і що навіть найелементарніші свідчення актів і грамот здатні набувати будь-якого наукового значення тільки у співвідносності зі «значимістю», а отже, з «ціннісними ідеями» як останньою інстанцією,— той вже сам вважатиме, що сенс таких конструйованих історичних «утопій» полягає лише в їхній «наочності», яка може становити небезпеку для об'єктивного історичного дослідження, а найчастіше дивитиметься на них просто як на штукарство. Справді, а ргіогі взагалі ніколи не можна встановити того, *чи* йдеться про чисту гру думки, чи про плідне в науковому відношенні утворення понять; тут також існує лише один критерій: якою мірою це сприяє пізнанню конкретних явищ культури у їхньому взаємозв'язку, причинній зумовленості та їхньому *значенні*. Не мету, а тільки *засіб* слід вбачати в утворенні абстрактних ідеальних типів. При уважному розгляді концептуальних елементів в історичному зображенні дійсності одразу ж виявляється, що, як тільки історик зробить спробу вийти за межі простої констатації конкретних зв'язків і встановити *культурне значення* хай навіть найелементарнішої індивідуальної події та «охарактеризувати» її, він оперуватиме (і *мусить* це робити) поняттями, які можна точно й однозначно визначити лише в ідеальних типах. Хіба можуть такі поняття, як «індивідуалізм», «імперіалізм», «феодалізм», «меркантилізм», «конвенціоналізм» та безліч понятійних утворень такого роду (за допомогою яких ми, осмислюючи дійсність та осягаючи її, прагнемо підпорядкувати її собі), за своїм змістом бути визначені шляхом «неупередженого» *опису* якогось *одного* конкретного явища або ж шляхом абстрагованого поєднання рис, *спільних для багатьох* конкретних явищ? Мова, якою історик пише свої праці, містить сотні слів, які позначають невизначені, зумовлені потребою вираження, мислені образи; їхні значення можна тільки зримо відчувати, але не можна ясно осмислити. У незліченній кількості окремих випадків, особливо у сфері політичної історії, яка прагне відображати



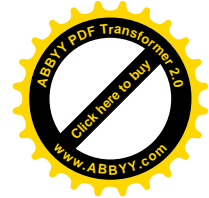
події, невизначеність змісту понять не завдає, безумовно, ніякої шкоди ясності викладу. Адаже тут цілком досить, щоб у кожному випадку можна було *відчути* те, що уявляється історикові. Можна також задовольнитись і тим, що *часткову* значимість змісту поняття подумки уявляють в її відносній значимості для даного випадку. Проте, що глибше мусимо усвідомлювати значимість явища культури, то настійнішою стає потреба мати справу з чіткими, не лише частково, а всебічно визначеними поняттями. Дефініція такого синтезу в історичному мисленні за схемою *genus proximum, differentia specifica* *, звичайно, була б повною нісенітницею — аби пересвідчитись у цьому, досить спробувати це зробити. Такий спосіб встановлення значення слова практикується лише у догматичних науках, що оперують силогізмами. Простого, «описового» поділу згаданих понять на їхні складники також не існує; має місце лише видимість цього, оскільки справа полягає в тому, яку саме із складових частин вважати за істотну. Спроба ж дати генетичну дефініцію змісту поняття завершується тим, що зберігається лише форма ідеального типу у вказаному значенні слова. Цей тип є мисленим образом, та не є ані історичною, ані тим більше «справжньою» реальністю. Ще менш придатний він для того, щоб бути схемою, *під* яку явище дійсності можна підвести як *окремий випадок*. За своїми значеннями часто це радше ідеальне *граничне* поняття, з яким реальну дійсність — аби зробити чіткішими певні значимі компоненти її змісту — слід *зіставляти, порівнювати*. Такі поняття — це конструкції, за допомогою яких ми відтворюємо, використовуючи категорію об'єктивної можливості, ті зв'язки, що їх наша орієнтована на дійсність і науково вишколена *фантазія* розглядає у своїх *судженнях* як адекватні.

У такій функції ідеальний тип є насамперед спробою охопити «історичні індивідууми» або їхні окремі складові частини *генетичними* поняттями. Візьмемо

Найближчий рід, видові ознаки (*латин.*).— *Прим, перекл.*



Наприклад такі поняття як церква і секта. Їх можна, класифікувати розподіляти на комплекси ознак; при цьому не лише межа між ними, а й зміст обох понять виявляться нечіткими. Якщо ж ми прагнемо осягти поняття «секти» *генетично*, тобто в його співвідношенні з відомим важливим культурним значенням, яке «сектантський дух» мав для сучасної культури, то "певні ознаки обох понять наберуть *істотного* значення, оскільки вони перебувають в адекватному причинному зв'язку з тим впливом, про який мовилось вище. Але тоді ці поняття стануть ідеально-типовими, оскільки в повній понятійній *чистоті* згадані явища або взагалі не зустрічаються, або ж зустрічаються дуже рідко. Тут, як і всюди, будь-яке не *чисто* класифіковане поняття віддаляє нас од дійсності. Однак дискурсивна природа нашого пізнання і та обставина, що ми осягаємо дійсність лише в ланцюжках мінливих уявлень, постулюють таке стенографування понять. Наша фантазія може, звичайно, часто обходитись без таких точних концептуальних формулювань як засобу *дослідження*; однак для *викладу*, який прагне бути однозначним, застосування їх на терені аналізу культури подеколи абсолютно необхідне. Той, хто це повністю відкидає, мусить обмежитись лише формальним, скажімо, історико-правовим аспектом культурних явищ. Космос *правових* норм, безперечно, можна чітко визначити у поняттях, зберігши водночас (у *правовому* розумінні!) його *значимість* для історичної дійсності. Проте соціальна наука у нашому розумінні має справу з його практичним *значенням*. Досить часто це значення можна чітко усвідомити лише шляхом співставлення емпіричного даного з ідеальним граничним випадком. Коли ж історик (у найширшому розумінні цього слова) не робить спроби формулювання такого ідеального типу, сприймаючи його як «теоретичну конструкцію», непридатну чи непотрібну для конкретної пізнавальної мети,— то в результаті, як правило, виявляється, що цей вчений, свідомо чи мимоволі, застосовує інші схожі конструкції, *не* даючи їм



чітких формулювань і *не* розробляючи в логічному аспекті, або ж залишається у сфері невизначених «відчуттів».

Але ніщо не може бути небезпечнішим від ґрунтованого на натуралістичних уявленнях *змішування* теорії та історії — чи то у формі віри в те, ніби в теоретичних побудовах зафіксовано «справжній» зміст, «суть» історичної реальності, чи то у спробі використати ці поняття як прокрустове ложе, в яке втискають історію, чи то, нарешті, у формі гіпостиза-ції «ідей» як «справжньої» реальності, прихованої за плином явищ, як реальної «сили», що діє в історії.

Можливо, останнє найнебезпечніше, оскільки під «ідеями» епохи ми звикли розуміти насамперед ті думки та ідеали, які *панували* над масами або над тими людьми певної епохи, які мали найбільший історичний вплив і завдяки цьому були значимі як компоненти її культурної своєрідності. Сюди можна додати, що між «ідеєю» у розумінні практичної або теоретичної спрямованості думки та «ідеєю» як конструйованим *нами* в ролі концептуального допоміжного засобу ідеальним *типом* певної епохи існує відповідний зв'язок. Ідеальний тип окремого суспільного стану, який твориться шляхом абстрагування низки характерних соціальних явищ епохи, може — і так справді часто буває — уявлятися сучасникам тим практичним ідеалом, здійснення якого слід прагнути,— або принаймні максимом, яка регулює певні соціальні зв'язки. Саме так стоїть справа з «ідеєю» «забезпечення продовольством» і рядом канонічних теорій, зокрема з теорією Томи Аквінського, у їх відношенні до ідеально-типового поняття «міського господарства» середніх віків, яке ми використовуємо сьогодні (про це йшлося вище). І насамперед це стосується славнозвісного «основного поняття» політичної економії — поняття господарської «вартості». Від схоластики аж до Марксової теорії уявлення про щось «об'єктивно» значиме, тобто таке, що *мусить* бути, поєднується з абстракцією, в основу якої покладено елементи емпіричного процесу ціноутворення. Ідея, згідно з якою «вар-



тість» матеріальних благ *мусить* регулюватися певними принципами «природного права», відіграла величезну роль у розвитку культури (не лише в добу середньовіччя) і зберігає своє значення й понині. Вона інтенсивно впливала і на емпіричне ціноутворення. Однак *що* саме розуміють під цим *теоретичним* поняттям і що може розумітися взагалі — це можна чітко та однозначно осягнути *тільки* за допомогою строгих, тобто ідеально-типових понять; тут варто було б замислитися тим, хто схильний іронізувати над «робінзонадами» абстрактної теорії, утримавшись від кпинів хоча б доти, доки вони зможуть запровадити щось ліпше, тобто *більш очевидне*. Каузальне відношення між історично констатованою *ідеєю*, яка володіє умами людей, і тими компонентами історичної реальності, з яких можна абстрагувати відповідний цій ідеї ідеальний *тип*, може, звичайно, набувати якнайрізноманітніших форм. Важливо тільки в принципі пам'ятати, що це речі абсолютно різні за своєю природою. Але сюди додається ще таке: *самі* «ідеї», що панують над людьми певної епохи, тобто дифузно діють у них, ми можемо — якщо йдеться про якісь складні мислені конструкції — осягнути з усією концептуальною чіткістю тільки *у вигляді ідеального типу*, оскільки емпірично вони існують у свідомості невизначеного й мінливого числа окремих індивідів, набуваючи тут найрізноманітніших відтінків за формою і змістом, за ясністю і суттю. Наприклад, ті складники духовного життя окремих індивідів певної доби середньовіччя, які можна розглядати як «християнську віру» цих індивідів, були б (звичайно, якби ми змогли їх відтворити) хаосом нескінченно диференційованих і досить суперечливих зв'язків думок та почуттів— незважаючи на те, що середньовічна церква зуміла домогтися високого рівня єдності віри і звичаїв. Та коли спитаємо себе, що ж саме в цьому хаосі було *справжнім* «християнством» середніх віків, яким змушені постійно оперувати як певним чітко визначеним поняттям, що ж саме вважати за те справді «християнське», яке ми віднаходимо в

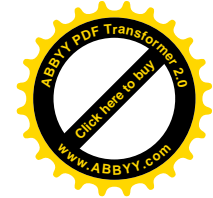


середньовічних інститутах, то виявиться, що й тут ми в кожному окремому випадку використовуємо створену нами суто мислену споруду. Вона буде поєднанням догматів віри, норм церковного права й моральності, правил способу життя і незліченних окремих зв’язків, що їх *ми* самі об’єднуємо в одну «ідею», витворюючи таким чином синтез, досягти якого без застосування ідеально-типових понять ми не змогли б взагалі.

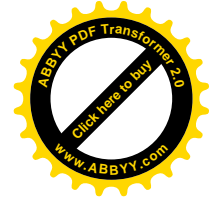
Логічна структура систем понять, у яких ми відображуємо такого роду «ідеї», та їхнє відношення до того, що нам дане безпосередньо в емпіричній дійсності, звичайно ж, дуже різняться між собою. Простіша справа там, де йдеться про випадки, коли над людьми панують і впливають на перебіг історичних подій якісь теоретичні положення (чи хоча б одне з них), що їх можна висловити у формулах,— як, наприклад, вчення Кальвіна про предетермінізм або моральні постулати, що допускають чітке формулювання; тоді «ідею» можна розкласти в ієрархічну послідовність думок, які логічно впливають з таких теоретичних положень. Однак й тут часто нехтують тією обставиною, що, яким би значним не був суто *логічний* вплив думок в історії (яскравим прикладом цього може бути марксизм), все ж емпірично, історичним шляхом фіксовані процеси в людських головах слід розуміти як такі, що зумовлені радше *психологічно*, аніж логічно. Ідеально-типий характер такого синтезу історично впливових ідей чіткіше знаходить свій прояв тоді, коли вище-наведені основні положення й постулати взагалі не живуть — чи вже не живуть — в умах тих індивідів, які керуються думками, що логічно впливають з цих постулатів або асоціативно викликаються ними, оскільки «ідея», котра колись була покладена в їхню основу, або вже відмерла, або ж від самого початку сприймалась лише у тих висновках, що впливають з неї. І ще з більшою чіткістю характер згаданого синтезу як «ідеї», що створена *нами*, знаходить свій прояв тоді, коли наведені фундаментальні положення із самого початку або не повністю



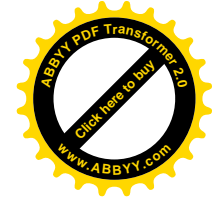
усвідомлювались (чи взагалі не усвідомлювались), або принаймні не знайшли свого втілення у формі чітких мислених зв'язків. Коли ж ми все-таки здійснимо процедуру такого синтезу, що досить часто буває і мусить бути, то така «ідея»,— наприклад, «лібералізму» певної доби, «методизму» чи якогось не досить продуманого різновиду «соціалізму»,— виявиться *чистим* ідеальним типом такого ж самого гатунку, як і синтези «принципів» якоїсь господарської епохи, що з них ми виходили. Чим ширшими будуть зв'язки, про які мовилося вище, і чим різнобічніше їхнє культурне *значення*, тим *більшою мірою* тяжіє узагальнений, упорядкований виклад їх у системі понять і думок до ідеального типу і тим *важче* тут можна буде обійтися якимось *одним* поняттям такого роду; тим природнішими й необхіднішими будуть намагання та постійні спроби усвідомити *нові* аспекти значимості, конструюючи *нові* ідеально-типові поняття. Усі пояснення «*суті*» християнства, наприклад, є ідеальними типами із завжди й неминуче дуже відносною та проблематичною значимістю — коли дивитись на них як на історичне відображення емпіричної реальності. Навпаки ж, коли застосувати їх насамперед як концептуальні засоби для *порівняння* та *зіставлення* з ними дійсності, то вони матимуть евристичну цінність для дослідження і таку ж велику систематичну цінність для викладу матеріалу. У цій своїй функції вони абсолютно необхідні. Однак такого роду ідеально-типовим уявленням властива ще одна риса, яка надає їхньому значенню складнішого характеру. Вони прагнуть бути, без усвідомлення цього, ідеальними типами не тільки в *логічному*, а і в *практичному* розумінні, тобто стати «зразками», які (коли повернутися до нашого прикладу) вказують на те, чим, з погляду дослідника, мало б бути християнство, що саме в ньому є «істотним» для дослідника, таким, що має *неминущу цінність*. Коли наявна — свідомо, а частіше неусвідомлено — така ситуація, тоді ідеальні типи містять в собі ідеали, з якими дослідник співставляє християнство як з *цін-*



ністю. Ті ж завдання й цілі, на які він при цьому орієнтує свою «ідею» християнства, можуть бути — і завжди будуть — досить відмінними від тих цінностей, з якими співставляли це вчення перші християни у добу, коли воно зародилося. У такому своєму значенні ідеї, звичайно ж, будуть вже не просто логічними допоміжними засобами, з якими порівнюється і якими вимірюється дійсність, а ідеалами, з висоти яких виноситимуться про неї оцінні судження, що вводяться у зміст «поняття» християнства. Саме завдяки тому, що тут ідеальний тип претендує на емпіричну значимість, він проникає у сферу оцінного тлумачення християнства, полишаючи при цьому царину емпіричної науки, — це вже особиста позиція людини, а не побудова ідеально-типового розуміння. Незважаючи на таку принципову різницю, в історичних дослідженнях дуже часто трапляється змішування цих двох докорінно відмінних значень «ідеї». Воно вже дуже близьке, коли історик починає розвивати свої власні «погляди» на якусь історичну особу чи епоху. На противагу Шло-серу, який, дотримуючись принципів раціоналізму, прагнув застосувати незмінні етичні масштаби, сучасний, вихований в дусі релятивізму історик, намагаючись, з одного боку, зрозуміти епоху, яку він вивчає, «зсередини», а з іншого — винести своє «судження» про неї, відчуває потребу в тому, щоб узяти масштаби свого судження із самого «матеріалу», тобто щоб ідея в розумінні «ідеалу» виростала з ідеї в розумінні «ідеального типу». Естетична привабливість такого роду спроб завжди призводить до того, що межа між цими двома сферами постійно розмивається, внаслідок чого маємо половинчастість, коли, не відмовляючись від оцінних суджень, намагаються разом з тим ухилитися од відповідальності за них. Тим часом елементарним обов'язком самоконтролю вченого і єдиним засобом запобігти непорозумінню буде чітке розмежування між порівняльною співвідносністю дійсності з ідеальними типами у логічному значенні цього слова та оцінними судженнями про дійсність, виходячи з ідеалів. «Іде-



альний тип» у нашому розумінні (ми змушені це повторити), на відміну від *оцінного* судження, є чимось абсолютно 'індиферентним, таким, що не має нічого спільного з будь-якою, окрім суто *логічної*, «досконалістю». Існують ідеальні типи публічних будинків та ідеальні типи релігій; щодо перших, то можуть бути ідеальні типи таких із них, які з погляду сучасної поліційної етики можна вважати технічно «доцільними», і таких, що прямо протилежні цьому. Ми змушені тут відмовитись од детального розгляду найскладнішої і найцікавішої проблеми — питання про логічну структуру *поняття держави*. Зауважимо тільки таке: спитавши себе, що саме в емпіричній дійсності відповідає ідеї «держави», ми виявимо незліченну множину дифузних і дискретних людських вчинків та пасивних реакцій; зв'язків, які впорядковані фактично або юридичним шляхом; які за своїм характером або одиничні, або повторювані; зв'язків, які ґрунтуються на ідеї, вірі у відносини справді значимі або такі, що мусять бути значимими, та у відносини панування-підпорядкування одних людей іншими. Така віра почасти є духовним надбанням, яке дістало розвиток у думці; почасти ж вона тільки неявно відчувається і пасивно сприймається у різних своїх відтінках людьми, котрі, якби вони справді чітко мислили «ідею» як таку, зовсім не потребували б жодного «загального вчення про державу», що мусить з неї виводитись. Наукове поняття держави, яким би чином його не формулювали, завжди буде синтезом, котрий створюється *нами* з певною пізнавальною метою. Однак, з іншого боку, сам цей синтез також є абстракцією тих мало усвідомлюваних синтезів, які творяться у головах історично існуючих людей. Але конкретний зміст, якого «держава» тієї чи іншої епохи набуває у таких синтезах сучасників, знову ж таки може стати зримим тільки завдяки орієнтації на ідеально-типові поняття. Немає ніякого сумніву в тому, що спосіб, яким творяться такі, завжди з логічного погляду недосконалі синтези сучасників, *їхні* «ідеї» держави (як, скажімо, німецька метафізична ідея



«органічної держави» на противагу «діловим» американським уявленням), має першорядне практичне значення. Інакше кажучи, й тут *практична* ідея, що мусить бути значимою і *мислиться* як така, та конструйований з пізнавальною метою теоретичний ідеальний *тип* розвиваються паралельно, щораз виявляючи схильність переходити одне в одне.

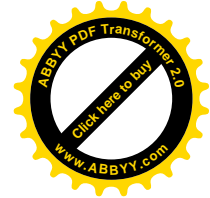
Вище ми свідомо розглядали «ідеальний тип» насамперед (хоч і не виключно) як мислену конструкцію, створену для вимірювання й систематизації *індивідуальних*, тобто значимих у своїй винятковості зв'язків,— скажімо, таких, як християнство, капіталізм тощо. Це робилося для того, аби спростувати поширене уявлення, нібито у сфері явищ культури абстрактно *типове* ідентичне абстрактно *родовому*, що насправді не так. Не маючи змоги проаналізувати часто згадуване тут і значною мірою дискредитоване неправильним вживанням поняття «типове», ми вважаємо (і про це свідчить увесь попередній виклад), що утворення типових понять в розумінні вилучення «випадкового» також має місце саме у сфері «*історичних індивідів*». Звичайно, й ті *родові* поняття, які ми постійно віднаходимо як складові частини історичного викладу та конкретних історичних понять, можна шляхом абстракції і посилення певних істотних для них концептуальних елементів перетворити на ідеальні типи. Саме це частіше за все є найважливішим практичним застосуванням ідеально-типових понять; кожен *індивідуальний* ідеальний тип вибудований з концептуальних *елементів*, родових за своєю природою і переформованих в ідеальні типи. Так само і в цьому випадку знаходить свій прояв специфічна логічна функція ідеально-типових понять. Звичайним родовим поняттям у значенні комплексу ознак, спільних для ряду явищ, буде, наприклад, поняття «обміну» — коли абстрагуватися від *значення ЙОГО* компонентів і просто аналізувати звичайне слововживання. Якщо ж співставити це поняття із «законом граничної корисності» й утворити поняття «економічного обміну» як економічного *раціонального* процесу, то останнє, як



і *всьяке* логічно цілком розвинене поняття, міститиме *судження* про «типові» *умови* обміну. Воно набуде *генетичного* характеру, ставши завдяки цьому ідеально-типовим з логічного погляду, тобто відійде від емпіричної дійсності, яку можна буде *лише порівнювати*, співставляти з ним. Те ж саме стосується й так званих «фундаментальних» понять політичної економії: у *генетичній* формі їх можна розвивати тільки як ідеальні типи. Різниця між звичайними родовими поняттями, які просто об'єднують загальні риси *емпіричних* явищ, та родовими *ідеальними* типами (такими, зокрема, як ідеально-типове поняття «суті» ремесла), у кожному конкретному випадку, звісно, мало відчутна. Проте *жодне* родове поняття як таке не має «типового» характеру, а суто родового «середнього» *типу* взагалі не існує. Там же, де, як, приміром, у статистичному обстеженні, мова йде про «типові» величини, мається на увазі щось більше, ніж середній тип. Що частіше ми говоримо про звичайну *класифікацію* процесів, які мають місце в дійсності як масові явища, то більшою мірою йдеться про *родові* поняття; і навпаки, що більше набувають концептуальної форми складні історичні зв'язки, виходячи з тих компонентів, які складають основу їхнього специфічного *культурного значення*,— то більшою мірою поняття або система понять матимуть характер *ідеального* типу. Бо мета ідеально-типових понять полягає саме в тому, щоб якнайповніше донести до свідомості *не* родові ознаки, а навпаки, *своєрідність* явищ культури.

Та обставина, що ідеальні типи, зокрема й родові, можуть бути застосовані й застосовуються, є цікавою з *методичного* погляду у зв'язку з іще одним моментом.

Досі ми, по суті, розглядали ідеальні типи тільки як абстрактні поняття таких зв'язків, які, перебуваючи в потоці подій, постають перед нами «історичними індивідами», що розвиваються. Однак тут виникає певна складність, оскільки поняття «типового» досить легко може бути використане як знаряддя на службі натуралістичного упередження, згідно з яким



метозб соціальних наук є редукція дійсності до «законів». Адже цілком можливо сконструювати й ідеальний тип «розвитку», і така конструкція може мати в окремих випадках досить вагоме евристичне значення. Але при цьому виникає досить серйозна небезпека того, що будь-яка межа між ідеальним типом і реальною дійсністю може зникнути. Можна, зокрема, дійти такого теоретичного «висновку», що при *суворо* «ремісничій» організації суспільства єдиним джерелом нагромадження капіталу мусить бути земельна рента. Виходячи з цього, можна, мабуть, сконструювати (ми не перевірятимемо тут правильності такої конструкції) зумовлений цілком зрозумілими простими чинниками — обмеженістю земельних угідь, ростом людності, припливом благородних металів, раціоналізацією способу життя — ідеальний тип перетворення ремісничого господарства на капіталістичне. Чи є історичний розвиток у своїй емпіричній даності справді таким, яким його зображує наведена конструкція, можна встановити лише за допомогою цієї конструкції як евристичного засобу, а саме: порівнюючи ідеальний тип із «фактами». Коли ідеальний тип побудовано «правильно», але фактичний процес *не* відповідає ідеально-типовому, це означає, що ми здобули докази того, що середньовічне суспільство в деяких своїх рисах *не* було суворо «ремісничим» за своїм характером. Коли ж ідеальний тип було вибудовано евристично «ідеальним» способом (чи мало це місце у нашому прикладі і яким саме чином, ми тут не розглядатимемо), *то* він виведе дослідження на шлях чіткішого осягнення цих не пов'язаних із ремеслом складників середньовічного суспільства в їхній своєрідності та історичному значенні. *Коли* ідеальний тип дозволяє дійти такого висновку, *то* можна вважати, що він досяг логічної мети саме завдяки *тому*, що проявив свою невідповідність дійсності. У цьому випадку він був перевіркою гіпотези. Такого роду процедури не викликатимуть методологічних заперечень *до*ти, доки усвідомлюють, що ідеально-типова *конструкція*, з одного боку, та *історія* — з іншого, це речі,



які належить чітко розрізняти, і що в даному випадку згадана конструкція виступала лише засобом здійснити, відповідно до наперед *складеного* плану, *значиме* зведення історичного явища до його дійсних причин, яке видається нам *можливим* за нинішнього рівня нашого знання.

Чітко бачити різницю, про яку йшлося вище, часто заважає, як свідчить досвід, одна обставина. Ідеальний тип чи ідеально-типовий розвиток іноді — для кращого розуміння — пробують *пояснити*, використовуючи як наочний засіб емпіричний матеріал історичної дійсності. Небезпека такого загалом цілком законного методу полягає в тому, що історичне знання виступає тут *служкою* теорії, тоді як мусить бути навпаки. Теоретик часто схильний розглядати таке відношення як само собою зрозуміле або ж, що ще гірше, просто підганяти одну до одної теорію та історію, не вбачаючи між ними ніякої різниці. Ще небезпечнішими будуть ці спроби тоді, коли ідеальну конструкцію розвитку пробують штучно поєднати з понятійною класифікацією ідеальних типів певних культурних утворень у рамках *генетичної* класифікації (наприклад, пробують вивести форми ремісничого виробництва від «замкнутого домашнього господарства», а релігійні поняття — з «принагідно витворених божків»). Послідовність типів, що її отримують, вибираючи ознаки понять, виступає тоді як необхідна, закономірна історична послідовність. Логічна послідовність понять, з одного боку, та емпіричне впорядкування того, що мислиться у понятті, в його просторових, часових і причинних зв'язках,— з іншого, виявляються настільки переплетеними одне з одним, що спокуса вчинити насильство над дійсністю, аби зміцнити реальну значимість конструкції, стає майже непереборною.

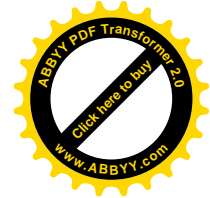
Ми свідомо уникаємо звернення до найважливішого для нас зразка ідеально-типової конструкції — концепції *Маркса*,— щоб не ускладнювати ще більше наше дослідження інтерпретаціями Марксо-вого вчення і не випереджати події, оскільки наш журнал має за мету постійно давати критичний



аналіз усієї літератури про цього великого мислителя і всіх праць, які продовжують його вчення. Ось чому тут ми лише констатуємо, що *всі* специфічні марксистські «закони» і конструкції процесів розвитку (тією мірою, якою вони вільні від *теоретичних* помилок) мають ідеально-типовий характер. Кожен, хто будь-коли працював, застосовуючи марксистські поняття, добре знає, яким важливим є неповторне *евристичне* значення цих ідеальних типів, якщо використовувати їх для *порівняння* з дійсністю,— так само як знає й те, наскільки небезпечними можуть вони бути, коли вважати їх за емпірично значимі чи навіть реальні (тобто, по суті, метафізичні) «рушійні *сили*», «тенденції» тощо.

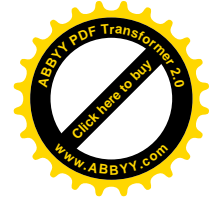
Щоб проілюструвати безмежне плетиво концептуально-методичних проблем, які постають у науках про культуру, досить глянути на таку шкалу: родові поняття; ідеальні типи; ідеально-типові родові поняття; ідеї як емпірично притаманні історичним людям мислені зв'язки; ідеальні типи цих ідей; ідеали, з якими історик співвідносить історію; *теоретичні* конструкції, де як ілюстрації використано емпіричні дані; історичне дослідження, що використовує теоретичні поняття як граничні ідеальні випадки. Сюди слід також додати можливі різноманітні складніші випадки, які ми можемо лише назвати,— такі, як різні мислені побудови, відношення яких до емпіричної реальності безпосередньо даного у кожному окремому випадку буде вельми проблематичним. У нашій статті, мета якої — тільки *вказати* на проблеми, ми змушені відмовитись од серйозного розгляду практично важливих методологічних питань, таких, як відношення ідеально-типового пізнання до пізнання закономірностей, ідеально-типових понять — до понять колективних, і т. ін.

Незважаючи на всі ці пояснення, історик буде, як і раніше, наполягати на тому, що панування ідеально-типової форми утворення понять і конструкцій можна вважати за специфічний симптом молодості наукової дисципліни. З таким твердженням можна було б якоюсь мірою погодитись, щоправда, зробивши з цього дещо

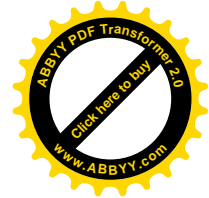


інші висновки. Візьмімо кілька прикладів з інших наук. Звичайно ж, засмикан

ий школяр, так само як і філолог-початківець, уявляє собі мову насамперед *«органічно»*, тобто як надемпіричну, підпорядковану нормам *цілісності*; тоді завдання науки полягатиме в тому, аби встановити, *що слід* вважати правилами мовлення. Перше завдання, що його звичайно ставить перед собою філологія,— це логічно опрацювати «писемну мову», звівши її зміст до певних «правил», як це було зроблено, скажімо, в Асасіетіа сіеіа Сгизса. Коли ж сьогодні один провідний філолог твердить, що, навпаки, об'єктом філології мусить бути *«мова кожної окремої людини»*, то ставити так питання можна лише після того, як у писемній мові вже наявний відносно чіткий ідеальний тип, яким можна оперувати (приймаючи його хоча б як мовчазну передумову) при вивченні нескінченної багатоманітності *мовлення*; без цього дослідження буде позбавлене меж та орієнтації. Аналогічним чином функціонують конструкції у природно-правових та органічних теоріях держави, або ж — коли згадати ідеальний тип у нашому розумінні — такою буде теорія античної держави у Бенжамена Конс-тана; це мовби гавань, в якій дослідники змушені перебувати доти, доки навчаться належним чином орієнтуватися у безмежному морі емпіричних даних. Зрілість науки знаходить свій реальний прояв у здатності *долати* ідеальний тип тією *мірою*, якою він мислиться як емпірично *значимий* або як *родове поняття*. Проте використання, наприклад, дотепної конструкції Константа для унаочнення певних аспектів античного державного життя в його історичній своєрідності цілком виправдане і в наші дні, коли при цьому не забувати про ідеально-типовий характер такої конструкції. Існують науки, яким дарована вічна юність,— до них належать всі історичні дисципліни, перед якими у потоці культури, що вічно плине вперед, завжди постають нові проблеми. І чи не найістотніша з них — це тимчасовий характер *усіх* ідеально-типових конструкцій і водночас постійна необхідність творення *нових*.



Знову й знову робляться спроби виявити «справжній», «істинний» зміст історичних понять, і кінця тим спробам не видно. Тому цілком закономірно, що синтези, якими користується історія, завжди будуть або тільки відносно визначеними поняттями, або, коли є потреба надати концептуальному змістові однозначності, поняття ставатиме ідеальним типом і, отже, теоретичним, тобто «однобічним», поглядом, що здатний висвітлити дійсність, коли останню співвіднести з ним, але, зрозуміло, непридатний для того, аби бути схемою, яка цілком і повністю підпорядковує собі дійсність. Адже жодна із мислених систем, без якої ми не можемо обійтись, прагнучи досягнути якусь важливу складову частину дійсності, не може вичерпати собою нескінченного багатства останньої. Усі вони є лише спробами на даному рівні нашого знання і за наявних у нашому розпорядженні понятійних побудов додати порядку в хаос тих фактів, які входять у коло наших *зацікавлень*. Мислений апарат, що його було створено у минулому шляхом мисленої обробки, а точніше, мисленого *перетворення* безпосередньо даної дійсності й підпорядкування її поняттям, які відповідають рівневі пізнання та спрямуванню інтересів тієї доби, завжди протистоятиме тому, що ми спроможні й *хочемо* здобути з дійсності на шляху нового пізнання. У такій боротьбі реалізується прогрес досліджень у науках про культуру. Його результатом є процес постійної видозміни тих понять, через які ми намагаємося досягнути дійсність. Ось чому історія наук про соціальне життя була і є постійним чергуванням спроб мислено впорядкувати факти методом побудови понять; розкласти образи, які постали внаслідок такого впорядкування, шляхом розширення і зміщення наукового горизонту,— і спроб утворити на цій новій основі нові поняття. Тут знаходить відображення не безпідставність спроб творити системи понять *взагалі*: будь-яка наука, в тому числі й описова історія, працює за допомогою комплексу понять своєї доби,— а лише та обставина, що в науках про людську культуру творення понять залежить



від місця цієї проблеми у даній культурі, і воно може змінюватись залежно від змісту самої культури. В науках про культуру відношення між поняттям і тим, що пізнається за його допомогою, таке, що будь-який синтез має тимчасовий характер. Цінність спроб витворити широкомасштабні понятійні конструкції у нашій науці полягає, як правило, саме в тому, що вони виявляють *межі* тих точок зору, які покладено в їхню основу. Найдалекосяжніші успіхи у сфері соціальних наук пов'язані, *по суті*, із зміщенням практичних культурних проблем і набувають *форми* критики утворення понять. Одне з найважливіших завдань нашого часопису — слугувати меті такої критики, а також дослідженню *принципів синтезу* в галузі соціальних наук.

Керуючись висновками, які впливають зі сказаного вище, ми дійдемо до того пункту, де часом виникатимуть розбіжності між нашою позицією і поглядами окремих визначних представників історичної школи (вихованцем якої вважає себе й автор). Останні відверто або ж не виказуючи цього стоять на думці, ніби кінцевою метою, призначенням усякої науки є впорядкування її матеріалу в систему понять, зміст яких поповнюється, поступово вдосконалюючись, зі спостережень над емпіричними закономірностями, створення гіпотез та їхня верифікація доти, аж доки це призведе до виникнення «завершеної», а отже, дедуктивної науки. З цього погляду й індуктивні дослідження сучасних істориків — це лише зумовлена недосконалість нашої науки, попередня праця. Природно, з такого погляду немає нічого більш сумнівного, аніж створення й застосування чітких понять, які поспішно претендують на досягнення мети далекого майбутнього.

Принципово несправедливою таку позицію можна було б вважати, тільки стоячи на ґрунті антично-схоластичної теорії пізнання, яка й досі має глибокі корені у мисленні основної маси фахівців, що належать до історичної школи; метою поняття, вважають вони, є *відображення* «об'єктивної» дійсності, її «представлення»; звідси щораз нові й нові вказівки



на *нереальність* усіх чітких понять. Той же, хто до кінця обмірковує основну ідею сучасної теорії пізнання, яка йде від Канта і за якою поняття є і можуть бути лише мисленими засобами для духовного опанування емпірично даного,— той не побачить у факті, що чіткі генетичні поняття неминуче будуть ідеальними типами, ніякої підстави для відмови від них. Для такого вченого співвідношення між поняттям та історичним дослідженням набере зворотного характеру: будь-яка кінцева мета видається йому логічно неможливою, поняття ж будуть не *метою*, а *засобом* для досягнення мети — пізнання значимих з індивідуального погляду зв'язків. Якраз *тому*, що зміст історичних понять необхідним чином змінюється, їх треба кожного разу якнайчіткіше формулювати. Дослідник прагнучиме до того, щоб при *застосуванні* понять завжди чітко акцентувався їхній характер як ідеально мислених конструкцій, а історію не сплутували з ідеальним типом. Оскільки за неминучої зміни провідних ціннісних ідей розробити справді чітко визначені поняття, які б вважалися кінцевою метою, неможливо, такий дослідник віритиме, що якраз на шляху утворення чітких і однозначних понять для *окремої* точки зору постає можливість ясно усвідомити *межі* їхньої значимості.

Нам вкажуть на те (і ми вже раніше з цим погодились), що в кожному окремому випадку достатньо чітко виявити конкретний історичний зв'язок, не співвідносячи його з визначеними поняттями. І тому вважатимуть, що історик у нашій галузі здатний, так само як і дослідник у галузі політичної історії, говорити «мовою життя». Звичайно! До цього можна тільки додати: при такому методі *дуже* ймовірно, що чітке усвідомлення погляду, згідно з яким явище, що розглядається, набуває значимості, буде справою випадку. Ми, як правило, не маємо таких сприятливих умов, як дослідник політичної історії, який співвідносить свій виклад з однозначним (або таким, що видається однозначним) змістом культури. Кожен суто описовий виклад подій завжди має до певної міри *художній* характер. «Кожен бачить те, що



носить у своєму серці»; значимі *ж* судження завжди передбачають логічну перебудову побаченого, тобто застосування *понять*. Можна, звичайно, приховати їх іп *рейто* *, і часто у цьому буде навіть якийсь естетичний шарм; однак це криє в собі небезпеку дезорієнтації читача, а іноді може підірвати віру самого автора у зміст і плідність його міркувань.

Та чи не найсерйознішою небезпекою була б відмова від створення чітких понять у сфері практичних, економічних і соціально-па/шгшчних міркувань. Нефахівцеві важко навіть уявити, до якої плутанини призвело, наприклад, застосування терміна «цінність», цього злощасного дитятка нашої дисципліни, більш-менш однозначного змісту якому можна надати лише ідеально-типовим шляхом, або ж вживання таких виразів, як «продуктивно», «з народногосподарського погляду» "і т. ін., що взагалі не піддаються чіткому концептуальному аналізу. Причому все лихо в тім, що вживаються запозичені з повсякденної мови *колективні* уявлення. Аби нас зрозуміли й нефахівці, візьмемо таке відоме ще зі шкільної парти поняття, як «сільське господарство», у тому значенні, яке воно має у словосполученні «інтереси сільського господарства». Візьмімо спочатку «інтереси сільського господарства» як емпірично визначені, більш-менш чіткі *суб'єктивні* уявлення окремих індивідів, що господарюють, про їхні власні інтереси; залишимо при цьому поза розглядом незліченні конфлікти інтересів господарів, які розводять племінну худобу, виробляють продукти тваринництва, вирощують зерно і розширюють кормову базу, займаються горілчанам виробництвом і т. ін.

Якщо не кожній людині, то бодай фахівцеві добре відомий той заплутаний клубок суперечливих ціннісних відношень, які тут тільки приблизно уявляються. Перерахуємо лише деякі з них: інтереси землеробів, які мають намір продати своє господарство, а тому зацікавлені у швидкому зростанні цін на землю; прямо протилежні інтереси тих, хто хоче

В душі (*ит.*).— Прим, перекл.

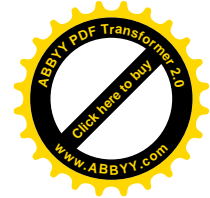


придбати, збільшити або орендувати ділянку; інтереси тих, хто хоче зберегти своє добро для нащадків із престижних міркувань і, отже, зацікавлений у стабільності землеволодіння; протилежні прагнення тих, хто в своїх власних інтересах та інтересах своїх дітей прагне, щоб земля перейшла до кращого господаря або — що не одне й те ж — до покупця з найбільшим капіталом; суто економічний інтерес «найдбайливіших» у приватногосподарському розумінні господарів, які зацікавлені у вільному товарообміні; протилежний цьому інтерес певних панівних верств у збереженні успадкованої політичної та соціальної позиції свого стану і тим самим відповідного «статусу» своїх спадкоємців; соціальні інтереси непанівних верств сільських господарів, котрі зацікавлені в тому, аби звільнитися від вищих верств, які тиснуть на них; подекуди протилежне згаданому прагнення знайти серед представників вищих верств вождя, який діяв би на користь їхніх економічних інтересів. Перелік можна було б продовжувати безмежно, хоча ми будували його у загальних рисах і не прагнули до точності. Ми не торкаємося тої обставини, що з більшістю згаданих «егоїстичних» інтересів можуть поєднуватися, комбінуватися, ставати їм на заваді чи відволікати їх у бік найрізноманітніші суто ідеальні цінності; ми нагадуємо лише про те, що, ведучи мову про «інтереси сільського господарства», ми, звичайно, маємо на увазі *не лише* ті матеріальні та ідеальні цінності, з якими самі землероби пов'язують свої «інтереси», але й ті почасті зовсім гетерогенні їм ціннісні ідеї, з якими *ми* співвідносимо сільське господарство.

Такими будуть, наприклад, виробничі інтереси, пов'язані із зацікавленістю у наданні населенню дешевих і, що не завжди одне й те саме, якісних продуктів харчування,— при цьому можуть виникати найрізноманітніші колізії між інтересами міста й села, а інтереси покоління сучасників зовсім не обов'язково мусять збігатися з імовірними інтересами майбутніх поколінь; демографічні інтереси (насамперед зацікавленість у зростанні чисельності сіль-



ського населення), пов'язані чи то з «державними» інтересами, питаннями політичної влади або внутрішньої політики, чи з іншими ідеальними, різними за своїм характером інтересами: наприклад, очікуваним впливом зростання чисельності населення на своєрідність культури даної країни,— ці демографічні інтереси здатні, зі свого боку, зайти в суперечність із різними приватногосподарськими інтересами усіх верств сільського населення чи навіть з інтересами всієї його маси на даний момент. Мова може йти також про зацікавленість у певному соціальному *розшируванні* серед сільських жителів у зв'язку з тим, що цей чинник можна використати як засіб політичного або культурного впливу,— такий інтерес, залежно від його спрямованості, здатний зайти в суперечність із усіма можливими, найбез-посереднішими інтересами як окремих господарів, так і держави загалом сьогодні і в майбутньому. І, нарешті, що ще більше ускладнює справу: держава, з інтересами котрої ми схильні пов'язувати ці та багато інших схожих окремих інтересів, часто може бути ширмою, що приховує дуже складне переплетіння ціннісних ідей, з якими ми співвідносимо державу в кожному окремому випадку,— таких, приміром, як суто військові інтереси зовнішньої безпеки; забезпечення панівного становища династії або певних класів всередині країни; збереження і зміцнення формальної державної єдності нації задля неї самої або для того, щоб зберегти певні об'єктивні, досить різні за своїм змістом культурні цінності, які ми уявляємо як об'єднаний у державу народ; зміна соціального устрою держави відповідно до певних, також досить різних культурних ідеалів. Очевидно, що коли б ми лише спробували вказати на все те, що об'єднується спільною назвою «державні інтереси», з якими ми можемо співвідносити «сільське господарство», то це завело б нас надто далеко. Наведений приклад, а ще більше наш сумарний аналіз досить грубий і елементарний. Нехай нефахівець сам спробує аналітично (і ґрунтовнішим способом) проаналізувати поняття «класових інтересів робіт-



ників», і він побачить, яке переплетіння суперечливих інтересів та ідеалів робітників, з одного боку, й тих ідеалів, орієнтуючись на які, ми розглядаємо становище робітників,— з іншого, міститься в ньому. Неможливо подолати

ті лозунги, які проголошують у ході боротьби інтересів, суто емпірично підкреслюючи їх «відносний» характер. Лише формулювання ясних, чітких понять для різних *можливих* точок зору — це той єдиний шлях, здатний вивести за межі порожніх фраз. Обстоювання «вільної торгівлі» як *світогляду* або значимої *норми*— безглуздя, однак нашим дослідженням у галузі торговельної політики (незалежно від того, *якими* її ідеалами прагне керуватися та чи інша людина) завдало великої шкоди те, що ми не оцінили належним чином евристичної цінності давньої життєвої мудрості найбільших комерсантів світу. Лише завдяки ідеально-типовим концептуальним формулам стає справді зрозумілою специфіка тих точок зору, які розглядаються в кожному конкретному випадку, оскільки їхня своєрідність розкривається шляхом *конфронтації* емпіричного матеріалу з ідеальним типом. Використання ж недиференційованих колективних понять, які вживаються у повсякденній мові, маскує, як правило, нечіткість мислення або волі і є лише знаряддям сумнівних хитрощів та завжди — засобом перешкодити правильній постановці проблеми.

Ми завершуємо наші міркування, метою яких було тільки одне — вказати на ту часто майже незриму межу, яка відокремлює науку й віру, і сприяти розумінню *сенсу* соціально-економічного пізнання. *Об'єктивна* значимість усякого емпіричного знання полягає в тому (і лише в тому), що дана нам дійсність впорядковується за категоріями, які у певному специфічному розумінні є *суб'єктивними*, оскільки, будучи *передумовами* нашого пізнання, вони пов'язані з передумовою *цінності* тієї істини, яку може нам дати лише досвідне знання. Для кого ж така істина не становить цінності (адже віра у цінність наукової істини є продуктом певної культури, а не дана нам від природи),— ми засобами нашої нау-



ки навряд чи можемо чимось зарадити. Щоправда, марною була б спроба шукати іншої науки, котра дала б те, що може дати лише *остання*: поняття і судження, які не є емпіричною дійсністю і не віддзеркалюють її, але дозволяють належним чином *мислено упорядкувати*. У галузі емпіричних соціальних наук про культуру можливість осмисленого пізнання того, що суттєве для нас у нескінченному плінні явищ, пов'язана, як ми бачили, з неминучим використанням специфічних у своїй особливості поглядів, що зрештою співвідносяться з ідеями цінностей, які, як складники осмислених людських дій, можна емпірично констатувати й переживати, однак значимості яких емпіричним шляхом обґрунтувати не можна. «Об'єктивність» соціально-наукового пізнання ґрунтується насамперед на тому, що емпірично дане завжди співвідноситься із ціннісними ідеями, які надають йому пізнавальної цінності, проте ніколи не здатні бути підставою для емпірично неможливого обґрунтування значимості пізнання. Притаманна усім нам у тій чи іншій формі *віра* у надемпіричну значимість останніх, найвищих ціннісних ідей, у яких ми бачимо сенс нашого буття, не лише не заперечує нескінченної мінливості тих конкретних точок зору, що надають значення емпіричній дійсності, а й містить її в собі. Життя в його ірраціональній дійсності і ті *можливі* значення, які в ньому приховані, невичерпні, тому *конкретні* форми віднесення до цінності не можуть не бути плінними, підпорядкованими постійному рухові у незвідане майбутнє людської культури. Світло, випромінюване такими вищими ціннісними ідеями, осяває якийсь один із мінливих фрагментів грандіозного хаотичного потоку подій, що струмує крізь час.

Із усього цього не слід, звичайно, робити висновок, нібито завданням соціальних наук мусить бути постійне «полювання» на нові точки зору і понятійні конструкції. *Навпаки*, ми цілком рішуче наголошуємо, що головна мета утворення понять і їхньої критики полягає в тому, щоб, поряд з іншими засобами, слугувати пізнанню *культурного значення*



конкретних історичних зв'язків. І в нашій галузі також є, кажучи словами Ф. Т. Фішера, «прихильники фактів» і «прихильники суті». Невгамовну жадобу до фактів, притаманну першим, можна задоволити лише матеріалами актів, фоліантами статистичних звітів та анкетами — дотепність нових ідей недоступна їхньому сприйняттю. Інтелектуальне гурманство других має своїм наслідком втрату смаку до фактів унаслідок безперервних пошуків більш «дистильованих» ідей. Справжня ж майстерність — серед істориків, скажімо, нею блискуче володів Ран-ке — знаходить свій прояв якраз у тому, що *відомі* вже факти співвідносяться з *відомими* вже поглядами, і внаслідок цього постає щось нове.

В епоху спеціалізації праця в галузі наук про культуру полягатиме насамперед ось у чому: після того як шляхом постановки проблеми дослідник виділить певний матеріал і встановить свої методичні принципи, він дивитиметься на обробку цього матеріалу як на самоціль, не перевіряючи пізнавальної цінності окремих фактів шляхом свідомого співвіднесення їх з останніми ціннісними ідеями і загалом не думаючи про те, що саме виділення згаданих фактів зумовлене цими ідеями. І так мусить бути. Однак колись настане мить, коли барви пригаснуть: виникнуть сумніви у значенні тих точок зору, зміст яких раніше не був предметом рефлексії, в сутінках загубиться шлях. Світло, випромінюване великими проблемами культури, примеркне вдалині. Тоді й наука змінить свою позицію та свій понятійний апарат, щоб з вершин людської думки досягнути плин світових подій. Вона звірятиметься із тими сузір'ями, які тільки й можуть надати науковій роботі сенсу і спрямувати її у вірному напрямку:

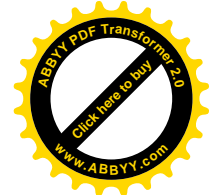
...А мрія знов у серці заяснила:
За ним, за ним летіти дню навстріч,
Лишаючи позаду себе ніч,
Над мною — небо, піді мною — хвилі...*



СЕНС «СВОБОДИ ВІД ОЦІНОК» У СОЦІАЛЬНИХ НАУКАХ

Під оцінкою далі слід розуміти (коли прямо не висловлюється чи не вважається за само собою зрозуміле щось інше) *«практичну»* оцінку явища, доступного нашому впливові, як такого, що заслуговує на осуд або ж схвалення.

З виразом «оцінне судження» пов'язане глибоке непорозуміння, яке викликало суто термінологічну, тобто цілком безплідну суперечку, малосприятливу для розуміння суті справи. Як було сказано, слід чітко усвідомлювати ту обставину, що в межах наших дисциплін мова йде про *практичні* оцінки соціальних фактів, які розглядаються з етичного, культурного чи якогось іншого погляду як бажані чи, навпаки, небажані. Тим часом, незважаючи на все, що говорилося з цього приводу, нам як «заперечення» цілком серйозно висловлюють думку, згідно з якою наука потребує результатів: 1) «цінних», тобто розцінюваних як логічно і фактично правильні, і 2) «цінних» у тому розумінні, що вони *важливі* за своїм науковим значенням. Згідно з таким поглядом, уже сам вибір матеріалу містить певну «оцінку». Час від часу виникає й таке дивне непорозуміння, ніби ми твердимо, що *об'єктом* емпіричної науки не можуть бути «суб'єктивні» оцінки людей (тоді як соціологія, а в галузі політичної економії теорія граничної корисності ґрунтуються на протилежних засадах). Однак йдеться виключно про досить тривіальну вимогу, відповідно до якої і в самому процесі дослідження, і при викладі матеріалу слід чітко *відрізнити* один від одного два різновиди цілком гетерогенних проблем: встановлення емпіричних фактів (включаючи сюди і «оцінювальну» позицію тих людей, які стають об'єктом емпіричного дослідження),



з одного боку, і *власну* практичну оцінку, тобто своє *судження* про ці факти (включаючи сюди й перетворені на об'єкт емпіричного дослідження людські «оцінки»), у світлі якого вони можуть розглядатись як бажані або небажані, тобто свою власну «оцінювальну» позицію,— з іншого. Автор однієї загалом серйозної праці пише: «Дослідник може й свою власну оцінку приймати як «факт» і робити з цього відповідні висновки». Ця думка настільки ж безсумнівна, наскільки спірною є форма її викладу. Можна, звичайно, ще до початку дискусії дійти, наприклад, згоди, що певні практичні заходи, скажімо, витрати коштів на збільшення армії, будуть фінансуватися за рахунок заможних класів; можна розглядати це як «засновок» дискусії і обговорювати лише *засоби* реалізації такої домовленості. У ряді випадків це доцільно робити. Однак такий спільно узгоджений практичний намір зватиметься вже не «фактом», а «апріорно поставленою метою». Ця різниця досить швидко знаходить свій прояв під час дискусії про «засоби» реалізації — хіба що та «мета», яку вважають за «недискутабельну», виявиться такою ж конкретною, як, скажімо, намір запалити зараз сигару. Хоча в цьому випадку навряд чи потрібно буде дискутувати про засоби. Навпаки, майже в *усіх* випадках, коли є спільно сформульований намір, ми переконуємося, що в ході дискусії про засоби виявляється, наскільки різним може бути розуміння окремими людьми цієї нібито однозначної мети. У ряді випадків може виявитись, що прагнення до *однієї й тієї ж* мети буває пов'язаним із зовсім різними мотивами, що впливає і на дискусію про засоби її реалізації. Проте облишмо це питання. Адже ще нікому не спадало на думку заперечувати той факт, що *можна* керуватися певною спільною метою і сперечатися тільки про «засоби» її реалізації і що така суперечка матиме суто емпіричний характер. Але ж основна дискусія точиться якраз навколо питання про вибір мети (а не «засобів» для чітко визначеної мети), тобто про те, в якому розумінні та оцінка, що її кладе в основу свого вибору окрема



людина, не сприймається за «факт» і може бути об'єктом наукової критики. Коли це незрозуміло, то будь-які подальші пояснення зайві.

Не є предметом дискусії, власне, й питання: якою мірою практичні оцінки, насамперед етичні, можуть, зі свого боку, претендувати на *нормативну* цінність і, отже, відрізнитися за своїм характером від такого, скажімо, питання: кому належить віддавати перевагу — блондинкам чи брюнеткам,— та інших схожих суб'єктивних суджень смаку. Це — проблеми аксіології, а не методики емпіричних дисциплін. Для останньої важливе насамперед те, що значимість практичного імперативу як норми, з одного боку, і значимість істинності емпіричних фактів, що встановлюються,— з іншого, перебувають на абсолютно гетерогенних рівнях проблематики; коли не зважати на це і пробувати поєднати обидві сфери, буде завдано шкоди специфічній цінності *кожної* з них. Що, як на мій погляд, особливо виразно проявилось у працях Густава Шмолера^x.

Насамперед я хотів би спростувати думку, ніби прихильники «свободи від оцінних суджень» вбачають у самому факті коливання значимих оцінювальних позицій, як в історії, так і при індивідуальних рішеннях, доказ безумовно «суб'єктивного» характеру, наприклад, етики. Так само й емпіричні факти досить часто стають предметом суперечок, і з приводу того, чи вважати дану особу за негідника, спільної згоди часто буває досягти легше, аніж погодженості (саме серед фахівців) з приводу тлумачення пошкодженого рукопису. Думка Шмолера щодо все більшого конвенційного зближення усіх віросповідань та окремих людей в основних питаннях практичних оцінок різко суперечить моїм враженням. Зрештою, це не має прямого стосунку до справи. В кожному разі, слід спростувати думку, ніби наявність такої конвенційно створеної фактичної очевидності певних, хай навіть досить поширених практичних позицій здатна задовольнити вченого. Специфічна функція науки, на мій погляд, полягає якраз у протилежному: саме те, що конвенційно є



цілком зрозумілим, буде для неї *проблемою*. Адже свого часу Шмолер та його друзі самі це обстоювали. І ще: з того, що *каузальний* вплив на господарське життя *фактичних* релігійних чи етичних переконань ставав предметом досліджень, а іноді й досить високо оцінювався, не слід робити висновку, що внаслідок цього згадані переконання (які, можливо, у каузальному відношенні були досить впливовими) треба *поділяти* або тільки вважати «цінними». І навпаки, визначення великої цінності якої-небудь етичної чи релігійної ідеї жодною мірою не означає, що такий самий позитивний предикат мусить поширюватися й на ті небажані наслідки, до яких могло б призвести її втілення в життя. Такого роду питання не розв'язуються шляхом встановлення фактів, кожна людина судить тут по-своєму, залежно від своїх релігійних або якихось інших практичних оцінок. Усе це я не збираюся заперечувати. Натомість я цілком рішуче відкидаю думку, нібито «реалістична» наука про етику, що виявляє той фактичний вплив, який умови життя певної групи людей справляють на їхні етичні погляди, а ці останні, у свою чергу,— на умови життя, нібито така наука створює «етику», яка здатна визначити, що саме *слід* вважати значимим. Це так само неможливо, як неможливо шляхом «реалістичного» викладу астрономічних уявлень китайців встановити правильність їхньої астрономії. Метою такого викладу може бути лише спроба виявити, якими практичними мотивами керувалися китайці, вивчаючи астрономію, і як саме вони це робили, яких результатів вони при цьому досягли і чому саме. Так само і встановлення, скажімо, того факту, що методи римських землемірів чи флорентійських банкірів (в останньому випадку — при розподілі значної спадщини) часто призводили до наслідків, мало сумісних з тригонометрією або таблицею множення, не може бути приводом для дискусії про їхню значимість. Емпірико-психологічне та історичне дослідження певної оцінної точки зору в аспекті її індивідуальної, соціальної та політичної зумовленості



може бути тільки таким: *розуміючи, пояснювати* її. І це немало. І не лише завдяки тим побічним, суто особистим (не науковим) результатам, які досягаються при цьому, даючи змогу бути «справедливішим» щодо інших (чи таких, що видаються іншими) поглядів. Цей висновок надзвичайно важливий і в науковому сенсі. По-перше, при вивченні емпіричної каузальності людської поведінки це дозволяє зрозуміти її *справді* найглибші мотиви. По-друге, там, де дискутуються різні (дійсно різні чи ті, що видаються такими) оцінні судження, це дозволяє зрозуміти справжні ціннісні позиції сторін. Адже правдивий сенс дискусії *ціннісного* характеру полягає в тому, щоб зрозуміти, *що* насправді має на увазі мій опонент (а також і я сам), тобто справжні, а не уявні цінності обох сторін, і тим самим визначити власне ставлення до цих цінностей. Отож вимога «свободи від оцінок» в емпіричному дослідженні зовсім не означає, що дискусії на цю тему оголошуються безплідними чи навіть безглуздими; навпаки, розуміння їхньої справжньої суті є передумовою будь-яких корисних уточнень такого гатунку. Вони просто передбачають розуміння принципових і нездоланних *відхилень* у головних оцінках. Бо «все зрозуміти» ще не означає «усе пробачити», і взагалі розуміння чужої точки зору зовсім не веде до виправдання її. Навпаки, воно з такою ж, а часто й більшою імовірністю веде до чіткого усвідомлення, чому саме і в чому згоди бути *не* може. Але якраз таке усвідомлення і є осягненням істини, задля *цього* й точаться «дискусії про цінності». Безперечно, це не шлях до якоїсь нормативної етики (він пролягає у протилежному напрямку) чи взагалі до «імперативу». Всім добре відомо, що «релятивізуєчий» (принаймні на перший погляд) вплив таких дискусій стає радше на заваді досягненню мети. Але ми, звичайно, не маємо наміру твердити, що їх слід уникати. Якраз навпаки. Якщо етичне «переконання» втрачає свою силу внаслідок психологічного «розуміння» інших цінностей, то воно варте не більше, ніж релігійні уявлення, які долаються з розвит -



ком наукового знання, що нам часто доводиться спостерігати. І нарешті, оскільки Шмолер вважає, що прихильники «свободи від оцінок» в емпіричних дисциплінах можуть визнавати лише «формальні» етичні істини (напевно, в дусі «Критики практичного розуму»), то ми змушені на цьому коротко зупинитися, хоча згадане питання безпосередньо нашої теми не стосується.

Насамперед слід заперечити ототожнення Шмолером етичних імперативів з «культурними цінностями», зокрема з найвищими. Адже можна уявити собі такий погляд, у якому вже «наперед задано» культурні цінності, хай навіть і такі, що перебувають у гострому, нерозв'язному конфлікті з будь-якою етикою. І навпаки, етика, яка відкидає всі культурні цінності, може бути внутрішньо несуперечливою. В кожному разі, цілком очевидно, що ці дві сфери цінностей не ідентичні. Такою ж серйозною (і досить поширеною) помилкою є думка, нібито у «формальних» твердженнях, наприклад, етики Канта немає жодних вказівок *змістовного* характеру. Можливість нормативної етики не ставиться під сумнів через те, що є *практичні* проблеми, для розв'язання яких вона сама по собі не може дати ніяких однозначних вказівок (сюди, на мою думку, слід віднести специфічні інституційні, тобто саме «соціально-політичні» проблеми). До того ж етика — це не єдина «значима» сфера, окрім неї існують й інші сфери цінностей, і їх може реалізувати лише той, хто бере на себе «вину» в етичному розумінні. Сюди насамперед належить сфера політичної діяльності. Мені видається проявом слабкодухості заперечувати, що політичні міркування можуть суперечити вимогам етики. Проте, всупереч звичному протиставленню «приватної» і «політичної» моралі, це притаманно не лише політиці. Зупинімося на кількох згаданих вище «межах» етики.

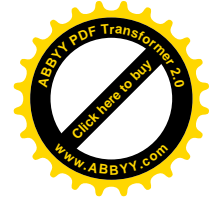
До питань, однозначно розв'язати які неспроможна жодна етика, належать наслідки, що випливають із постулату «справедливості». Чи слід, наприклад (і це, певно, буде найближчим до поглядів, свого ча-



су висловлених Шмолером), вважати, що тому, хто багато чого робить, ми багато чим зобов'язані, або, навпаки; що від того, хто може багато чого зробити, слід і багато вимагати; інакше кажучи, чи слід, наприклад, в ім'я справедливості (бо інші міркування, як, скажімо, потреба «стимулювання», мусять тут бути відкинуті) надавати великому талантові також і великі шанси, чи навпаки (як вимагав Бабеф)², треба прагнути усунути несправедливість нерівного розподілу духовних благ, суворо пильнуючи, аби талант, сама наявність якого пробуджує радісне відчуття престижності, не міг користуватися у власних інтересах своїми більшими можливостями, оскільки це, мовляв, неприпустиме з «етичних» міркувань. Такою, власне, є *етична* проблема більшості соціально-політичних питань.

Проте і в сфері індивідуальної поведінки існують специфічні фундаментальні етичні проблеми, які сама етика, ґрунтуючись тільки на власних засновках, розв'язати не здатна. Сюди належить насамперед таке принципове питання: чи можна цінність етичного вчинку саму по собі (її ще називають «чистою волею» або «переконаністю») розглядати як виправдання цього вчинку, відповідно до сформульованої у християнській етиці максими: «Християнин чинить праведно, полишаючи все інше на Бога»,— а чи слід рахуватися з передбачуваними можливими чи ймовірними *наслідками* своїх дій, зумовленими тим, що ці дії здійснюються в етично ірраціональному світі? У соціальній сфері першим постулатом керуються всі прихильники радикальної, революційної політичної орієнтації, насамперед так званого «синдикалізму», другим — усі прихильники «реальної політики». При цьому і ті, й інші посилаються на етичні максими. Проте самі ці максими перебувають у постійній сварці одна з одною, сварці, яку не можна припинити тільки засобами замкнутої у своїх межах етики.

Обидві згадані етичні максими мають суто «формальний» характер, будучи подібними щодо цього до відомих аксіом «Критики практичного розуму».

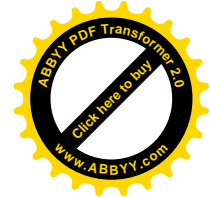


Така властивість цих критичних аксіом змушує багатьох вважати, ніби вони взагалі не містять жодних змістовних вказівок щодо оцінки людських дій. Однак це, як ми вже зауважили, анітрохи не відповідає істині. Візьмімо один найдальший від політики приклад, який, можливо, допоможе усвідомити зміст цього часто згадуваного «суто формального» характеру Кантової етики. Уявімо, що якийсь чоловік каже щодо своїх еротичних стосунків із жінкою таке: «Спочатку наші стосунки ґрунтувалися на пристрасті, а тепер вони стали для нас цінністю». Мовою Кантової етики з її тверезою об'єктивністю перша частина згаданої фрази звучала б так: «Спочатку ми були одне для одного *тільки засобом*»,— а всю фразу можна розглядати як окремий випадок того відомого принципу, який дивним чином прийнято вважати виключно історично зумовленим вираженням «індивідуалізму», тоді як насправді це геніальне формулювання безмірної багатоманітності етичного змісту, який треба лишень правильно розуміти. У своєму негативному формулюванні, коли не вирішувати питання про те, що ж позитивно можна протиставити такому етично неприпустимому ставленню до іншої людини тільки як до «засобу», ця Кантова теза містить, очевидно, такі моменти: 1) визнання існування самостійних позаетичних ціннісних сфер; 2) відмежування від них власне етичної сфери; і, нарешті, 3) встановлення того, що дії, які регулюються позаетичними цінностями, можуть бути — і в якому розумінні — все ж досить відмінними за своїм етичним змістом. Справді, ті ціннісні сфери, що припускають або приписують ставлення до іншої людини тільки як до «засобу», є гетерогенними щодо етики. Ми не будемо детально це розглядати. Зрозуміло, в кожному разі, що якраз «формальний» характер навіть такої, досить абстрактної етичної тези зовсім не є індиферентним до змісту дії. Однак далі проблема ускладнюється. Під певним кутом зору сам цей негативний предикат, вираженням якого будуть слова «лише пристрасть», можна розцінювати як образу того, що є



найсправжнішим та істинним у житті, того єдиного або принаймні головного шляху, який виводить нас за межі" безособистісних і надособистісних, а тому ворожих життю «ціннісних» механізмів, звільняє від прикутості до мертвих скель повсякденного буття та від претензійності «заданих» нереальностей. Можна, скажімо, уявити собі концепцію такого розуміння, де (хоч вона навряд чи забажає вживати слово «цінність» щодо вищої конкретності переживання, про яку тут ідеться) буде сконструйована сфера, однаково чужа й ворожа будь-якому вираженню святості чи доброти, будь-яким етичним чи естетичним законам, будь-якій культурній значимості та особистій оцінці, і де, незважаючи на це і саме завдяки цьому, висуватимуться претензії на власну, цілком «іманентну» гідність. Як би ми не ставились до таких претензій, очевидно, що ніякими «науковими» засобами їх не можна ні виправдати, ні «спростувати».

Будь-яке емпіричне¹ дослідження у такій справі завершиться, як це помітив ще старий Міл³, визнанням, що єдиною прийнятною тут метафізикою може бути лише абсолютний політеїзм. Якщо ж це дослідження буде не емпіричного, а інтерпретивно-го характеру, тобто належатиме сфері справжньої філософії цінностей, то воно не може не дійти висновку, що навіть найкраща понятійна схема «цінностей» не охоплює найсуттєвішого фактичного моменту. При зіткненні між цінностями скрізь і всюди ми маємо не альтернативи, а безкомпромісну смертельну боротьбу, таку, як боротьба між Богом і дияволом. У ній не може бути ані релятивізації, ані компромісів,— звичайно, за своєю *суттю*. Фактично ж, як це ми бачимо в житті, такі компроміси мають місце, причому на кожному кроці. Адже майже в кожній окремій життєво важливій ситуації реальних людей наявне перетинання й переплетіння сфер цінностей. Суть їхнього вирівнювання, яке спостерігається у «повсякденності», в найточнішому значенні цього слова, якраз у тому й полягає, що у своєму щоденному житті людина не усвідомлює та-



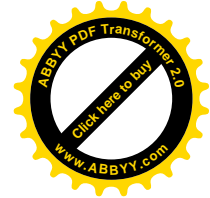
кого змішування цінностей, які глибоко ворожі одна одній, змішування, що зумовлене почасти психологічними, почасти прагматичними причинами; головне, вона й *не хоче* усвідомлювати, що уникає необхідності робити вибір між «Богом» і «дияволом», приймати остаточне рішення про те, яку ж із цих конфліктуючих цінностей відносити до «божественного», а яку— до «диявольського». Небажаний з погляду житейських зручностей і все ж неминучий плід із дерева пізнання може означати для нас тільки одне: ми мусимо знати про ці суперечності й бачити, що кожен наш важливий вчинок і все наше життя як щось завершене — звичайно, коли не сприймати життя як явище природи, а свідомо його будувати,— складається у ланцюжок останніх рішень, завдяки яким душа, як каже Платон, обирає свою власну долю, тобто сенс своїх вчинків і свого буття. Серйозною помилкою було б приписувати тим, хто визнає факт існування таких ціннісних колізій, «релятивізм» — тобто прямо протилежний світогляд, який ґрунтується на цілком протилежному співвідношенні між сферами цінностей і може бути відповідним чином (тобто послідовно) розбудованим тільки па базі досить специфічної за своїм змістом («органічної») метафізики.

Повертаючись до нашого випадку, можна, як меяі видається, без жодного сумніву твердити, що, оцінюючи явища у галузі практичної політики (отже, в галузі економічної та соціальної політики),— оскільки йдеться про те, щоб вивести звідси директиви для практично цінних дій,— *емпірична* наука своїми методами може визначити лише таке: 1) необхідні для цього засоби; 2) неминучі побічні результати; 3) зумовлену цим конкуренцію між *можливими* різними оцінками та їхні *практичні* наслідки. Засобами *філософських* наук можна також виявити «сенс» таких оцінок, тобто їхню кінцеву змістовну структуру та *змістовні* наслідки; інакше кажучи, вказати на їхнє «місце» серед усіх інших можливих «останніх» цінностей і визначити сфери їхньої змістовної значимості. Навіть відповіді на такі, здавало-



ся б, прості питання: наскільки мета виправдовує необхідні для її досягнення засоби; або допоки слід миритися "із побічними небажаними наслідками наших вчинків; або як запобігти конфліктам між багатьма бажаними чи необхідними цілями під час їхньої конкретної реалізації,— усе це справа вибору або компромісу. Не існує ніяких наукових (раціональних чи емпіричних) методів, що могли б допомогти нам прийняти тут якийсь рішення. Ще меншою мірою *наша* суто емпірична наука може претендувати на те, щоб звільнити людину від обов'язку такого вибору, і тому їй не слід створювати видимість, нібито вона спроможна це зробити.

Нарешті, слід чітко й однозначно підкреслити, що *визнання* такої ситуації у *наших дисциплінах* аніяк не залежить від ставлення до тільки стисло викладених тут нами аксіологічних міркувань. Адже, по суті, взагалі немає логічно обґрунтованої позиції, з якої можна було б це спростувати,— окрім хіба тієї однозначної ієрархії цінностей, котра приписується нам *церковними* догматами. Я хотів би знати, чи справді знайдуться люди, які переконані, що питання на кшталт: «Чи має цей конкретний факт таке, а не інше значення?», «Чому дана конкретна ситуація складається саме так, а не інакше?», «Чи настане, відповідно до правил фактичного процесу розвитку, за даною ситуацією наступна і з якою ймовірністю?» — що такі питання за своєю суттю *не* відмінні принципово від інших, де питається: «Що саме слід практично *робити* у конкретній ситуації?», «Під яким кутом зору ситуацію можна розглядати як практично бажану чи небажану?», «Чи існують бодай якісь загальні положення (аксіоми), до яких можна було б звести вищезгадані точки зору?». І таке, дещо інше питання", у якому напрямку і з яким ступенем ймовірності *розвиватиметься* (чи, як правило, розвивається) конкретна фактична ситуація (або, у загальнішій формі,— ситуація певного, більш-менш однозначно визначеного типу)? Ще одне питання: чи варто сприяти тому, щоб певна ситуація розвивалася у певному — байдуже, найбільш ймо-



вірному, чи прямо протилежному, чи якомусь іншому,— напрямку? І нарешті, таке питання: які погляди ймовірно (чи обов'язково) складуться у певних осіб за конкретних умов (чи у певної кількості осіб за однакових умов) на проблему будь-якого роду? Чи будуть такі ймовірно чи реально існуючі погляди *правильними*? Чи існує, нарешті, хоч якась спільність за змістом між згаданими вище протилежними групами питань? Чи й справді їх, як це постійно доводиться чути, «неможливо відокремити одне від одного», і таке твердження *не* суперечить вимогам наукового мислення? Коли б хтось, визнаючи цілковиту гетерогенність двох вказаних типів питань, вважавав, однаке, за можливе висловитися з приводу одного з них, а потім — іншого в одній і тій же книзі, на одній і тій же сторінці, у межах головного і підрядного речення однієї й тієї ж синтаксичної одиниці,— то його справа. Від нього вимагатиметься лише одне: аби він при цьому мимоволі (чи навпаки, задля пікантності,— свідомо) не *вводив в оману* своїх читачів щодо абсолютної гетерогенності вищезгаданих проблем. Особисто я переконаний, що немає у світі засобу, який би виявився надто «педантичним» для усунення такого роду непорозумінь. Отже, зміст дискусій щодо *практичних оцінок* (для самих *учасників* таких дискусій) може полягати тільки ось у чім:

а) у визначенні тих останніх внутрішньо «по слідовних» ціннісних аксіом, на яких ґрунтуються протилежні один одному погляди. Адже досить часто помиляються не лише з приводу поглядів опонента, а й своїх власних. За своєю суттю ця процедура є процесом, який іде від одиничного оцінного судження і його змістовного аналізу до дедалі принциповіших ціннісних позицій. Тут не користуються засобами емпіричної науки і не відкривають нових фактів. «Значимість» такої процедури суто логічна;

б) в дедукції для *оцінювальної* позиції тих «наслідків», які впливатимуть з певних останніх ціннісних аксіом, якщо керуватися ними — і тільки ними — при практичній оцінці фактичного стану



справ. Процедура ця, суто спекулятивна за своєю аргументацією, водночас пов'язана з певними емпіричними твердженнями для якомога вичерпнішої казуїстики тих емпіричних даних, які взагалі *можуть* братися до уваги при практичних оцінках; в) у виявленні тих *фактичних* наслідків, які матимуть місце при здійсненні практичної оцінки тієї чи іншої проблеми: 1) внаслідок того, що це пов'язано з певними необхідними *засобами*; 2) внаслідок появи неминучих сторонніх наслідків, що можуть виникнути і без свідомого наміру. З таких суто емпіричних тверджень випливає: 1) повна неможливість навіть умовної реалізації в житті постулату цінності внаслідок неможливості виявити шляхи такої реалізації; 2) більший чи менший ступінь *неймовірності* повного або часткового втілення в життя цього постулату із вказаної причини або ж в результаті ймовірної появи небажаних сторонніх наслідків, які здатні прямо чи побічно зробити таке втілення ілюзорним; 3) необхідність звертати увагу на ці засоби або сторонні наслідки, яких не врахував прихильник даного практичного постулату, внаслідок чого його ціннісний вибір між метою, засобами й побічними наслідками перетворюється для нього самого на нову проблему, втрачаючи водночас свою колишню силу впливу на інші проблеми. Зрештою, при цьому може виникнути:

г) потреба у висуненні *нових* ціннісних аксіом та постулатів, що з них випливають,— тих, які не врахував прихильник даного практичного постулату і, отже, не визначив свого ставлення до них,— хоча втілення в життя його власного постулату пов'язане з ними або принципово, або за своїми практичними наслідками, тобто теоретично чи практично. У першому випадку йтиметься про проблеми типу «а», у другому — типу «б».

Отже, дискусії такого роду досить далекі від того, щоб бути «позбавленими сенсу», проте вони мають серйозне значення тоді і тільки тоді, коли правильно розуміти їхню мету.



Користь дискусії про практичні цінності, яка ведеться вчасно і на належному рівні, зовсім не вичерпується тими безпосередніми «результатами», які вона дає. Якщо її провести належним чином, вона матиме плідні наслідки для емпіричного дослідження, оскільки поставить перед ним нові *проблеми*.

Постановка проблеми в емпіричних дисциплінах пов'язана насамперед зі «свободою від оцінних суджень». Це не «проблема цінностей». Проте у межах наших дисциплін проблеми постають внаслідок віднесення реальностей до цінностей. Для розуміння значення виразу я змушений відсилати читача до моїх попередніх міркувань, а насамперед— до відомих праць Г. Рікєрта. Тут немає можливості знову все це повторювати. Досить лише нагадати, що вираз «віднесення до цінностей» є не що інше, як філософське тлумачення того специфічного наукового «інтересу», яким керуються, вибираючи і формуючи об'єкт емпіричного дослідження.

Цей суто логічний метод не легітимізує ніяких «практичних оцінок» в емпіричному дослідженні. Однак в поєднанні з історичним досвідом він дозволяє побачити, що навіть суто емпіричному науковому дослідженню *напрямок* вказують культурні, а отже, *ціннісні* інтереси. Цілком очевидно, що такі ціннісні інтереси можуть розвиватися в усій своїй казуїстиці тільки шляхом дискусії про цінності. Дискусії такого роду здатні загалом зняти або ж значно полегшити завдання «інтерпретації цінностей», яке постає перед кожним науковим працівником і становить важливий попередній етап його власне емпіричної роботи. Оскільки розмежування не лише між оцінкою і віднесенням до цінності, а й між оцінкою та інтерпретацією цінності (що означає: розвиток *можливих* змістовних позицій стосовно даного явища) часто проводять не досить чітко, внаслідок чого постають неясності у розумінні логічної сутності історії, то для розуміння даної проблеми я відсилаю читача до моїх попередніх зауважень з цього приводу (не вважаючи їх, звичайно, вичерпним розв'язанням цього питання).



Замість того, аби ще раз торкнутися цих основних методологічних проблем, хотів би детальніше зупинитися на кількох інших, практично важливих для нашої науки питаннях.

Ще досить поширеною є віра в те, що з «тенденцій розвитку» обов'язково належить чи принаймні можна виводити певні вказівки для практичних оцінок. Проте, якими б однозначними не були згадані «тенденції розвитку», з них можна вивести, як однозначні імперативи до дії, тільки здогадно придатні для даної мети засоби, однак не саму мету. Звичайно, при цьому йдеться про «засоби» у най-ширшому розумінні. Якби для когось останньою метою були інтереси державної влади, то він мусив би вважати, відповідно до даної ситуації, найприйнятнішим (відносно) засобом абсолютистський або радикально-демократичний державний устрій, і досить дивним було б вважати ті чи інші зміни в оцінці державного апарату як *засобу* зміною самих «останніх позицій». Само собою зрозуміло також (на що ми звертали увагу раніше), що перед індивідом постійно постає проблема, чи не слід йому відмовитись од надії на можливість реалізації своїх практичних позицій — або внаслідок того, що він виявив певну однозначну тенденцію розвитку, яка пов'язує його наміри із залежністю від застосування нових засобів, котрі іноді можуть бути сумнівними з морального чи якогось іншого погляду або ж давати жахливі сторонні наслідки,— або тому, що ця реалізація стає настільки малоімовірною, що спрямовані на неї зусилля порівняно із шансами на успіх матимуть вигляд просто «донкіхотства». Проте знання про такі більш або менш стійкі «тенденції розвитку» зовсім не має якогось особливого характеру. *Кожен* новий факт може з однаковим ступенем ймовірності спонукати до того, щоб знову зіставити мету та необхідні для її реалізації засоби, бажану мету й неминучі побічні результати. Проте питання, чи мусить так бути і які практичні наслідки можливі при цьому,— то питання не емпіричної науки і *не* науки взагалі, якою б не була її специфіка. Можна, папри-



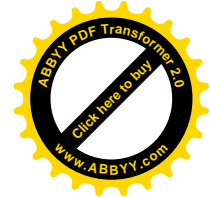
279 Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках

клад, з усією очевидністю доводити переконаному синдикалістові, що його діяльність не тільки є «марною» з соціального погляду, тобто що вона не здатна змінити умови життя пролетаріату, ба більше, що, посилюючи «реакційні» настрої, вона неминуче призводитиме до погіршення цих умов,— це йому (якщо він справді повністю сприйняв усі логічні наслідки своєї точки зору) абсолютно нічого не доводить. І зовсім не тому, що він несамовитий, а тому, що зі свого погляду він може «мати рацію». Спробуємо це пояснити. Загалом люди досить схильні внутрішньо пристосовуватися до успіху або до ймовірності успіху, і не лише (що цілком зрозуміло) у своїх засобах чи тією мірою, якою вони намагаються реалізувати свої вищі ідеали, а й коштом відмови від таких ідеалів. У Німеччині вважають за можливе високомовно іменувати це «реальною політикою». Щоправда, не зовсім зрозуміло, чому саме представники емпіричної науки мусять відчувати потребу підтримувати це й аплодувати «тенденціям розвитку», перетворюючи «пристосування» до них на принцип, санкціонований авторитетом науки,— тоді як насправді це мусило б бути останнім суто особистим рішенням кожної людини в кожному окремому випадку, тим *ціннісним* рішенням, яке є справою совісті кожного.

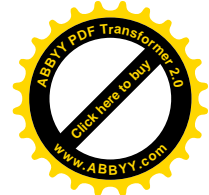
Ніхто не заперечує (коли це правильно розуміти), що успішна політика завжди є «мистецтвом можливого». Однак не менш достовірно, що можливого часто досягали тільки завдяки спробам вийти за його межі, сягнувши у сферу неможливого. Адже ті специфічні риси нашої культури, що ми їх, попри всі наявні (суб'єктивно) відмінності, ймовірно оцінюємо більш або менш позитивно, постали, зрештою, не з бюрократичної моралі конфуціанства — цієї єдиної справді послідовної етики «пристосування» до можливого. Я менш за все хотів би, щоб саме в ім'я науки націю систематично позбавляли розуміння того, що поряд з «цінністю успіху» дії існує й «цінність внутрішнього переконання». Нехтування цим безумовно стає на перешкоді розумінню реальності. Бо,



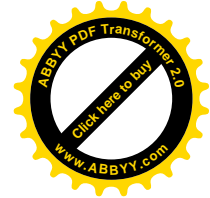
повертаючись до прикладу із синдикалістом, можна бачити, що навіть із суто логічного погляду немає сенсу зіставляти, з метою критики, ту поведінку, яка послідовно керується «цінністю переконання», з критеріями, пов'язаними із «цінністю успіху». Адже справді послідовний синдикаліст хоче *лише* того, щоб зберегти в собі та, по можливості, пробудити в інших певні переконання, які видаються йому цінними й святими. Його ж зовнішні дії, особливо ті, що від самого початку приречені на повну невдачу, мають, зрештою, одну мету: додати самому собі перед форумом власної совісті упевненості в тому, що його переконання справжні, тобто спроможні «підкріпити» свою значимість дією, а не є простою похвалюю. Для такої мети дія, можливо, є справді *єдиним* засобом. В усьому ж іншому (коли він послідовний) царство його, як і взагалі царство будь-якої етики переконання, не від миру сього. «Науковим» шляхом можна тільки виявити, *що таке* розуміння своїх власних ідеалів є єдиним розумінням, яке позбавлене внутрішніх суперечностей і не може бути спростоване зовнішніми «фактами». Хотілося б вірити, що це роз'яснення принесе користь як прибічникам, так і противникам синдикалізму і дасть їм те, чого вони з повною на те підставою вимагають від науки. Стосовно ж міркувань типу «з одного боку — з іншого боку» або семи доказів «на користь» і шести «проти» певного явища (наприклад, загального страйку) та зіставлення їх, як це мало місце у давній камералістиці і, можливо, у творах сучасних китайських письменників,— то вони, як мені видається, не дають користі *жодній науці*, якою б вона не була. Зведенням синдикалістської позиції до її най-раціональнішої та внутрішньо послідовної форми і виявленням емпіричних умов її виникнення, її шансів та практичних наслідків, які перевіряються досвідом, вичерпується завдання науки — в кожному разі, науки, вільної від оцінок. Довести ж, чи слід бути синдикалістом, чи не бути ним, неможливо без цілком визначених метафізичних передумов, демонстрація яких, особливо у цьому випадку, ле-



жить за межами *будь-якої* науки, незалежно від її характеру. Коли офіцер воліє ліпше загинути, підірвавши свій шанець, аніж здатися в полон, то це *можна* вважати *цілком* безглуздом, коли оцінювати з погляду результатів такого вчинку. Але зовсім не байдуже, чи існує такий етос, який дозволяє приносити себе в офіру, не питаючи про користь. Це, в кожному разі, безглузде не більше, аніж переконання послідовного синдикаліста. Щоправда, коли б професор із висоти своєї кафедри закликав до такої «катонівської» поведінки, це видалося б мало сумісним зі стилем університетського викладання. Проте зовсім не обов'язковим буде й протилежне, оскільки йому не вказано вбачати свій обов'язок у тому, щоб пристосовувати ідеали до тих шансів, які надає та чи інша тенденція розвитку і ситуація, що склалася. Ми неодноразово вживали тут вираз «пристосування», який у даному випадку, за даного способу викладу навряд чи можна зрозуміти неправильно. Проте виявляється, що вираз цей за своїм змістом двозначний", він може означати або пристосування засобів певної ціннісної позиції до даної ситуації («реальна політика» у стислому розумінні цього слова), або — при виборі між кількома взагалі можливими ціннісними позиціями — пристосування до тих реальних чи уявних шансів, що їх надає в даний момент одна з цих позицій (наприклад, та «реальна політика», завдяки якій ми спромоглися з 1890 року досягти таких визначних успіхів). Але це далеко не вичерпує число можливих значень цього слова. Тому не завадило б, як мені здається, у наших дискусіях щодо цих проблем (як з питань «оцінок», так і з інших) взагалі відмовитись од такого поняття, зміст якого часто тлумачать досить довільно. Бо як науковий *аргумент* воно взагалі неприйнятне, хоча ним постійно користуються як при «поясненні» ряду явищ (приміром, наявності певних етичних поглядів серед певних груп населення у певний час), так і при винесенні «оцінного судження» (скажімо, з приводу цих фактично наявних етичних поглядів як таких, що об'єктивно «підходять», *внаслідок чого* їх



можна вважати за «правильні» й «цінні»). Однак в жодному з таких випадків вживання поняття «приспосовування» не дає ніяких відчутних результатів, оскільки саме воно потребує пояснення. Воно веде свій родовід з біології. Коли брати його в біологічному значенні, тобто як зумовлений обставинами більш або менш ймовірний шанс для певної групи людей зберегти свою психофізичну *спадковість* шляхом продуктивного розмноження,— тоді економічно панівні верстви населення, які найраціональнішим чином регулюють своє життя, виявилися б, згідно з добре відомими показниками статистики народжуваності, «найбільш непристосованими». Тими ж, хто «приспосовався», з біологічного погляду (а також у будь-якому можливому суто емпіричному розумінні), до природного середовища, у Солт-Лейку можна було б вважати невеличку групу індіанців, які жили там до появи мормонів,— жили так само добре й так само погано, як і мормони, що згодом густо розселилися там. Отож за допомогою такого поняття ми жодною мірою не досягнемо кращого розуміння емпіричних даних, хоча легко погоджуємось припустити, що це саме так. Відзначимо одразу ж, що *тільки* шляхом зіставлення двох відмінних лише за однією конкретною ознакою, а в іншому *цілком* однотипних організацій можна стверджувати, що певна конкретна відмінність однієї з них зумовлює її *емпірично* «доцільніше», отож, у цьому розумінні, більш «приспосоване» до даних умов становище порівняно з іншою. З погляду *оцінки*, припустимою тут може бути кожна з двох точок зору: можна твердити, що матеріальні та інші досягнення й риси характеру мормонів, які оселилися там, їхня чисельна перевага ймовірно свідчить про їхню загальну перевагу над індіанцями. Проте на цій же підставі можна цілком заперечувати засоби і сторонні наслідки таких досягнень, які певною мірою пов'язані з етикою мормонів, і віддати перевагу їхньому поселенню серед степів та, звичайно ж, романтичному існуванню індіанців у цих степах,— і *жодна* наука у світі, незалежно від її характеру, не



змогла б претендувати на те, аби змусити прихильника якогось із згаданих вище поглядів змінити їх. Адже тут ідеться вже про неприпустиме порівняння мети, засобів та сторонніх наслідків.

Тільки там, де вирішується, який засіб буде найдоцільнішим для досягнення абсолютно однозначно заданої мети, можна вважати, що мова справді йде про питання, яке розв'язується емпіричним шляхом. Твердження на зразок: X є єдиним засобом для досягнення Y ,— це лише зворотна форма твердження: V впливає з X . Поняття ж «приспосовання» (та всі близькі до нього поняття) — і це найголовніше — не дає жодних відомостей оцінок, які покладені в його основу і які воно найчастіше — так само як і цілком невизначене, з мого погляду, улюблене нині поняття «економії людей» — просто маскує. «Приспосованим» у сфері культури (залежно від того, що ми вкладаємо у це поняття) може бути або все, або нічого, бо з культурного життя неможливо усунути *боротьбу*. Можна змінити її засоби, об'єкт, навіть основні її напрямки та носіїв, але не боротьбу як таку. Ця боротьба може бути не лише зовнішньою боротьбою ворогуючих між собою людей за зовнішні блага, а й внутрішньою боротьбою люблячих людей за блага духовні, у якій зовнішній примус підмінюється внутрішнім насильством (у формі еротичної покірності чи самопожертви), чи, нарешті, боротьбою всередині людської душі із самим собою,— але так чи інакше ця боротьба ніколи не припиняється, і часто наслідки її найвідчутніші там, де вона найменш помітна і найбільш схожа на тупу, зручну байдужість, ілюзорний самообман або ж набирає форми «відбору». «Мир» означає переміщення форм боротьби, чи зміну протиборствуючих сторін, предмета боротьби, або, нарешті, зміну шансів відбору — і більше нічого. Чи витримають такі переміщення випробування етичним або якимось іншим оцінним судженням і за яких умов — про це ми нічого не можемо сказати. Одне лишень поза сумнівом: *оцінюючи* будь-які суспільні відносини, незалежно від їхнього характеру і структури, слід ви-

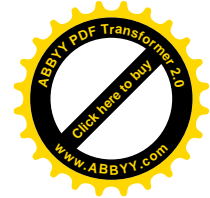


явити, якому *типові людей* вони дають у процесі зовнішнього або внутрішнього відбору (мотивів) оптимальні- шанси на панування. Бо емпіричне дослідження ніколи не може бути вичерпним, до того ж ми не маємо необхідних фактичних даних ні для свідомої суб'єктивної оцінки, ні для оцінки об'єктивної значимості. Ми хотіли б нагадати про це хоча б тим із наших колег, які вважають, нібито при дослідженні суспільного розвитку можна оперувати однозначним поняттям *«прогресу»*. Це змушує нас детальніше зупинитися на такому важливому понятті.

Можна, звичайно, розглядати поняття прогресу цілком поза оцінними судженнями, коли ототожнювати з ним поняття *«просування вперед»* у ході якогось взятого окремо конкретного процесу розвитку. Проте здебільшого справа значно складніша. Розгляньмо декілька прикладів з різних галузей, які найтісніше пов'язані з проблемою цінності.

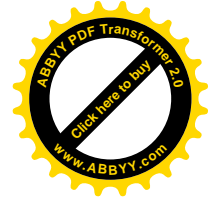
У тих випадках нашого психічного життя, які мають ірраціональний, емоційний, афективний характер, суто кількісне зростання і тісно з ним пов'язану якісну багатоманітність *можливих* типів поведінки можна, залишаючись вільним від оцінок, визначити як прогрес у сфері духовної *«диференціації»*. Однак з тим одразу ж поєднується суто ціннісне поняття: збільшення *«розмаху»*, *«глибини»* конкретної *«душі»* або (що вже ніяк не можна вважати за однозначну конструкцію) конкретної *«епохи»* (як це знайшло своє вираження у праці Г. Зімеля *«ТТТо-пенгауер і Ніцше»*).

Звичайно, не викликає сумніву, що таке фактичне *«поглиблення диференціації»* має місце. Проте воно не завжди наявне там, де його шукають. Нашим дням притаманна підвищена *увага* до різних відтінків почуттів, що є наслідком зростання раціоналізації та інтелектуалізації усіх сфер життя і збільшення тієї суб'єктивної значимості, якої індивід починає надавати власним формам самовираження (що можуть бути зовсім байдужими іншим людям). Ця увага легко може створити видимість поглиблення диференціації. Вона й справді іноді

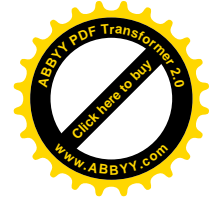


свідчить про наявність диференціації або сприяє їй. Але видимість часто вводить в оману, і я свідомий того, що міра такого роду похибки може бути досить значною. Та як би там не було, такий факт має місце. Питання ж про те, чи визначати поглиблення диференціації як «прогрес», — це питання термінологічної доцільності. Але чи слід *оцінювати* названий факт як «прогрес» у розумінні зростання «духовного» багатства — на це не здатна відповісти жодна емпірична наука, бо вона не займається питанням про те, чи слід вважати «цінностями» ті емоційні можливості, які щойно з'явилися або щойно нами усвідомлені та які подеколи породжують нові «напруження» й нові «проблеми». Перед тим же, хто волів би зайняти стосовно самого факту диференціації певну оцінювальну позицію (що ніяка емпірична наука нікому не може заборонити) і хто шукає відповідний кут зору на це питання, декотрі явища сучасності неминуче поставлять питання: «яким коштом» досягається такий процес, коли він являє собою щось більше, аніж інтелектуальну ілюзію? Так, наприклад, не можна ігнорувати тієї обставини, що жаждоба «переживань» — модне слово нашої німецької дійсності — значною мірою буває наслідком втрати здатності наповнювати «повсякденність» духовним змістом та що зрослої потребу індивіда виносити свої переживання на публіку можна, мабуть, розцінювати і як втрату пафосу дистанції, а отже, власного стилю поведінки та власної гідності. В кожному разі, у сфері оцінок суб'єктивних переживань «прогрес диференціації» можна ототожнити зі збільшенням «цінності» *лише* в інтелектуальному розумінні, як зростання *усвідомленого* переживання, як зростання здатності висловлювати свої почуття і спілкуватися з іншими.

Дещо складніша справа застосування поняття прогресу (в розумінні «оцінки») у сфері *мистецтва*. Найчастіше можливість такого застосування категорично заперечують. Справедливо чи безпідставно — це залежить від змісту, який вкладається у це поняття. *Оцінка* твору мистецтва ніколи не обме-



жується простим протиставленням того, що є мистецтвом і що ним не є, а бере до уваги відмінність між задумом і виконанням, між цінністю різних художніх втілень, між тим, що цілком довершене, й тим, що в якомусь відношенні чи у ряді відношень (навіть важливих) не вдалося, та все ж не може розцінюватись як витвір, позбавлений усякої цінності,— і все це стосується не лише конкретної індивідуальної творчості, а й мистецтва цілих епох. Поняття «прогресу», коли його застосувати в такій ситуації, видаватиметься (внаслідок того, що ним звичайно користуються для втілення суто технічних проблем) надто тривіальним. Однак саме собою воно далеко не беззмістовне. Зовсім іншого значення набуває ця проблема стосовно емпіричної *історії* мистецтва та емпіричної *соціології* мистецтва. Для першої «прогресу» мистецтва, природно, полягає не в естетичній оцінці художніх творів як певних свідомих втілень художнього задуму, бо таку оцінку неможливо зробити засобами емпіричної науки і вона, отже, виходить за наукові межі. Тим часом якраз при емпіричній оцінці можна користатися суто технічним, раціональним, і, отже, однозначним поняттям «прогресу» (ми ще повернемося до цього питання); його придатність для емпіричної історії мистецтва зумовлюється саме тим, що тут обмежуються лише встановленням технічних *засобів*, необхідних для виконання того конкретного естетичного завдання, яке ставить перед собою митець. Іноді значення такої чітко визначеної настанови недооцінюють або перекручують, вкладаючи у нього зміст, якого надають їй модні, позбавлені власної думки і справжнього розуміння «знавці», котрі претендують на те, аби «зрозуміти» митця, коли їм пощастило відхилити завісу його майстерні і познайомитися з його зовнішніми засобами, його «манерою». Тим часом саме «технічний» прогрес у правильному його розумінні і є сферою історії мистецтва, оскільки саме він та його вплив на художній задум є тим, що встановлюється суто емпіричним шляхом, тобто без естетичної оцінки. Візьмімо кілька прикладів, які



пояснюють, у чому полягає справжнє значення «технічного» прогресу у правильному його розумінні для історії мистецтва.

Виникнення готики було насамперед наслідком вдалого технічного розв'язання суто конструктивної проблеми — перекриття простору певного типу: йшлося про створення найоптимальніших з технічного погляду контрфорсів для розпорів хрестового склепіння та про деякі інші питання, на яких ми тут зупинятись не будемо. Розв'язувались цілком конкретні будівельні завдання. Думка про те, що таким чином можна перекривати й неквадратний простір, надихнула не відомих нам, мабуть, назавжди будівничих, яким ми зобов'язані появою нового стилю в архітектурі. Завдяки їхньому технічному раціоналізмові новий принцип було доведено до логічного завершення. Творча воля будівничих використала цей принцип для розв'язання не знаних до того часу мистецьких завдань, ввівши у пластику завдяки цілком новим просторовим формам нове «бачення людського тіла». Та обставина, що згадане перетворення, викликане насамперед технічною необхідністю, зіткнулося з певними соціологічно і релігійно зумовленими емоційними чинниками, мало своїм наслідком появу ряду істотних компонентів тих проблем, які постали перед готичним мистецтвом. Дослідженням суто фактичних — технічних, соціальних, психологічних — передумов виникнення нового стилю вичерпується завдання історії мистецтва та соціології мистецтва як емпіричних дисциплін. Вони не «оцінюють» готичний стиль у порівнянні, скажімо, з романським чи зі стилем Відродження, який також значною мірою пов'язаний з технічною проблемою шатра та зі зміною (не без впливу соціологічних моментів) завдань у галузі архітектури; не виносять вони — доки залишаються емпіричними дисциплінами — й естетичних «суджень» щодо окремих витворів архітектури. Ба більше: для емпіричної науки гетерономною є сама *зацікавленість* мистецькими витворами, їхніми естетично релевантними особливостями, а отже, *об'єктом*, що заданий їй



апріорно, тобто зацікавленість естетичною цінністю творів мистецтва, яку сама ця наука своїми засобами визначити не може.

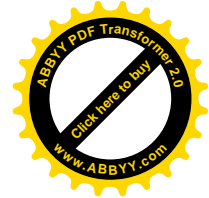
Аналогічна ситуація має місце і в історії музики. Тут головна, з погляду *інтересів сучасного європейця* («віднесення до цінності»), проблема полягає ось у чому: яким чином із народної поліфонії, що існувала майже повсюди, тільки в Європі у певний часовий період постала гармонійна музика, тоді як в усіх інших країнах раціоналізація музики йшла іншим, як правило, протилежним шляхом — формуванням інтервалів через дистанційний поділ (як правило, кварта) замість гармонійного поділу (квінти). Центральною, отже, стає проблема появи терції та її гармонійного значення як елемента тризвуччя і, далі, проблема гармонійного хроматизму, ритму з його сильними і слабкими долями такту (замість суто метрономного відліку) — ритміки, без якої неможливо уявити сучасну інструментальну музику. І тут спочатку йшлося про суто технічні раціональні проблеми «прогресу». Адже про те, наприклад, що хроматизм задовго до гармонійної музики використовувався як засіб вираження «пристрасті», свідчить антична хроматична (можливо, навіть енгармонійна) музика, якою супроводжувались пристрасні дохмії щойно виявленого фрагменту твору Евріпіда⁴. Таким чином, не у *прагненні* до художнього втілення, а в технічних *засобах* криється відмінність між античною музикою і тим хроматизмом, який великі музичні експериментатори доби Відродження витворили у бурхливому раціональному пориванні першовідкривачів з однією метою: знайти спосіб музичного вираження «пристрасті». Технічна новизна тут полягала в тому, що цей спосіб став хроматизмом наших гармонійних інтервалів, а не мелодійних напів і чвертьтонів, що їх знали вже елліни. З'явитися такий хроматизм міг лише завдяки попередньому розв'язанню технічних раціональних проблем — таких, насамперед, як створення раціональної нотної грамоти (без якої взагалі неможлива ніяка сучасна композиція), а ще раніше —



створення певних музичних інструментів, які вимагали гармонійного тлумачення музичних інтервалів, і особливо раціонального поліфонічного співу. Провідну роль у цій справі відіграли ченці доби раннього середньовіччя з північноєвропейських місій, котрі, не підозрюючи навіть, які наслідки матиме їхня діяльність, пристосовували для своїх цілей народний мелос, замість того щоб доручити писати музику вишколеним на візантійських традиціях фахівцям. Цілком конкретні особливості внутрішнього й зовнішнього становища християнської церкви на Заході, зумовленого соціологічними та релігійними чинниками, сприяли, внаслідок властивого тільки західному чернецтву раціоналізму, виникненню музичної проблематики, що була, по суті, «технічною» за своїм характером. З іншого боку, запозичення й раціоналізація танцювального такту, від якого ведуть свій родовід ті музичні форми, що знайшли своє завершення у сонаті, були зумовлені певними умовами суспільного життя за доби Відродження. Нарешті, вдосконалення фортепіано, одного з найважливіших технічних чинників сучасного музичного розвитку, і поширення його у бюргерському середовищі зумовлене також специфічним камерним характером північноєвропейської культури. Усе це — «прогрес» *технічних засобів* музики, який значною мірою визначив її історію. Емпірична історія музики може і мусить розглядати такі чинники історичного розвитку, не вдаючись при цьому до *естетичної* оцінки музичних творів. Технічний «прогрес» спочатку досить часто знаходив своє вираження у досить недосконалих з естетичного погляду творах. Спрямованість *інтересу* історії музики, *об'єкт* її вивчення заданий тут гетерономно від його естетичного значення.

У ГАЛУЗІ ЖИВОПИСУ визначним прикладом того, що може дати емпіричне дослідження, є «Класичне мистецтво» Вельфліна⁵, де ця проблема поставлена шляхетною скромністю.

Повна розбіжність сфери цінностей та сфери емпіричної знаходить свій яскравий вияв у тому фак-



ті, що застосування певної, нехай навіть «прогресивної» *техніки* ще нічого не говорить про *естетичну цінність* художнього твору. Мистецькі твори, створені за допомогою «найпримітивнішої» техніки,— наприклад, картини, де немає жодного уявлення про перспективу,— можуть бути з естетичного боку цілком рівноцінними тим, які створено за допомогою раціональних технічних методів, при одній умові: коли мистецький задум не виходить за межі того, що адекватне цій «примітивній» техніці. Створення нових технічних засобів означає перш за все поглиблення диференціації, воно свідчить лише про появу *можливості* більшого «багатства» мистецтва у ціннісному відношенні. Насправді ж цей процес часто має зворотний ефект — «втрату» почуття форми. Однак для емпіричного *каузального* дослідження саме зміна «техніки» (у найвищому розумінні) є найважливішим (і таким, що допускає загальне формулювання) моментом у розвитку мистецтва.

Тим часом не тільки історики мистецтва, а й історики взагалі доводять, що вони не можуть відмовитись від політичних, культурних, етичних та естетичних оцінок", ба більше, без таких оцінок вони взагалі не можуть працювати. Методологія неспроможна і не має наміру приписувати будь-кому, як він повинен спрямовувати свою літературну працю. Вона лише бере на себе відповідальність стверджувати: певні проблеми є гетерогенними за своїм змістом, і *змішування* їх призведе до того, що в ході дискусії опоненти не зможуть знайти спільної мови, і що в одному випадку дискусія, котра ведеться засобами емпіричної науки чи логіки, може бути плідною, а в іншому вона взагалі буде неможливою. Очевидно, тут доцільно висловити ще одне загальне зауваження, залишаючи його поки що без детальної аргументації: при уважному ознайомленні з історичними працями неважко переконатися в тому, що повний об'єктивний розгляд емпірично фіксованого ланцюжка історичних каузальних зв'язків майже завжди припиняється, тільки-но історик починає



«оцінювати» те, що завдає шкоди результатам його наукової роботи. Йому загрожує, приміром, небезпека того, що він «пояснюватиме» як «помилку» чи «занепад» явища, які могли бути радше наслідком впливу чужих йому ідеалів діячів тієї чи іншої історичної доби; внаслідок цього він не досягне своєї основної мети — «розуміння». Подібні помилки пояснюються двома причинами. Насамперед (залишаючись у сфері мистецтва) тим, що художня дійсність доступна, окрім суто естетичної оцінки, з одного боку, і суто емпіричного каузального розгляду — з іншого, ще й *інтерпретації* її цінності (про це вже йшлося вище). Не може бути ані найменшого сумніву ні в самостійній цінності цього аспекту, ні в тому, що жоден історик не може без нього обійтися. Безперечно також, що пересічний *читач* праць з історії чекає саме такої інтерпретації. Річ лише в тому, що за своєю логічною структурою остання не тотожна емпіричному дослідженню.

І, звичайно ж, той, хто хотів би займатися історією мистецтва (нехай навіть у суто емпіричному плані), мусить мати хист «розуміти» специфіку художньої творчості— а це, певна річ, неможливо робити без здатності естетичного судження і, отже, і ц; і вдатності до оцінок. Усе, про що тут говорилося, однаково стосується й фахівців у галузі політичної історії й істориків літератури, релігії чи філософії. РАЗОМ з тим воно жодною мірою не зачіпає логічної природи історичного дослідження.

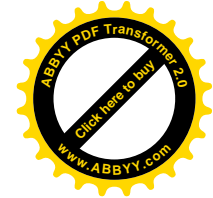
Та про це далі. А тут ми розглядаємо лише одне питання: в якому розумінні можна говорити про прогрес» в історії мистецтва *поза* естетичною його шинкою. Очевидно, що згадане поняття має технічні п раціональне значення, оскільки поширюється на засоби втілення художнього задуму і може бути вкрай важливим саме в галузі емпіричної історії мистецтва. Настав час розглянути поняття «раціонального прогресу» у власній його сфері і встановити, наскільки воно є емпіричним чи неемпіричним за своїм характером. Адже все те, про що мовило-



ся вище,— лише окремих випадок універсального явища. .

Спосіб, у який В. Віндельбанд⁶ (див. «Історія філософії», 4-е вид., § 2, с. 8) окреслює свою тему (визначаючи її як «процес, в якому у наукових поняттях відображено світогляд *європейської* людини»), зумовлює блискуче, на мою думку, застосування ним специфічного поняття «прогресу» як такого, що впливає з віднесення до культурних цінностей (про наслідки цього див. на с. 15, 16 його праці). З одного боку, це поняття жодною мірою не є чимось само собою зрозумілим для кожної «історії філософії»; з іншого боку, його можнакласти в основу відповідного віднесення до культурних цінностей не лише в історії філософії чи якоїсь іншої науки, ай— втім, інакше, аніж вважає Віндельбанд (див. там само, с. 7),— у будь-якому історичному дослідженні взагалі. Тим часом далі йтиметься лише про ті раціональні поняття «прогресу», які відіграють певну роль у наших соціологічних та економічних дисциплінах. Суспільне й господарське життя Європи та Америки є «раціоналізованим» специфічним чином і в специфічному розумінні. Тому одне з головних завдань, що стоїть перед нашими науками,— пояснити таку раціоналізацію і виробити відповідні їй поняття. При цьому знову постає порушена нами у зв'язку з історією мистецтва, проте остаточно не розв'язана проблема: що, власне, мають на увазі, коли кажуть про «раціональний прогрес»?

Тут знову має місце ототожнення «прогресу», по-перше, з поглибленням «диференціації»; по-друге, зі зростанням *технічної* раціональності *засобів*; і, по-третє, зі зростанням *цінності*. Насамперед слід підкреслити, що *суб'єктивно* «раціональна» поведінка далеко не ідентична раціонально «правильним» діям — тобто діям, де застосовують об'єктивно правильні (відповідні науковим поглядам) засоби. Суб'єктивно раціональна поведінка означає тільки те, що певні *суб'єктивні* наміри планомірно орієнтуються на засоби, які *вважаються* правильними для досягнення якоїсь мети. Отже, зростан-



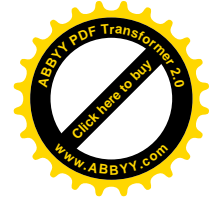
ня суб'єктивної раціоналізації поведінки не обов'язково означатиме «прогрес» у напрямку раціонально «правильних» дій. Магія, наприклад, «раціоналізувалась» так само систематично, як і фізика. Перша ж «раціональна» за своїми намірами терапія майже всюди означала нехтування лікуванням емпірично встановлених симптомів уже випробуваним зіллям і настоями, прагнучи натомість усунути (ймовірно) «справжню» (тобто магічну, демонічну) причину хвороби. З формального погляду, зважаючи на її раціональну структуру, така терапія нічим не відрізнялась од низки найважливіших досягнень терапії сучасної. Але ж ми не можемо оцінювати таку магічну терапію жерців як «прогрес» у бік правильних дій порівняно зі згаданими емпіричними засобами. З іншого боку, далеко не завжди «прогрес» у застосуванні «правильних» засобів досягається завдяки «просуванню вперед» у першому, суб'єктивно раціональному розумінні. Коли суб'єктивно «прогресуюча», раціональніша поведінка веде до дій, що об'єктивно «доцільніші», то це тільки одна з багатьох можливостей, і ймовірність очікуваного наслідку тут може бути різною. У тому випадку, коли правильним буде твердження, згідно з яким дія X є засобом (будемо вважати, що єдиним) для досягнення результату V ,— це питання суто емпіричне, просто зворотна форма каузального зв'язку: V впливає з X ,— і таке твердження люди свідомо застосовують для орієнтації своїх дій на результат U (що теж піддається емпіричній перевірці),— тоді ці дії будуть орієнтованими «правильно з технічного погляду». Коли ж людські дії (будь-якого роду) в якомусь окремому випадку будуть орієнтованими з технічного погляду «правильніше», аніж досі,— тут є підстава говорити про «технічний прогрес». Чи то справді так— це (звичайно, при абсолютно точному визначенні мети) якраз і складає завдання емпіричні її науки і може бути встановлене її засобами, тобто емпіричним шляхом.

Отож у цьому розумінні (повторюємо: при точному визначенні мети) існують однозначні поняття

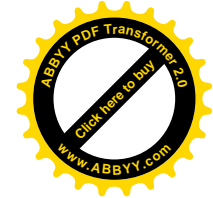


«технічної» правильності й «технічного» прогресу засобів (термін «техніка» ми вживаємо тут у най-ширшому його розумінні як раціональну поведінку взагалі, в усіх галузях — у тому числі політичній, соціальній, педагогічній, у пропагандистському маніпулюванні людьми і пануванні над ними). Можна також (коли вести мову про найближчі нам речі) майже однозначно говорити про «прогрес» у тій спеціальній галузі, що називається власне технікою, а також у галузі торговельної техніки чи техніки судочинства, коли при цьому за вихідний пункт узяти чітко визначений статус певного конкретного утворення. Майже однозначно, бо кожен дослідник знає, що окремі технічно раціональні принципи здатні вступати у конфлікт між собою і досягти тут порозуміння можна лише шляхом компромісу між виразниками різних конкретних інтересів, але не в «об'єктивному» розумінні. Можна віднайти також і «економічний» прогрес у справі відносно оптимального задоволення потреб при наявних можливих засобах, якщо виходити з *наявних* потреб і за умови, що всі ці потреби як такі та оцінка їхніх суб'єктивних рангів *не повинні* ставати об'єктом критики, і якщо до того ж чітко *визначений* характер самої економіки (знову ж таки маючи на увазі, що, скажімо, інтереси, пов'язані з тривалістю, надійністю та ефективністю такого задоволення потреб, можуть конфліктувати і такі конфлікти справді існують). *Лише* за таких умов та обмежень можна вести мову про «економічний» прогрес.

Звідси іноді пробують робити висновок щодо можливості однозначних суто *економічних* оцінок. Характерним прикладом можна вважати згаданий свого часу професором Р. Ліфманом класичний випадок зумисного нищення в інтересах виробників нерентабельних товарів, ціна яких виявилась нижчою за собівартість. Такі дії пробують іноді об'єктивно розцінювати як «правильний з народногосподарського погляду» захід. Проте це та будь-яке інше подібне тлумачення приймає як самозрозумілі низки передумов, які, однак, такими не є. По-перше, інтерес



індивіда досить часто не тільки фактично продовжує діяти й після його смерті, але *мусить* раз і назавжди розглядатися як довготривалий чинник. Без цього переміщення із сфери «буття» у сферу «належного» наведена вище начебто суто економічна оцінка не може бути здійснена більш-менш однозначно. Бо без такої передумови не можна говорити, наприклад, про інтереси «виробників» та інтереси «споживачів» як про інтереси постійно існуючих осіб. Однак та обставина, що індивід може брати до уваги інтереси своїх *спадкоємців*, не є тільки *економічним* чинником. За такого підходу живі люди підмінюються носіями інтересів, які вкладають «капітал» у «виробництво» і існують лише задля цього виробництва. Це — фікція, корисна в теоретичному відношенні. Проте навіть як фікцію вказану обставину не можна застосовувати при оцінці становища робітників, особливо тих, що не мають дітей. По-друге, тут ігнорується такий чинник, як «класове становище», котрий за умов панування ринкових відносин може (саме може, а не мусить) різко погіршити забезпечення матеріальними благами певних верств споживачів якраз *внаслідок* можливого з погляду рентабельності «оптимального» розподілу капіталу і праці між різними галузями виробництва. Бо такий «оптимальний» розподіл рентабельності, який зумовлює стабільність інвестицій, у свою чергу належить від співвідношення сил між класами, внаслідок чого позиції окремих верств у боротьбі за ціни можуть (хоча й не повинні) послабитися. По-третє, за такого підходу ігнорується можливість трипального й непримиренного протистояння інтересів різних політичних одиниць, а отже, апріорно визнається «аргумент свободи торгівлі», який із цілком прийняттого евристичного засобу перетворюється и на далеко не самоочевидну «оцінку», тільки-но піно починають використовувати, щоб постулювати принцип «належності». Коли ж з метою запобігання конфліктові політична одиниця підпорядковується світовій економіці (що з теоретичного погляду є цілком припустимим), то невикорінена можливість



критики, яка вимагає знищувати такі ще цілком придатні до вживання блага в інтересах припустимого — як тут вважається — і заданих умов *довготривалого* оптимуму рентабельності (з погляду виробників та споживачів), змінює свою спрямованість. Об'єктом критики стає тепер сам *принцип* забезпечення ринку за допомогою такої директиви, як виражений у грошовій формі оптимум рентабельності при обміні, здійснюваному окремими господарствами. Водночас не пов'язана з ринковими відносинами організація забезпечення споживачів матеріальними благами могла б створити умови, коли констеляцію інтересів окремих господарств, яка існує завдяки принципам ринкової економіки, можна було б не брати до уваги, і тому, відповідно, не виникло б необхідності вилучати з обігу наявні ще придатні до вживання продукти.

Визнати точку зору професора Ліфмана за таку, що бодай з теоретичного погляду є коректною і, отже, правильною, можна, лише врахувавши кілька обов'язкових умов:

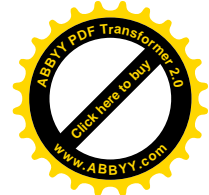
- 1) коли йдеться виключно про довготривалі інтереси рентабельності з погляду константно ймовірних осіб, метою діяльності яких є їхні стабільно ймовірні інтереси;
- 2) коли потреби задовольняються за умов повного панування приватного капіталу шляхом цілком вільного ринкового обміну;
- 3) коли державна влада не зацікавлена економічно і є лише втіленням правових Гарантій господарської діяльності.

За таких передумов об'єктами оцінки стануть раціональні засоби для оптимального розв'язання конкретної проблеми — розподілу матеріальних благ. Проте корисні із суто теоретичного погляду наукові фікції не можуть бути підставою для практичних оцінок в реальній дійсності. Як і раніше, слухним залишається твердження: економічна теорія не може дати нічого *іншого*, окрім вказівки на те, що відповідним до технічної мети X засобом може бути або лише Y , або Y поряд з Y^1 , Y^2 ; що в останньому ви-



падку засоби Y , Y^1 , Y^2 різняться за характером свого впливу та — іноді — мірою раціональності; що їхнє застосування і, отже, досягнення мети X може мати сторонні наслідки 2 , 2^i , 2^2 . Усе це не що інше, як просте обернення каузального зв'язку, і «оцінки», які можуть бути пов'язані з тим, не виходять за межі визначення міри раціональності можливої дії. Такі оцінки будуть однозначними в тому (і лише в тому) випадку, коли чітко визначено економічну мету та умови соціальної структури і йдеться тільки про вибір якогось одного економічного *засобу* з багатьох, і коли до того ж ці засоби різняться лише за мірою гарантованості, швидкістю реалізації та кількісною ефективністю результату, а в усіх інших, нехай навіть дуже важливих з погляду інтересів окремих людей відношеннях функціонують цілком ідентично. Тільки тоді пропонований засіб можна безумовно *оцінити* як «технічно найправильніший», і лише у цьому разі оцінка буде справді однозначною. В усіх інших випадках, тобто таких, що не мають технічного характеру, оцінки перестають бути однозначними: до них додаються інші, які вже не можна визначати як суто економічні.

Проте встановленням однозначності *технічної* оцінки в суто економічній сфері досягти однозначності остаточної оцінки, звичайно ж, не можна. Навпаки, за межами такого уточнення — хаотична плутанина нескінченної багатоманітності ймовірних оцінок, подолати яку можна тільки шляхом редукції цих оцінок до певних останніх аксіом. Адже варто згадати хоча б про те, що за «дією» завжди стоїть людина. З її ж погляду підвищення суб'єктивної раціональності та *об'єктивної технічної* «правильності» дій *як таких*, коли воно виходить за певні межі (а з інших поглядів — будь-коли), може поставити під загрозу деякі важливі (наприклад, етичного чи релігійного характеру) цінності. Так, будь-кому з нас було б важко, мабуть, дотримуватись вищих вимог буддистської етики, де всяка цілеспрямована дія відкидається тільки тому, що вона — як цілеспрямована дія — стає на заваді спасінню. Однак



«спростувати» цю етику так, як ми спростували б неправильне розв'язання арифметичного завдання або неправильний діагноз лікаря, абсолютно неможливо.

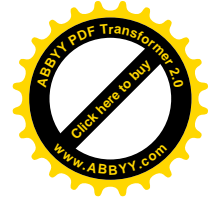
Втім, і без цих крайніх випадків легко зрозуміти, що навіть найбільш «технічно правильна» економічна раціоналізація *сама собою* ще не здатна здобути легітимацію на форумі «оцінок». Це стосується всіх без винятку раціоналізацій, у тому числі й такої на позір суто технічної сфери, як банківська справа. Ті, хто заперечує раціоналізацію такого роду, зовсім не обов'язково мусять бути темними людьми. Коли ми хочемо *оцінювати*, слід завжди пам'ятати про те, що технічна раціоналізація неминуче призводить до змін в усіх зовнішніх і внутрішніх умовах життя. *Визнане* всіма нашими науками поняття прогресу всюди і без будь-якого винятку пов'язане з «технічною» стороною, що мусить тут, як ми вже говорили, означати: із «засобами» для досягнення однозначно *встановленої* мети. Воно ніколи не підіймається до сфери «останніх» *цінностей*.

Насамкінець я хотів би додати, що вживання терміна «прогрес» навіть у тих вузьких межах, де його емпіричне застосування не викликає сумнівів, видається мені *недоцільним*. Проте заборонити будь-кому користуватися тими чи іншими словами не можна, а непорозуміннь, зрештою, треба уникати.

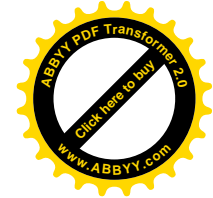
Перш ніж ми завершимо, слід зупинитися ще на одній групі проблем — на значенні раціональності в емпіричних науках. Коли щось нормативно значиме стає об'єктом *емпіричного* дослідження, воно як об'єкт втрачає свій нормативний характер і розглядається уже як «сущє», а не як «значимє». Так, наприклад, коли статистик прагне виявити межу припустимої помилки у певній галузі обліку, яким він професійно займається (що може мати цілком наукове значення),— то правила таблиці множення будуть для нього «значимими» у двох цілком різних розуміннях. В одному випадку їхня нормативна значимість буде, звичайно, абсолютною передумовою його *власних* підрахунків. В іншому ж, коли



об'єктом дослідження є ступінь правильного застосування таблиці множення, питання (із суто логічного погляду) набуде іншого характеру. Тоді застосування таблиці множення тими особами, чії підрахунки складають об'єкт статистичної перевірки, розглядатиметься як фактична, прищеплена їм вихованням і тому звична для них максима поведінки, практичне застосування якої зумовлене її повторюваністю, — цілком так само, як об'єктом статистичного обліку можуть бути прояви психічних захворювань. Та обставина, що таблиця множення є нормативно «значимою», тобто «правильною», у випадку, коли «об'єктом» буде її застосування, взагалі не вважатиметься за предмет дослідження і з логічного погляду не матиме ніякого значення. Перевіряючи підрахунки, зроблені особами, які стали об'єктом дослідження, статистик, звичайно, змушений буде, зі свого боку, рахуватися з цією умовністю — «відповідно до правил таблиці множення». Проте він так само змушений був би застосовувати «хибні» з нормативного погляду методи підрахунків, якби вони вважалися за «правильні» якоюсь групою людей і в його завдання входило б статистично дослідити частоту їх фактичного, «правильного» з погляду цієї групи застосування. Отож за емпіричного, соціологічного чи історичного розгляду наша таблиця множення, стаючи об'єктом дослідження, набуває лише конвенційної значимості у якомусь колі людей як певна максима практичної поведінки, що її застосовують з більшою або меншою мірою наближення, і нічим іншим. Пояснюючи піфагорійську теорію музики, завжди доводиться виходити з «хибного» (для нашого знання) припущення, нібито 12 квінт дорівнюють семи октавам. Так само в історії логіки слід рахуватися як з історичною даністю із суперечливими (на наш погляд) логічними побудовами; отож не має жодного стосунку до науки той — суто по-людськи зрозумілий — гнів з приводу «абсурдних вигадок», яким поймався один шановний історик середньовічної логіки.

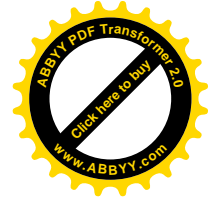


Такі метаморфози нормативно значимих істин у конвенційно значимі погляди, яким підвладні всі духовні витвори (до логічних і математичних ідей включно) з тієї миті, як вони стають об'єктом рефлексії, що розглядає їх під кутом зору їхнього емпіричного *буття*, а не їхнього (*нормативно*) правильного *змісту*, існують цілком незалежно від того факту, що нормативна значимість логічних і математичних істин є безумовною апріорною даністю усіх емпіричних наук. Простішою буде їхня логічна структура у тій (вже згаданій нами) функції, яку вони виконують при емпіричному дослідженні духовних взаємозв'язків і яку слід чітко відрізнити від їхнього становища як аргіогі цього дослідження. Кожна наука, що вивчає духовні та соціальні зв'язки, завжди є наукою про *людську* поведінку (це поняття стосується також будь-якого акту мислення і будь-якого психічного складу). Наука прагне «зрозуміти» таку поведінку і тим самим її «інтерпретувати шляхом пояснення». Тут ми не можемо детальніше займатися складним поняттям «розуміння». У цьому плані нас цікавить лише один його специфічний аспект — «раціональне пояснення». Ми «розуміємо», звичайно, без якихось додаткових пояснень, коли мислитель «розв'язує» певну проблему в такий спосіб, який ми самі вважаємо за нормативно «правильний»,— коли, наприклад, якась людина «правильно» вважає, що для поставленої нею мети застосовує правильні (на наш погляд) засоби. Наше розуміння цих процесів буде очевидним саме *тому*, що мова йде про реалізацію об'єктивно «значимого». Однак було б помилкою вважати, що в цьому випадку нормативно правильне матиме — у логічному аспекті — ту ж саму структуру, що і в своєму загальному значенні апріорної передумови наукового дослідження як такого. Навпаки, його функція як засобу «розуміння» буде такою самою, як і при суто *психологічному* «вчуванні» в ірраціональні з логічного погляду зв'язки емоційного та афективного характеру, коли йдеться про їхнє розуміюче пізнання. Засобом розуміючого пояснення тут виступатиме не



нормативна правильність, а, з одного боку, конвенційні звички дослідника чи педагога мислити саме так, а не інакше, з іншого — його здатність в разі необхідності, розуміючи, «вчуватися» у ті думки, які відрізняються од звичних для нього і внаслідок цього видаються йому «хибними» з нормативного погляду. Вже та обставина, що «неправильне» мислення, «хибні думки» у принципі так само доступні нашому пізнанню, як і «правильні», може бути доказом того, що мислення, яке ми вважаємо нормативно «правильним», виступає тут *не як таке*, а тільки як найзрозуміліший нам конвенційний тип. А це веде нас до принципових висновків щодо ролі нормативно правильного в соціологічному знанні.

Навіть задля того, щоб «зрозуміти» «хибний» підрахунок чи «помилковий» логічний висновок, щоб виявити і показати їхній вплив та фактичні наслідки, слід, безперечно, не лише зробити перевірку, «правильно» підрахувавши або логічно переосмисливши їх, а й чітко визначити засобами «правильного» підрахунку чи «правильної» логіки саме *той момент*, де підрахунки або логічні висновки, які перевіряються, «відхиляються» від того, що дослідник, здійснюючи перевірку, вважає за нормативно «правильне». І це має значення не лише для педагогічної практики, як то підкреслює В. Віндельбанд у вступі до своєї «Історії філософії» (ведучи мову про «попереджувальні знаки», які застерігають від «глухих кутів»), а є позитивним побічним наслідком дослідницької праці історика. І не тому, що у всякій історичній проблематиці, об'єктом якої стає будь-яке логічне, математичне чи й інше знання, єдиною можливою основою, яка визначає вибір при віднесенні до цінності, може бути *тільки* значима для нас цінність «істини» і, отже, «прогрес» у напрямку до неї. (Втім, навіть у цьому випадку слід пам'ятати про зауваження Віндельбанда про те, що «прогрес» у цьому розумінні дуже часто, збочуючи :І прямого шляху, йде — коли вживати економічну термінологію — «вигідним з виробничого погляду обхідним шляхом» через «помилки», коли змішу-



ються різні проблеми). Згадана вище вимога зумовлена тим, що моменти, в яких певний духовний витвір, узятий як об'єкт дослідження, відхиляється (або й тією мірою, якою він відхиляється) від «правильного», з погляду дослідника, зразка, часто належать якраз до специфічно «характерних» в його очах, тобто таких, що або безпосередньо співвіднесені з цінністю, або є *важливими* каузально у зв'язку з іншими ціннісно співвіднесеними явищами. Це, як правило, буває тим частіше, чим більшою мірою за основну цінність історичного дослідження вважатиметься цінність істини певних думок,— отже, насамперед це стосується історії тієї чи іншої «науки» (наприклад, філософії або політичної економії як теоретичної дисципліни). Проте зовсім не обов'язково лише тут. Схоже становище виникає всюди, де предметом зображення є суб'єктивні з погляду намірів раціональні дії взагалі і де, отже, помилки у «мисленні» чи «розрахунку» можуть стати *каузальними* компонентами поведінки. Так, наприклад, щоб «зрозуміти» ведення війни (не обов'язково повністю і в деталях), слід уявити собі на тому й другому боці ідеального полководця, для якого у будь-який даний момент цілком ясно є загальна ситуація та дислокація ворогуючих сторін, а також можливості, які з цього випливають, для досягнення *in concreto** однозначної мети — знищення військової могутності противника,— і який на основі такого знання діє безпомилково і логічно «несхитно». Бо лише в цьому випадку можна було б однозначно встановити, яким чином каузально вплинула на хід подій та обставина, що реальні воєначальники не мали ні такого знання, ні такої безпомилковості суджень і взагалі не були суто раціонально мислячими машинами. Отже, тут цінність раціональної конструкції полягає в тому, що вона є засобом для правильного каузального «зведення». Аналогічне значення мають і ті утопічні конструкції чітких та безпомилкових раціональних дій, які вибудовує «чиста» економічна теорія.

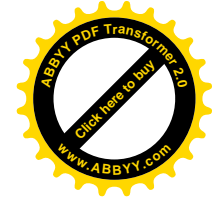
Конкретно (латин.).— (Прим, перекл.)



Для каузального *зведення* емпіричних процесів нам потрібні раціональні — емпіричні, технічні або логічні — конструкції, які дадуть відповідь на питання: як би склався реальний стан справ (не має значення, чи йдеться про зовнішній зв'язок подій, чи про розумову конструкцію,— скажімо, про філософську систему) за умов абсолютно раціональної, емпіричної і логічної «правильності» та «несуперечливості». З логічного погляду, конструкція такої раціональної «правильної» утопії — це лише *один* із безлічі можливих способів утворення «ідеального типу», як я (за браком іншого терміна) визначив такого роду понятійні уявлення. Адже можливо, як уже говорилося, не лише уявити собі таку ситуацію, коли саме характерні *хибні* висновки або певного роду *не відповідна* меті поведінка можуть — як ідеальний тип — принести більше користі. Існують ще окремі галузі поведінки (сфера «ірраціонального»), де найкращих результатів можна досягти не завдяки максимумові логічної раціональності, а завдяки однозначності, яка походить з ізолюючої абстракції. Щоправда, *фактично* дослідник найчастіше користується нормативно «правильно» сконструйованими «ідеальними типами». Однак з *логічного* погляду така нормативна правильність не є чимось найістотнішим. Характеризуючи специфічне переконання людей певної доби, дослідник може сконструювати як тип переконань, що видається йому етично нормативним і в цьому розумінні об'єктивно «правильним», так і тип, що з його погляду видаватиметься етично неприйнятним,— а потім порівняти з такими конструкціями досліджувану ним поведінку людей; нарешті, він може вибудувати й такий тип переконань, що йому особисто не здаватиметься ані позитивним, ані негативним. Отже, нормативно «правильне» для такої мети не має жодної монополії. Якого б змісту не був раціонально створений ідеальний тип— чи то етичною, догматично-правовою, естетичною або релігійною нормою, чи технічною, економічною, політико-правовою, культурно-політичною максимою або «оцінкою», що набула найраціо-

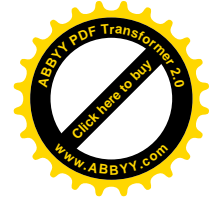


нальнішої форми,— конструкція ідеального типу в межах, емпіричного дослідження завжди спрямована до *однієї* мети: слугувати порівнянню з емпіричною дійсністю, виявляти, чим ідеальний тип і дійсність різняться між собою, виявити міру відхилення дійсності від ідеального типу чи відносного наближення до нього — для того, аби за допомогою по *можливості однозначно вживаних понять* описати її, зрозуміти шляхом каузального зведення і пояснити. Такі функції виконує, наприклад, раціональне утворення догматичних понять для такої науки, як історія права, а вчення про раціональну калькуляцію — для аналізу реальних дій окремих виробничих одиниць у підприємницькому господарстві. Обидві названі догматичні дисципліни виступають не лише у ролі «знання ремесла», а й ставлять перед собою важливі нормативно-практичні завдання. І обидві ці дисципліни з такого погляду — як догматичні науки — настільки ж далекі від емпіричних дисциплін у прийнятому тут розумінні, як і, скажімо, математика, логіка, нормативна етика, естетика, від яких вони, з інших причин, так само відмінні, як різняться між собою. Очевидно також, що економічна теорія у логічному розумінні буде вважатися догматикою в цілком іншому значенні, аніж, наприклад, догматика права. Поняття економічної теорії стосуються економічної реальності зовсім по-іншому, аніж поняття догматики права — реальних об'єктів емпіричної історії та соціології права. Однак, подібно до того як догматичні правові поняття можуть і мусять бути «ідеальними типами» для історії і соціології права, так і застосування подібних понять для пізнання соціальної дійсності сьогодення й минулого є *єдиним* змістом чистої економічної теорії. В її межах створюються певні передумови, які в реальній дійсності повністю ніколи не втілюються, проте можуть до неї більшою або меншою мірою наближатися, після чого постає питання: яким чином за таких передумов здійснювалися б соціальні дії, коли б вони були суворо раціональними? Економічна теорія обстоює



насамперед суто економічні інтереси, враховуючи вплив таких чинників, як політична влада чи інші позаекономічні орієнтації індивідів.

Але тут маємо типове явище «змішування проблем». Ту «вільну від державного втручання», від «моральних оцінок», «індивідуалістичну» чисту теорію, яка завжди була й залишиться необхідним допоміжним засобом дослідження, радикальні фритредери стали тлумачити як повну подобу «природної», тобто не спотвореної людським непорозумінням дійсності — а тим самим і як «обов'язковість», інакше кажучи, як значимий у ціннісній сфері ідеал, а не лише як ідеальний тип, корисний для емпіричного дослідження реальності. Коли ж унаслідок економічних та соціально-політичних змін у питаннях оцінки держави також відбулася зміна цінностей, вона, у свою чергу, поширилась і на сферу буття, і суто економічну теорію почали відкидати не лише як втілення ідеалу (на що вона й не могла претендувати), а й як методичний шлях дослідження дійсності. «Філософські» міркування найрізноманітнішого гатунку покликані були стати на місце раціональної прагматики, а ідентифікація психологічно «суцього» й етично значимого мала своїм наслідком ліквідацію більш-менш чіткого розмежування між ціннісною сферою та емпіричним дослідженням. Видатні успіхи прихильників цього наукового напрямку в історичній, соціологічній та соціально-політичній галузях здобули загальне визнання; проте для неупередженого спостерігача настільки ж очевидним є повний занепад теоретичного і строго наукового економічного дослідження взагалі, який триває упродовж десятиріч і є природним наслідком того змішування проблем, про яке йшлося вище. Одна з основних тез, обстоюваних противниками чистої теорії, полягала в тому, що раціональні конструкції останньої нібито є всього лише «чистими фікціями», які нічого не кажуть про реальну дійсність. За умови правильного розуміння це справді так. Адже теоретичні конструкції тільки сприяють пізнанню, однак самі ще не є пізнанням



реальності,— вони внаслідок впливу інших обставин та мотиваційних рядів, які не знайшли відображення у змісті теоретичних передумов, самі лише дуже рідко містять у собі наближення до конструйованих процесів. Проте, як випливає зі сказаного, остання обставина жодною мірою не применшує корисності чистої теорії і потреби в ній. Друга теза супротивників чистої теорії полягає в тому, що вільної від оцінок економічної *політики* як науки взагалі не може бути. Ця теза, безумовно, є цілком хибною; ба більше, правильним буде протилежне твердження: тільки «свобода від оцінок» (у тому розумінні, як ми це показали вище) буде передумовою *кожного* суто наукового дослідження політики, особливо політики соціальної та економічної. Навряд чи треба повторювати, що, звичайно, можливо, а в науковому сенсі корисно й необхідно висувати твердження такого типу: для досягнення (в економічній політиці) мети X єдиним надійним засобом буде Y , а за умов B_1, B_2, B_3 єдиними та найефективнішими будуть засоби Y_1, Y_2, Y_3 . Слід насамперед пам'ятати, що проблема полягає в тому, аби якомога *однозначніше* визначити мету, якої ми прагнемо. Коли це зроблено, то далі йтиметься про звичайне обернення каузальних тверджень, тобто про суто «технічні» проблеми. Саме тому в усіх наведених вище випадках зовсім не забороняється вважати такі технічні телеологічні твердження звичайними каузальними рядами, тобто: із Y чи з Y_1, Y_2, Y_3 за умов B_1, B_2, B_3 завжди впливає результат X . Бо це точнісінько те ж саме, а «рецепти» «практичний політик» може легко звідси вивести. Проте економіка як наука ставить перед собою поряд із пошуком ідеально-типових конструкцій, з одного боку, та встановленням згаданих *окремих* причинних зв'язків у економіці — з іншого (бо лише про них ідеться, коли X є доволі *однозначним* і, таким чином, зведення результату до причини, а отже — засобу до мети здійснено досить строго),— іще деякі завдання. Економіка як наука мусить вивчати всю скупність соціальних явищ під кутом зору їхньої зумовленості також і економічними



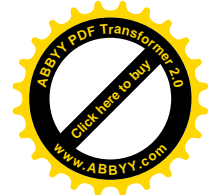
ми причинами, тобто з погляду впливу економіки на історію та суспільство. Окрім цього, до її завдань належить встановити зумовленість економічних процесів та господарських форм соціальними явищами залежно від їхніх різновидів і стадій розвитку. Це завдання історії та соціології господарства. Такими соціальними явищами будуть насамперед політичні дії та політичні утворення, тобто власне держава і Гарантоване державою право. Одначе само собою зрозуміло, що не лише названі політичні явища, а й сукупність усіх тих утворень можуть *достатньо* релевантною з погляду наукових інтересів мірою впливати на економіку. Звичайно, вираз «наука про економічну *політику*» мало придатний для визначення всієї сукупності згаданих вище проблем. Проте його все-таки досить часто вживають, що пояснюється «внутрішньо» характером університетів як центрів підготовки державних чиновників, а «зовнішньо» — тим могутнім впливом, який державна влада чинить на економіку, практичною важливістю розгляду саме цих проблем. Навряд чи потрібно знову нагадувати про те, що перетворення в усіх такого роду дослідженнях «причини й наслідку» у «засіб і мету» можливе у тих випадках, коли *результат*, про який мовиться, може бути визначений більш-менш однозначно. Зрозуміло, що в логічному співвідношенні між ціннісною сферою і сферою емпіричного пізнання у даному випадку нічого не змінюється.

Насамкінець вважаємо за потрібне вказати ще на одну обставину.

Протягом останніх десятиріч значно зріс престиж *держави* — перш за все внаслідок тих безпрецедентних подій, свідками яких ми є. З усіх існуючих соціальних утворень їй одній надана сьогодні «легітимна» влада над життям, смертю і свободою людей, і державні органи справді використовують цю владу у період війни проти зовнішнього ворога, а в мирний — проти внутрішньої опозиції. У мирний час держава виступає найбільшим підприємцем і наймогутнішим збирачем податків з населення, а в



період війни вона має право необмеженого використання усіх доступних їй господарських ресурсів країни. Сучасні раціоналізовані форми державного підприємництва дозволили досягти у низці галузей таких результатів, які навіть у наближеній формі були б неможливими з погляду якихось інших усупільнених дій. Здавалося б, неминучим висновком із сказаного був би погляд на державу як на найвищу «цінність»,— особливо якщо йдеться про оцінки у політичній сфері,— з інтересами якої слід співвідносити усі соціальні дії. Однак таке тлумачення неприпустиме, оскільки воно ґрунтується на переміщенні фактів із сфери буття до сфери нормативних оцінок, коли відсутність однозначних висновків з цих оцінок повністю ігнорують, що одразу ж дається взнаки при обговоренні питання про «засоби» («збереження держави» чи «надання їй допомоги»). У сфері суто фактичній слід було б якраз для згаданого престижу встановити, чого саме держава не може робити. Причому навіть у тій галузі, що безумовно вважається її доменом,— тобто у військовій. Вивчення деяких явищ, які спостерігалися під час війни в арміях держав з *національно* неоднорідним складом населення, дозволяє зробити висновок, що вільна од примусу відданість справі своєї держави є досить вагомим чинником навіть з військового погляду. Що ж до господарської сфери, то досить вказати хоча б на те, що застосування у мирний час форм і принципів економіки воєнного часу і *тривале* їхнє збереження може дуже швидко призвести до таких наслідків, які насамперед продемонструють неспроможність концепцій прихильників експансіоністських державних ідеалів. Цього, однак, ми тут не торкатимемось. У сфері *оцінок* можна з повною підставою захищати думку, що державна влада задля своїх інтересів може не зупинятися перед вжиттям крайніх заходів у боротьбі з опозицією; проте можлива й протилежна точка зору — що будь-яка *самодостатня* цінність держави заперечується, і на останню дивляться як на суто технічний допоміжний засіб для реалізації зовсім інших



цінностей, що тільки й виправдовують її достойність, причому лише доти, доки держава не пробує змінити своє підпорядковане становище.

Тут ми, зрозуміло, не будемо розвивати чи, тим більше, обстоювати ні цю, ні будь-яку іншу ціннісну позицію. Варто лише нагадати, що безпосередній обов'язок професійних «мислителів» полягає насамперед у тому, щоб мати тверезу голову перед лицем пануючих нині ідеалів, якими б величними вони не видавалися, і зберігати здатність (коли б у цьому постала потреба) «пливти проти течії».



ПРО ВНУТРІШНЄ ПОКЛИКАННЯ ДО НАУКИ

У наш час ставлення до наукового виробництва як до професії зумовлене насамперед тим, що наука набула такого рівня спеціалізації, якого досі не знали, і що віднині так буде й далі. Не тільки із зовнішнього погляду, але й по суті справа виглядає так, що окрема людина може зробити у науковій галузі щось завершене лише за умови якнайсуворішої спеціалізації. Кожного разу, коли дослідження якимось чином торкається суміжної галузі знань, як це іноді трапляється у нас (а в соціологів таке вторгнення в інші галузі відбувається постійно),— дослідник з розчаруванням переконується, що може у кращому разі запропонувати фахівцеві деякі корисні *постановки питання*, які не так очевидні з вузько фахового погляду, однак його власна праця неминуче мусить залишатися вкрай недосконалою. Тільки завдяки суворій спеціалізації людина, яка працює в науці, здатна відчувати сповна (можливо, єдиний раз за все життя), що їй вдалося зробити справу, яка залишиться *надовго*. Дійсно, завершеною і якісною у наші дні може бути лише спеціальна робота. А отже, той, хто не здатний колись, так би мовити, зашорити очі і проїнятися думкою, ніби вся його доля залежить від того, чи правильно зробить він ось таке припущення в ось такому місці рукопису,— залишиться людиною, далекою від науки. Він ніколи не переживе того, що називають «захопленням» наукою. Без отієї дивовижної пристрасності, яка здатна викликати посмішку у всякої сторонньої людини, без захвату й переконаності в тому, що «минули тисячоліття, перш ніж з'явився ти, і наступні тисячоліття мовчки чекають», чи правильне оце твоє припущення,— без усього цього людина не має покликання до науки, і нехай вона краще робить щось інше. Жодної вар-



тості не має для людини те, що вона не може робити з *пристрастю*.

Але й за наявності пристрасті, якою б глибокою і справжньою вона не була, можна ще довго не мати ніяких результатів. Щоправда, пристрасть є попередньою умовою найголовнішого — «натхнення». Сьогодні серед молоді досить поширене уявлення, ніби наука стала чимось на зразок арифметичної вправи, що вона твориться у лабораторіях або ж за допомогою статистичних картотек одним лише холодним розумом, «як на фабриці», а не всією «душею». При цьому насамперед слід відзначити, що ті, хто міркує таким чином, не мають жодного уявлення ні про фабрику, ні про лабораторію. І там, і там людині мусить щось *спастися на думку*, і до того ж не будь-що, а якась правильна ідея, завдяки якій людина тільки й може створити щось варте уваги. Однак ідеї не виникають примусовим чином. Самим холодним розрахунком тут нічого не досягнеш. Звичайно, розрахунок також складає одну з необхідних передумов. Кожен соціолог, наприклад, мусить бути готовим до того, що йому, можливо, і на схилі літ доведеться місяцями сушити голову над десятками тисяч досить тривіальних арифметичних вправ. Спроба ж повністю перекласти їхнє розв'язання на механічну допоміжну силу не проходить безкарно: кінцевий результат виявляється зовсім нікчемним. Проте, коли в дослідника не виникає ніяких певних ідей щодо спрямованості його розрахунків, а під час їх проведення — щодо значення окремих результатів, то не буде й того мізерного результату. Ідея постає лише внаслідок наполегливої праці. Звичайно, не завжди. Ідея дилетанта може мати з наукового погляду таке ж саме або навіть і більше значення, аніж думка фахівця. Якраз дилетантам завдячуємо ми багатьма чудовими постановками проблем та відкриттями. Дилетант, як казав Гельмгольц ¹ про Роберта Маєра ², відрізняється від фахівця лише тим, що йому бракує надійності робочого методу, внаслідок чого він найчастіше неспроможний зробити належні висновки зі здогаду, що раптово спав на



думку, оцінити його і втілити в життя. Раптовий здогад не може замінити праці. З іншого боку, праця не може замінити або примусово викликати нову ідею, так само як не може зробити цього пристрась. Лише обидва названі моменти, *разом узяті*, сприяють появі нових ідей. Проте останні з'являються, коли їм заманеться, а не коли ми на них чекаємо. Справді, кращі ідеї спадають на думку, як зауважує Ієрінг, тоді, коли палиш сигару, сидячи на канапі, або ж — як з природничо-науковою точністю свідчить про себе Гельмгольц — під час прогулянки вулицею, що повільно підіймається вгору, або ж у якийсь інший схожий момент,— у кожному разі тоді, коли їх не ждеш, а не під час роздумів і пошуків за письмовим столом. Та, звичайно, нові ідеї не спали б на думку, якби цьому не передували роздуми за письмовим столом і пристрасне прагнення знайти відповідь на те чи інше питання. Науковець мусить змиритися також і з ризиком, пов'язаним з будь-якою науковою працею: прийде «натхнення» чи ні? Можна бути гарним працівником, не зробивши жодного важливого власного відкриття. Однак було б великою помилкою вважати, ніби це має місце тільки в науці і що, скажімо, в конторі все відбувається інакше, аніж у лабораторії. Комерсантові або великому підприємцеві без «комерційної фантазії», тобто без ідей — геніальних ідей,— краще було б залишатися крамарчуком чи технічним службовцем; він ніколи не буде здатним на якісь організаційні новації. Натхнення в науці ніколи не грає (як це іноді уявляють учені чванливці) ролі більшої, аніж у практичному житті, з проблемами якого має справу сучасний підприємець. З іншого боку, про що також часто забувають, воно відіграє тут роль не меншу, аніж у мистецтві. Було б дитячою наївністю вважати, ніби математик може здобути науково цінний результат, працюючи за письмовим столом за допомогою лінійки чи якихось інших механічних засобів: математична фантазія того ж Веєрштраса змістово і за своїм результатом буде, звичайно, зовсім інакшою, аніж фантазія митця, тобто якісно відрізня-



тиметься від неї. Проте психологічний процес тут однаковий. Обом притаманні захват (у розумінні платонівського «екстазу») і натхнення.

Чи є у когось наукове натхнення — це залежить від прихованої від нас долі, а також і від «талану». Не без впливу цієї безперечної істини якраз у молоді — з цілком зрозумілих причин — набула значного поширення настанова на служіння деяким ідолам; їхній культ, як ми бачимо, широко практикується сьогодні на всіх перехрестях та в усіх журналах. Цими ідолами є «особистість» та «переживання». Вони тісно пов'язані між собою: панує уявлення, що останнє творить першу і притаманне їй. Люди тяжко змушують себе «переживати», бо це є невід'ємною рисою способу життя, достойного особистості,— коли ж таке не вдається, то можна принаймні створювати враження, нібито маєш цей дарунок небес. Раніше це переживання називали «почуттям» (sensation). Але ж і про те, що таке «особистість», тоді, гадаю, мали належне уявлення.

«Особистістю» у науковій сфері може бути тільки той, хто служить справі, і *лигає одній справі*. І це стосується не тільки науки. Ми не знаємо жодного великого митця, який робив би щось інше, окрім служіння справі, і лише їй. Адже навіть особистості такого масштабу, як Гете,— коли говорити про його мистецтво,— завдавало шкоди те, що він посмів зробити художнім витвором своє власне життя. Навіть якби таке твердження можна було поставити під сумнів,— у кожному разі, треба бути Гете, аби дозволити собі таке; принаймні кожен погодиться, що навіть такому митцеві, як Гете, які народжуються раз у тисячоліття, це не минулось безкарно. Те ж саме маємо і в сфері політики. Але про це зараз не говоритимемо. У науковій сфері, втім, однозначно не буде «особистістю» той, хто, як імпресарію тієї справи, якій мусив би себе присвятити, сам виходить на сцену; хто хотів би узаконити себе через «переживання» і запитує: як довести, що я не лише фахівець, як показати, що я — за формою та суттю — кажу таке, чого ще ніхто так, як я, не гово-



314 *Макс Вебер*

рив? — явище, яке набуло сьогодні масового поширення яке робить усе нікчемним і принижує того, хто ставить подібні запитання, будучи нездатним піднятися до рівня її гідності тієї справи, якій би мусив служити і, отже, бути відданим лише їй. Словом, і тут маємо те саме, що і в мистецтві.

Одначе, попри спільність передумов нашої роботи з тими, що притаманні художній творчості, долі їхні все ж таки відмінні. Наукова праця вплетена в рух *прогресу*. У мистецькій галузі, навпаки, в цьому розумінні немає жодного прогресу. Неправильно було б гадати, нібито твір мистецтва тієї чи іншої доби, де застосовано нові технічні засоби або, скажімо, закони перспективи, завдяки цьому буде досконалішим із суто художнього погляду, аніж твір, повністю позбавлений усіх таких засобів і законів,— *якщо* тільки він зроблений відповідно до матеріалу й форми, тобто якщо його предмет було обрано і сформовано відповідно до правил мистецтва, без застосування тих засобів, які з'явилися пізніше. Витвір мистецтва, коли він справді досконалий, не може бути перевершеним і ніколи не застаріє; кожен індивід особисто по-різному оцінюватиме його значення, проте ніхто ніколи не може сказати про справді досконалий витвір мистецтва, що він «перевершив» інший витвір, такий само досконалий. Навпаки, кожному з нас відомо, що зроблене нами в науці років через 10, 20, 40 застаріє. Такою є доля, ба більше, таким є *сене* наукової праці, якому вона підпорядкована і якому служить,— і в цьому полягає специфічна відмінність її від усіх інших елементів культури; будь-яке досконале «втілення» задуму в науці означає появу нових «питань», власне, за своєю суттю воно *воліє* бути перевершеним і застаріти. І з цим мусить змиритися кожен, хто прагне служити науці. Звичайно, наукові праці здатні довго зберігати своє значення, приносячи «насолоду» своїми художніми якостями або залишаючись засобом навчання науковій праці. Одначе бути перевершеними у науковому відношенні — це не лише наша спільна доля, а й наша спільна мета. Ми не змогли б працювати,



якби не сподівалися, що інші підуть далі, ніж ми. У принципі цей прогрес прямує до нескінченності.

Отже, ми підходимо до проблеми *сенсу* науки. Адже навряд чи можна вважати samozрозумілим те, що явища, підпорядковані такому законові, будуть самі по собі осмисленими й розумними. Навіщо займатися тим, що насправді ніколи не завершується й не може завершитися? Найперша відповідь: задля суто практичної, у ширшому розумінні — технічної мети, щоб орієнтувати нашу практичну дію відповідно до тих очікувань, які нам підказує науковий досвід. Гаразд. Але це має якийсь сенс тільки для практика. А яким же буде внутрішнє ставлення самої людини — науковця — до свого фаху, коли вона справді прагне займатися наукою? Вона доводитиме, що воліє займатися наукою «задля неї самої», а не лише заради тих практичних і технічних досягнень, які допоможуть нам краще харчуватись, одягатися, освітлювати приміщення, керувати і т. ін. Та що ж розумного сподівається зробити вчений цими своїми витворами, яким уже наперед судилося застаріти; який сенс він вбачає у приєднанні до такого спеціалізованого виробництва, яке прямує у нескінченність? Аби відповісти на ці питання, слід узяти до уваги кілька загальних міркувань.

Науковий прогрес є складником, і найважливішим, того процесу інтелектуалізації, який відбувається з нами упродовж тисячоліть і щодо якого нині займають, як правило, вкрай негативну позицію. Насамперед спробуймо з'ясувати собі, що, власне, означає на практиці така інтелектуальна раціоналізація, здійснювана завдяки науці та науково обґрунтованій техніці? Чи свідчить вона про те, що сьогодні кожен з нас, присутніх тут, краще знає умови свого життєвого існування, аніж якийсь індіанець чи готентот? Малоімовірно. Той із нас, хто їде трамваем (коли він не фізик за фахом), не має жодного уявлення про те, яким чином цей трамвай рухається. Та воно йому й не потрібно. Цілком досить того, що він може «розраховувати» на певну «поведінку» трамвая, відповідно до якої орієнтуватиме власну



316 *Макс Вебер*

поведінку; проте як саме трамвай приводиться в рух — цього він не знає. Дикун обізнаний зі своїми знаряддями незрівнянно краще. Хоч усі ми витрачаємо гроші, я готовий битися об заклад, що навіть серед колег-економістів не кожен дасть відповідь на запитання: як же це виходить, що за гроші можна — часом багато, часом мало — щось купити? Дикун знає, яким чином він здобуває собі щоденний харч і які чинники сприяють йому в цьому. Отже, прогресуюча інтелектуалізація та раціоналізація *не* означають збільшення знань про ті загальні життєві умови, в яких ми існуємо. Вона означає дещо інше, а саме: знання і віру в те, що, варто тільки *забажати*, і в будь-який час про все це *можна* дізнатися; що немає, зрештою, ніяких таємничих, непередбачуваних сил, які тут діють, і що, навпаки, усіма речами можна в принципі *оволодіти шляхом розрахунку*. А це свідчить: зі світу знято чари. Більше не треба вдаватися до магічних засобів, щоб підпорядкувати собі або схилити на свій бік духів, як це робив дикун, для якого існували таємничі сили. Тепер це робиться завдяки технічним засобам і розрахунку. Оце і є, власне, інтелектуалізацією.

Однак процес зняття чар зі світу, який розгортається у західній культурі впродовж тисячоліть, і взагалі той «прогрес», у якому (як його ланка і рушійна сила водночас) бере участь і наука,— чи мають вони якийсь сенс, що виходив би за межі суто практичні й технічні? Найпринциповіше поставлені ці питання у творах Льва Толстого. Він прийшов до них дуже своєрідним шляхом. Роздуми його дедалі більше зосереджувались на питанні: чи має якийсь сенс для людини *смерть*, чи ні. Відповідь Толстого була такою: для культурної людини— ні. І саме тому не має вона сенсу, що життя окремої людини — цивілізованої людини — вплетене у нескінченний плин «прогресу», і воно вже за своїм іманентним змістом не може мати якогось завершення. Бо на того, хто бере участь у русі прогресу, завжди чекає ще дальший прогрес, і той, хто помирає, не може досягти вершини, яка сягає у нескінченність. Авра-



ам чи який-небудь селянин давніх часів помирав «старим і нажившись»*, бо він брав участь в органічному кругообігу життя і його власне життя на схилі віку давало йому все, що могло дати; для нього не лишалося загадок, які треба було розгадати, і його задовольняло те, чого він досяг. Людина ж культури, прилучена до цивілізації, що постійно збагачується ідеями, знанням та проблемами, може «втомитися від життя», однак не може ним пересититись. Бо вона вловлює лишень мізерну крихту того, що знов і знов породжується духовним життям, встигає осягти тільки щось приблизне, неостаточне,— внаслідок чого й сама смерть стає подією, позбавленою сенсу. А оскільки смерть не має сенсу, то й культурне життя теж позбавлене сенсу — адже це воно своїм безглуздим «прогресом» прирікає на безглуздя навіть смерть. Таку думку можна вважати лейтмотивом пізніх романів Толстого.

Як до цього ставитись? Чи є у власне прогресу якийсь доступний пізнанню сенс, що виходить за суто технічні межі, аби служіння прогресові могло стати покликанням, сповненням якогось реального змісту? Це питання варте уваги. Але воно вже буде не стільки питанням про покликання до науки — тобто про те, що означає наука як фах для людини, котра присвятила їй себе,— а й питанням: чим є покликання науки у житті всього людства і яка її цінність?

Ось тут протилежність між колишнім і сучасним розумінням науки справді разюча. Згадаймо чудовий образ, що його наводить Платон у своїй книзі «Держава»,— образ людей, прикутих до стін печери, їхні обличчя обернені до стіни, тоді як джерело світла розміщене позаду них і вони не можуть його бачити, внаслідок чого мають справу лише з тінями на стіні і пробують пояснити взаємозв'язок між ними. Та ось одному з прикутих вдалося розбити кайдани, він оглядається довкруг і бачить сонце. Засліплений, обмацує усе навколо і, затиноючись, роз-

* Книга Буття, 25, 8.— Прим, перекл.



318 *Макс Вебер*

повідас, що він побачив. Та інші кажуть, що він збожеволів. Проте поступово чоловік вчиться дивитися на світло, і тепер його завдання полягає в тому, щоб спуститись до людей у печеру та вивести їх до світла. Цей чоловік— філософ, а сонце— істина науки, що одна лиш не полює за привидами й тіннями, а прагне до істинного буття.

Та хто тепер ставиться так до науки? Сьогодні якраз серед молоді поширились радше протилежні настрої, відповідно до яких на розумові побудови науки дивляться як на потойбічний світ вигаданих абстракцій, що своїми всохлими руками намагаються вхопити плоть і кров справжнього життя, хоча цього їм ніколи не вдається зробити. І навпаки — ось тут у житті, яке для Платона було лише грою тіней на печерних склепіннях, б'ється пульс реальної дійсності, тоді як все інше — тільки химерні, позбавлені життя тіні, й нічого більше. Як могла трапитись така істотна зміна? Пристрасне натхнення Платона у «Державі» пояснюється врешті-решт тим, що в його час уперше було усвідомлено сенс одного з найефективніших засобів усякого пізнання — *поняття*. Його значення найповніше розкрив Сократ. Та не лише він. В Індії ми знаходимо вже початки логіки, схожої на ту, яку розробив Арісто-тель. Проте ніде, окрім Греції, не було усвідомлено значення цього відкриття. Тут до людських рук уперше потрапив засіб, за допомогою якого можна було будь-кого затиснути у логічні лещата, з яких неможливо вирватись, доки не визнаєш: або ти нічого не знаєш, або ж ось саме це, а не щось інше, є істиною, *вічною* і неминущою,— на противагу вчинкам та поведінці сліпих людей. Це було незвичайне переживання, яке змогли відчутти учні Сократа. З нього, здавалося, випливало, що варто лишень знайти правильні поняття про прекрасне, добре чи, скажімо, про хоробрість, душу тощо, як буде осягнуто також і їхнє істинне буття, а це, відповідно (як здавалося), відкривало шлях до того, щоб навчитися самому і навчити інших, як людині належить чинити в житті— насамперед як громадянинові держа



ви. Бо до такого питання греки, які мислили виключно в політичних категоріях, зводили все. Задля цього вони й займалися наукою.

Поряд з таким відкриттям еллінського духу з'явилося інше вагоме знаряддя наукової праці, діти ще доби Відродження — раціональний експеримент як засіб надійно контрольованого пізнання, без якого була б неможливою сучасна емпірична наука. Щоправда, експериментували й раніше: у галузі фізіології експеримент мав місце, наприклад, в аскетичній техніці йогів; в елліністичні часи вдавалися до математичного експериментування у сфері військово-технічній; у середні віки застосовували експеримент у гірничодобувній справі. Але перетворення експерименту на дослідницький принцип взагалі було справою доби Відродження. Піонерами тут стали великі новатори у *мистецькій* галузі — Леонардо да Вінчі та інші, насамперед експериментатори у музиці XVI ст., які розробляли темперції клавирів. Від них експеримент перекочував у науку, спочатку завдяки Галілеєві, у теорію — через Бекона, а пізніше його запозичують окремі точні науки в університетах Європи, зокрема в Італії та Нідерландах.

Чим же була наука для цих людей, які жили на порозі нового часу? Для художників-експериментаторів на зразок Леонардо да Вінчі і новаторів у галузі музики вона означала перш за все шлях до *істинного* мистецтва, що для них було рівнозначним шляхові до справжньої природи. Мистецтво тим самим підносилось до рангу науки, а митець — у соціальному розумінні й за сенсом свого життя — до рангу доктора. Якраз таке честолюбство складає, наприклад, основу «Книги про живопис» Леонардо да Вінчі.

А сьогодні? «Наука як шлях до природи» — для молоді це видається якимось блюзнірством. Навпаки, треба звільнитися від наукового інтелектуалізму, щоб повернутись до власної природи і тим самим до природи взагалі. А може, наука як шлях до мистецтва? Таке припущення не витримує жодної критики.



Проте в епоху виникнення точного природознавства від науки сподівались більшого. Якщо ви пригадаєте вислів Свамердама⁴: «Я доведу вам існування провидіння Божого на прикладі анатомії воші»,— то переконаєтесь, що справжнім завданням наукової діяльності, яка перебувала під прямим чи побічним впливом протестантизму й пуританства, вважалось відкриття шляху до Бога. Його вже не знаходили у філософів з їхніми поняттями та дедукціями: у тому, що Бога неможливо знайти на шляху, де його шукали в добу середньовіччя, була переконана вся тодішня пієтистська теологія, насамперед Шпенер⁵. Бог схований, його шляхи — це не наші шляхи, а його думки— це наші думки. Проте у точних природничих науках, де Божі витвори відчутні фізично, можна сподіватися натрапити на слід його намірів щодо світу.

А сьогодні? Хто з нас сьогодні — окрім хіба що деяких «дорослих дітей», які подекуди трапляються саме серед природознавців,— здатний вірити в те, що знання астрономії, біології, фізики та хімії здатне хоч якоюсь мірою пояснити нам секс світобудови або хоча б вказати шлях, де є сліди цього «сенсу», коли він взагалі існує? Якщо наука і здатна тут щось зробити, то радше викоринити рештки віри в існування такої речі, як «сенса» світобудови! Чи може бути шляхом до Бога сила, котра найбільш чужа йому? А що сучасна наука є саме такою, у цьому в глибині душі не сумнівається сьогодні ніхто, байдуже, зізнається він у цьому собі чи ні. Звільнення від раціоналізму науки, як основна передумова життя, в єдності з божественним — така або близька їй за змістом думка стала головним лозунгом нашої релігійно налаштованої чи спраглої релігійних переживань молоді. І не тільки релігійних, а й будь-яких переживань. При цьому обирають дивний шлях: те єдине, чого ще до цього часу не торкнувся інтелектуалізм, а саме — сферу ірраціонального, намагаються довести до рівня свідомості і розглядати крізь збільшувальне скло. Бо якраз до цього веде на практиці сучасна інтелектуалістична романтика ірра-



тонального. Але таким шляхом звільнення від інтелектуалізму, навпаки, приходять у протилежний бік від того, на що сподівались, ідучи ним. Нарешті, гоп факт, що науку, точніше, вибудовану на її засадах техніку оволодіння життям, з наївним оптимізмом ні тали як шлях до *щастя* — після критики Ніцше на адресу тих «останніх людей, котрі вигадали щастя»⁶, я зовсім не маю наміру обговорювати. Хто ще вірить у це, окрім кількох «дорослих дітей» на кафедрах та в редакторських кабінетах?

Тож у чому полягає зміст науки як професії тепер, коли розвіялись усі попередні ілюзії щодо науки як «шляху до істинного буття», «шляху до істинного мистецтва», «шляху до істинної природи», «шляху до істинного Бога», «шляху до істинного щастя»? Найпростішу відповідь на це питання дав Толстой: наука позбавлена сенсу, оскільки не дає ніякої відповіді на єдино важливі для нас питання — «Що нам робити?», «Як ми мусимо жити?». А те, що вона не дає відповіді на ці питання, — безперечно. Проблема в іншому: в якому розумінні не дає вона «ніякої» відповіді? Можливо, замість цього вона могла б дещо дати тому, хто правильно ставить питання? Сьогодні часто ведуть мову про науку, «вільну від будь-яких засновків». Чи існує така наука? Усе залежить від того, що під цим мати на увазі. Всякій науковій роботі завжди передують значимість правил логіки і методики — цих загальних засад нашої орієнтації в світі. Згадані засновки, принаймні у контексті поставленого нами питання, будуть якраз найменш проблематичними. Та існує ще один засновок: *важливість* результатів наукової роботи, їхня наукова цінність. Очевидно, що звідси й тягнеться коріння всіх наших проблем. Адже саме цей засновок засобами науки обґрунтувати не можна. Можна лише *пояснити* її остаточний сенс, *ЯКИЙ* ПОТІМ або відкидають, або приймають, залежно від власної життєвої позиції.

Зв'язок наукової праці як такої зі згаданими засновками може набирати різних форм, залежно від структури тієї чи іншої науки. Природничі науки,



322 Макс Вебер

як-от фізика, хімія, астрономія, вважають самозрозумілим, що вищі закони космічних явищ, конструйовані цими науками, варті вивчення. І не тільки задля того, аби за допомогою такого знання досягти технічних успіхів, а й задля самого знання — коли на науку дивитись як на «покликання». Сам по собі цей засновок не піддається доведенню. Так само неможливо довести, чи вартий світ, який описують природничі науки, того, щоб існувати, чи є в ньому який-небудь «сенс», і чи варто існувати у такому світі. Питання про це не виникає.

Або ж візьмімо таке високорозвинене з наукового боку практичне мистецтво, як сучасна медицина. Загальною «передумовою» медичної роботи, кажучи найтривіальніше, є завдання збереження життя як такого і по можливості зменшення страждань як таких. Проте саме це завдання — проблематичне. Лікар своїми засобами підтримує смертельно хворого, навіть коли той молить позбавити його життя, родичі, для яких життя хворого уже втратило свою цінність, які хочуть визволити його від страждань і до того ж не мають вдосталь коштів для підтримки його животіння (може йти мова про якогось жалюгідного божевільного),— бажать і вимушені бажати смерті такого хворого, дарма, зізнаються вони в цьому чи ні. Тільки приписи медицини та кримінальний кодекс стоять на заваді тому, щоб лікар відмовився підтримувати життя смертельно хворої людини. Чи буде й тоді життя цінністю, чи ні,— про це медицина не питає. Усі природничі науки дають нам відповідь тільки на питання: що ми мусимо робити, *якщо* хочемо *технічно* оволодіти життям. Але чи *хочемо* ми того, і чи *мусимо* те робити, і чи має те, врешті-решт, якийсь глузд взагалі— ці питання згадані науки залишають цілком відкритими або ж приймають їх у вигляді засновків для своїх цілей.

Або візьмімо таку дисципліну, як мистецтвознавство. Для естетики є фактом, що існують твори мистецтва. Вона намагається обґрунтувати, за яких умов це може мати місце. Проте вона не ставить перед собою питання, чи є царина мистецтва царством ди-



янольських пишнот, царством «від світу цього», яке в глибинах своїх спрямоване проти Бога, а за своїм глибоко закоріненим аристократичним духом звернене проти людського братерства. Отож естетика не ставить питання, чи *мусять* існувати витвори мистецтва.

Або візьмімо юриспруденцію. Вона встановлює, що є значимим,— відповідно до правил юридичного мислення, яке почасти примусово логічне, почасти пов'язане конвенційно заданими схемами. Отож правові принципи і певні методи їхнього тлумачення від самого початку визнаються за обов'язкові. Чи *повинне* існувати право і чи повинні бути саме такі, а не інші правила — на ці питання юриспруденція відповіді не дає. Вона може лише вказати, що, коли очікують певного результату, то ось такий правовий принцип, відповідно до норм нашого правового мислення, буде найкращим засобом його досягнення.

Чи візьмімо історичні науки про культуру. Вони вчать розуміти політичні, художні, літературні та соціальні явища культури, виходячи з умов їхнього виникнення. Проте самі вони не дають відповіді ані па питання, чи були *цінними* ті явища культури і чи варті вони, щоб існувати зараз, ані на питання, чи варто докладати зусиль для їхнього вивчення. Ці науки ґрунтуються на припущенні, що, вивчаючи їх, можна прилучитися до товариства «культурних людей». Але, чи справді це так, «науково» довести вони неспроможні, а те, що вони беруть такий за-гиовок, ще не доводить його незаперечності. Насправді все далеко не так.

Візьмімо хоча б найближчі мені наукові дисципліни — соціологію, історію, політичну економію і теорію держави, а також ті різновиди філософії культури, які ставлять собі за мету тлумачення цих дисциплін. Є така думка — і я її поділяю,— що політиці немає місця в аудиторії. Тут студенти не поїм піні займатись політикою. Мені було б прикро, якби, скажімо, в аудиторії мого колишнього колеги Дітріха Шефера в Берліні студенти-пацифісти оточили кафедру і зчинили галас, як це робили студен-



ти-антипацифісти в аудиторії професора Ферстера, погляди якого я зовсім не поділяю.

Але політикою, звичайно, не повинен займатися в аудиторії і викладач. І насамперед тоді, коли він досліджує сферу політики як учений. Бо практична політична позиція і науковий аналіз політичних утворень та партійної позиції — це різні речі. Коли про демократію ведуть мову у народних зборах, то зі своєї особистої позиції не роблять ніякої таємниці: якраз навпаки, чітко визначити свою позицію тут — проклята повинність і обов'язок. Ті слова, до яких при цьому вдаються, — це не засіб наукового аналізу, а засіб завербувати політичних прихильників. Вони тут не лемеші для оранки ґрунту споглядального мислення, а мечі, спрямовані проти супротивників, тобто засоби боротьби. А от на лекції чи в аудиторії злочинно було б отак користуватися словами. Тут належить, коли йдеться про «демократію», показати її різні форми, проаналізувати, як вони функціонують, виявити, які саме наслідки для життєвих відносин має та чи та форма, після чого протиставити їм інші, недемократичні форми політичного устрою, прагнучи (наскільки це можливо), щоб слухач знайшов такий пункт, виходячи з якого *він* зміг би зайняти певну позицію відповідно до *власних* вищих ідеалів. Проте справжній педагог остерігатиметься нав'язувати з кафедри ту або іншу позицію своїм слухачам — чи то відверто, чи шляхом «навіювання», — бо, звичайно ж, найнечесніший спосіб — це коли «змушують говорити факти».

Чому, власне, ми не повинні цього робити? Я припускаю, що дехто з моїх дуже шанованих колег дотримується думки, що такого роду самообмеження взагалі неможливе, а коли б і було можливе, то уникати його — просто примха. Звичайно, не можна науковим шляхом довести, у чому саме полягає обов'язок педагога як академічного викладача. Можна лише вимагати від нього інтелектуальної порядності: усвідомлення того, що встановлення фактів, формулювання математичних або логічних висновків чи визначення внутрішньої структури певного явища



культури, з одного боку, а з іншого — відповідь на питання про *цінність* культури та її окремих витворів і, відповідно, на питання про те, як слід *діяти* у рамках культурної спільноти і політичних спілок,— це дві цілком *різні* проблеми. Коли ж викладач і після цього запитає, чому він не повинен обговорювати обидві згадані проблеми в аудиторії, то йому треба сказати: пророкові й демагогові не місце в навчальній аудиторії. Пророкам і демагогам кажуть: «Іди на вулицю й говори прилюдно». Це означає: іди туди, де можлива критика. В аудиторії педагог сидить напроти своїх студентів: вони повинні мовчати, а він— говорити. І я вважаю, що було б безвідповідальним користатися з того, що студенти заради свого майбутнього мусять відвідувати лекції викладачів і що серед них немає нікого, хто б міг би виступити з критикою викладача; користатися своїми знаннями й науковим досвідом не для того, щоб принести користь слухачам — у чому якраз і полягає завдання викладача,— а для того, щоб формувати їх відповідно до своїх особистих політичних поглядів. Звичайно, буває так, що людині не вдається повністю контролювати свої суб'єктивні симпатії. Тоді вона зазнаватиме якнайгострішої критики на форумі власної совісті. Однак це ще нічого не доводить, бо можливі й інші, суто фактичні помилки, та все ж їх можна не вважати доказом проти обов'язку шукати істину. Я відкладаю суб'єктивні симпатії саме задля цього. Я готовий відшукати у працях наших істориків докази того, що там, де науковець приходить із власним оцінним судженням, там *неможливе* повне розуміння фактів.

Я питаю лише про одне: яким чином можуть, скажімо, віруючий католик, з одного боку, і масон— з іншого, слухаючи лекцію про форми церкви та держави, зійтися в *оцінці* таких явищ? Адже це виключено. Але, попри те, академічний викладач мусить хотіти й вимагати від себе бути корисним своїми знаннями і своїми методами як одному, так і ч.ругому. Ви слушно заперечите: віруючий католик школи не погодиться з таким розумінням фактів,



326 Макс Вебер

пов'язаних із походженням християнства, яке запропонує йому викладач, не обтяжений католицькими догматичними засновками. Звичайно! Проте відмінність між наукою і вірою полягає ось у чому: «вільна від засновків», тобто від релігійних обмежень, наука насправді не визнає ані «чуда», ані «об'явлення» — інакше вона не була б вірною своїм власним «засновкам». Віруючий же визнає і те, й друге. І «вільна від засновків» наука вимагає від нього лише одне (не менше, але й *не більше*): визнати, що *коли* пояснювати розвиток подій, не вдаючись до припущень про втручання надприродних сил (що при емпіричному поясненні як причинний момент виключатиметься), то цей хід подій слід пояснювати саме так, як те намагається робити наука. Віруючий може пристати на це, не зраджуючи своєї віри.

Але чи мають наукові досягнення будь-який сенс для того, кому факти як такі байдужі і для кого важлива тільки практична позиція? Мабуть, усе ж такі мають. Насамперед хоча б такий момент. Коли хтось вважається здібним викладачем, першим завданням його буде навчити своїх учнів визнавати *незручні* факти, тобто незручні з точки зору його партійної позиції,— а для будь-якої партійної позиції, у тому числі й моєї, існують такі вкрай незручні факти. Я гадаю, що в цьому випадку академічний викладач привчить своїх слухачів до думки, що тут він робить щось вагомніше, аніж просто інтелектуальні зусилля,— я дозволив би собі бути нескромним і вжити виразу «моральний вчинок», хоча останнє може видатись і занадто патетичним для такої простої, самозрозумілої речі.

Досі я вів мову лише про ті *практичні* засади, в силу яких слід утримуватись від нав'язування своєї особистої позиції. Однак це ще далеко не все. Неможливість «наукового» виправдання практичної позиції (окрім того випадку, коли йдеться про засоби досягнення наперед *визначеної* мети) має під собою вагомші підстави. Прагнення до такого роду виправдання позбавлене глузду в принципі, оскільки-



ки різні ціннісні порядки у цьому світі перебувають у стані непримиренної боротьби. Старий Міл (чию філософію я загалом не став би хвалити, хоча тут ізін мав рацію) якось сказав: «Якщо виходити лише з досвіду як такого, то прийдеш до політеїзму». Сказано прямо і звучить парадоксально, однак це правда. Сьогодні ми добре знаємо, що святе може не бути прекрасним, ба більше: воно святе якраз *тому і через те, що* воно не прекрасне. Приклади цього дає 53-я глава Ісаї та 22-й псалом *. Ми знаємо також, що це прекрасне може не бути добрим, і навіть що воно прекрасне саме тому, що недобре; це відомо нам із часів Ніцше, а ще раніше таку думку можна знайти у «Квітах зла» — так Бодлер назвав збірку своїх поезій. І вже доступною усім мудрістю є те, що істинне може не бути прекрасним і воно буде істинним лише через те, що не прекрасне, не святе й не добре.

Та це тільки найелементарніші випадки боротьби між богами, несумісності цінностей. Як уявляють собі можливість наукового вибору між *цінністю* французької і німецької культур,— того я не знаю. Це вже суперечка між різними богами, і краю їй не видно. Це майже так само, як було в давнину, у світі, з якого ще не знято чари, світі, сповненому божеств і демонів,— хоча тут є й певні відмінності. Так само як свого часу давній еллін приносив жертву Афродіті, а потім Аполлонові, але насамперед кожному із богів свого міста,— так це робиться й сьогодні, лише без чарівних шат того міфологічного

* «Бо Він виріс перед Ним, мов галузка, і мов корінь з сухої землі,— не мав Він принади й не мав пишноти; і ми Його бачили, та краси не було, щоб Його пожадати! Він погорджений був, Його люди покинули, страдник, знайомий з хворобами, і від Якого обличчя ховали, погорджений, і ми не цінували Його... Направду ж Він немочі наші узяв і наші болі поніс, а ми уважали Його за пораненого, ніби Бог Його вдарив *поразами* й мучив...» (Ісаї, 53, 2—4).

«А я — червяк, а не чоловік, посміховище людське й погорда в народі. Всі, хто бачить мене,— насміхаються з мене, розкривають роти, головою хитають!» (Псал., 22, 7—8).— *Прим, перекл.*



328 Макс Вебер

ритуалу, сповненого глибокої внутрішньої пластики. А цими богами та їхньою боротьбою править уже доля, а зовсім не «наука». Треба лишень усвідомити, *чим* буде божественне для одного і чим— для іншого та як воно втілене у тому чи іншому порядку. Але тим самим завершується обговорення з професором предмета в аудиторії,— що, втім, не означає, ніби ця неймовірно важлива *життєва* проблема сама собою вичерпалась. Проте тут слово вже не за університетськими кафедрами, а за іншими силами. Яка людина ризикнула б зайнятися «науковим спростуванням» етики Проповіді на горі, скажімо, заповіді «непротивлення злу» чи проповіді про ліву і праву шоку? І все ж зрозуміло, що тут, коли подивитися з мирської точки зору, проповідують етику відмови од почуття власної гідності. Мусимо вибрати між тією релігійною гідністю, яку пропонує нам ця етика, і людською гідністю, етика якої навчає зовсім іншого: «Виявляй спротив злу, інакше нестимеш свою долю відповідальності за те, що зло здобуло перемогу». Залежно від світоглядних позицій індивіда, одна з цих настанов вважатиметься Божою, друга— диявольською, і індивід сам мусить вирішити, хто для нього Бог, а хто — диявол. І так ведеться у всіх сферах нашого життя. Величний раціоналізм методично-етичного способу життя, яким пройняте будь-яке релігійне пророцтво, відкинув таке багатобожжя на користь «Єдиного на потребу», та потім перед лицем реальностей зовнішнього і внутрішнього життя змушений був схилитися до релятивізму та йти на компроміси, відомі нам усім з історії християнства. Але тепер настали релігійні «будні». Численні прадавні боги, втративши свою чарівну силу і прибравши вигляду безособових сил, полишають власні могили, прагнучи заволодіти нашим життям. Вони знову починають вести між собою вічну боротьбу. Найважче для сучасної людини, і особливо для молодого покоління,— бути зарівно з цими *буднями*. Всіляка гонитва за «переживаннями» проростає саме з оцієї слаб-



кості. Бо не мати сили глянути в суворі очі долі — це і є слабкість.

Та якраз нашій культурі судилося, що ми знову дедалі чіткіше це усвідомлюємо, тоді як упродовж тисячолітньої орієнтації, як нам здавалося, виключно на величній пафос християнської етики ми цього не помічали.

Проте досить обговорювати питання, котрі заводять нас надто далеко. Бо серед частини нашої молоді— тих, хто на все це хотів би сказати: «Так, але ж ми йдемо на лекцію, аби пережити щось більше, а не тільки аналіз і констатацію фактів»,— досить поширене хибне уявлення, яке змушує їх шукати у професорі не те, що вони бачить перед собою: *вождя*, а не *вчителя*. Але ж ми поставлені за кафедру як *вчителі*. І це зовсім різні речі, у чому легко переконатися. В Америці таку ситуацію часто можна бачити в її грубій первісній суті. Американський школяр вчиться незрівнянно менше, аніж європейський. Попри неймовірно велику кількість іспитів, він за змістом свого навчального життя ще не став такою абсолютною «людиною іспитів», як школяр німецький. Бо бюрократія, що дивиться на диплом як на вхідний квиток до царства службової кар'єри, там ще тільки формується. Молодий американець не має пошани ні до кого й ні до чого — ні до традиції, ні до служби; він шанує лише свої власні заслуги— *оце* він і зве «демократією». Якою б викривленою не була реальність щодо такого ідейного змісту, цей зміст є саме таким, про що й мовиться. Про свого вчителя американський юнак має цілком чітке уявлення: він продає мені за гроші мого батька свої знання і методи точнісінько так само, як зеленярка продає моїй матері капусту. І більш нічого. Звичайно, коли вчитель, скажімо, футболіст, то в цій галузі він сприймається як вождь. Та коли він саме таким (або чимось схожим в іншому виді спорту) не є, то він лише вчитель і більш нічого, і молодому американцеві ніколи не спаде на думку купувати в нього «світогляд» чи настанови, якими слід керуватися в житті. Звичайно, у такій грубій формі ми це відки-



330 Макс Вебер

даємо. Проте питається, хіба в цьому, зумисне мною акцентованому способі світосприйняття немає зерна правди?

Студенти приходять на наші лекції, розраховуючи на наявність у нас вождистських якостей і не усвідомлюючи того, що із сотні професорів дев'яносто дев'ять не тільки не є майстрами з футболу життя, а й взагалі не претендують на роль «вождів», котрі показують, як треба жити. Звичайно, цінність людини не залежить від того, чи має вона вождистські якості. В кожному разі, не ті якості, які роблять людину видатним науковцем чи академічним викладачем, потрібні, щоб бути вождем у сфері практичного життя, і зокрема в політиці. Якщо ж хтось серед науковців або викладачів має ще й такі якості, то це чиста випадковість; і виникає дуже ризикована ситуація, коли кожен, хто займає кафедру, відчуває себе змушеним проявляти подібні якості. Ще небезпечніше, коли б якийсь академічний викладач вирішив виступити перед аудиторією у ролі вождя. Тому що той, хто вважає себе найздібнішим до цього, часто є саме найменш здібним, а головне — ситуація на кафедрі не дає ніяких можливостей на ділі *довести*, чи здатен він на таке. Професор, який відчуває покликання бути наставником юнацтва і користується довір'ям серед молоді, у спілкуванні з нею може почуватися своєю людиною. І коли він прагне взяти участь у боротьбі світоглядів і партійних переконань, то може робити це поза навчальною аудиторією, на життєвій сцені: у пресі, на зборах, у гуртках — де завгодно. Проте було б занадто зручно демонструвати своє покликання там, де присутні (у тому числі, можливо, й ті, хто думає інакше) змушені мовчати.

Коли все це так, то постає питання: що ж, власне, позитивного дає наука для практичного і особистого життя? Тим самим перед нами знову виникає проблема «покликання» в науці. Насамперед, звичайно, наука розробляє техніку оволодіння життям (як зовнішніми речами, так і людською поведінкою) шляхом розрахунку. По-друге, вона розробляє методи



мислення, робочі знаряддя і вчить, як з ними поводитись. Одначе на цьому справа науки, на щастя, не завершується: ми спроможні сприяти вам у чомусь третьому, а саме — у досягненні *ясності*. Звичайно, вона є у нас самих. Що це так, ми здатні вам пояснити. Стосовно проблеми цінності, про яку щоразу йде мова, можна зайняти практично різні позиції (для спрощення я пропоную взяти за приклад соціальні явища). *Якщо* стають на ту чи іншу позицію, то, згідно з досвідом науки, слід застосовувати належні *засоби*, щоб практично втілити таку позицію в життя. Ймовірно, серед цих засобів є такі, що ви самі вважаєте за необхідне відкинути їх. У такому разі треба вибирати між метою і неминучими засобами її досягнення. «Освячує» мета ці засоби чи ні? Вчитель мусить показати вам необхідність такого вибору. Більшого він (доки залишається вчителем, а не демагогом) робити не повинен. Він може, звичайно, сказати: коли ви хочете досягти ось такої мети, то мусите рахуватися з отакими побічними наслідками, що, як свідчить досвід, неминуче виникатимуть при цьому. Але це нічого не змінює. Такі проблеми можуть постати й перед кожним техніком — адже він також часто змушений вибирати за принципом щонайменшого зла або відносно кращого варіанту. Для нього важливо, щоб було задане головне — *мета*. Та саме її, коли говорити про справді «останні» проблеми, нам *не дано*. Отже, ми підходимо до того останнього зусилля, що його наука як така повинна зробити задля досягнення ясності, і водночас ми підійшли до меж самої науки.

Ми можемо й повинні сказати вам: ось такі практичні настанови можна з внутрішньою послідовністю і честю вивести, відповідно до *змісту*, з цієї останньої світоглядної позиції (або з однієї, або й з різних), а з інших — не можна. Вибираючи таку позицію, ви, образно кажучи, починаєте служити одному Богові і *ображаєте всіх інших* богів. Бо коли ви хочете лишитися вірним самому собі, то мусите обов'язково прийти до певних останніх внутрішніх *висновків*. Це можна зробити принаймні у принци-



332 Макс Вебер

пі. Філософія як спеціальна дисципліна і ті галузі знань, що зветься філософськими питаннями окремих наук, якраз і прагнуть це робити. Ми спроможні, коли розуміємось на своїй справі (що тут береться як дане), змусити індивіда або принаймні допомогти йому *усвідомити кінцевий сенс його власної діяльності*. Таке завдання, як на мене, зовсім не дріб'язкове, навіть для суто особистого життя. Коли якомусь учителеві це вдається, то я сказав би, що він служить «моральній» справі: виховує почуття обов'язку, відповідальності і прояснює суть справи,— і я впевнений, що він тим краще може це зробити, що сумлінніше уникатиме спроб прищепити слухачам свої власні переконання.

Загалом усе сказане впливає з одного головного засновку: життя, коли його розуміти як щось самоцінне й самодостатнє, підпорядковане виключно власним законам, знає лише вічну боротьбу між богами, знає — коли не вдаватися до образів — тільки несумісність останніх взагалі *можливих* життєвих позицій і неминучість боротьби між ними, а отже, й необхідність *робити вибір* між ними. Чи за таких умов наука варта того, щоб стати чийось «покликанням» і чи є таке об'єктивно цінне «покликання» у неї самої,— це теж ціннісне судження, яке неможливо обговорювати в аудиторії. Адже ствердна відповідь на нього якраз і є *засновком* занять в аудиторії. Я ствердно відповідаю на нього вже самою моєю працею. І така позитивна відповідь є засновком тих поглядів, поділяючи які (як це робить зараз або найчастіше прикидається, ніби робить, молодь), треба ненавидіти інтелектуалізм, як найлютішого диявола. Бо тут справедливі слова: «Сатана— він старий, отож постарій, щоб його зрозуміти». Звичайно, це слід розуміти не буквально, а в тому значенні, що, бажаючи покінчити з дияволом, треба не втікати від нього, як це найчастіше роблять, а з початку й до кінця обдивитися його шляхи, щоб побачити його силу і його межі.

Наука сьогодні— це «покликання», яке реалізується *професійним* шляхом, слугуючи справі само-



усвідомлення й пізнання фактичних взаємозв'язків,— а не милостивий дарунок ясновидців та пророків, що дає спасіння і об'явлення, і не складова частина міркувань мудреців та філософів про *сене* світобудови. Це, безумовно, неминуча даність нашої історичної ситуації, з якої ми не можемо вийти, якщо хочемо лишитися вірними самим собі. І коли знову в нашій душі постане Толстой і запитає: «Якщо не наука, то хто ж дасть нам відповідь на питання: що ми мусимо робити? як нам влаштувати своє життя?» (або, коли говорити мовою, якої ми тут вживаємо: «Якому з богів, що борються один з одним, повинні ми служити? Чи, може, взагалі якомусь іншому, і хто він тоді буде?»)— то слід сказати, що дати відповідь на це міг би лише пророк або Спаситель. Коли ж його немає або його провіщенню більше не вірять, то навряд чи чогось можна досягти тим, що тисячі професорів, цих маленьких пророків, які отримують державну платню чи мають якісь інші привілеї, спробують узяти цю роль на себе. Цим ми тільки зашкодили б усвідомленню — в усій його вагомості — того факту, що пророка, на якого так сподіваються численні представники нашого молодого покоління, сьогодні просто *немає*. Справді, я переконаний, що «музикальній» у релігійному відношенні людині навряд чи піде на користь, коли від неї, як і від інших, приховувати ту істотну обставину, що їхня доля — жити в чужу Богові й позбавлену пророків добу,— і підмінювати тверезе усвідомлення цього сурогатами, якими є всі оті пророцтва з кафедри. Мені видається, що людська релігійна чесність ніколи з таким не погодиться.

Однак як же при цьому поставитись до факту існування «теології» та претензій останньої на «науковість»? Спробуємо не ухилятися од відповіді. «Теологія» і «догми», щоправда, існують не в усіх релігіях— але й не лише в одному християнстві. Коли оглянутись на минуле, то можна віднайти їх — у досить розвиненій формі — і в ісламі, маніхействі, у гностиків, суфізмі, парсизмі, буддизмі, індуїстських сектах, даосизмі, упанішадах і, звичайно ж, в юда-



334 *Макс Вебер*

зовсім не випадково західне християнство — на противагу тому, що зробив у теологічній галузі юдаїзм,— не лише дає (чи принаймні прагне дати) їй систематичнішу розробку; тут розвиток теології набув незрівнянно більшої історичної ваги. Початок цьому поклав еллінський дух, і вся теологія Заходу має у ньому свої витoki точно так, як, очевидно, вся східна теологія закорінена в індійському мисленні.

Усяка теологія є не що інше, як інтелектуальна *раціоналізація* релігійного спасіння. Немає жодної науки, яка була б абсолютно вільною від будь-яких засновків, і разом з тим жодна наука не в змозі довести свою цінність тому, хто відкидає її засновки. Щоправда, будь-яка теологія для своєї роботи і для виправдання власного існування додає ще деякі специфічні засновки. Вони мають різний зміст та обсяг. Для будь-якої теології, в тому числі й для індуїстської, зберігає значення такий засновок: світ мусить мати якийсь *сенс*,— і питання для неї полягає в тому, яким чином треба тлумачити світ, аби збагнути цей сенс. Аналогічно Кант у своїй теорії пізнання виходив із засновку, що наукова істина існує і має певне значення,— а потім ставив собі питання: за яких теоретичних засновків буде можливим, тобто матиме сенс, таке твердження? Так само й сучасні естетики (свідомо— як, наприклад, Д'єрдь Лукач⁷, чи просто фактично) виходять із засновку, що твори мистецтва *існують*, а потім запитують: як це, зрештою, можливо?

Щоправда, теологи, як правило, не задовольняються таким (по суті, релігійно-філософським) засновком. У них є свій, більш далекосяжний: віра в «об'явлення» як факт, важливий для спасіння, тобто який вперше робить можливим осмислений спосіб життя. Вони припускають, що певним станам і вчинкам властиві святі якості, тобто ці стани і вчинки складають основу того способу життя, який має сенс із релігійного погляду (чи є принаймні кроками до його досягнення).



Ви знову запитаете: яким же чином слід тлумачити засновки, що їх ми повинні прийняти, аби це мало якийсь глузд у рамках нашої картини світу? Для теології такі засновки самі перебувають за межами того, що є «наукою». Вони не є «знаннями» у звичайному розумінні цього слова, а радше якимось «надбанням». У кого немає віри та всіх інших якостей, необхідних для релігії, тому їх не замінить жодна теологія. Тим більше ніяка інша наука. Навпаки, в будь-якій «позитивній» теології віруючий досягає тієї межі, де набуває ваги вислів Августина: «Credo non quod sed quia absurdum est»*.

Здатність до такого роду віртуозного акту «офірування інтелекту» — вирішальна ознака позитивно-релігійної людини. І це якраз свідчить про те, що, незважаючи на існування теології (а радше завдяки їй), подолати напруження між ціннісними сферами науки і релігії неможливо.

Свій інтелект у жертву, як правило, приносять: послідовник — пророкові, віруючий — церкві. Проте ще жодного разу ніякий пророцький рух (я свідомо ще раз звертаюся до цього образу, який для багатьох був недозволенним) не постав унаслідок того, що деякі сучасні інтелектуали мають потребу, так би мовити, обставити свою душу антикварними речами, згадуючи при цьому, що серед них може бути й релігія, її в них, звичайно ж, нема, тому вони споруджують як ерзац таку собі домашню капличку, прикрашаючи її задля забави образками святих, зібраних з усіх кінців світу; або ж витворюють сурогат з усякого роду переживань, яким приписують цінність містичної святості, і торгують ним уроздріб на книжковому базарі. Це буде або дурисвітство, або самообман. Втім, зовсім не дурисвітство, а щось справді серйозне (хоча, можливо, й таке, що не зовсім вірно усвідомлює свою суть) має місце у тому випадку, коли деякі молодіжні спілки, які без за-

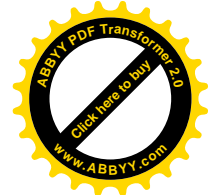
* «Вірю не в те, що абсурдне, а тому, що воно абсурдне» (латин.) — парафраз відомого вислову Тертуліана: «verum est quia absurdum» — «це істинне, бо абсурдне». — Прим, перекл.



336 *Макс Вебер*

йвого галасу поставали протягом останніх років, прагнуть вбачати у своїй людській спільності спільність релігійну, космічну чи містичну. Будь-який акт справжнього братерства супроводжується переконанням: цим додається в надособистісне царство щось таке, що залишиться назавжди,— хоча мені видається сумнівним прагнення вивищувати цінність суто людських стосунків у межах тієї чи іншої спільноти шляхом їхнього релігійного тлумачення. Проте тут недоцільно обговорювати це питання.

Доля нашої епохи, з притаманними їй інтелектуалізацією та раціоналізацією і насамперед зняттям зі світу чар, полягає в тому, що найвищі і найвитонченіші цінності полишили сферу публічного життя, попрямувавши або у бік потойбічного царства містики, або туди, де є братерська близькість безпосередніх стосунків індивідів одного з одним. Тож не випадково наше високе мистецтво інтимне, а не монументальне, і не випадково сьогодні тільки всередині маленьких людських спільнот, в особистих стосунках, якнайтіхіше, піанісімо продовжує пульсувати те, що колись, мов буйна пожежа, пророчим духом прокочувалось через великі людські громади, згуртовуючи їх. Коли б ми спробували насильницьким шляхом прищепити смак до монументального мистецтва, то постало б щось жалюгідне, схоже на численні пам'ятники останніх десятиріч. Коли б ми спробували запровадити якісь релігійні нововведення за відсутності нового, справжнього пророчого руху, то постало б щось аналогічне за своїм змістом, тільки ще гірше. Спроби пророкувати з кафедри призведуть зрештою тільки до появи фанатичних сект, проте ніколи не витворять справжньої спільноти. Тому, хто не здатний з мужністю витримати таку долю нашого часу, слід сказати: краще хай мовчки, без звичної для ренегатів галасливої реклами, тихо і просто вертається у широко й милостиво розкриті обійми старих церков. Зробити це не так важко. При цьому він муситиме (це неминуче) так чи інакше «офірувати» свій інтелект. Ми не будемо йому дорікати, якщо він справді виявиться здатним



на це. Бо такого роду інтелектуальна офіра задля безумовної відданості релігії все-таки буде чимось іншим у моральному відношенні, аніж спроби уникнути обов'язку бути інтелектуально чесним,— що трапляється, коли не мають мужності чітко здати собі справу щодо остаточної позиції, а намагаються полегшити виконання цього обов'язку недолугим релятивізмом. Вищезгадана позиція видається мені достойнішою, аніж кафедральне пророкування, коли не усвідомлюють того, що в стінах аудиторії значення може мати лише одна-однісінька чеснота: звичайна інтелектуальна порядність. Але якраз вона примушує нас визнавати, що сьогодні становище тих, хто чекає на нових пророків і спасителів, схоже на оповіджене в одному із пророцтв Ісаї. Йдеться про прекрасну пісню едомського вартового доби вигнання євреїв: «До мене кричать із Сеїру: «Стороже, яка пора ночі? Стороже, яка пора ночі?» А сторож сказав: «Настав ранок, а все ж іще ніч. Якщо ви питатимете, то питайте та знову прийдіть!»*

Народ, якому це було сказано, запитував і чекав упродовж двох тисячоліть, і ми знаємо його вражаючу долю. Звідси ми мусили б винести науку: самим лише томлінням і очікуванням нічого не зробиш, і слід чинити інакше — звернутися до своєї праці та бути на висоті «вимог дня» — як по-людськи, так і професійно. Така вимога стане простою і ясною, коли кожен знайде свого демона й підпорядкує себе цьому демонові, який пряде нитку *його* життя.

Ісаї, 21, 11—12.— *Прим, перекл.*



ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАЖЕННЯ
ДО «ЗІБРАННЯ ПРАЦЬ
ІЗ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ»

Сучасна людина, дитя європейської культури, неминуче і з цілковитою на те підставою розглядає загальноісторичні проблеми насамперед під таким кутом зору: внаслідок якого сплетіння обставин сталося, що саме на Заході, і лише тут, виникли такі явища культури, котрі розвивалися — принаймні як ми схильні це уявляти — у напрямку, що має *універсальне* значення і вплив.

Тільки на Заході існує «наука» на тому рівні розвитку, що його ми сьогодні вважаємо загальнозначимим. Емпіричні знання, розмірковування про проблеми життя й світобудови, глибока філософська, а також теологічна життєва мудрість, знання та спостереження виняткової витонченості — все це існувало і в інших місцях, насамперед в Індії, Китаї, Вавилоні, Єгипті (хоча повний розвиток систематичної теології виявився лише у християнстві, яке зазнало впливу еллінізму, — якщо не брати до уваги певних попередніх спроб, що мали місце в ісламі та деяких індійських сектах). Однак ні вавилонська, ані будь-яка інша культура не знають математичного обґрунтування астрономії, яке вперше запровадили лише елліни (тим більше гідним подиву є рівень саме вавилонських знань про небесні світила). В індійській геометрії не було раціонального «доведення» — це також витвір еллінського духу, так само як і механіка та фізика. Індійське природознавство, де емпіричні спостереження досягли небачено високого рівня, ще не знало ні раціонального експерименту (перші спроби його з'явилися в античності, а загалом це здобуток Ренесансу), ні сучасних лабораторій, внаслідок чого в індійській медицині, високорозвиненій з емпіричного й технічного погляду,



відсутня біологічна і насамперед біохімічна основа. Жодна культура, крім західної, не знає раціональної хімії. Високорозвинена китайська історіографія не мала властивої Фуکیدідові прагматичності. Мак'явеллі мав своїх попередників у Індії. Та в кожному з учень про державу, що склалися в країнах Азії, немає ні систематики, що дорівнювала б аристотелівській, ані раціональних понять взагалі. Незважаючи на все те, що було зроблено в галузі права в Індії (школа міманса) ¹, незважаючи на обширні кодифікації, створені головним чином у Передній Азії, і на збірники звичаєвого права, що з'явилися в Індії та деяких інших країнах,— тут ніде немає того, що зветься раціональною теорією права, немає строгих юридичних схем та логічних форм, типових для римського права і для всієї правової науки Заходу, яка виникла на його основі. Феномен типу канонічного права також відомий лише на Заході.

Те ж саме і в мистецтві. Музикальний слух в інших народів був, можливо, ще тоншим, аніж сьогодні у нас; в кожному разі, не менш тонким. Поліфонія різних типів набула поширення в усьому світі; поєднання багатьох інструментів і ведення мелодійної лінії відомі скрізь. Усі наші раціонально розраховані інтервали також відомі не лише на Заході. Але раціональна гармонійна музика — як контрапункт, так і акордово-гармонійна фактура,— оформлення звукового матеріалу на базі трьох головних тризвучань і гармонійної терції, наш хроматизм та енгармонізм, що з часів Ренесансу набули гармонійного раціонального обґрунтування (яке заступило попередні просторові аналогії), наш оркестр зі струнним квартетом як його ядром та організацією ансамблю духових інструментів, генерал-бас, наше нотне письмо (запровадження якого уможливило компонування й розучування сучасних музичних творів, тобто зробило можливим їхнє існування в часі), наші сонати, симфонії, опери (хоча програмна музика, тембр, альтерація звуку і хроматизм як виражальні засоби музики були відомі у різних народів) та головні ін-



340 Макс Вебер

струменти для їхнього виконання: орган, фортепіано, скрипка,— усе це існувало лише на Заході ².

Стрілчаста арка як декоративний елемент також була відома багатьом народам Азії та античного світу; ймовірно, що на Сході знали також і стрілчасте хрестове склепіння. Проте раціонального застосування готичного склепіння як засобу розподілу маси та перекриття будь-яких просторових форм і насамперед як конструктивного принципу монументальних будівель та основи *стилю*, що містить в собі скульптуру і живопис як декоративні елементи,— такого застосування, винайденого в середні віки, не трапляється більш ніде. Також ніде, окрім Заходу (хоча технічні засади цього запозичено зі Сходу), немає розв'язання проблеми шатра, як немає і того різновиду «класичної» раціоналізації мистецтв у цілому (зокрема в мистецтві живопису завдяки раціональному застосуванню лінійної та повітряної перспективи), який було створено у нас Відродженням. Книгодрукування існувало в Китаї. Проте друкована література — тобто така, що призначена *лише* для друку,— можлива тільки з появою друкарського верстата; насамперед преса, періодика виникли саме на Заході. Найрізноманітніші вищі учбові заклади, серед них і формально схожі на наші університети чи академії, також існували у різних народів (Китай, мусульманські країни). Однак раціональна й систематична наукова діяльність як професія, освічені фахівці у тому специфічному сучасному розумінні, яке передбачає їхнє провідне становище в культурі, відомі лише на Заході. Мова йде насамперед про *спеціалістів-чиновників* як опору сучасної держави й сучасної західної економіки. В інших культурах спостерігаються лише початкові форми цього явища, але ніде воно не набуло такого конструктивного значення для соціального порядку, як на Заході. Звичайно, «чиновник», навіть чиновник-фахівець у певній галузі — це явище, здавна відоме в різних культурах. Проте такої абсолютної залежності усього існування, такого підпорядкування всіх політичних, технічних та



господарських передумов нашого життя *організації* професійно підготовлених чиновників, такого перетворення технічно, комерційно і насамперед *юридично* освічених державних чиновників на носіїв найважливіших функцій повсякденного життя не знала, крім сучасного Заходу, жодна країна і жодна епоха. *Станова* організація політичних і соціальних груп досить поширена. Однак станова організована *державою* — «*гех et regnum*»* у західному розумінні — відома лише на Заході. І, нарешті, парламенти з «народними представниками», що періодично обираються, з демагогією і пануванням партійних лідерів як «міністрів», що підзвітні парламентам, виникли лише на Заході (хоча «партії» як організації, спрямовані на захоплення політичної влади і зміцнення політичного впливу, були, безумовно, відомі всьому світові). Взагалі держава як політичний *інститут* з раціонально розробленою «конституцією», раціонально обґрунтованим правом та орієнтованим на раціонально визначені правила — «закони» — правлінням фахівців-чиновників у саме такому істотному для неї співвідношенні специфічних ознак відома лише Заході, хоча певні паростки усього цього були і в інших місцях.

Те ж саме відбувається і з найвирішальнішою силою нашого сучасного життя — *капіталізмом*.

«Жадоба наживи», «прагнення набувати», гонитва за грошовою вигодою в якомога більшому обсязі самі по собі не мають нічого спільного з капіталізмом. Ці риси бачили і бачать зараз у кельнерів, лікарів, візників, художників, повій, корумпованих чиновників, солдатів, розбійників, хрестоносців, відвідувачів гральних будинків, жебраків: можна з повним на те правом сказати, що вони притамані «*all sorts and condition of man*»** усіх часів і всіх народів та виникають скрізь, де для цього була і є будь-яка об'єктивна можливість. Від подібних наївних уявлень про капіталізм слід раз і назавжди відмовити-

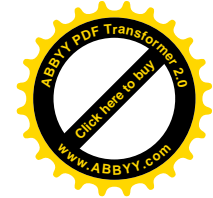
Король і королівство (*латин.*).

Люди будь-якого гатунку і стану (*англ.*).



342 Макс Вебер

ся з перших кроків вивчення історії культури. Нестримна пожадливість жодною мірою не ідентична капіталізму, а ще менше його «духові». Капіталізм якраз *можна* ідентифікувати з намаганням *приборкати* чи принаймні раціонально регламентувати це ірраціональне прагнення. Йому притаманий потяг до наживи, однак в межах постійнодіючого раціонально організованого капіталістичного підприємства; він прагне безперервно *відтворювати* капітал, мати прибуток — тобто вимагає *рентабельності*. Таким він і мусить бути. У межах капіталістичної системи господарства підприємство, не орієнтоване на рентабельність, неминуче приречене на занепад. Спробуймо дати цьому точніше *визначення*, ніж це робиться звичайно. «Капіталістичною» ми будемо тут називати насамперед таку господарську діяльність, яка ґрунтується на очікуванні прибутку шляхом використання можливостей *обміну*, тобто на (формально) *мирному* придбанні. Добування прибутку насильницьким (як формально, так і за суттю) шляхом підпорядковане своїм власним законам, і було б недоцільно (хоча цього й не можна нікому заборонити) підводити його під одну категорію з діяльністю, що, кінець-кінцем, орієнтована на можливість отримання прибутку шляхом обміну. Там, де капіталістичне отримання прибутку набуває раціонального спрямування, відповідна діяльність орієнтована на *облік* капіталу. Це значить, що вона спрямована на планомірне використання матеріальних засобів та особистих зусиль для отримання прибутку таким чином, щоб обчислений у *балансі* кінцевий прибуток окремого підприємства в його товарно-грошовому вираженні (або, коли мова йде про постійнодіюче підприємство, балансова вартість матеріальних благ у їхній грошовій формі, яка періодично підраховується) *перевищував* «капітал», тобто балансову вартість використовуваних підприємством матеріальних засобів (у *тривалодіючому* підприємстві перевищував би *постійно*). При цьому байдуже, чи мова йде про товари *in natura*, що даються у вигляді коменди роз'їзному купцеві (прибуток у



цьому разі може знайти вираження у нових товарах *in natura*, придбаних внаслідок торговельних операцій), чи про промислові підприємства, чії складові частини у вигляді будівель, машин, капіталу, сировини, напівфабрикатів і готової продукції є мовби втіленням вимог, відповіддю на які будуть певні зобов'язання. Вирішальним для всіх цих типів отримання прибутку є те, що тут наявний *облік* капіталу у грошовій формі — чи то у вигляді сучасної бухгалтерської звітності, чи то в якійсь простішій і поверховішій формі. Перша стадія підприємницької діяльності пов'язана зі складанням початкового балансу; будь-яка наступна дія — з калькуляцією, контролем і перевіркою доцільності; завершальна стадія — з підведенням остаточного балансу та обчисленням прибутку. Торговельна угода типу коменди передбачає, що всі її учасники насамперед мусять визначити грошовий обсяг вартості товарів, які передаються (якщо, звичайно, частка прибутку учасників ще не набула грошового вираження). Завершальна стадія такої угоди пов'язана з оцінкою наявних товарів, на підставі чого визначається частка прибутку чи збитку окремих учасників коменди. При раціональному веденні справ кожна дія торговця, що отримав коменду, ґрунтується на калькуляції. Точний розрахунок та оцінка можуть бути відсутніми — тобто й сьогодні на капіталістичних підприємствах підраховують і оцінюють приблизно, коли немає потреби рахувати точно. Однак у цьому випадку йдеться лише про міру *раціональності* капіталістичного підприємства.

Для визначення поняття капіталізму важливим є тільки одне: наявність *фактичної* орієнтації господарської діяльності на зіставленні прибутків і витратків у грошовому вираженні, в якій би примітивній формі це не здійснювалось. У такому розумінні «капіталізм» та «капіталістичне» підприємство, в тому числі і з досить високим рівнем раціоналізації обліку капіталу, існували, наскільки про це можна судити з історичних джерел, в усіх культурних країнах земної кулі. В історії Китаю, Індії, Вавило-



344 Макс Вебер

ну, Єгипту, стародавніх середземноморських країн середніх віків ці явища відомі не менше, аніж в історії нового часу. Існували не лише повністю ізольовані окремі підприємства, а й господарства, що передбачали безперервне створення нових капіталістичних підприємств, а також постійні «промисли»; хоча якраз торгівля досить довго не мала характеру тривкого підприємства і, по суті, була серією окремих торговельних угод; лише поступово в деяких галузях тут утворився внутрішній взаємозв'язок, характерний для діяльності великих торговців. Очевидно, в кожному разі, що капіталістичні підприємства й капіталістичні підприємці, чия діяльність носить не тимчасовий, а довготривалий характер,— це явище досить давнє і повсюдно поширене.

Проте тільки на Заході капіталізм набув такого значення і, що особливо важливо, таких різновидів, форм і напрямків, яких раніше не знали ніде. В усьому світі існували торговці, великі й дрібні, місцеві й прибулі здалеку, здійснювались різного роду кредитні операції, діяли банки з різноманітними функціями, що в деяких випадках були, по суті, близькими до функцій західних банків XVI ст., морський кредит, коменда та схожі на неї угоди й асоціації, у тому числі й підприємницького типу,— все це було досить поширеним. Повсюдно там, де державні інстанції мали потребу у *фінансуванні*, з'являвся позикодавець так було у Вавилоні, Елладі, Індії, Китаї, Римі. Його послугами користувались насамперед для фінансування воєн і морського піратства, всілякого роду поставок і будівництва; він виступав як колонізатор при освоєнні заморських країн, як плантатор-рабовласник чи плантатор, що експлуатує (прямо або приховано) працю робітників; отримував на відкуп домени, посади і перш за все податки; фінансував виборчу кампанію партійних лідерів і кондот'єрів, щоб ті вели громадянські війни; і, нарешті, виступав як «спекулянт» у всіляких грошових операціях. Такий тип підприємців — капіталістичні *авантюристи* — відомий усьому світові, їхні шанси на успіх — коли не рахувати торгів-



лю, кредити, банківські операції,— як правило, мали суто ірраціонально-спекулятивний характер або ж були орієнтовані на збагачення шляхом насильства насамперед через набуття здобичі; ця здобич могла добуватися як прямо в ході військових дій, так і у фіксальний спосіб, через постійну експлуатацію тих, кого завоювали.

Капіталізм Грюндерів, великих спекулянтів, колонізаторів і сучасних фінансистів на Заході зберігає низку таких рис і в сьогоднішній мирний час. Проте в першу чергу вони притамані капіталізові, орієнтованому на *війну*. Не чужі такі риси і окремим — саме окремим — різновидам великої міжнародної торгівлі минулого та сучасності. Однак Заходіві, починаючи з *нового часу*, відомий ще й зовсім інший і до того раніше ніде не знаний різновид капіталізму: раціонально-капіталістична організація (формально) *вільної праці*. В інших місцях існували тільки окремі передумови такої організації. Скажімо, певний рівень раціоналізації мала тільки невольницька праця на плантаціях та, досить незначний, в античних ергастеріях *, ще менший — у феодальних маєтках і майстернях, а також, на зорі нової доби, у домашньому ремеслі, де працювали кріпаки та залежні від феодалів люди. Стосовно вільної праці, то за межами Заходу ми лише в окремих випадках знаємо «домашню промисловість» у власному розумінні цього слова; повсюдне ж застосування праці найманих робітників не тільки не призвело тут до виникнення мануфактур, а навіть не мало своїм наслідком створення раціональної організації навчання ремесла, як це було в середньовічних цехах Заходу. Виняток складають лише нечисленні й досить специфічні підприємства у межах державних монополій, досить відмінних од сучасних підприємств. Однак орієнтована на *ринок товарів*, а не на політичну боротьбу чи ірраціональну спекуляцію, раціональна організація виробництва — це не єдина особливість західного капіталізму.

* Майстерні (*латин.*).— Прим, перекл.



346 Макс Вебер

Сучасна раціональна організація капіталістичного виробництва була б неможливою без ще двох важливих елементів: *відокремлення підприємства від домашнього господарства*, яке є домінуючою рисою сучасного господарського життя, і тісно пов'язаного з ним раціонального *бухгалтерського обліку*. Відокремлення місця виробництва і продажу товарів від місця проживання виробників також повсюдно поширене (досить згадати східний базар чи античний ергастерій). Капіталістичні асоціації з калькуляцією в межах окремого підприємства також створювались у деяких країнах Сходу та античного світу. Проте в порівнянні з автономією сучасних промислових підприємств це лише зачатки, насамперед тому, що тут цілком відсутні (або тільки ледь помітні) *внутрішні* засоби цієї автономії: раціональна *бухгалтерська звітність і-юридично* оформлене розмежування між капіталом підприємства та особистим майном підприємця. Загальна тенденція розвитку вела до того, що ремісничі підприємства виникали у межах *домашніх господарств* («ойкосів») великих правителів чи землевласників, і ця тенденція, як показав уже Родбертус ³, незважаючи на деяку поперехову схожість із західним розвитком, має зовсім інший, ба навіть протилежний характер.

Однаке свого сьогоденішнього значення такі особливості західного капіталізму остаточно набули тільки завдяки їхньому зв'язку з капіталістичною організацією праці. Це стосується й того явища, котре називають «комерціалізацією»: появи ринку цінних паперів та біржі, яка раціоналізувала спекуляцію. Адже без капіталістично-раціональної організації праці усі риси капіталізму, включаючи й тенденцію до комерціалізації, не лише не мали б свого сучасного значення, а й взагалі були б неможливими. Насамперед мова йде про їхнє значення для формування соціальної структури і вплив на всі пов'язані з тим специфічні проблеми сучасного Заходу. Точна калькуляція — основа усього іншого — можлива лише на ґрунті *вільної* праці. Через те, що ніде, крім Заходу, не було раціональної організації праці, тому



ніде за його межами не знають і раціонального соціалізму. Безумовно, як у всьому світі знали про міське господарство, продовольчу політику, меркантилізм і політику добробуту правителів, раціонування, регульоване господарство, протекціонізм і теорії *laissez-faire* * (у Китаї), так само відомі були й комуністичні та соціалістичні господарства найрізноманітніших форм: комунізм, що ґрунтувався на сімейних, релігійних або мілітарних засадах; державно-соціалістичні (в Єгипті), монополістично-картельні організації та організації споживачів різного типу. Одначе, так само як поняття «бюргер» не існувало ніде, окрім Заходу, а поняття «буржуазія» — ніде, окрім сучасного Заходу (незважаючи на те, що всюди існували колись привілеї для міських ринків, цехи, гільдії та інші юридично узаконені відмінності міста від села, які могли набирати досить різноманітних форм),— ніде більше не існувало «пролетаріату» як класу — і це мусило бути так, оскільки відсутня була раціональна організація *вільної праці* у формі *підприємства*. Здавна і скрізь мали місце найрізноманітніші форми «класової боротьби» між кредиторами та боржниками, землевласниками і безземельними селянами, залежними людьми та орендаторами, представниками торговельних кіл і споживачами чи землевласниками. Проте навіть та боротьба, яка велась у середні віки на Заході між ремісниками й перекупниками, в інших регіонах існувала лише в зародковому стані. Зрештою, за межами Заходу відсутнє типово сучасне протистояння між великими промисловцями і вільними найманими робітниками. І саме тому ніде, окрім Заходу, не могла скластися проблематика, характерна для сучасного соціалізму. Таким чином, головною проблемою всесвітньої історії культури в суто економічному її аспекті для нас є не капіталістична діяльність як така, що у процесі свого становлення може набирати найрізноманітніших форм: капіталізму авантюристичного,

• Роби, що хочеш (*фр.*) — формула економічного лібералізму.— *Прим, перекл.*



348 *Макс Вебер*

торговельного, капіталізму, орієнтованого на війну, політику, управління і пов'язані з цим можливості наживи. Нас цікавить насамперед виникнення *буржуазного промислового* капіталізму з його раціональною організацією *вільної* праці. Або, якщо взяти в культурно-історичному аспекті: виникнення західної *буржуазії* в усій її своєрідності, яка, безумовно, тісно пов'язана з капіталістичною організацією праці, однак не просто ідентична останній. «Бюргери» як стан існували й до виникнення специфічно західного капіталізму. Проте, звичайно, тільки на Заході. Очевидно, що специфічно сучасний західний капіталізм тісно пов'язаний із розвитком і можливостями техніки. Сьогодні його раціональність великою мірою зумовлена можливостями *обчислення* технічно вирішальних факторів, що створює підставу для точної калькуляції. А це, у свою чергу, означає, що раціональність такого роду пов'язана із специфікою західної науки, насамперед точного природознавства з його математичними обґрунтуваннями і точними експериментальними методами. Розвиток цих наук і техніки, що ґрунтується на них, у свою чергу, стимулювався досі тими вигодами, з якими пов'язане застосування науки в системі капіталістичного господарства. Звичайно, виникнення західної науки зумовлене не цими факторами. Позиційний принцип і алгебру знали всі індуси, які винайшли десяткову позиційну систему числення, однак уперше її було *застосовано* західним капіталізмом, що розвивався, тоді як в Індії це не призвело до запровадження методів сучасної калькуляції та складання балансу. Виникнення математики і механіки також не було зумовлене капіталістичними інтересами. Однак технічне застосування наукових знань — те, що було найважливішим з погляду життєвого укладу народних мас,— здобуло на Заході поширення завдяки економічному стимулюванню такого роду ініціатив. Це стимулювання, у свою чергу, пов'язане зі специфікою *соціального* устрою західного суспільства. Далі виникає питання: з *якими ж саме* компонентами цієї специфіки



воно пов'язане, адже, зрозуміло, не всі вони були однаково значимими? Безумовно, до найважливіших із цих компонентів слід віднести раціональну структуру права та управління. Бо сучасний раціональний промисловий капіталізм потребує (не менше ніж калькульованих технічних засобів виробництва) раціонально обґрунтованого права та управління згідно з чіткими формальними правилами, без яких обходяться авантюристичний, спекулятивно-торговельний та політично зумовлений капіталізм в усіх своїх можливих різновидах, проте неможливе раціональне приватногосподарське підприємство з його основним капіталом і точною *калькуляцією*. Таке право і таке управління в його *необхідній* технічно-формальній завершеності надав у розпорядження економіки *лише* Захід. Природно, виникає питання: де джерела такого права? Як показує наукове вивчення цього питання, капіталістичні інтереси, поряд з іншими факторами, безперечно, *також* сприяли утвердженню й пануванню у сфері права та управління стану вихованих на нормах раціонального права професійно навчених юристів. Однак не можна вважати, що цей стан виникає тільки у зв'язку з такими інтересами чи тільки завдяки їм. Не вони *створили* це право. У ході його розвитку діяли й зовсім інші сили. Чому, скажімо, капіталістичні інтереси не мали аналогічних наслідків у Китаї чи Індії? Чому в цих країнах ні наука, ні мистецтво, ні державний, ні господарський розвиток взагалі не стали на властивий Заходові шлях *раціоналізації*?

В усіх наведених випадках ідеться про специфічний «раціоналізм», характерний для західної культури. У це поняття — на що ми далі неодноразово звертатимемо увагу — можна вкладати найрізноманітніший сенс. Можлива, наприклад, «раціоналізація» містичного споглядання, тобто такого ставлення до життя, яке з інших точок зору видається специфічно «ірраціональним». Так само можлива й раціоналізація господарства, техніки, наукового дослідження, виховання, війни, права та управління.



350 Макс Вебер

Ба більше, кожна з названих сфер можна «раціоналізувати» під зовсім різними кутами зору і з різною метою; і те, що з одного погляду видаватиметься «раціональним», з іншого може виявитись «ірраціональним». Тому в різних культурах існували цілком відмінні раціоналізації в різних сферах життя. Характерним для культурно-історичної відмінності між ними є те, які сфери раціоналізуються і в якому напрямку. Питання, отже, знову зводиться до визначення *своєрідності* західного раціоналізму та пояснення його походження. Будь-яка спроба пояснити це мусить, з огляду на фундаментальне значення господарства, зважати насамперед на економічні умови. Проте не можна залишити поза увагою і зворотний каузальний зв'язок. Бо такою ж мірою, як від раціональної техніки та раціонального права, виникнення економічного раціоналізму залежить і від здатності та схильності людей до певних видів практично-раціональної *життєвої поведінки*. Там, де це гальмується труднощами психічного роду, розвиток *господарсько-раціональної* життєвої поведінки наштовхується на серйозний внутрішній опір. У минулому найважливішим фактором формування життєвої поведінки повсюдно була віра у магічні та релігійні сили і ті етичні уявлення про обов'язок, що на ній ґрунтувалися. Про *них* і йтиме мова у наступному викладі, основу якого складають опубліковані раніше й доповнені для цього видання праці. У перших двох статтях, найраніших за часом написання, ми намагаємось підійти до найскладнішого аспекту поставленої проблеми насамперед з *однієї* точки зору: з погляду зумовленості виникнення «господарського мислення», «етосу» певної форми господарства певним характером релігійної віри. Ілюстрацією тут виступає зв'язок сучасного господарського етосу з раціональною етикою аскетичного протестантизму. Отже, розглядається лише *один* бік причинного зв'язку. В пізніших працях про «господарську етику світових релігій» робиться спроба, вивчаючи ставлення основних світових релігій до господарства й соціальної структури, проаналізува

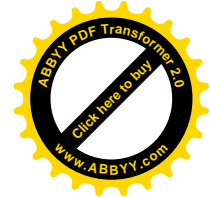


ти *обидва* боки каузального відношення тією мірою, яка необхідна, аби віднайти моменти, що їх можна *зіставити* із західним розвитком. Адже тільки таким шляхом можливе більш-менш однозначне каузальне *пояснення* тих моментів релігійної господарської етики Заходу, що притаманні лише їй. Пропоновані праці жодною мірою не претендують на те, щоб дати — нехай навіть у стислій формі — загальний аналіз культури. Тут свідомо підкреслені тільки ті особливості інших культур, які були і є *протилежними* західному культурному розвитку. Ці праці, отже, орієнтовані лише на те, що у західному розвитку є найважливішим саме під *таким кутом* зору. Жоден інший шлях досягнення поставленої мети не видається нам можливим. Проте, аби запобігти непорозумінню, слід з усією чіткістю вказати на межі поставленої нами мети. Тих, хто не досить обізнаний у таких питаннях, слід також застерегти ще в одному сенсі, а саме: від переоцінки значення цього дослідження. Очевидно, що ні синолог, ні індолог, ні семітолог чи єгиптолог не знайдуть тут для себе нічого істотно нового. Хотілося б лише сподіватись, що вони не виявлять тут ніяких фактичних *помилки*, які стосувалися б *суті* справи. Якою мірою авторам вдалося— у приступних нефахівцеві межах— наблизитись до такого ідеалу, судити не йому. Цілком очевидно, що кожен, хто змушений користатись перекладами і звертатися, з метою правильного розуміння документальних та літературних джерел, до спеціальної, досить суперечливої літератури, висновки якої він також не може самостійно оцінити, має всі підстави досить скромно оцінювати власні здобутки. Тим більше що кількість існуючих *перекладів* першоджерел (написів та актів) інколи (насамперед це стосується Китаю) ще досить незначним порівняно з тим, що існує і що є важливим.. З усього сказаного випливає, що пропоновані статті мають, суто *попередній* характер — особливо там, де мова йде про Азію. Остаточне судження повинні винести лише фахівці. Пропоновані праці взагалі було написано тільки тому, що й досі ми не маємо



352 Макс Вебер

таких спеціальних досліджень, які ставили б собі подібну мету й розглядали матеріал з такого специфічного погляду. Будь-якому науковому дослідженню судилося з часом «застарівати», і нашого дослідження це стосується в першу чергу. У дослідженнях такого роду неминуче доводиться вдаватися до аналогій і звертатися, незважаючи на пов'язані з тим сумніви, до матеріалу з інших галузей знань. Однак при цьому слід зважати на всі можливі наслідки і критично оцінювати досягнуті успіхи. В наші дні під впливом модних в літературі настроїв набуває поширення віра в те, нібито можна взагалі обійтися без фахівця, відвівши йому другорядну роль порівняно із «споглядачем», який інтуїтивно осягає істину. Справді, майже всі науки чимось зобов'язані дилетантам, які часто здатні висловлювати досить цінні судження. Проте піднесення дилетантизму до рангу наукового принципу означало б кінець науки. Хто бажає «споглядань», нехай іде в кіно. Крім того, він має багато можливостей задовольнити сьогодні свої прагнення і в літературній формі. Ніщо не може бути дальшим від наших вищою мірою тверезих і строго емпірично орієнтованих досліджень, аніж настрої такого роду. І ще мені хотілося б додати таке: той, хто прагне «проповіді», нехай іде на збори сектантів. Ми жодним словом не згадуємо тут про будь-яке *ціннісне* зіставлення тих культур, які порівнюємо. Щоправда, Грандіозна картина людських доль, маленький фрагмент якої постає тут перед нашими очима, здатна потрясти будь-кого. Однак в таких випадках було б краще утриматись від власних нікчемних коментарів; вони тут так само мало доречні, як і захоплення виглядом моря чи гірського пасма,— хіба що людина здатна втілити свої емоції у творі мистецтва чи пророчому заклику. В усіх інших випадках нескінченні розмови про «інтуїцію» є не що інше, як нездатність відчувати належну дистанцію стосовно об'єкта вивчення, а це не менше заслуговує на осуд, ніж аналогічна позиція щодо людей.



Вважаємо за потрібне пояснити, чому ми не залучили для досягнення поставленої мети *етнографічний* матеріал у тому обсязі, як то— враховуючи його нинішній рівень — було б необхідним для справді глибокого аналізу (особливо там, де мова йде про релігії народів Азії). Пояснюється це не лише тим, що будь-яка людська працездатність має свої межі, а й насамперед тим, що ми ведемо мову про впливи релігійно зумовленої етики верств, які виступали в ролі «культуртрегерів» у тих чи інших регіонах. Ідеться про впливи якраз із боку *їхньої* життєвої поведінки. Цілком слушно, що останню в усій її своєрідності може бути вивчено належним чином лише при зіставленні з фольклорно-етнографічним матеріалом. Усвідомлюючи тут певну прогалину, котру з повним на те правом виявить етнограф, сподіваємось якоюсь мірою заповнити її у процесі подальшої систематичної розробки проблем соціології релігії. Одначе такого роду дослідження вже виходило б за межі нашої розвідки з її чітко визначеними цілями. Ми змушені тут обмежитись лише спробою виявити ті аспекти релігій народів Азії, які допускають *порівняння* з релігіями, що розвивались у межах західної культури.

На завершення треба згадати і про *антропологічні* аспекти проблеми. Оскільки ми постійно виявляємо, що певні *типи* раціоналізації набули свого розвитку на Заході, і тільки там,— причому мова йде про раціоналізацію у таких сферах життєвої поведінки, які розвиваються (нібито) незалежно одна від одної,— то природно було б припустити, що тут вирішальну роль відіграють *спадкові* якості. Автор визнає, що він особисто, згідно зі своїми суб'єктивними поглядами, схильний надавати великого значення біологічній спадковості. Проте, незважаючи на значні успіхи антропології, він усе ж не бачить, яким шляхом сьогодні можна було б точно або навіть приблизно визначити міру, характер і форму можливого внеску антропології в розробку наміченого *тут* напрямку. Одним із завдань соціологічних та історичних досліджень у майбутньому має стати



354 *Макс Вебер*

вивчення по можливості усіх впливів та причинних зв'язків, які можна переконливо пояснити як реакції на долю і навколишнє середовище. Лише в цьому випадку — якщо до того ж порівняльна расова неврологія та психологія вийдуть із своєї початкової, хоча подеколи обнадійливої стадії,— можна буде сподіватись на задовільні результати такої постановки проблеми. Поки що, як нам здається, такі передумови відсутні, а тому посилання на «спадковість» означало б нерозважливу відмову од тієї міри пізнання, яка можлива на *сьогодні*, і зведення проблем до ще не відомих (нині) факторів.



АСКЕТИЧНИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ І КАПІТАЛІСТИЧНИЙ ДУХ

Щоб зрозуміти взаємозв'язок між основними ідеями аскетичного протестантизму і правилами повсякденного господарського життя, потрібно перш на все вдатися до тих богословських творів, які виростили із щоденної практики душеспасіння. Бо в ті часи, коли думками про потойбічний світ було сповнене життя, коли дозвіл причаститися прямо впливав на соціальний стан віруючого і коли значення духівника у справі спасіння душі, дотримання церковної дисципліни і як проповідника сягало таких масштабів, яких ми, сучасні люди, просто *не можемо собі уявити* (щоб переконатися в цьому, досить .(вернутись хоча б до збірників «consilia»*, «casus conscientiae»** і т. ін.),— у ті часи релігійні ідеї, під впливом яких формувалася *така практика*, були водночас вирішальними чинниками формування національного характеру».

У цьому розділі, на відміну від попередніх, ми можемо розглядати аскетичний протестантизм як певне *єдине* ціле. Та оскільки найпослідовніше обґрунтування ідеї професійного покликання дає англійський *пуританізм*, що зріс на основі кальвінізму, ми, відповідно до принципів нашого дослідження, зосередимо головну увагу на одному з його представників. Мова йде про Річарда *Бакстера*¹, творчість якого відрізняється од праць багатьох інших літературних представників пуританської етики яскраво вираженою практичною та миролюбною спрямованістю і разом з тим повсюдним визнанням, доказом чого є постійне перевидання його творів і переклади



356 Макс Вебер

їх іншими мовами. Будучи пресвітеріанином та апологетом Вестмінстерського синоду, він разом з тим, як багато інших кращих умів своєї доби, поступово відходив од суворої кальвіністської догматики; в душі противник кромвелівської узурпації влади, як і всякої революції взагалі, чужий сектантству і фанатичному завзяттю «святих», він проявляв великодушність до зовнішніх дрібниць та об'єктивність у ставленні до супротивників. Сферу своєї діяльності Бакстер прагнув обмежити практичними проблемами церковно-морального життя, а будучи одним з найвидатніших серед усіх відомих духівників, служив на цій ниві парламентів, Кромвелю і Реставрації доти, доки одним з останніх — уже незадовго до дня св. Варфоломія — залишив свою посаду. Його «ChristianDirectory»* — це найповніший компедіум моральної теології пуритан, повністю орієнтований на особистий практичний досвід спасіння душі. За браком місця ми переносимо у примітки ті основні дані, які потрібні для порівняння «Теологічних міркувань» Шпенера як зразка німецького пієтизму з «Апологією» Роберта Барклея² (квакерство) та працями інших представників аскетичної етики.

Якщо ми звернемось до «Вічного спокою святих» і «Напуття християнам» Бакстера або до подібних праць інших авторів, то в їхніх міркуваннях про багатство та способи його набуття відразу ж впадає в око акцент на ебїонітичних ** елементах новозаповітного об'явлення.

Багатство як таке криє в собі страшну небезпеку, його спокусам немає меж, прагнення до багатства не лише безглузде з огляду на незрівнянно вище значення Царства Божого, а й сумнівне з морального боку. Тут аскеза спрямована взагалі *проти* усякого прагнення до мирських благ, причому набагато різкіше, аніж це має місце у Кальвіна. Адже останній не вважав багатство духовних осіб за перешкоду

* «Напуття християнам» (англ.).— Прим., перекл. ** Ебїоніти — юдейсько-християнська секта, що засуджувала багатство і пропагувала бідність.— Прим., перекл.



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 357

для їхньої діяльності; навіть більше — він розглядав його як засіб посилення їхнього впливу, для чого дозволив їм вкладати майно у вигідні підприємства за умови, що це не викличе незадоволення людей. З пуританської літератури можна взяти безліч . прикладів того, як засуджувалась жадоба до багатства й матеріальних благ, протиставивши це куди наївнішій за своїм характером етичній літературі пізнього середньовіччя. До таких застережень слід ставитись цілком серйозно, однак їхнє справжнє стичне значення і зумовленість можна виявити лише при детальнішому розгляді. Що тут дійсно піддається моральному осудові, так це *заспокоєність* і задоволення досягнутим, *насолода* багатством і ті наслідки, що звідси випливають, зокрема бездіяльність і тілесні насолоди, а насамперед — послаблення прагнення до «святого життя». І *лише тому*, що власність пов'язана з такою небезпекою бездіяльності та заспокоєності, є підстави сумніватися в ній. їм) «вічний спокій» чекає на «святих» у потойбічному світі, а в земному житті, аби здобути певність у своєму спасінні, «мусимо виконувати діла Того, Хто послав Мене, аж поки є день»*. Не неробство й насолоди, а *тільки діяльність* служить примноженню слави Божої, згідно з недвозначно висловленою волею Його. Отож головним і найтяжчим з гріхів є *марна трата часу*. Життя людське надто коротке й коштовне, і його слід використати для «підтвердження» свого покликання. Трата ж часу на мирські розваги, «пусті балачки», розкіш, навіть на сон, якщо це виходить за необхідні для нашого стану здоров'я межі (не більш як 6, у крайньому разі 8 годин), морально абсолютно неприпустима. Тут ще не кажуть «час — це гроші», як то робив Бенджамін Франклін³, однак ця ідея вже значною мірою утвердилась у духовному контексті; час є чимось неймовірно коштовним, оскільки кожна втрачена година праці забрана у Бога, не віддана примноженню Його слави. Марним, а потенційно навіть шкід-



358 Макс Вебер

ливим заняттям є також і споглядання, в кожному разі, коли ним займаються на шкоду професійній діяльності. Бо споглядання *мени* бажане Богові, ніж активне виконання Його волі у межах своєї професії. До того ж для таких занять існує неділя; люди ж, бездіяльні у своїй професії, не знаходять, як вважає Бакстер, часу й для Бога, коли настає година Його.

Головний твір Бакстера від початку до кінця є настійною, іноді навіть пристрасною проповіддю наполегливої, безперервної фізичної або розумової *праці*. Тут ми спостерігаємо вплив двох мотивів. Перш за все праця здавна вважалась випробуванням *аскетичним* засобам; як така вона здавна високо цінувалася церквою Заходу— на противагу не лише Сходові, а й більшості чернечих статутів усього світу. Саме праця є специфічним превентивним заходом проти всіх тих — досить серйозних — спокус, які пуритани об'єднували поняттям «unclean life»*, — і її роль у цьому справді немала. Адже сексуальна аскеза пуритан відрізняється від чернечої лише ступенем, а не основним принципом; оскільки ж вона стосується подружнього життя, її вплив сягає ще далі. Статеві стосунки у межах шлюбу також припустимі лише як бажаний Богові засіб примноження Його слави, відповідно до заповіді: «Плодіться й розмножуйтеся». Як засіб проти всіх плотських спокус, приписується те ж саме, що, поряд із суворою дієтою, рослинною їжею та холодними ваннами, радять для подолання релігійних сумнівів і витонченого самокатування: «Трудіться у поті чола свого на ниві своїй». Однак значення праці виходить і за ці межі, бо вона як така є поставленою Богом *метою* усього людського життя. Слова апостола Павла: «Хто не працює, той не їсть», — стають загальнозначимим та обов'язковим приписом. Небажання працювати — це симптом відсутності благодаті.

Саме тут знаходить свій чіткий прояв відмінність між пуританським і середньовічним ставленням до цієї проблеми. Тома Аквінський також дав своє ро-

Нечисте життя (акгл.).— Прим, перекл.



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 359

зуміння цитованих слів апостола Павла. Одначе в його тлумаченні праця лише «паигаііз гаііопе»*, необхідна для підтримання життя особистості і людського роду в цілому. Там же, де така мета відсутня, втрачає своє значення і згаданий припис. Тут ідеться загалом про рід людський, а не про кожну людину зокрема. На того, хто може жити зі своєї власності, не працюючи, цей припис не поширюється; стосовно ж споглядання як духовної форми діяльності у Царстві Божому, то значення його (у середньовічному розумінні) було звичайно більшим, аніж це впливає із заповіді апостола Павла у буквальному її сенсі. З погляду популярного богослов'я, вищою формою чернецької «продуктивності» було примноження «Шезаигиз ессіезіа»* молитвою та хоровим співом. У Бакстера не лише відсутня такого роду етична інтерпретація трудових обов'язків, а й всіляко підкреслюється, що багатство не звільняє від безумовного виконання вимог апостола Павла. Зможний також нехай не їсть, якщо він не працює, бо, коли він і не має потреби у праці для задоволення своїх потреб, заповідь Божа залишається в силі, і він зобов'язаний пильнувати її так само, як і бідний. Провидінням Божим усім без винятку надана своя професія (caШп§), котру треба прийняти і на її ниві працювати; професійне покликання — це не доля, з якою слід змиритися і за якою слід покійно йти (як у лютеранстві), а вимога Бога до кожної окремої людини працювати на славу Його. Цей з першого погляду незначний відтінок мав далекосяжні психологічні наслідки і сприяв подальшому утвердженню того *провіденційного* розуміння економічного космосу, яке було відоме вже схоластам.

Тома Аквінський, із вчення котрого нам у даному випадку найдоцільніше виходити, розглядав, як і багато інших мислителів, розподіл праці суспільства на професії як прямий наслідок Божого плану снігового устрою. Разом з тим включення людини у

* В силу природних обставин (*латин.*).— *Прим, перекл.* " Церковна скарбниця (*латин.*).— *Прим, перекл.*



360 Макс Вебер

цей космос відбувається *ex causis naturalibus* * і є випадковим («contingent», за термінологією схоластів). Для Лютера, як ми вже бачили, поділ людей на стани та професії відповідно до об'єктивного історичного порядку суспільства є прямою еманациєю Божої волі, внаслідок чого *перебування* кожної людини на своєму місці і її діяльність у межах, визначених для неї Господом, перетворювались на релігійний обов'язок. Це ще підсилювалось тим, що ставлення лютеранської релігійності до «світу» від самого початку було не зовсім чітким і таким же залишалось й надалі. Із кола ідей Лютера, який так повністю ніколи й не звільнився від впливу апостола Павла з його індиферентним ставленням до мирського життя, неможливо було вивести етичні принципи діяльності по перетворенню світу. Тому доводилось приймати останній таким, як він є, вбачаючи у цьому релігійний обов'язок. Зовсім інакше розуміє провіденційний характер взаємодії приватногосподарських інтересів пуританське вчення. Про те, якою є провіденційна мета поділу людей за професіями, ми дізнаємося, згідно з пуританською схемою догматичного тлумачення, *по плодах* такого поділу. З цього питання Бакстер висловлює погляди, в низці моментів прямо співзвучні відомому апофеозові поділу праці в Адама Сміта. Професійна спеціалізація, сприяючи вишколу (skill) робітника, веде до кількісного зростання продуктивності праці та підвищення її якості. Тим самим вона служить загальному добру (common best), що ідентичне благові якомога більшої кількості людей. Якщо до цього моменту мотивація Бакстера має суто утилітарний характер і завдяки цьому близька багатьом добре відомим поглядам, які висловлювались у світській літературі тієї доби, то характерний пуританський відтінок його ідей стає помітний, тільки-но Бакстер починає обґрунтовувати такий мотив: «Поза певною професією всяка інша діяльність людини — це не що інше, як випадковий заробіток; працюючи задля

* За природним законом (*латин.*).— Прим, перекл.



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 361

нього, людина більше часу ледарює, аніж трудиться». Цей вислів Бакстер завершує таким чином: «Він (працівник певної професії) трудиться відповідно до певного порядку, тоді як інші перебувають у вічній розгубленості, не знаючи ні постійного місця, ані постійного часу для своїх занять ... тому постійна професія («certain calling»; в інших місцях мова йде про «stated calling») є найвищим благом для кожного». Випадкова ж робота, яку часто змушений виконувати рядовий поденник,— це іноді необхідне, проте в принципі небажане тимчасове заняття. У житті людини «без певних занять» відсутній той систематично-методичний характер, який, як ми бачили, є обов'язковою вимогою мирської аскези. Квakerська етика вимагає також, щоб у професійній діяльності людини послідовно втілювались аскетичні чесноти й випробовувалась її обраність; остання ж виявляє себе в *сумлінності*, яку, в свою чергу, засвідчує ретельне й методичне виконання професійних обов'язків кожного. Не сама праця як така, а лише раціональна праця у межах професії бажана Богові. Пуританське вчення про професійне покликання завжди ставить наголос на методичному характері професійної аскези — на відміну від розуміння Лютера, котрий розглядає професійне покликання як покору своїй, уже визначеній Богом долі. Тому пуританське вчення рішуче висловлюється на користь поєднання кількох callings за умови, що це сприятиме загальному або власному благу і нікому не завдасть шкоди, а також це матиме наслідком несумлінне (unfaithful) виконання своїх обов'язків у відповідних межах. Пуритани зовсім не вважають осудливим і *зміну* професії, якщо тільки це робиться не легковажно і продиктоване прагненням займатись бажанішою Богові (що означає, виходячи із загальних принципів пуританізму, кориснішою) діяльністю. Нарешті ще одне, найсуттєвіше: корисність певної професії і, отже, її бажаність Богові визначаються перш за все з морального погляду, а вже потім тією значимістю, яку блага, що виробляються в її межах, мають для



362 Макс Вебер

«всього суспільства»; насамкінець третім і практично, зрозуміло, найважливішим критерієм є «прибутковість професії». Бо коли Бог, волю якого пуританин вбачає в усіх обставинах свого життя, надає котрійсь із своїх подоб якийсь шанс на здобуття прибутку, то він робить це, керуючись цілком певними намірами. І віруючий християнин мусить іти за тим велінням і користатися тим шансом. Якщо Бог вказує вам шлях, на якому ви *зможете* без шкоди для душі своєї і не вадячи іншим законним чином *придбати більше*, ніж на якомусь іншому шляху, а ви відкидаєте це і обираєте менш прибутковий шлях, то цим самим ви *стаєте на заваді здійсненню однієї із цілей вашого покликання* (calling), ви відмовляєтесь бути уповноваженим steward) Бога і приймати дари Його для того, щоб мати можливість вжити їх на благо Йому, коли Він того забажає. Не задля тілесних втіх і грішних насолод, *а для Бога мусите ви трудитись та багатіти*. Багатство заслуговує осуду лише через те, що воно криє в собі спокусу піддатись лінощам і грішним мирським насолодам, а прагнення до багатства — лише тому, що воно викликане сподіваннями на майбутнє безтурботне й веселе життя. А як наслідок виконання професійного обов'язку багатство морально не лише виправдане, а й призначене. Про це майже прямо говорить приповідка про раба, котрий впав у немилість за те, що не примножив довірену йому міну срібла. *Бажання* бути бідним рівнозначне, як це неодноразово підкреслюється, бажанню бути хворим і заслуговує осуду як прояв синергізму, що завдає шкоди славі Божій. Що ж до старцювання, яким займається той, хто здатний працювати, то це не лише гріх неробства, а й, словами апостола, порушення заповіді любити свого ближнього.

Наголос на аскетичному значенні постійної професії означає етичне виправдання сучасної *професійної спеціалізації*, так само як і провіденційне розуміння прагнення до наживи означає етичне виправдання *ділової людини*. Аскетично налаштовані пуритани відчують однакову відразу як до арис-



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 363

тократичної недбалості знаті, так і до чванькуватості вискочнів. Натомість тверезий буржуа — selfmademan* — викликає у них повне етичне схвалення. Вираз: «God blessed his trade»**, — поширене побажання на адресу тих святих, що домагалися успіху, виконуючи Божі настанови. Як вважав пуританин, котрий за порадою Бакстера контролював свою обраність, порівнюючи власний душевний стан з душевним станом біблійних героїв, і розумів біблійні вислови «як параграфи кодексу», у тому ж напрямі діяла вся могутність *старозаповітного Бога*, який нагороджував своїх обранців за їхні чесноти ще *в цьому житті*. Втім, вислови Старого Заповіту не завжди були цілком однозначними. Ми вже знаємо, що Лютер уперше вжив поняття «Vefug» у його світському значенні, перекладаючи одне місце з Книги Ісуса, сина Сірахового ***. Однак ця книга за тим настроєм, яким вона пройнята, належить, незважаючи на досить відчутний у ній елліністичний вплив, до традиціоналістських частин (розширеного) Старого Заповіту. Характерно, що до сьогоднішнього дня Книга Ісуса, сина Сірахового, знаходить особливу любов у більшості німецьких селян лютеранського віросповідання; про лютеранське спрямування широких верств німецького пієтизму свідчить також та особлива перевага, яку вони надають цьому творові. Пуритани, виходячи з різкого протиставлення Божого й рукотворного, відкидали апокрифи як небогонатхненні. Тим більшим визнанням користувалася серед них Книга Йова, де поєднувалася велична хвала абсолютно суверенній і несумірній з людськими масштабами Божій волі (що було вищою мірою конгеніальним до кальвіністських поглядів), з одного боку, та впевненістю, яка особливо помітна наприкінці Книги (момент другорядний для Кальвіна, проте вельми важливий для пуритан), у

* Людина, всім зобов'язана лише собі (*англ.*).— *Прим, перекл.* •* Хай благословить Бог діла його (*англ.*).— *Прум. перекл.* ••* Книга Ісуса, сина Сірахового — апокриф, що не увійшов до складу канонічного тексту Старого Заповіту.



364 Макс Вебер

тому, що Всевишній осінить благодаттю своїх обранців ще за життя (у Книзі Йова *тільки* за життя), даруючи їм і матеріальний добробут,— з іншого. Пуритани так само ігнорували той східний квієтизм, який проступав у низці найодухотвореніших псалмів та Приповістей Соломонових, як і Бакстер — традиціоналістські аспекти важливого для поняття «Befug» місця Першого послання до коринтян. Наголос робився лише на тих місцях Старого Заповіту, де вихвалялась *формальна добропорядність* як ознака бажаної Богові поведінки. Теорія, котра твердила, що закон Мойсея лише тією мірою втратив своє значення внаслідок укладення нової спілки, якою він містив ритуальні чи історично зумовлені приписи юдаїзму, а в іншому має одвічне значення і продовжує його зберігати як *lex naturae* *,— ця теорія дозволила, з одного боку, вилучити ті приписи, які виявилися несумісними із сучасним життям, а з другого,— використовуючи численні моменти спорідненості між старозаповітною моральністю й пуританізмом, прокласти шлях для посилення того могутнього духу законності, тверезості і впевненості у своїй правоті, що був властивий мирській аскезі протестантизму. Тому, коли багато хто із сучасників, а також письменників наступної доби визначали етичну налаштованість пуритан саме як «English hebraism»**, то це, за умови правильного розуміння, цілком відповідає істині. Треба тільки мати на увазі не палестинський юдаїзм часів старозаповітних книг, а той, що поступово формувався під багатомісячним впливом Талмуда і формалістично сприйнятих приписів Закону, але й тут слід бути досить обережним з історичними паралелями. Безпосереднє за своєю суттю сприйняття життя стародавніми євреями загалом досить відмінне од специфічного духовного складу пуритан. Такою ж мірою чужа пуританам — і про це слід пам'ятати — і господарська етика євреїв епохи середньовіччя та

* Природний закон (*латин.*).— *Прим, перекл.* ** Англійський юдаїзм (*англ.*).— *Прим, перекл.*



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 365

нового часу, причому відмінність між цими двома течіями стосується якраз тих рис, які мали вирішальне значення для розвитку капіталістичного *етосу*. Єврейство більшою мірою схилилося на бік політично чи спекулятивно орієнтованого «авантюриницького» капіталізму (його етос був, так би мовити, етосом капіталізму паріїв), тоді як пуританізм був носієм етосу раціонального буржуазного *підприємництва* та раціональної організації *праці*. З юдейської етики він узяв лиш те, що відповідало такому його спрямуванню.

У межах нашого нарису неможливо показати всі характерологічні наслідки наповнення життя старо-заповітними нормами. Ця надзвичайно цікава проблема досі повністю не розв'язана навіть стосовно юдаїзму. Для розуміння внутрішнього складу пуритан слід перш за все поряд зі згаданими вже моментами мати на увазі, що в пуританізмі відродилася у всій її величі віра в народ, обраний Богом. Навіть покірливий Бакстер дякує Богові за те, що той призначив йому народитися в Англії і в лоні істинної церкви, а не десь в іншому місці. Цим почуттям вдячності за свою зумовлену ласкою Божою бездоганність сповнене усе світовідчуття пуританського бюргерства, що зумовило той формально-коректний, жорсткий характер, який властивий представникам героїчної епохи капіталізму.

Ми спробуємо тепер ще раз окремо зупинитися на тих моментах пуританського розуміння професійного покликання й вимог аскетичного життя, які мусили *безпосереднім* чином вплинути на розвиток капіталістичного стилю життя. Всю силу свого впливу аскеза, як ми вже бачили, спрямовує насамперед проти одного: *безпосередньої насолоди* життям і всіма його радощами. Найяскравіше втілення це знайшло у боротьбі навколо «Вок ої зрогїз»*, яку Яків I і Карл I⁴, маючи за очевидну мету покінчити з пуританізмом, підняли до рівня закону, причому Карл I звелів читати її з кафедри в усіх церквах. Якщо пуритани чинили запеклий спротив королівській по-

*«Книга про розваги» (англ.).— Прим, перекл.



366 Макс Вебер

станові, котра оголошувала звичайні народні розваги по вихідних днях поза часом церковної служби як дозволені законом, то тим самим вони виступали *не лише* проти порушення суботнього спокою, а й проти свідомого порушення впорядкованого способу життя святих. Якщо король, зі свого боку, погрожував суворою карою за спроби оголосити такі розваги незаконними, то його метою було зламати цю аскетичну спрямованість, яка завдяки своєму *анти-авторитарному* характерові становила небезпеку для держави. Формальне суспільство й монархічна держава оберігали тих, хто був «схильний до розваг», від буржуазної моралі, що формувалася, й від ворожих до влади аскетичних громад, так само як і сьогодні капіталістичне суспільство прагне захистити тих, хто «схильний до праці», від класової моралі робітників і ворожих до влади профспілок.

Таким діям пуритани протиставляли свою специфічну рису— принцип аскетичного життя, оскільки в усьому іншому їхня антипатія (так само як і ставлення до квакерів) до спортивних розваг зовсім не мала принципового характеру. Розваги мусили служити певній раціональній меті: відпочинкові, необхідному для відновлення фізичної працездатності. Як засіб вивільнення надлишку життєвих сил— вони викликали в пуритан сумніви, а там, де розваги влаштовувались задля чистої насолоди чи спортивного азарту, задоволення грубих інстинктів чи ірраціонального почуття суперництва,— вони, безумовно, засуджувались. *Інстинктивне* прагнення до життєвих насолод, яке відволікало від професійної діяльності та від релігійного обов'язку, було саме по собі вороже раціональній аскезі, байдуже, чи знаходило воно своє вираження у спортивних іграх сеньйорів, чи в танцювальних вечорах у пивницях.

Недовірливим, а часом також ворожим було ставлення пуритан і до всіх тих культурних цінностей, які не мали прямого стосунку до релігії. З цього не випливає, ніби життєвий ідеал пуританства мусив обов'язково бути пов'язаним із понурим, противним культурі фанатизмом забобонів. Навпаки, можна и



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 367

повною підставою (принаймні коли мова йде про науку) стверджувати протилежне (за винятком хіба що ненависної пуританам схоластики). Найвизначніші представники пуританізму глибоко сприйняли ідейне багатство культури Ренесансу. Проповіді представників пресвітеріанського крила цього руху рясніють класицизмами; не нехтували такою вченістю у полеміці з богословських питань і радикали, хоча саме її вони й засуджували. Мабуть, ніде не було такого числа «graduades»*, як у Новій Англії в першому поколінні її мешканців. Супротивники пуританства (як, наприклад, Семюел Батлер у своєму «Гудібрасі»⁵) робили предметом сатиричного зображення насамперед кабінетну вченість і вишукану діалектику його представників. *Почасти* це пов'язане з релігійною оцінкою знання, яка склалася внаслідок несприйняття «fides implicita»** католицизму. Зовсім іншу картину спостерігаємо в літературі ненаукового характеру та образотворчому мистецтві. Тут аскетизм справді скував залізними путами життя веселої старої Англії, і це стосувалося не лише мирських свят. Гнів і ненависть пуритан до нього, де можна було побачити прояви «superstition»***, до будь-яких ремінісценцій магічних і церковних ритуалів прилучення до благодаті поширювались на християнське свято Різдва так само, як і па свято Травневого деревця, а також на всю і у безпосередню радість, яку приносило віруючим церковне мистецтво. А той факт, що в Голландії це мг стало на заваді розвитку великого, часто цілком реалістичного мистецтва, лише засвідчує, наскільки малоефективною виявилась тамтешня сувора регламентація звичаїв у порівнянні із впливом двору та регентів (прошарки рантьє), а також із життєрадісністю розбагатілих бюргерів,— після того як нетривале панування кальвіністської теократії розніміли в межах тверезої державної церкви, а

Люди .ч вищою освітою (англ.).— Прим, перекл. ¹ Потаємна віра (латин.).— Прим, перекл. Забобони (англ.) — Прим, перекл.



368 *Макс Вебер*

кальвіністська аскеза тим самим значною мірою втратила свою притягальну силу. Театр пуритани відкидали, а повне вилучення всіх елементів еротики, зображень оголеного людського тіла зі сфери мистецтва зробило неможливими прояви радикальних поглядів у літературі та живопису. Такі поняття, як «idle talk»*, «superfluities»**, «vain ostentation »*** (ними пуритани позначали будь-яку ірраціональну, позбавлену ясної мети, а тому не аскетичну і, отже, спрямовану на служіння людині, а не примноження слави Божої діяльність), неодмінно згадувалися щоразу, коли треба було підкреслити значення тверезості й доцільності на противагу суто художнім мотивам. Особливої ваги це протиставлення набувало тоді, коли йшлося про особисту схильність до розкошів, скажімо, в одязі. Та яскраво виявлена тенденція до уніфікації стилю життя, яка сьогодні служить на користь капіталістичним інтересам стандартизації виробництва, має своєю ідейною основою відмову від «обожнення рукотворного». При цьому не слід, звичайно, забувати, що пуританізм криє в собі безодню суперечностей, що інстинктивне прагнення до вічних позачасових цінностей у мистецтві значно більшою мірою властиве провідним пуританським мислителям, аніж «кавалерам», і що творчість такого неповторного генія, як Рембрандт, несе в собі очевидний відбиток його сектантського оточення, хоч як мало його «поведінка» відповідала вимогам пуританського Бога. Проте в цілому це не міняє загальної картини, оскільки те глибоке *занурення* особистості у свій *внутрішній* світ, до якого міг привести подальший розвиток пуританського світовідчуття і одним із чинників якого воно й справді стало, вплинуло головним чином на літературу, та й то пізнішої доби.

Не зупиняючись тут детальніше на питанні про вплив пуританізму у різних галузях культури, зазначимо лише те, що допустимість насолоди мис-

Пусті балачки (англ.).— *Прим, перекл.* Надмірності {англ.}.— *Прим, перекл.*

Марнославство (англ.).— *Прим, перекл.*



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 369

тецькими цінностями або спортом це вчення завжди пов'язує з одним характерним обмеженням: така насолода *мусить бути безкоштовною*. Адже людина — це лише розпорядник благ, які доручені йому ласкою Божою; вона, як той раб у біблійній притчі, мусить звітувати за кожну довірену їй копійку, і якщо вона витратить щось не на славу Божу, а для власного задоволення, то це в кращому разі викликає сумніви щодо схвалення Богом її вчинку. Кому із безсторонніх людей не знайомі прихильники такого погляду і в наші дні? Думка про *обов'язок* людини щодо майна, яке їй довірили і якому вона підлегла як розпорядник чи навіть свого роду «машина для отримання прибутку», важким тягарем лягає на її життя, заморожуючи його. Бо що більше стає майна, то сильнішим робиться (за умови, що аскетичне світовідчуття витримає випробування багатством) почуття відповідальності, аби майно було збережене недоторканим і примножене невтомною працею на славу Божу. Генетично окремі елементи такого способу життя, так само як і багато інших компонентів сучасного капіталістичного духу, сягають своїм корінням у середньовіччя, проте свою справжню етичну основу такий життєвий уклад знаходить тільки в етиці аскетичного протестантизму. Значення її для розвитку капіталізму безперечне.

Підсумовуючи сказане, слід зазначити, що мирська протестантська аскеза з усією рішучістю відкидала безпосередню *насолоду* багатством і прагнула обмежити *споживання*, особливо коли воно набирало надмірного характеру. Разом з тим вона *звільняла придбання* від психологічного гніту традиціоналістської етики, розбивала кайдани, які сковували прагнення до наживи, перетворюючи останнє не лише на законне, а й на бажане Богові (у тому розумінні, про яке йшлося вище) заняття. Боротьба проти тілесних утіх і прагнення до матеріальних благ була, як постійно підкреслює поряд з пуританами псликий апологет квакерського вчення Барклей, боротьбою *не* проти раціонального набування, а проти ірраціонального використання придбаного майна.



370 Макс Вебер

Під цим мали на увазі насамперед властиву феодальному життю прихильність до *показної* розкоші. Пуритани проклинали її як обожнення рукотворного, доводячи, що Богові бажане раціональне й утилітарне використання багатства на благо кожної окремої людини і суспільства в цілому. Аскеза вимагала від багатих не *умертвіння* плоті, а такого застосування багатства, яке диктувалося б необхідністю і служило *практично корисній* меті. Коло такого роду етично дозволених способів користування своїм багатством характерним чином окреслюється поняттям «comfort». Не випадково пов'язаний із цим поняттям стиль життя перш за все і найчіткіше проявляється у найпопередніших прихильників такого світогляду, у квакерів. Оманливому блисків лицарської пишноти з її вельми хисткою економічною основою і відданням переваги сумнівній елегантності перед тверезою простотою квакери протиставляли як ідеал затишок буржуазного «home»* з його охайністю та солідністю.

Борючись за *продуктивність* приватногосподарського багатства, аскеза виступала як проти несумлінності, так і проти суто *інстинктивної* жадоби, засуджуючи останню як «covetousness»**, «мамо-нізм» тощо,— інакше кажучи, вона виступала проти прагнення багатства як *самоцілі*. Адже володіння майном саме собою було спокусою. Однак якраз тут аскеза перетворилась на ту силу, що «робить лиш добро, бажаючи лиш злого»*** (зло у її розумінні — це майно з усіма його спокусами). Справа полягала не лише в тім, що, цілком відповідно до Старого Заповіту та етичної оцінки «добрих справ», аскеза вбачала у прагненні до багатства як *самоцілі* вершину порочності, тоді як у багатстві, надбаному внаслідок професійної діяльності,— Боже благословення. Ще важливішим було інше: те, що релігійна

◆ Дім (англ.).— Прим, перекл. ** Жадібність (англ.).— Прим, перекл.

*** Гете Й.-В., «Фауст».— К.: Дніпро, 1981. (Переклад М. Лукаша).— Прим, перекл.



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 371

оцінка невтомної, постійної, систематичної мирської професійної праці як найефективнішого аскетичного засобу і водночас найбільш надійного і очевидного засобу утвердження відродженої людини та істинності її віри неминуче мусила стати наймогутнішим фактором у поширенні того світорозуміння, яке ми визначили як «дух капіталізму». Якщо ж обмеження споживання поєднується з вивільненням прагнення до наживи, то об'єктивним результатом цього стає *нагромадження капіталу* шляхом примусу до *аскетичної ощадливості*. Ті перешкоди, які ставали на шляху споживання нажитого багатства, неминуче мусили служити його продуктивному використанню як *інвестованого* капіталу. Звичайно, міру такого впливу не можна обчислити у точних цифрах. В Новій Англії цей взаємозв'язок був відчутним настільки, що потрапив до поля зору такого визначного історика, як Джон Дойл. Однак і в Голландії, де реальне панування кальвінізму тривало всього сім років, простота способу життя, яка утвердилась у справді релігійних колах, стала за наявності величезних багатств могутнім стимулом нагромадження капіталу. Цілком очевидно, що пуританство, з його антипатією до феодалного способу життя, мусило рішуче стати на заваді досить поширеній скрізь і в усі часи тенденції (у нас вона сильна й досі) скуповувати за нажитий капітал дворянські землі. Англійські письменники-меркантилісти XVII ст. вбачали причину переваги голландського капіталу над англійським у тому, що в Голландії, на відміну від Англії, нажите багатство не вкладалося у землю і (що важливіше, бо якраз про це, а не про придбання землі як такої, йде мова) власники великих капіталів не прагнули перейняти аристократичний спосіб життя, вийшовши тим самим зі сфери капіталістичного підприємництва. Поширена в пуританських колах висока оцінка *сільського господарства* як особливо важливої галузі виробництва, що сприяє благочестю, має на увазі (скажімо, у Бакстера) насамперед не лендлордів, а йоменів і фермерів, а в XVII ст.— не юркерів, а «раціональ-



372 Макс Вебер

ного» *сільського господаря*. Починаючи з VII ст. в англійському суспільстві стає помітним розмежування між "«есквайрами», носіями традицій «веселої старої Англії», і пуританськими колами, величина соціального впливу яких часто змінювалась. Обидві ці риси — непохитна наївна життєрадісність, з одного боку, і суворо контрольована стриманість, витримка й безумовне підпорядкування етичним нормам — з іншого,— ще й сьогодні поєднуються разом у «національному» характері англійців. Уся рання історія північноамериканської колонізації проходить між «adventurers»*, які обробляють плантації за допомогою «intended servants»" як робочої сили і схильні до аристократичного способу життя, і пуританами з їхніми специфічними буржуазними настроями.

Всюди, де утверджувалось пуританське світовідчуття, воно за всіх обставин сприяло встановленню буржуазного, *раціонального* з економічного погляду способу життя, що, звичайно, було набагато важливішим, аніж: просте стимулювання зростання капіталів. Пуритани були головними і винятково послідовними носіями цієї тенденції. Пуританізм стояв біля колиски сучасної «економічної людини». Звичайно, і пуританські життєві ідеали часом не витримували натиску тих сильних «спокус», які, як добре знали пуритани, крило в собі багатство. Ми постійно зустрічаємо щирих прихильників пуританської віри у лавах *прогресуючих верств* дрібної буржуазії і фермерів, і навіть «*beati possidentes*»*** серед квакерів досить часто ладні були зрестися своїх старих ідеалів. Тут та ж сама доля, що постійно чекала й попередницю «мирської аскези» — середньовічну «чернецьку аскезу»: як тільки в обителі суворо регульованого життя та обмеженого споживання раціональне ведення господарства досягало свого повного розквіту, надбане майно або ж відразу феодалізувалось (як це мало місце до Реформації), або ж

* Авантюристи (англ.).— Прим, перекл. " Експлуатовані раби (англ.).—

Прим, перекл. *• Благословенні власністю (латин.).— Прилі. перекл.



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 373

складалась така ситуація, що ставила під загрозу чернецьку дисципліну,— і тоді проводили одне з численних «реформувань» монастирських статутів. Уся історія статутів чернецьких орденів є у певному розумінні не що інше, як безперервна боротьба із секуляризуючим впливом власності. Те ж саме, тільки неймовірно більшою мірою, стосується і мирської аскези пуританізму. Могутнє «revival»* методизму, що передувало розквітові англійської промисловості у XVIII ст., можна уподібнити такій чернецькій реформі. Тож доцільно навести уривок із Джона Веслі, який цілком міг би стати епіграфом до всього сказаного тут, бо він свідчить про те, що вожді аскетичних рухів повністю здавали собі справу щодо описаного з першого погляду парадоксального взаємозв'язку (у тому значенні, про яке йшлося вище). Веслі пише: «Я боюсь, що там, де зростає багатство, настільки ж зменшується релігійне завдання. Тому, виходячи з логіки речей, я не бачу можливості, щоб відродження істинного благочестя могло тривати протягом довгого часу. Бо релігія *неминуче мусить* породжувати як працьовитість (industry), так і ощадливість (frugality), а ці риси так само неминуче ведуть до багатства. Там же, де зростає багатство, зростають і гординя, пристрасті та любов до мирських благ в усіх їхніх різновидах. Як же можна розраховувати на те, що методизм, ця релігія серця, яка зараз квітне, наче земне дерево, збереже свій нинішній стан? Методисти всюди стають працьовитими й ощадливими, отже, їхнє майно зростає, разом з тим відповідно зростають їхня гординя, пристрасті, любов до плотських та мирських утіх і зарозумілість. Внаслідок цього зберігається тільки форма релігії, але дух її поступово вивітряється. Невже ж немає засобу, який міг би перешкодити такому невпинному занепадові чистої релігії? Ми не можемо заборонити людям, щоб вони Пули старанними й ощадливими. *Ми мусимо закликати усіх християн, аби вони нажили стільки,*

''' Відродження (англ.).— Прим, перекл.



374 Макс Вебер

скільки можуть, і зберігали все, що можна, тобто ставали багатими». (Далі йде умовляння, щоб «ті, хто наживає, скільки можна, і зберігає, скільки може», були готовими «віддати все, що вони можуть», аби зберегти ласку Божу й накопичити скарби на небесах). Очевидно, що в цих словах до найменших дрібниць знаходить свій прояв той взаємозв'язок, на який ми звернули увагу вище.

Великі релігійні рухи, значення яких для господарського розвитку полягало насамперед в їхньому аскетичному *виховному* впливі, здійснювали, як це підкреслює Веслі, свій найповніший *економічний* вплив, як правило, тоді, коли розквіт суто релігійного ентузіазму був уже позаду, коли конвульсійні спроби здобути Царство Боже поступово розчинялись у тверезій професійній добропорядності, а коріння релігійного почуття поступово відмирало, поступаючись місцем утилітарній посеїбчності. В цей час, якщо скористатись визначенням Доудена, «Робінзон Крузо», *ізолювана від світу економічна людина*, котрий, поміж іншим, займався місіонерством, витіснив у народній фантазії «пілігрима» Беньяна, цього одинака, всі зусилля якого спрямовані на те, аби швидше поминути «ярмарок марнославства» і досягти Царства Божого. Коли слідом за цим утверджувався принцип «to make the best of both worlds»*, то, зрештою, як вказав уже Доуден, чиста совість ставала одним із компонентів комфортабельного буржуазного життя. Про це добре говорить німецька приказка про «м'яку подушку»**. Тим, що сповнена інтенсивного релігійного життя епоха XVII ст. заповіла своїй утилітарно налаштованій спадкоємиці, була перш за все бездоганно чиста (ми могли б навіть сказати: по-фарисейському чиста) совість, яка супроводжує наживу,— коли, звичайно, остання не виходить за межі

* Найкращим чином скористатися обома світами (*англ.*).— *Прим, перекл.*

** Німецька приказка «Reines gewissen ist ein sanftes Ruhekissen», аналогічна українській «Аби душа чиста, а постолі нічого».— *Прим, перекл.*



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 375

легальності. Від «Deo placere vix potest ;»^{*} не лишилося й сліду. Так виникає специфічно *буржуазний професійний етос*. Буржуазний підприємець, сповнений свідомості, що він чинить не милістю Божою і з Божого благословення (за умови, що він не переступав меж формальної коректності, тобто його моральність була бездоганною, а те, як він розпоряджався своїм багатством, не викликало осуду), мав право *дбати про свої ділові інтереси і навіть зобов'язаний був це робити. Ба більше, релігійна аскеза надавала йому в розпорядження тверезих, сумлінних, надзвичайно працелюбних робітників, які дивились на свою роботу як на бажану Богові життєву мету*. Аскеза давала йому і спокійну впевненість у тому, що неоднаковий розподіл земних благ, так само як призначеність до спасіння лише багатьох,— це справа провидіння Божого, у якого свої таємні й не відомі нам цілі. Уже Кальвінові належить часто цитований згодом вислів, що «народ», тобто робітники й ремісники, покірні волі Божій лише доти, доки бідні. Нідерландці (Пітер де ля Кур та ін.) «секуляризували» цю тезу таким чином: люди у переважній більшості працюють лише доти, доки їх змушує до цього нужда,— і це формулювання лейтмотиву капіталістичного господарства увійшло потім до теорії «продуктивності» низької заробітної плати як один з її компонентів. І тут, у певній відповідності з тим розвитком, про який ми вже говорили вище, в міру відмирання її релігійного коріння, ідея непомітно набувала утилітарного відтінку. Середньовічна етика не лише допускала старцювання, а навіть зробила його своєрідним ідеалом у старцівських орденах, і в миру старці іноді розглядались як певний «стан», значення якого полягає в тому, що він надає багатим сприятливу можливість творити добрі діла, подаючи милостиню. Ще англійська соціальна етика епохи Стюартів була внутрішньо дуже близькою до цієї точки зору. І тільки пуританська аскеза сприяла формуванню

^{*} Навряд чи буде бажане Богові (латин.).— Прим, перекл.



376 Макс Вебер

того суворого англійського законодавства про бідних, що повністю змінило існуючий стан справ. Вона змогла зробити це тим легше, що протестантські секти і строго пуританські громади не знали старцювання у своєму середовищі.

З іншого боку, якщо мати на увазі робітників, то у цінцендорфівському різновиді пієтизму ідеалом є вірний своєму професійному обов'язкові робітник, який не прагне до наживи,— саме він уподібнюється своїм життям до апостолів і, отже, має харизму учнів Христових. Ще радикальнішими були на перших порах аналогічні погляди у баптистських колах. І, звичайно, аскетична література майже усіх віросповідань виходить з того, що сумлінна праця (навіть за низької оплати), яка виконується тими, кому життя не дало нічого іншого, є справою, вищою мірою бажаною Богові. Щодо цього протестантська аскеза як така не внесла нічого нового. Проте вона не лише неймовірно поглибила ці уявлення, а й додала до існуючих норм те, що, власне, *тільки й визначало* силу її впливу: психологічний імпульс, який виникав унаслідок ставлення до своєї праці як до *покликання*, як до найнадійнішого і, зрештою, часто *єдиного* засобу переконатися у власній обраності. Разом з тим аскеза легалізувала експлуатацію цієї специфічної схильності до праці, оголосивши «покликанням» також і прагнення підприємця до збагачення. Цілком очевидним є те, наскільки велике прагнення *виключно* до того, щоб здобути по-тойбічне спасіння шляхом виконання професійних обов'язків, розглядаючи їх як своє покликання, і сувора аскеза, якій церква підпорядкувала в першу чергу, звичайно, неїмущі класи, сприяли зростанню «продуктивності» праці у капіталістичному розумінні. Ставлення до праці як до покликання стало для сучасного робітника так само характерним, як аналогічне ставлення підприємця до наживи. Такий проникливий американський спостерігач, як сер Вільям Петі, зобразив цю нову для того часу ситуацію, зазначивши, що економічна могутність Голландії XVII ст. пояснюється наявністю там чис-



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 377

ленних «dissenters»* (кальвіністів та баптистів), людей, які вбачають у *праці та інтенсивній підприємницькій діяльності свій обов'язок перед Богом*. «Органічному» соціальному устрою в тому його фіскально-монополістичному варіанті, якого він набув у англіканстві за Стюартів, зокрема в концепції Вільяма Лода ⁷ — цій спілці церкви й держави з «монополістами» на ґрунті християнського соціалізму,— пуританізм, усі прибічники якого були рішучими противниками *такого* капіталізму торговців, перекупників та колоністів, котрі користувалися державними привілеями, протиставляв індивідуалістичні *імпульси* раціонального легального підприємництва, яке ґрунтувалося на особистих якостях та ініціативі. І якщо підтримана державними привілеями монополістична промисловість Англії невдовзі почала занепадати, то раціональне підприємництво пуритан зіграло вирішальну роль у розвитку тих промислових галузей, які виникли без будь-якої підтримки з боку держави, а часом і попри незадоволення влади та всупереч їй. Пуритани (Прін, Паркер) рішуче відмовлялися від співробітництва з «придворними прожектерами» крупнокапіталістичного гатунку, вважаючи, що ця категорія людей викликає сумніви з етичного боку. Вони пишалися своєю буржуазною діловою мораллю, вбачаючи в ній справжню причину переслідувань, яких вони зазнавали з боку придворних кіл. Уже Даніель Дефо пропонував для боротьби з «дисидентами» вдатися до бойкоту банківських векселів і денонсації внесків. Протилежність цих двох різновидів капіталістичної діяльності багато в чому відповідає відмінностям між релігійними вченнями їхніх представників. Нонконформісти ще у XII ст. постійно терпіли знущання як носії «spirit of shopkeepers»** і зазнавали переслідувань за зраду ідеалів старої Англії. У цьому полягала й протилежність між пуританським та єврейським господарським етосом:

* Дисиденти {англ.}.— Прим, перекл. ** Дух крамарів (англ.).— Прим, перекл.



378 Макс Вебер

уже сучасники (Прін) зрозуміли, що якраз перший, а не другий був *буржуазним* господарським етосом. Один із конститутивних компонентів сучасного капіталістичного духу, і не лише його, а всієї сучасної культури,— раціональна життєва поведінка на основі *ідеї професійного покликання* — виник (і наша праця присвячена доведенню цього) із духу *християнської аскези*. Взагалі думка, що сучасна професійна діяльність має відбиток *аскетизму*, сама по собі не нова. Той факт, що обмеження людської діяльності межами професії разом з відмовою від фаустівської багатогранності людини (відмовою, яка впливає із цього обмеження) є в сучасному світі обов'язковою передумовою будь-якої продуктивної діяльності і що, таким чином, «справа» і «самозречення» сьогодні взаємно пов'язані одне з одним,— цей основний аскетичний мотив буржуазного стилю життя (за умови, що йдеться саме про стиль, а не про його відсутність) хотів довести до нашої свідомості вже *Ґете* на вершині своєї життєвої мудрості, про що свідчать його «Роки мандрів» і те, як він завершив життєвий шлях Фауста. Для Ґете усвідомлення цього факту означало відмову і прощання з епохою гармонійно розвиненої і прекрасної людини, з епохою, повторення якої для нашої культури так само неможливе, як для античності неможливим було повернення до епохи розквіту афінської демократії. Пуританин *прагнув* бути людиною професії, ми *мусимо* бути такими. Бо поступово, оскільки аскеза переносилась із чернечої келії у професійне життя і оволодівала цариною мирської моралі, вона починала відігравати певну роль у формуванні того грандіозного космосу сучасного господарського устрою, який пов'язаний з технічними та економічними передумовами машинного виробництва і який у наш час примусовим чином формує життєвий стиль кожної людини,— причому не лише тих людей, що безпосередньо пов'язані з ним своєю виробничою діяльністю, а й взагалі усіх, кого з моменту народження вкинуто в цей механізм. І такий примус існуватиме, мабуть, доти, доки не вигорить останній



Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух 379

центнер пального. За Бакстером, турбота про мирські блага мусить непокоїти його святих не більше, аніж «тонкий плащ, який можна будь-коли скинути». Проте волею долі цей плащ перетворився на сталевий панцир. В міру того як аскеза почала перетворювати світ, дедалі сильніше впливаючи на нього, зовнішні мирські блага поступово підкоряли собі людей, здобувши нарешті таку владу над ними, якої не знала вся попередня історія людства. Сьогодні дух аскези — хтозна, назавжди чи ні? — полишив цю мирську оболонку. В кожному разі, капіталізм, що здобув перемогу, не потребує такого роду опори відтоді, як він почав спиратися на механічну основу. Відходять у минуле й рожеві мрії епохи Просвітництва, цієї сміхотливої спадкоємиці аскези. І тільки уявлення про «професійний обов'язок» ще мандрує по світу, як привид минулих релігійних ідей. У тих випадках, коли «виконання професійного обов'язку» не можна прямо співвіднести з вищими духовними цінностями або, навпаки, коли його суб'єктивно не відчують як безпосередньо економічний примус,— сучасна людина, як правило, просто не вникає в суть цього поняття. Сьогодні прагнення до збагачення, позбавлене свого релігійно-етичного змісту, набуває — там, де воно досягає найбільшої свободи, а саме у США,— характеру нестримного азарту, часом близького до спортивного. Нікому ще не відомо, хто в майбутньому заселить цю спорожнілу оселю аскези: чи постануть внаслідок такої Грандіозної еволюції зовсім нові пророки, а чи відродяться з новою силою старі уявлення та ідеали, або, якщо не трапиться ні того, ні другого, чи не настане доба механічного заціпеніння, сповнена гарячкових спроб людей повірити у власну значимість? Тоді щодо «останніх людей» цієї культурної еволюції стануть істинними слова: «Бездушні фахівці, безсердечні втіхолоби — ці нікчеми уявили собі, ніби вони досягли ще не знаного ніким рівня людського розвитку!» Проте саме тут ми вже втручаємось у сферу оцінних і релігійних суджень, які не повинні обтяжувати це суто історичне до-



380 Макс Вебер

слідження. Наше завдання полягало в тому, аби показати значення аскетичного раціоналізму (що його ми тільки накреслили у попередньому нарисі) також і для *соціально-політичної етики*, а отже, для організації та функцій соціальних спільнот — від релігійних громад до держави. Далі ми мали намір дослідити, як аскетичний раціоналізм стосується раціоналізму гуманістичного, його життєвих ідеалів і культурних впливів, а також розвитку філософського та наукового емпіризму, техніки і духовних культурних цінностей. І, нарешті, треба було б простежити *історичне* становлення аскетичного раціоналізму, починаючи від середньовічних джерел мирської аскези і до виродження її в чистий утилітаризм у всіх сферах поширення аскетичної релігійності. Тільки таким шляхом можна було б виявити *ступінь* культурного значення аскетичного протестантизму в його стосунках з іншими пластичними елементами сучасної культури. У цій праці ми лише спробували звести сам факт впливу аскетичного протестантизму і *спосіб* цього впливу до їхніх мотивів у *одному*, хоча й неабиякої ваги моменті. Далі треба було б дослідити, яким чином протестантська аскеза у процесі свого виникнення та формування також зазнавала впливу всієї сукупності соціальних і культурних факторів, насамперед *економічних*. Бо незважаючи на те, що сучасна людина при всьому її бажанні не здатна уявити собі повною мірою, як релігійні ідеї впливали на спосіб життя людей, їхню культуру й національний характер, ми зовсім не маємо наміру замінити однобічну «матеріалістичну» інтерпретацію каузальних зв'язків у сфері культури та історії *такою ж* однобічною спіритуалістичною каузальною інтерпретацією. *Як та, так і друга однаково припустимі*, проте обидві однаково мало сприяють встановленню історичної істини, якщо вони претендують бути не попереднім, а завершальним етапом дослідження.



«ЦЕРКВИ» І «СЕКТИ» У ПІВНІЧНІЙ АМЕРИЦІ

Кожен не позбавлений спостережливості відвідувач Сполучених Штатів одразу зверне увагу на активність життя церковних громад у цій країні. Звичайно ж, стрімка європеїзація сьогодні дещо гальмує той вплив церкви на все людське життя, який був притаманний справжньому «американізму». Гідні подиву компроміси між цими тенденціями можна бачити на прикладі такого пункту із *статутів* обох чиказьких університетів: від обов'язкової — під загрозою відрахування з університету — присутності на церковній службі студенти можуть «відкупитися», показавши довідку про відвідання певного обов'язкового мінімуму богослужінь; кожному ж, хто протягом семестру перевищував — насправді чи «відкупившись» — встановлену норму відвідання богослужінь, цей надлишок *зараховувався у кредит* на наступний семестр.

«Сучасний» (або ж такий, що прагне мати вигляд «сучасного») американець у розмові з європейцем відчуває себе незручно, тільки-но мова заходить про релігійну своєрідність його країни. Проте з погляду корінного «янки» це явище недавнє, і глибин життя така «секуляризація» ще не зачепила, принаймні коли йдеться про англо-американські кола, їхня виокремленість і — як ми хочемо тут показати — значна частка їхнього успіху у боротьбі за існування ґрунтується саме на оцій «відсталості». Та й чи можна всерйоз вести мову про «відсталість» там, де йдеться про один із найвпливовіших і сьогодні складників способу життя, який дає себе відчутти незвичним для нас, Гротесковим, часто навіть шокуючим способом. Вихідці з американських родин німецького походження, які протягом часу,



382 *Макс Вебер*

більшого за життя одного покоління (на противагу «New York proper»)*, проживають у Брукліні, відомому своєю набожністю, відчувають як певну перешкоду на шляху до зближення з корінними мешканцями те, що не можуть без труднощів дати змістовну, а не суто «формальну» відповідь на невідоме запитання: «To what church do you belong»**. Ще й сьогодні вважається за цілком нормальне явище, коли спекулянт земельними ділянками, прагнучи збути ділянку під забудову, насамперед будує там «церкву» (тобто дерев'яну споруду з вежею, на зразок тієї, що у нас малюють на коробках з дитячими іграшками), після чого за 500 доларів запрошує якогось проповідника, котрий щойно скінчив семінарію, і прямо або натяком дає йому зрозуміти, що той матиме шанси лишитися тут постійно, тільки б ділянка швидше стала заселеною, щоб там було кому проповідувати. Здебільшого так і трапляється.

Статистичні дані, які приватним шляхом потрапили в наше розпорядження, свідчать про те, що й зараз у середньому лише близько 6 % населення США формально не належить до жодної конфесії,— і це у країні, де конституційна заборона надавати перевагу якійсь одній конфесії виконується настільки ретельно, що тут немає офіційної статистики віросповідань, оскільки цікавість до цього питання з боку державних органів може розцінюватись як антиконституційна дія. До того ж «належність» до церковної громади означає тут щось зовсім інше, аніж у нас, насамперед з матеріального боку: некваліфіковані портові робітники та робітники деревообробної промисловості, що належать до євангелічної громади з околиць Буфало, тратять на церкву близько 80 марок щорічно на одну особу— і це не рахуючи численних collections***, необхідних для підтримки існування священника й церкви. На-

* Власне Нью-Йорк (англ.).— Прим, перекл. ** «До якої церкви ви належите?» (Англ.)— Прим, перекл. *** Грошовий збір (англ.) — Прим, перекл.



скільки отакий — офіційно заборонений — інтерес щодо конфесійної належності нагадує постійне випитування місця народження та імен рідних героями гомерівських поем, переконався на власному досвіді один німецький отоларинголог, котрий оселився у Цінцінаті. Коли він запитав у свого першого пацієнта, на що той скаржиться, пацієнт, на превелике здивування лікаря, насамперед повідомив: «I am from the 2 Baptist Church in the X-street*. До захворювання носа, як у цьому далі переконався здивований лікар, такий факт прямо не стосувався,— проте він означав дещо інше, не менш для нього важливе: «Не турбуйся щодо *гонорару!*»

Належність до якоїсь «солідної», за американськими уявленнями, церковної громади Гарантує моральну репутацію індивіда, і не лише суспільну, а й насамперед ділову. «Пане,— сказав мені один старий джентльмен, комівояжер фірми «Undertakers Hardware»**, з яким я деякий час перебував у штаті Оклахома,— як на мене, кожен може вірити у що завгодно або не вірити, та коли я знаю, що мій клієнт не відвідує ніякої церкви, то я не позичу йому й 50 центів: who pay me, if he doesn't believe in anything ?»***. У неосяжній за своїми розмірами малонаселеній країні з непостійним складом населення, де судочинство ще й досі пройняте духом англо-норманського формалізму, а кримінальне право недосконале і для основної маси фермерів Заходу паралізоване привілеями гомстедів***, надання *індивідуального кредиту* могло ґрунтуватися тільки на такого роду церковних гарантіях кредитоспроможності. Аналогічним чином у середні віки єпископи були першими кредитоспроможними особами, оскільки у разі несплати боргу без поважної підста-

* «Я належу до другої баптистської церкви на такій-то вулиці» (англ.).— Прим, перекл.

** «Торгівля чавунними надгробками» (англ.).— Прим, перекл.

***. що змусить його повернути гроші, коли він ні в що не вірить? (Англ.) — Прим, перекл.

***• Гомстед— земельна ділянка, яку за законом міг отримати кожен американець по досягненні 21 року.— Прим, перекл.



384 Макс Вебер

ви над ними тяжіла загроза відлучення од церкви. Та неймовірно розвинена система позичок, що за моїх студентських років давала можливість членам гейдельберзького студентського товариства обходитись без власної «готівки», чи той же горезвісний кредит, яким міг користуватися німецький лейтенант, оскільки за нього потенційно ручався його полковник,— ці явища однаковою мірою спираються на (справжнє або уявне) значення «соціальних порук»: все громадське існування того, хто бере кредит, ґрунтується на належності до певної спільноти, яка Гарантує його кредитоспроможність. Така сама справа і з членами американської церковної громади, проте у значно більшому масштабі: у зв'язку з іще досить слабкою диференціацією цільових соціальних об'єднань у Сполучених Штатах, де зберігають силу давні традиції, найдавніша і найуніверсальніша з усіх спільнот — релігійна — репрезентує практично всі ті «соціальні» інтереси, які індивід має за порогом власної домівки. Церковна громада влаштовує не лише лекції на різні теми, чайні вечори, недільні школи, всілякі благодійні заходи, а й найрізноманітніші спортивні, в тому числі футбольні змагання і т. ін., прагнучи по можливості завершити усе це службою Божою. Людина ж, котра внаслідок якогось dishonourable conduct; * публічно виводиться (як це було раніше) зі складу членів громади чи (як це роблять зараз) просто перестає числитися в її списках, зазнає своєрідного соціального бойкоту; хто не є членом громади, той фактично не має ніяких соціальних «зв'язків». Незважаючи на певні послаблення щодо цього, які (коли навіть не брати до уваги сучасний прогрес) виникають внаслідок гострої конкуренції деномінацій між собою і пов'язаного з нею «полювання на душі», що дедалі поширюється, незважаючи також на загальне зменшення впливу церкви на життя,— ті Гарантії ділових якостей, які надає перебування в церковній громаді, зберігають і сьогодні ще досить велику вагу.

Ганебний вчинок (англ.).— Прим, перекл.



Сьогодні цю функцію у релігійних громадах частково переймають численні «ордени» і клуби різного гатунку: майже кожен дрібний підприємець носить у петельці яку-небудь позначку. Одначе прообразом усього цього продовжує залишатися церковна громада — організація, *цілком і повністю* спрямована на те, щоб плекати «поважність» індивідів. Свого найдосконалішого розвитку така функція набула (і ми розглянемо це детальніше) в об'єднаннях, які є «сектами» у тому специфічному значенні слова, що його ми далі пояснимо. Особисто мені це стало чітко зрозумілим, коли я прохолодної жовтневої неділі був присутнім в одному з округів штату Північна Кароліна на обряді баптистського хрещення: по десять осіб обох статей, святково одягнені, по черзі заходили у крижану воду гірського струмка, в якій протягом усієї церемонії стояв, занурившись по пояс, проповідник, одягнений у чорну одіж. Підтримуючи одне одного за руки, вони, після здійснення ритуальних церемоній, ставали у воді на коліна, а потім опускали в неї обличчя, після чого виходили на суше, пирхаючи і тремтячи. Знайомі фермери, які стояли поряд зі своїми возами і кінями, вітали їх і трохи згодом розвозили по домівках. Віра, здавалося, рятувала їх від застуди. Мій двоюрідний брат, із ферми котрого ми сюди приїхали, був, унаслідок свого німецького походження, далеким від будь-якої релігійності і дивився на все, що відбувалося, з певною зневагою. Та раптом він, з цікавістю приглядаючись до інтелігентного вигляду юнака, який саме занурювався у воду, сказав мені: «Оп зее: Мг. N.— I юісі уои зо!»*. На моє запитання, що він має на увазі, родич пояснив, що пан N. хоче відкрити власний банк і потребує кредитів. З подальших пояснень випливало, що вступ до баптистської громади має важливе значення не лише з погляду майбутньої баптистської клієнтури, а й насамперед для клієнтів, котрі не є баптистами, і цей вступ означає *всебічну перевірку* моральних та ділових якостей

• «Дивись, пан N.1 Я ж казав тобі!» (Англ.)— Прим, перекл.



386 Макс Вебер

індивіда, всього його попереднього життя (мені мимоволі пригадалося, що майже так само ретельно у нас перевіряють претендентів на звання офіцера резерву). У цих питаннях немає нічого другорядного. Будь-яка неточність у виконанні грошових зобов'язань, легковажні витрати, відвідання трактирів — словом, усе, що могло поставити під сумнів суспільні якості кандидата, розцінювалось як підстава для відмови у вступі до громади. У разі ж вступу індивід погоджував із сектою навіть найменші кроки свого життя. Коли він переїздив у інше місце, то одержував відповідне свідоцтво, без якого його не прийняли б у місцеву громаду такої деномінації. Коли ж він (не з власної вини) відчував якісь матеріальні труднощі, то секта прагнула надати йому певну підтримку, аби її репутації не було завдано шкоди (сьогодні цим правилом у сектах вже не керуються, проте воно продовжує діяти в численних «орденах»).

Виняткову суворість *контролю*, встановленого тими сектами, які розвинулись на основі перехрещення (насамперед квакери) над усім способом життя і особливо над *діловою* порядністю своїх членів, можна спостерігати протягом цілої їхньої історії¹, пуританська «мирська аскеза» займає тут провідне місце саме завдяки спрямованості «церковної дисципліни» у цей бік. Безумовна чесність, а тому, зокрема, система стабільних цін у дрібній торгівлі, солідна поведінка у кредитних справах, утримання від усіляких «мирських» затрат і будь-яких форм *debauchery**— словом, твереза діловитість у межах професії протягом усього життя виступає специфічною, а по суті — *єдиною* формою, завдяки якій можна довести свою належність до християнства, а отже, моральну легітимність своєї належності до секти. Якщо в Америці й нині суворо забороняється торкатися у проповідях догматичних питань, зокрема так званого «вчення про відмінність», а «*pulpit exchange*» (обмін популярними проповідниками різ-

¹Розпуса (акгл.).— Прим, перекл.



них сект) і загалом прагнення створити міждено-мінаційні картелі для запобігання «прихованій конкуренції» при залученні нових членів ще й зараз досить поширене,— то *сьогодні* усе це є симптомами того індивідуалізму, який несе з собою європеїзація. Однак і в минулому можна спостерегти такі специфічно «недогматичні» епохи — зокрема, байдужість (відносна) до догматичних питань є істотною ознакою «пієтистського» християнства. Основний принцип *усіх* різновидів «аскетичного» протестантизму (радикального кальвінізму, баптизму, меннонітського вчення, квакерства, методизму та аскетичних гілок континентального пієтизму) полягає в тому, що лише *підтвердження* у цьому житті, зокрема у професійній праці, є Гарантією відродження у потойбічному світі і наступного виправдання перед Господом; з цього неминуче випливає висновок: «випробуваним» християнином може бути лише випробувана «людина професії», зокрема в капіталістичному дусі — надійна «ділова людина». Християнство саме такої проби було головним вихователем «капіталістичної» людини, і вже у XVII сторіччі письменники з квакерського середовища радіють виявленій до них прихильності Бога, який посилає «дітей цього світу» у їхні, квакерів, магазини,— бо тут покупців завжди чекає гарне обслуговування, стабільні ціни і т. ін. Поряд із такого роду педагогічним впливом мала і певною мірою ще й сьогодні має значення конституція такої релігійної спільноти саме як «секти» у специфічному значенні цього слова.

Що це означає? І чим взагалі є на ґрунті західного християнства «секта», на відміну від «церкви»?

II

Ані обмежена кількість прихильників (баптисти є однією з найвпливовіших протестантських дено-мінацій), ані відсутність формального «визнання» з боку держави та відповідних привілеїв (що характерне для всіх деномінацій в Америці) не можуть *гамі по собі* бути вирішальною ознакою. Звичайно



388 Макс Вебер

ми знаємо, що *величина* соціальної групи суттєво впливає на її внутрішню структуру. Обмеження розмірів церковно-правового об'єднання, громади, такими межами, щоб її члени могли *особисто знати* одне одного і, отже, взаємно оцінювати й контролювати своє «підтвердження», віддавна належить до фундаментальних принципів анабаптизму, а також справжнього методизму (так звані class meetings, де віруючі, на перших порах щотижня, взаємно сповідувалися одне перед одним). Тут слухно також згадати ecclesiolae пієтизму. Варто лишень відвідати берлінський кафедральний собор, аби побачити, що коли не у величому, пройнятому цезарепапістським духом головному приміщенні, то в маленьких, позбавлених будь-яких містичних пишнот бічних приміщеннях, де збираються квакери і баптисти, ще живе «дух» протестантизму у найпослідовнішій його формі. З іншого боку, значне поширення методизму, який у різноманітних проявах є своєрідною мішаниною принципів «церковних» і «сектантських», сприяє тому, що сьогодні очевидну перевагу здобувають перші. Хоча факт нечисленності тісно пов'язаний із внутрішньою суттю сектантства, та сам по собі він ще *не є* нею. Що ж до відносин із державою, то «церква», природно, як і «секта», *фактично* однаково не мають офіційного державного «визнання». Справжня різниця між ними у цьому розумінні полягає ось у чому: те, що для «церкви», як лютеранської, реформованої, так і для католицької, є чимось «випадковим» і принципово *несумісним* із їхньою структурою, для «секти», навпаки, виступає чимось стимулюючим з релігійного погляду. Для усіх сект, які постали із великого народного руху перехрещення, «відокремлення церкви від держави»,— це догматична засада, а для радикальних пієтистських об'єднань (кальвіністи-індепенденти й радикальні методисти) — це принцип структурної організації.

* Букв.: церковка, невелике зібрання (*давньогр.*).— Прим, перекл.



І Церква прагне бути інститутом, свого роду Божим фідеїкомісом для спасіння душі індивіда; вона дана йому *від народження*, а для неї він є насамперед *об'єктом* впливу, який здійснюється суто «службо-ним» шляхом. «Секта» ж — відповідно до створеної тут асі ad hoc термінології, яка самими членами сект ніколи не вживається,— це, навпаки, добровільне об'єднання перш за все релігійно *кваліфікованих* індивідів, куди *вступають* при взаємній добровільній тоді. Ті конкретні різновиди релігійних об'єднань, які існували історично, стосовно цих двох протилежних форм не можна вважати просто прикладами. Слід з'ясувати собі питання, в чому саме та чи піша конкретна деномінація відповідає першому або другому «типові». Однак принципова протилежність тут раз у раз дається взнаки. Адекватним симіологом специфічно «сектантського» характеру анапаптизму є хрещення, яке здійснюють виключно за умови вільного волевияву *дорослої* людини. Позбавлена ж внутрішньої правдивості «конфірмація», про перенесення терміну якої за межі дитячого віку клопотався, як відомо, Штекер¹, є лише формальним, не «щирим» сподіванням, яке внутрішньо суперечить самій структурі нашої церкви, котра в принципі недалеко відійшла від не таких уже й «наших» селянських уявлень про те, що пастор, як керівник Божого фідеїкомісу, мусить вірити *більше*, аніж його громада, і завдяки наявності у нього блатдаті здатний це робити. «Універсалізм» церкви означає, що її благодать однаковою мірою спрямована й на праведних, і на грішних: тільки відкрите невизнання її авторитету, що проявляється у свідомому і злісному небажанні покаятись, може мати своїм наслідком «відлучення». Громада ж тих «небагатьох, кого обрано до спасіння», є «невидимою церквою», і повне знання про неї має тільки Бог. Для справжньої секти «чистота» її особового складу є найпринциповішим життєвим питанням: у добу утворення пієтистських сект одним з рушійних мотивів поведінки було побоювання розділити вечерю з тим, хто «відштовхнутий» Господом, або ж отри-



390 Макс Вебер

мати цю вечерю із рук прислужника, який не мав свідчень «обраності». Секта прагне бути релігійною «елітою», котра зримо втілює «невидиму церкву» у громаді «обраних». Вона не терпить будь-якого втручання у її внутрішнє життя тих, хто не має відповідної *релігійної* кваліфікації, і прагне не підтримувати ніяких стосунків із земними носіями влади. Тому твердження: «Богові слід коритися насамперед, а вже потім людині»,— з різними тлумаченнями якого пов'язана у певному розумінні культурна місія західного християнства загалом, набуває тут дещо антиавторитарного відтінку.

Оцінка людини виключно з погляду релігійної кваліфікації, що її вона мусить підтвердити своїм способом життя, неминуче підриває коріння будь-якої феодальної і династичної романтики. Відраза до всілякого «обожнювання тварного» не обмежувалась рамками «сект» у вузькому значенні цього терміна, а була властивою, усім без винятку об'єднанням, організованим за типом секти. Вона є атрибутом цілої *аскетичної* релігійності як такої, а в кальвіністів-пуритан — прямим наслідком вчення про предетермінізм, перед страхіливою серйозністю якого усяка думка про «благодатність» земних інституцій видається блюзнірством і шляхом у напрямку до загибелі. Проте, звичайно, свій найповніший розвиток такі настрої здобувають на ґрунті антиавторитарного за своєю природою сектантства. Коли квакери, категорично відмовляючись від будь-яких формул придворного етикету й пошанування можновладців, брали на себе не лише страдницький вінець, а й тягар повсякденних кпинів,— вони робили це з переконання, що схилитися можна лише перед Господом, і було б образливим для Нього робити це стосовно людей. Безумовне відкидання будь-яких претензій з боку держави, котрі «суперечать совісті», і вимога «свободи совісті» як абсолютно значимого права особистості *перед* державою була послідовно осмислена як позитивна *релігійна* вимога тільки на ґрунті сектантства. Найлогічніше це було зроблене в етиці квакерів, одним з головних принципів якої було: те,



що для одного — обов'язок, для іншого може бути заборонене, бо для одного саме дія, а для іншого — утримання від неї найбільше відповідатимуть голосові їхньої власної *совісті*. Таким чином, автономія індивіда отримує свою надійну опору не в індиферентизмі, а в релігійній позиції, причому боротьба проти будь-якого «авторитарного» свавілля підноситься до рівня релігійного обов'язку. Завдяки цьому індивідуалізм у добу своєї героїчної юності ставав впливовим чинником суспільної інтеграції. Універсалізовмі церкви, який легко поєднується з етичною невибагливістю, у межах секти протистоїть етичний ригоризм пропагандистського спрямування. Найлогічніше це обгрунтовано у тій же етиці квакерів, котра вчить, що Бог осяває своїм «внутрішнім світлом» також і тих, до кого не доходить Євангеліє: не об'єктивовані тексти і традиції, а сам релігійно кваліфікований індивід виступає тепер носієм об'явлення, яке вічно триває, ніколи не завершуючись. Отже, «невидима» церква *більша*, аніж та секта, яка у нас «перед очима»; її прихильників об'єднує розуміння протестантської *місії* як такої, що, по суті, лише розпочинається від пієтизму та сект і не може виконуватись як замкнена у парафіяльних рамках, цілком коректна «служба» церкви. Про те, які могутні економічні інтереси здатний ставити собі на службу процес утворення спільнот типу сект, вже мовилося вище. Секти як такі за своєю природою є одними з «найпартикулярніших» утворень, проте релігійність сектантського типу— одна з найспецифічніших різновидів живої, і не лише традиційної, «народної» релігійності. Секти самі були спроможні поєднати позитивну релігійність із політичним радикалізмом, вони здатні були, виходячи із засад протестантської релігійності, наповнити життя широких мас, і насамперед сучасних робітників, також інтенсивним релігійним змістом, який поза їхніми межами можна спостерігати лише у святенницькому фанатизмі відсталих селян. Тому милив сект виходить далеко за внутрішні межі. Саме вони надали американській демократії харак-



392 Макс Вебер

терної гнучкої форми та індивідуалістичного спрямування. З одного боку, думка про те, що лише Богом "надана людині релігійна кваліфікація є вирішальним чинником порятунку її душі, що тут не допоможуть ніякі магичні таємниці, що лише практична поведінка людини та отримання відповідного «підтвердження» може вважатися за *ознаку* того, що вона перебуває на шляху до спасіння,— усе це змушує індивіда в найважливіших для нього життєвих питаннях покладатися виключно на самого себе; з іншого ж боку, лише така «Гарантована» кваліфікація індивіда була засадою соціального згуртування громади. І саме на зразок сект конституюється та незліченна кількість соціальних утворень, якими просякнута тканина всього американського життя.

Хто розуміє «демократію» у вигляді розпорошеної на атоми людської маси, як це любляють робити наші романтики, той глибоко помиляється (принаймні коли йдеться про американську демократію): не демократія, а бюрократичний раціоналізм був би наслідком такої «атомізації», оскільки здолати її можна було б, лише нав'язавши «поділ» зверху. Справжнє американське суспільство (і це стосується насамперед «середніх» і «нижчих» верств населення) ніколи не нагадувало якусь купу піску; воно ніколи не було тим будинком, де відчиняються двері кожному, хто прийшов; воно було і лишається проїнятим усякого роду «обмеженнями». Індивід у цьому суспільстві — принаймні там, де збереглися ще старі звичаї,— ніколи не відчуває надійного ґрунту під ногами ані в університеті, ані в діловій сфері, доки йому не вдасться увійти до якогось *соціального об'єднання* (у минулому майже завжди церковного, а сьогодні будь-якого) і утвердити себе там. Давній «сектантський дух» з неминучою послідовністю панує всередині цих об'єднань. Вони є «артефактами», мовлячи словами Фердинанда Теніса,— «суспільствами» (Gesellschaften), а не спільнотами (Gemeinschaften) ². Це значить: вони не ґрунтуються на потребі «душевного спілкування» і



не прагнуть до «душевних цінностей»; індивід прагне, увійшовши до складу групи, утвердити насамперед *самого себе*; тут відсутня ота недиференційована селянсько-вегетативна «душевність», без якої німець не може уявити собі ніяку спільноту. Твереза «діловитість» такого об'єднання у спілку вимагає суворого підпорядкування індивіда цілям діяльності групи— хай то футбольний клуб чи політична партія,— однак це не означає, що для індивіда зникає необхідність постійно дбати про власне самоутвердження: навпаки, якраз *всередині* групи, у колі приятелів перед ним у повному обсязі постає завдання *самоутвердитись*. А тому соціальне об'єднання, до якого належить індивід, не є для нього чимось «*органічним*», якоюсь містичною всеохопною цілісністю, а *завжди* є механізмом, що ним свідомо користуються для досягнення деяких власних матеріальних або ідеальних *цілей*. Ось найзначиміша соціальна справа, у ставленні до якої з особливою виразністю проступає типова «безцеремонність» сучасного американця: вести облік векселів — це бізнес, однак і підготовка державних документів— це теж бізнес, і останнє аж ніяк не є «святіше», ніж перше. Зрештою,— «буває ж таке!» — як завжди здивовано відзначав рядовий німецький чиновник, коли знайомився з тією величезною працею, яку здійснював його американський колега і яка лишалася непомітною для наших очей через густий туман корупції, характерної для великих міст, партійних інтриг та шахрайства.

Звичайно ж, демократичний характер Північної Америки значною мірою зумовлений *колоніальним* характером культури цієї країни і виявляє тенденцію послаблюватись у міру послаблення цього характеру. Окрім того, всі особливості американського життя, про які йшлося вище, містять у собі певну долю тієї розсудливо-песимістичної оцінки людини і всіх людських звершень, яка притаманна «церковним» різновидам пуританізму. Проте такого роду поєднання внутрішньої ізоляції індивіда, яка стимулює максимальний розвиток його творчої актив-



394 Макс Вебер

ності «назовні», з його здатністю створювати стабільні соціальні групи з максимальним рівнем контролю за такою активністю могло — у вищих своїх проявах — розвинути лише на ґрунті сектантства.

Нам, сучасним, релігійно «немузикальним» людям, важко уявити собі чи навіть *повірити* в те, яку неймовірно важливу роль відіграли — у добу формування характеру сучасних культурних націй — оці релігійні моменти, котрі в часи, коли турбота про потойбічне життя була для людини найреальнішою з усіх справ, набирали всезагального значення. Наша, німців, доля через різні історичні обставини склалася так, що релігійна революція означала для нас насамперед такий розвиток, коли корисною виявлялася не індивідуальна ініціатива, а ореол «служби». Воднораз ситуація була такою, що (оскільки релігійні спільноти у нас і раніше, й потім існували тільки в «церковній» формі, як «установи») всяке прагнення емансипації особистості від «авторитету», будь-який «лібералізм» у широкому розумінні *мусли* бути чимось *ворожим* релігійним спільнотам,— і в той же час вони не мали тієї власної об'єднуючої сили, що (поряд з іншими історичними чинниками!) притаманна була *також* і «сектантству», яке розвивалося взагалі у досить відмінному від нас англосаксонському світі. Очевидно, що такий розвиток сьогодні, у межах діяльності релігійних громад, надолужити вже не можна, навіть коли б хтось захотів це зробити. Сьогоднішні «вільні церкви» не бажають бути ніякими сектами і не можуть ними бути. Зрештою, будь-яка «просвітницька релігія» на зразок тієї, про яку йшлося у Гете, справжньому сектантству ворожа так само, як і перша-ліпша, а особливо ліберальна, теологія. Звичайно, і сектам не чуже прагнення розвивати свою власну теологію. Але ні проти чого не виступає справжнє, послідовне сектантство з такою пристрасстю, як проти *поваги до* наукового аналізу релігії. Не якесь там почерпнуте з книжок знання, а лише релігійна кваліфікація *особистості* дає підстави очолювати громаду; цю тезу обстоюють усі різновиди специфічно протес-



тантського сектантства, тому не випадково, скажімо, кромвелівські «святі» дійшли до прямої війни проти всякої теології, а також проти церковних «посад» та «десятини», яку ті посади дають церкві,— отже, проти освіченого з політичного й духовного боку *leisure classes* * і особливо проти університетів. Трагічною внутрішньою суперечністю життя та діяльності Кромвеля було те, що він як «політик-реаліст» мусив у цьому питанні виступити проти своїх однодумців. Бо це означало, що він пробував співвідносити релігійні постулати з *позарелігійними* політичними й духовними культурними цінностями. Тож зрозумілими стають слова, які звучали на смертному одрі Кромвеля: «Він *колись* сподобився ласки Божої». Одне поза сумнівом: усі сьгоднішні аргументи проти «вужькості» й «заплутаності» сектантства, які ми чуємо від найкращих «сучасних», вільних від догматизму поборників ідеалу університетської євангелічної «церкви», означають тільки те, що якраз культурні цінності, а не глибинні релігійні потреби, (для них найголовнішим. Ми не збираємося тут давати будь-яких оцінок «сектантській релігійності» як такої. Ті приклади, до яких ми вдавалися вище, вибрані, як у цьому може переконалися кожен, зовсім не для того, аби пробудити до неї якусь симпатію. Вони певніше здатні посилити, на противагу «пуританізму», оту поширену її наших краях віру, яка, по суті, була чистим лицемірством» і залишається таким і до сьогодні. Однак спростовувати тут такі сумнівні уявлення і т. ніяк не входить у мої наміри; я, проте, вважаю, що скрізь і завжди там, де інтенсивні релігійні ідеї знаходили і знаходять своє зовнішнє соціальне втілення та — свідомо чи мимоволі — не переплітаються і політичними, економічними й «суспільними інтересами, вони однаковою мірою «розбавляються і розбавляються водою», а також (про щось сьогодні часто забувають) не лише водою. Коли ж вести мову про «оцінку», то треба було б насампе-

(англ.).— Прим, перекл.



396 Макс Вебер

ред поставити собі питання, чи не мусили б бути найадекватнішою формою «служіння Господу» (для віруючих, які не хотіли б поєднувати власне «релігійний» зміст із формальними психологічними ознаками тих естетських декадентських настроїв, що їх сьогодні викликають, вдаючись до всіляких музичних та візуальних містифікацій) якраз оті «тверезі» meeting * квакерів, де «реальні» та «бажані» моменти релігійного спілкування зведено, як правило, до мінімуму і часто все здійснюється у глибокій мовчанці. Мусили б бути! — бо загалом ідеться про те, що навіть коли «сучасна» людина у даному конкретному випадку насправді (чи, як це іноді буває, лише в уяві) має релігійний «слух», вона все ж продовжує залишатися істотою, абсолютно не здатною діяти в межах релігійних спільнот, і внаслідок цього приречена задовольняти свої релігійні потреби не за допомогою тієї чи іншої секти, а за допомогою церкви (яку вона, коли не бажає, може взагалі «не помічати»). Однак не повинно бути жодного сумніву, що саме *оцей* момент — у поєднанні з абсолютною індіферентністю стосовно всього, що виходить за межі звичного і зрозумілого для «коректних» бюргерів,— є свідченням тієї загальної *слабкості* власне *релігійних* мотивацій, яка упродовж найближчого майбутнього сприятиме нашій «національній» церкві, і не тільки їй, а й будь-якій церкві взагалі.



Під «світовими релігіями» у цій праці, цілком незалежно від оцінних суджень, маються на увазі *п'ять* релігійних або релігійно зумовлених систем регламентації життя, *кількість* прихильників яких особливо велика: релігійна етика конфуціанства, індуїзму, буддизму, християнства та ісламу. До них слід піднести також як шосту релігію юдаїзм — і внаслідок того, що в ньому ми знайдемо вирішальні історичні передумови для розуміння двох останніх з перелічених світових релігій, і внаслідок його почасти справжнього, почасти уявного значення у розвитку сучасної господарської етики Заходу, про яке багато говорять останнім часом. Про решту релігій ми згадаємо лише там, де це потрібно для збереження історичної послідовності. Висвітлення матеріалу, пов'язаного із християнством, передбачає знайомство з нашими попередніми дослідженнями.

Що мається на увазі під «господарською етикою», стане зрозумілим у ході наступного викладу. Нас цікавлять насамперед не етичні теорії теологічних компендіумів, які є лише *засобом* пізнання (за певних умов, звичайно, важливим), а ті *практичні спонуки до дії*, коріння яких слід шукати у психологічних та прагматичних релігійних зв'язках. Хоча подальший виклад окреслює лише загальні контури цієї проблеми, він усе ж дозволяє зрозуміти, наскільки складним утворенням є певна конкретна господарська етика і наскільки різнобічно вона зумовлена. Далі ми також покажемо, що зовні схожі (Гюрми економічної організації можуть поєднуватися з цілком відмінною за своїм характером господарською етикою і, залежно від її специфіки, мати зовсім різний історичний вплив. Господарська етика



398 Макс Вебер

не є простою «функцією» форм економічної організації, разом з тим вона не може і якимось однозначно їх створювати.

Ніколи не існувало господарської етики, яка була б детермінована лише релігійно. Звичайно, господарській етиці притаманна певна, зумовлена географічними та історичними чинниками, міра само-законності, яка відрізняє її від інших, зумовлених релігійно чи якимись іншими «внутрішніми» моментами стосунків людини зі світом. Проте безсумнівно, що одним із детермінантів релігійної етики — саме тільки *одним* — є релігійна зумовленість життєвої поведінки. Зі свого боку, ця поведінка за конкретних географічних, політичних, соціальних та національних умов зазнає значного впливу економічних і політичних чинників. Спроба виявити цю залежність у всіх її деталях завела б нас досить далеко від обраної нами теми. Тому в цій праці йтиметься лише про намагання віднайти спрямовуючі чинники життєвої поведінки тих суспільних *верств*, які найбільше вплинули на практичну етику тієї чи іншої релігії, визначивши її характерні (тобто такі, що є істотними для неї і відрізняють її від інших релігій) риси. Вплив такого порядку може здійснювати не обов'язково якась єдина суспільна верства. До того ж у ході історичного розвитку провідні у цьому сенсі верстви можуть змінювати одна одну. І ніколи такий вплив не може бути прерогативою якоїсь однієї верстви. Та для кожної з релігій здебільшого можна вирізнити ті верстви, чия життєва поведінка хоч певною мірою буде для неї визначальною.

Забігаючи трохи вперед, наведемо декілька прикладів. Так, конфуціанство було становою етикою літературно освіченої мирської раціоналістичної бюрократії. Інші ж, хто не належав до такої *освіченої* верстви, до уваги у даному разі не беруться. Релігійна (чи, коли хочете, іррелігійна) станова етика цієї верстви багато в чому визначає життєву поведінку китайців загалом. Носієм же раннього індуїзму, навпаки, була спадкова каста літературно освічених людей, які, не обіймаючи жодних посад, слу-



гували чимось на зразок ритуалістичних пастирів стосовно окремих індивідів і цілих спільнот, будучи водночас надійною основою того станового поділу, на якому тримався суспільний порядок. Лише ведично *освічені* брахмани як носії традиції можуть вважатися справжнім релігійним станом. Тільки у пізніші часи формується (у ролі їхніх конкурентів) стан брахманів-аскетів, а ще пізніше, в добу індійського середньовіччя, в індуїзмі зароджується пристрасна сакраментальна віра у спасіння, яку поширюють серед нижчих верств населення плебейські містагоги. Що ж до буддизму, то він поширювався мандрівними жебрущими ченцями, які віддавалися спогляданню й відкидали усе мирське. Лише вони одні належали у точному значенні цього слова до громади, всі ж інші люди залишалися неповноцінними у релігійному розумінні мирянами та були радше об'єктами, аніж суб'єктами релігійності.

Іслам на перших порах був релігією завойовників світу, релігією лицарського ордену дисциплінованих борців за віру, який відрізнявся од створених за його зразком християнських орденів доби хрестових походів лише тим, що вимагав сексуального аскетизму. У середньовічному ісламі такого ж, коли не більшого значення набув споглядально-містичний суфізм ¹, а від нього ведуть свій родовід братства, в які об'єднувались дрібні міщани (щось на зразок християнських терціаріїв ², проте значно численніші). Братства очолювали плебейського походження керівники, що володіли знаннями оргіастичної техніки.

Юдаїзм після часів вавилонського полону став релігією міського «народу паріїв» (точне значення цього виразу ми пояснимо пізніше); у середні віки провідну роль у його поширенні відігравали літературно й ритуально вишколені інтелектуали, представники пролетароїдної, раціоналістичної, бюргерської інтелігенції. І, нарешті, християнство було спочатку вченням мандрівних ремісників і за своїм характером релігією суто міською. Таким воно, зрештою, і лишилося в усі часи свого зовнішнього та вну-



400 Макс Вебер

трішнього розквіту — і в античності, і в середні віки, і тоді, коли постав пуританізм. Головною сферою -впливу цієї релігії було західне місто з тими специфічними рисами, які відрізняють його від усяких інших міст, і буржуазія у тому значенні, якого вона набула тільки там; це стосується як богонатхненної набожності християнських громад античного часу, так і жебрущих орденів середньовіччя, сект доби Реформації — аж до пієтизму й методизму включно.

Ми не маємо наміру обстоювати думку, нібито своєрідність релігії є простою функцією соціального становища тієї верстви, яка виступає її найхарактернішим носієм, тобто чимось на зразок «ідеології» або «відображення» її матеріальних чи духовних інтересів. Навпаки, таке тлумачення було б прямим перекрученням нашого погляду. Як би глибоко не проникав зумовлений економічними й політичними чинниками соціальний вплив у релігійну етику, все ж основні її риси мають релігійне коріння. Це пов'язано насамперед зі змістом її благовіщення та обітниць. І навіть коли наступна Генерація радикально змінює цей зміст, пристосовуючи його до потреб громади,— то йдеться у даному випадку насамперед про *релігійні* потреби. Інші ж сфери відіграють тут другорядну роль— часто, звичайно, вельми істотну, а іноді й вирішальну. Безумовно, для кожної релігії зміна провідних із соціального погляду верств має досить важливе значення — хоча, з іншого боку, той тип релігії, що вже склався, здатний серйозно впливати на життєву поведінку досить різномірних суспільних верств.

Іноді зв'язок між релігійною етикою та інтересами окремих суспільних прошарків пробують пояснювати у такий спосіб, нібито перша є лише «функцією» останніх, причому не тільки в дусі так званого історичного матеріалізму (цього ми тут торкатися не будемо), а й із суто психологічного погляду.

У найзагальнішому, хоча й дещо абстрактному вигляді теза про класову зумовленість релігійної етики знайшла свою розробку в теорії «прихованої



образи» (Ressentiment), яка набула поширення після появи блискучого есе Ф. Ніцше *, здобувши підтримку і серед серйозних психологів. Якби етичне просвітлення співчуття і братерства було лише наслідком етичного «повстання рабів», обділених природою чи долею, а етика «обов'язку», відповідно, продуктом «витіснення» спрямованої проти нероб-панів безсилої жадоби помсти тих, хто змушений трудитися, щоб забезпечити собі прожиток,— тоді найважливіші проблеми типології релігійної етики можна було б розв'язати досить просто. Яким би вдалим і плідним не було відкриття психологічного значення прихованої образи, його соціально-етичний зміст слід оцінювати досить обережно.

У подальшому мова часто йтиме про ті мотиви, які визначають різні типи етичної «раціоналізації» життєвої поведінки. Здебільшого вони не мають ніякого стосунку до почуття образи чи заздрощів.

Що ж до оцінки релігійною етикою *страждання*, то вона, безперечно, зазнала характерних змін, котрі, якщо правильно пояснити, до певної міри свідчать на користь теорії, вперше запропонованої Ніцше. Типове для давніх суспільств ставлення до страждання знаходить своє зриме втілення у тому, як ставилися під час релігійних свят спільноти до тих, кого діймали хвороби чи якісь інші нещастя. Людина, що довго страждала, хворіла чи потерпала під інших бід, вважалася, залежно від характеру страждання, або одержимою дияволом, або ж покараною гнівом того бога, якого вона образила. Перебування її серед членів культової громади могло мати погані наслідки. В усякому разі, такій людині ік¹ слід брати участі в культових учтах та офіруваннях, оскільки її присутність не умилостивлювала богів і могла викликати їхній гнів. Культові учти були місцем радощів— навіть у Єрусалимі під час облоги.

* Див. примітку 1 до статті «Про деякі категорії соціології розуміння».—

Прим, перекл.



402 Макс Вебер

Таке релігійне ставлення до страждання як симптому втрати ласки Божої і прихованої провини психологічно дуже близьке поширеним людським потребам. Щаслива людина рідко коли задовольняється самим фактом наявності щастя. Вона хоче, окрім того, мати законне *право* на таке щастя, хоче бути переконаною, що вона його «заслугує» — насамперед у порівнянні з іншими,— хоче вірити, що хтось менш вдатний, нещасний отримав, як кажуть, по заслuzі. Щастя хоче бути «законним». Коли до загального поняття «щастя» віднести усі блага— почесні, владу, багатство й насолоду,— то його можна розуміти як певну загальну формулу тієї легітимності, яку релігія покликана надавати зовнішнім і внутрішнім прагненням усіх, хто панує, володіє, перемагає, хто здоровий, точніше кажучи, щасливий. Отож релігія у такому розумінні покликана бути теодицеєю щастя. Ця теодицея закорінена у глибинних («фарисейських») потребах людей, а тому легко зрозуміла, хоча впливу її не завжди приділяється належна увага.

Складніші ті шляхи, які ведуть у протилежний бік — до релігійного просвітлення страждання. Насамперед тут відіграв певну роль той досвід, згідно з яким харизма екстатичних, візіонерських, істеричних, загалом небуденних станів людини, які визнавалися за «святі» й виникали під дією магічної аскези, пробуджувалась або принаймні легше досягалася завдяки різного роду самотортурам та утриманню від їжі, сну і статевого життя. Престижу таким діям додавало уявлення, що певні різновиди страждання та викликані внаслідок умертвіння плоті ненормальні стани — це шляхи до набуття надлюдської, магічної сили. Давні приписи табу і утримання, покликані забезпечити чистоту справляння культів (наслідки віри в демонів), діяли у тому ж напрямку. До цього пізніше додався, як незалежний і новий чинник, розвиток культу «спасіння», в якому індивідуальне страждання здобуло зовсім іншу оцінку. Давній культ тієї чи іншої спіль-



ноти, насамперед політичних об'єднань, ігнорував будь-які індивідуальні інтереси.

Бог племені, місцевості, міста чи імперії турбувався насамперед про те, що торкалося спільноти загалом,— про дощ, сонячне тепло, здобич на полюванні, перемогу над ворогами. Отож до нього у своєму культі зверталася спільнота як така. Для запобігання ж злу чи порятунку від нього (насамперед від хвороби) окрема людина зверталася не до культу спільноти, а до віщуна, давнього «пастиря» індивідів. Престиж окремих магів і тих духів чи богів, іменем яких творили вони свої чудеса, забезпечував їм прихильність прихожан, навіть не належних до певної місцевості чи певного племені, і це, за сприятливих умов, мало своїм наслідком утворення незалежної від етнічних спільнот «громади». Багато які, хоча й не всі, містерії ставали на цей шлях. їхньою обітницею був порятунок саме окремого індивіда від хвороб, злиднів та будь-яких інших напастей і небезпек. Таким чином маг перетворювався на містагога, виникали спадкові їхні династії та організація з навченим персоналом, а її провідники визначалися за певними правилами і вважалися або безпосереднім втіленням надлюдської сили, або виразниками волі своїх богів, пророками. В такий спосіб здійснювалось формування релігійної спільноти, яка мала за мету спасіння від індивідуального страждання. Пророцтва та обітниці були, природно, спрямовані до великої маси тих, хто *потребував* спасіння. Якраз ці люди та їхні інтереси стають об'єктом професійної діяльності, що націлена на «спасіння душі», уявлення про яку виникають лише тепер. Типова діяльність магів і жерців звертається на те, щоб виявити вину, котра викликала страждання, домогтися розкаяння у «гріхові» (насамперед порушенні якогось ритуального припису) і дати пораду, якою саме поведінкою можна спокутувати гріх. Матеріальні й духовні інтереси магів та жерців дедалі більше ґрунтуються на плебейських мотивах. Подальшим кроком на цьому шляху був розвиток (під впливом типових нещасть, які постійно повторюва-



404 Макс Вебер

лись) релігійної віри у прихід «Спасителя». Ця віра передбачала наявність міфу про спасіння, тобто наявність (хоча й відносного) *раціонального* світобачення, одним з найважливіших чинників якого стало страждання. Основою цього часто була примітивна міфологізація природи. Ті духи, котрі відали початком і припиненням вегетації та рухом небесних світил, що відповідають різним порам року, стали насамперед об'єктами міфів про страждання, смерть і воскресіння Бога, котрий поверне людям-страдникам щастя у цьому світі або ж забезпечить його у світі потойбічному. Щире обожнювання Спасителя могло виникнути й на ґрунті певного легендарного образу, який здобув загальнонародне визнання (як, наприклад, Крішна ³ в Індії, в культурі якого важлива роль відводиться міфам про його дитинство, кохання і боротьбу). У народу, який зазнав політичних гонінь, як це сталося з давніми євреями, імення Спасителя (Мошуах) на перших порах пов'язувалося з персонажами героїчних легенд, переможцями над ворогами (Гедеон, Іфтах) ⁴, і відповідними месіанськими обітницями. Тут (і у цьому зв'язку тільки тут) внаслідок дуже своєрідних умов релігійні сподівання на спасіння були спричинені стражданнями усього *народу*, а не окремої особистості. Як правило, Спаситель мав характер водночас універсальний і індивідуальний, він готовий був надати спасіння *окремому* індивідові, *кожній* окремій людині, яка звернеться до нього. Образ Спасителя міг бути різним. У пізньому зороастризмі з його численними абстракціями у ролі посередника і Спасителя виступала суто умовна фігура. Але бувало й навпаки, коли історична особистість, здобувши легітимність завдяки чудові й воскресінню, вивищувалась до образу Спасителя. Для реалізації цих досить різних можливостей важливе значення мали суто історичні моменти.

Проте майже завжди сподівання на спасіння породжували теодицею страждання.

Обітниці релігій спасіння були, щоправда, пов'язані насамперед не з етичними, а з ритуальними пе-



редумовами; так, зокрема, ті земні й потойбічні переваги, що їх дарували елевсинські містерії⁵, пов'язані були з ритуальною чистотою і слуханням елевсинських хорів. Та в міру того, як зі зростанням значення права зростала й роль богів, у віданні яких перебувало правосуддя, до них переходили і функції захисту існуючого порядку: покарання несправедливих та винагорода праведників. І там, де пророцтво стає вирішальним чинником у релігійному розвитку, природно, що коренем усіх нещастя стає «гріх» — вже не як порушення магичних приписів, а насамперед як зневага у пророка і його заповіді. Пророк зовсім не обов'язково мусив бути вихідцем із пригнічених класів чи їхнім представником — далі ми переконаємось, що правилом було радше протилежне. І зміст його вчення далеко не завжди відповідав колу уявлень представників цих класів. Однак *потребували* Спасителя і пророка, звичайно ж, насамперед не ті, хто був щасливим, багатим і панував, а ті, що зазнавали утисків чи принаймні були нужденними. Саме тому релігія спасіння, що її провіщав пророк, знаходила своїх прихильників насамперед серед найменш привілейованих соціальних верств, яким вона або повністю заміняла магію, або ж істотно її доповнювала. Там же, де обітниця пророка чи Спасителя не досить відповідали потребам соціально менш привілейованих верств, як правило, на ґрунті офіційного вчення серед мас поставала вторинна релігія спасіння. Раціональне бачення світу, паростки якого містив міф про спасіння, неминуче ставило завдання створити раціональну теодицею нещастя. Разом з тим воно часто додавало страждання зовсім чужого йому відтінку позитивної цінності.

З появою етичних, здатних карати й нагороджувати, божеств змінився й вигляд добровільно (через самотуртування) завданого собі страждання. Якщо раніше самотуртури як джерело харизматичного стану посилювали магичну владу над духами, то (у вигляді молитов і культових приписів утримуватися від того чи іншого) це збереглося й за часів, ко-



406 *Макс Вебер*

ли магичні формули заклинання духів перетворилися на моління, аби Бог почув тих, хто звертається до нього. До цього долучилося і покаянне умертвіння плоті як засіб через визнання своїх провин пом'якшити гнів Божий і самопокаранням відвести од себе його кару. Численні різновиди утримання під час трауру, які мусили (особливо в Китаї) відвести заздрість і гнів померлого, легко перемістилися у ритуальне ставлення до відповідних богів взагалі. Внаслідок цього добровільні муки, а потім і відмова од земних благ почали вважатися для Бога бажанішими від безпосередньої насолоди земними благами, яка робила тих, хто насолоджувався, менш доступними впливові пророка чи жерця.

Значення цих окремих моментів набуло ваги, коли зі зростанням раціональності світобачення зростає й потреба досягнути етичний «сенс» розподілу благ і щастя між людьми. З посиленням раціоналізації релігійно-етичного ставлення до світу і витісненням примітивних магичних уявлень теодицея стала наштовхуватись на дедалі більші труднощі. Надто часто почали згадувати про особливо «незаслужене» страждання. Причому не лише за нормами «моралі рабів», а й за мірками, властивими панівним верствам, у найкраще становище часто потрапляли не найдостойніші, а просто «погані» люди. Існування страждань та несправедливості пояснювалися провинами індивіда у минулому житті (переселення душ), провинами предків, які каралися аж до третього й четвертого коліна, зрештою (найголовніший аргумент) загальною зіпсованістю усього творіння як такого", надії ж на майбутнє краще життя у цьому світі для окремо взятої людини (переселення душ) або для її нащадків (царство Месії), або на тому світі (рай) служили обітницею майбутнього зрівняння доль. Метафізичне уявлення про Бога і світ, поява якого стимулювалася невикорінною потребою в теодицеї, реалізувалося лише у трьох системах, що змогли дати задовільну раціональну відповідь на питання про причину невідповідності між долями людей та їхніми заслугами



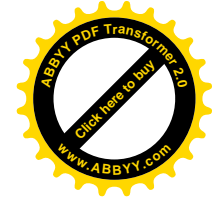
Це — індійське вчення про карму, зороастрійський дуалізм та доктрина приречення людини «прихованим» Богом (*Deus absconditus*) до спасіння або загибелі ⁶. Проте ці раціонально обґрунтовані розв'язання тільки як виняток виступають у чистому вигляді. Раціональна потреба в теодицеї страждання — і смерті — проявляла себе з винятковою силою. Вона визначила важливі характерні риси таких релігій, як індуїзм, зороастризм, юдаїзм, до певної міри вчення апостола Павла і пізнє християнство. Ще 1906 року лише дехто з досить великої групи пролетарів на запитання про причину їхньої невіри відповів посиланням на природничо-наукові теорії, тоді як більшість вказували на несправедливість, що панує у світі,— хоча, по суті, це пояснювалося їхньою вірою в революцію, яка має принести рівність усім людям.

Теодицея страждання може набирати відтінку прихованої образи. Однак потреба відшкодувати гіркоту земної долі має цей відтінок своєю головною рисою не завжди, і навіть не як правило. Віра в те, що неправедному у цьому світі добре саме тому, що на нього чекає пекло, тоді як добродесний матиме вічне блаженство, і що саме внаслідок цього йому доводиться спокутувати гріхи протягом свого земного життя,— дуже близька до потреби помсти. Та неважко переконатися, що навіть такі уявлення, які іноді даються ознаки, будуть далеко не завжди поширюватися тільки серед соціально пригноблених верств. Ми побачимо, що існувало лише кілька релігій, і з них тільки *одна*, для якої почуття заздрощів і помсти справді було *істотною* рисою. Вірно лиш те, що почуття образи як один з елементів (поряд з іншими) *могло* набувати загального значення — як це часто траплялося в раціоналізмі з релігійним відтінком, що притаманний соціально менш привілейованим верствам. Але слушно й те, що вплив такого почуття був різним, залежно від природи обітниць у різних релігіях,— інколи майже непомітним. Цілком неправомірно було б виводити «аскезу» завжди лише із цього джерела. Та недовіра до ба-



408 Макс Вебер

гатства і влади, яку ми постійно спостерігаємо у справжніх релігіях спасіння, закорінена перш за все у тому, що спасителі, пророки й жерці мали можливість на власному досвіді переконатися, наскільки мізерною була потреба щасливих і «ситих» у будь-якому «порятунку» і наскільки нікчемним буде їхнє «благочестя» у межах цих релігій. Тому розвиток раціональної релігійної *етики* насамперед у нижчих соціальних верствах пояснюється в першу чергу їхнім суспільним становищем. Представники забезпечених соціальних верств, наділених почестями і владою, обґрунтовують свою стану легенду якимись особливими, властивими лише їм якостями — найчастіше знатним походженням: наявність (реальна чи вигадана) цього чинника підтримує їхнє почуття власної гідності. Навпаки, верстви соціально пригнічені, чия соціальна позиція оцінюється негативно (чи принаймні не позитивно), природно, прагнуть підтримувати свою гідність вірою у призначену їм «місію». їхній *обов'язок* або ж їхні (функціональні) *досягнення* Гарантують чи конституують їхню власну значимість, яка тим самим стає «завданням», що поставлене перед ними Господом. Уже внаслідок цієї обставини духовний вплив *етичних* пророцтв поширювався насамперед на менш привілейовані верстви без звертання до почуття образи як необхідного важеля. Цілком досить було раціональної зацікавленості в матеріальній і духовній рівності. Те, що пророки й жерці водночас — свідомо чи мимоволі — грали і на почутті прихованої образи мас, не підлягає сумніву, однак це не можна вважати загальним правилом. Перш за все, ця негативна у своїй основі сила ніколи, наскільки ми знаємо, не була джерелом тих метафізичних по суті концепцій, які надавали кожній релігії спасіння її своєрідності. Та й сам характер релігійних обітниць загалом не був обов'язковим чи переважним відображенням класових інтересів, зовнішніх і внутрішніх. Маси самі по собі залишалися вірними первісній магії, якщо тільки якась *пророцтво* своїми обітницями не втягувало їх у релігійний рух етичного ха-



рактеру. В усьому іншому своєрідність великих релігійно-етичних систем визначалася значно різноманітнішими соціальними умовами, аніж протилежність між панівними й пригнобленими верствами.

Щоб далі не повторюватись, висловимо ще кілька зауважень із цього приводу. Емпіричному дослідникові слід мати на увазі, що ті різноманітні святі блага, які обіцяє і дарує кожна релігія, далеко не завжди будуть «потойбічного походження»,— не кажучи вже про те, що не кожна з релігій, і не кожна із світових релігій взагалі, бачила у потойбічному світі ту оселю, де вони могли б реалізуватися. За винятком— почасти— християнства та деяких інших специфічно аскетичних віросповідань, в усіх інших релігіях — первісних і культивованих, пророчих і непророчих — ті блага, що їх обіцяють тут вірним, мають насамперед цілком життєвий характер. їхній зміст зводиться до таких цінностей, як здоров'я, довголіття, багатство, у китайській, ведичній релігіях, зороастризмі, ранньому юдаїзмі, ісламі, так само як і в релігії фінкійській, єгипетській, вавилонській та давньогрецькій; такі ж самі обітничі для благочестивих мирян в індуїзмі та буддизмі. Тільки віртуози релігійної віри — аскет, чернець, послідовник суфізму, дервіш — прагнуть до благ «немирських», тих, що не з цього світу. Але й ті блага теж не були цілком «потойбічними» навіть там, де вважалися такими. З психологічного погляду, для того, хто прагнув спасіння, важливим був його нинішній, життєвий стан. Пуританська впевненість у спасінні (*certitudo salutis*) — стан обраності, який знаходить «підтвердження» у внутрішньому почутті,— була єдиним психологічно відчутним благом такої аскетичної релігійності. Акосмічне почуття любові буддійського ченця, впевненого в тому, що на нього чекає занурення у нірвану; бхакті (пристрасна любов до Бога) або апатичний екстаз благочестивого індуїста; оргіастичний екстаз «раденія» хлестів ⁷ і дервіша, що танцює; богоодержимість і богооволодіння в любові до Марії і Христа, культ Ісусового серця у єзуї-



410 Макс Вебер

тів; квієтистське благочестя⁸ і пієтистська ніжність до маленького Ісуса та його ран⁹; сексуальні та напівексуальні оргії крішнаїтів; рафіновані культові учти послідовників Валлабхи¹⁰; Гностичні онаністичні культові звичаї; різноманітні форми містичного єднання з Богом (*unio mystica*) і споглядального занурення у всеєдине — в усіх таких станах головне, безперечно, полягало у тих емоційних відчуттях, які вони *безпосередньо* давали віруючим. З цього боку вони мало чим відрізнялися від того релігійного екстазу, який досягався за допомогою алкоголю в культурі Діоніса чи культурі соми¹¹, від тотемних оргій, канібальських учт, віддавна релігійно освяченого вживання гашишу, опію та нікотину і взагалі усіх різновидів магічного сп'яніння. Такі стани вважалися за специфічно святі й божественні— насамперед завдяки своїй психічній неординарності і, внаслідок цього, самоцінності. І хоч тільки раціоналізовані релігії долучили до таких суто релігійних дійств (поряд із безпосереднім даруванням спасіння) певне метафізичне значення, сублімувавши тим самим оргію і вивищивши її до «тайнства», але й у найпримітивнішій оргії якоюсь мірою завжди присутнє було те чи інше тлумачення її змісту. Правда, вона завжди лишалася магічно-анімістичною і не мала в собі або ж мала тільки у нерозвиненій формі властивий усякому релігійному раціоналізмові зв'язок з універсальною космічною прагматикою спасіння. Але й надалі те благо, що його дарувала релігія, продовжувало залишатися для благочестивої людини перш за все психологічним переживанням у *теперішньому* часі. Це означало, що воно знаходило своє вираження насамперед у певному стані, в чистому почутті, яке викликалося суто релігійним (чи магічним) актом, методичною аскезою або спогляданням.

Такий стан за своїм змістом і зовнішнім вираженням міг бути небуденним і минулим. Так воно на перших порах і було. Відмінність між «релігійним» і «повсякденним» станами полягає лише в одному — у *небуденності* першого. Проте людина могла пра-



гнути й того, щоб зробити цей стан, досягнутий релігійними засобами, постійним, таким, що охоплює цілком усю її та її долю. Це могло мати місце, коли людина «спасала душу». Перехід тут точно визначити немолсливо. З обох вищих концепцій сублимованого релігійного вчення про спасіння — «нового народження» і власне «спасіння» — перша була давнім магічним надбанням. Вона означала, що шляхом оргіастичного акту або планомірної аскези можна здобути нову душу. її здобували тимчасово екстатичним шляхом, однак можна було прагнути, щоб такий стан був тривалим, і досягти цього засобами магічної аскези. Юнак, котрий, як герой, прагнув потрапити до спільноти вояків чи, як член культової спілки, взяти участь у магічних танцях, оргіях або в учті з богами, мусив здобути нову душу. Тому з найдавніших часів відома аскеза героїв і магів, ініціація юнаків і сакраментальні звичаї нового народження у важливі моменти особистого й громадського життя. Проте різними були, окрім вживаних для цього засобів, насамперед цілі таких дій, так само як різними були й відповіді на те, «у що саме» слід було знову відродитися.

Ті різної цінності (з релігійного чи магічного погляду) стани, які надавали релігії психологічної визначеності, можна систематизувати під досить різними кутами зору. Тут ми не намагатимемось цього робити. Продовжуючи вищеописане, спробуємо показати у найзагальнішій формі, що характер (прижиттєвого) блаженства або нового народження, до якого як до найвищого блага прагне релігія, обов'язково мусить відповідати характерові тієї верстви, яка є носієм даної релігійності. Природно, що інтереси класу лицарів-войовників, селян, підприємців, літературно вишколених інтелектуалів не могли бути однаковими, проте самі собою вони були далекими від того, щоб однозначно детермінувати психологічний характер релігії,— хоча й помітним чином впливали на нього. Зокрема, надзвичайно важлива протилежність поміж двома першими і двома останніми верствами. Бо інтелектуали завжди були но-



412 Макс Вебер

сіями раціоналізму, а підприємці (купці, ремісники) могли ними стати. У першому випадку раціоналізм набуває більш теоретичної форми, у другому ж — більш практичної, проте, за всіх відмінностей, він завжди досить сильно впливає на релігійну поведінку. Величезне значення мала в першу чергу своєрідність верств *інтелектуалів*. Наскільки байдужим для сучасного релігійного розвитку є те, чи мають сьогоднішні інтелектуали потребу «пережити», поряд з іншими сенсаціями, сенсацію релігійного стану,— керуючись, між іншим, також і прагненням прикрасити свій внутрішній інтер'єр безперечно оригінальними витворами, що свідчило б про гарний смак (з такого джерела ще ніколи не постала жодна нова релігія),— настільки ж важливе значення своєрідність інтелектуальних верств мала для релігії у минулому. Їхньою справою було насамперед сублимування віри у здобуття благодаті до рівня віри у «спасіння». Ідея «спасіння» і концепції, пов'язані з нею, існували спрдавна, якщо розуміти під цим порятуюнок від нужди, голоду, посухи, хвороб і, зрештою, від страждань та смерті. Проте свого специфічного значення спасіння набуло тільки тоді, коли стало вираженням систематично раціоналізованої «картини світу» і ставлення до нього. Бо від такого уявлення про світ і ставлення до нього залежало, що саме значило і могло значити «спасіння» за своїм змістом та психологічними ознаками. Інтереси (матеріальні та ідеальні), а не безпосередньо ідеї панують над людськими вчинками. Але ті «картини світу», які були створені завдяки «ідеям», дуже часто ставали дороговказами на шляхах, якими прямувала динаміка інтересів. Адже картина світу визначала насамперед: «від чого» та «в чому» шукали порятунку і — про це не слід забувати — могли його знайти. Чи у майбутньому посеїбичному царстві Месії — від політичного і соціального гніту. Чи, від опоганення ритуально нечистим, від нечистого перебування у плоті як такій,— у чистоті прекрасного душевно-тілесного або тільки духовного буття. Чи, од вічної безглуздої гри людських пристрастей і



бажань,— у тихому спокої чистого споглядання божественного. Чи, від радикального зла і уярмлення гріхом,— у лоні вічної благоді Бога-отця. Чи, від впливу певного розташування небесних світил, значення якого тлумачать астрологи,— у гідності свободи і єднання із суттю потаємного божества. Чи, від минушого життя з його стражданнями, бідуванням, смертю та загрозою майбутніх пекельних мук,— у вічному блаженстві майбутнього життя на землі або в раю. Чи, від кругообігу перероджень з їхньою неминучою покарою за гріхи у минулому житті,— у вічному спокої. Чи, від безглуздя усяких роздумів і вчинків,— у вічному сні. Такого роду можливостей досить багато. За ними завжди криється певне ставлення до того, що в реальному світі вважають специфічно «безглуздим», а звідси— вимога, щоб світобудова в цілому або була якимось осмисленим «космосом», або ж могла і мусила ним стати. Побажання такого роду — кінцевий результат власне *релігійного раціоналізму* — і висловлювали насамперед інтелектуали. Шляхи й наслідки реалізації цієї метафізичної потреби були досить різними, як різною була й міра їхнього впливу. Однак тут можна виявити і певні спільні риси.

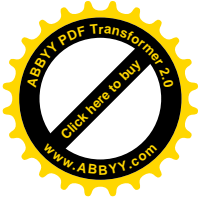
Сучасний розвиток теоретичної і практичної, інтелектуальної та прагматичної раціоналізації картини світу і життєвої поведінки має один загальний наслідок: що більше прогресує цей специфічний різновид раціоналізації, то дужче релігія витискається — з погляду інтелектуального формування картини світу — у сферу ірраціонального. Причин для цього є декілька. З одного боку, спроби послідовного втілення раціоналізму наштовхувалися на низку труднощів. Подібно до того, як у музиці Піфагорів «лад» ставав на заваді повній раціоналізації тонів, внаслідок чого музичні системи усіх часів і народів різнилися одна від одної насамперед тим, у який спосіб вони долали, обходили чи, навпаки, використовували для збагачення тональностей цю невитравну ірраціональність,— так було і з теоретичною картиною світу, а ще більшою мірою — з пра-



414 Макс Вебер

ктивною раціоналізацією життя. І тут основні типи раціонально-методичного способу життя визначаються перш за все тими ірраціональними, прийнятими без жодних доведень засновками, які вони містили в собі. У свою чергу, зміст цих засновків значною мірою історично й соціально визначався своєрідністю зовнішніх, власне соціальних, та внутрішніх, суто психологічно зумовлених *інтересів* тих верств, які були носіями відповідної життєвої методики у вирішальний період її становлення.

Ірраціональні прогалини в раціоналізації діяльності стали тим притулком, куди витіснялося невгамовне прагнення інтелектуалізму оволодіти поза межними цінностями, яке ставало все міцнішим, що більше світ видавався позбавленим таких цінностей. Цільність примітивного уявлення про світ, властивого кожній конкретній магії, почала розпадатися на раціональне пізнання й раціональне оволодіння природою, з одного боку, та на «містичне» переживання — з іншого; зміст цих переживань, який не підлягав визначенню, став єдиною можливим способом осягнення позамежного буття у позбавленому Бога механізмі світобудови. По суті, йшлося про неосяжне для розуму потойбічне, осяяне ласкою Божою царство індивідуального спасіння. Там, де цей принцип здобув послідовне втілення, людина могла шукати спасіння лише як окрема істота. Це явище, яке у тій чи іншій формі супроводжує прогрес інтелектуального раціоналізму, виникало всюди, де люди здійснювали раціоналізацію свого уявлення про світ як підвладний безособовим силам космос. Проте найбільшою мірою це проявилось у релігіях та релігійних етиках, особливо тісно пов'язаних з тими верствами інтелектуалів, яким властиве було аристократичне, суто *мислене* осягнення світу та його «сенсу»,— як, наприклад, у світових релігіях Азії, насамперед в індуїзмі. Для них найвищим і крайнім доступним людям релігійним благом було споглядання — можливість здобути глибокий блаженний спокій і застигнути в нерухомості всеєдиного; усі ж інші релігійні стани уявлялися їм у кращому разі



сурогатами, які мають лише умовну цінність. Для ставлення релігії до життя, зокрема й до господарства, це мало далекосяжні наслідки, що впливали як із загального характеру цих споглядальних, «містичних» за своїм характером переживань, так і з психологічних передумов прагнення до них.

Зовсім інша ситуація складалась там, де вирішальний вплив на розвиток релігії мали верстви, що займалися практичною діяльністю,— героїчні лицарі-войовники, причетні до політики чиновники, класи, які мали прибуток від господарювання, чи, нарешті, там, де релігія була підпорядкована організованій ієрократії.

Раціоналізм *ієрократії*, що розвинувся на ґрунті професійних занять культом і міфом або ще значнішою мірою на ґрунті спасіння душі — тобто з відпущення гріхів і настанов грішникам,— всюди прагнув монополізувати те спасіння, яке дарувала релігія, інакше кажучи, надати йому, шляхом ритуалізації, форми «сакраментальної благодаті», чи благодаті, яка дарується установою, а не досягається кожним зокрема. Пошуки ж спасіння індивідом або вільним співтовариством шляхом споглядання, оргіастичними чи аскетичними засобами видавалися цій ієрократії досить сумнівними, і вона прагнула їх регламентувати і, звичайно ж, контролювати.

Політичне чиновництво, зі свого боку, ставилося з недовірою до усіх індивідуальних пошуків спасіння, так само як і до створення вільних товариств, вбачаючи у них спробу звільнитися від впливу державних інстанцій; не мало воно довіри і до конкуруючих з ним церковних установ. Але перш за все воно глибоко зневажало саме прагнення до цих позбавлених усякого практичного значення благ, несумісних ні з якими утилітарними мирськими цілями. Релігійний обов'язок для чиновництва зводився просто до службових чи соціальних функцій підданих держави або представників певного стану; ритуал відповідав правилам, тому там, де релігія підпорядковувалась чиновництву, вона набувала ритуалізованого характеру.



416 Макс Вебер

Інтереси прошарку войовничого *лицарства* також мали суто мирську спрямованість, далеку від будь-якої «містики». Ці люди, як правило, не мали потреби в раціональному осмисленні дійсності й не були на таке здатні. В їхньому уявленні боги і демони — сильні, сповнені пристрастей герої, від яких можна сподіватися підтримки або шкоди, слави і здобичі або смерті,— а над усім цим панує ірраціональна «доля», іноді непевно детермінований «фатум» («мойри» у Гомера).

Селянам, котрі тісно пов'язані з природою у своєму господарському житті й залежать від елементарних природних сил, настільки близька магія — заклинання духів, які панують у силах природи і над цими силами, або звичайна купівля прихильності божества,— що вирвати їх із такої первісної форми релігійності могла лише докорінна видозміна усієї життєвої орієнтації, яку могли здійснити тільки інші суспільні верстви або ж могутні пророки, легітимовані як чаклуни завдяки чудесам, що вони їх творили. «Містику» інтелектуалів їм замінював чужий становій гідності лицарства стан оргіастичної та екстатичної «одержимості», викликаний токсичними дурманними засобами або танцями.

Нарешті, «бюргерськ», у західному розумінні цього слова, верстви— ремісники, торговці, підприємці у сфері домашніх промислів та близькі їм за родом занять групи, що існували лише на Заході,— усі ці прошарки вирізнялися (що для нас особливо важливе) найбільшою неоднозначністю своєї релігійної позиції. Сакраментальна офіційна благодать римської церкви у середньовічних містах, що були опорою папства; містагогічна сакраментальна благодать в античних містах та в Індії; оргіастична і споглядальна релігійність суфітів і дервішів Передньої Азії; даоська магія; буддійське споглядання та ритуалістичне здобуття божої милості під проводом душеспасителів-містагогів у Азії; всі різновиди любові до Спасителя і віри у спасіння від культу Крішни до культу Христа по всьому світі; раціональний ритуалізм закону і вільна від усякої магії служба у



синагозі; богонатхненні античні та аскетичні середньовічні секти; благодать предетермінізму та етичне новонародження пуритан і методистів; усілякі різновиди індивідуальних пошуків спасіння — усе це знайшло найширший відгук якраз серед представників оцих верств. Звичайно, і релігійність інших суспільних прошарків характеризувалась не лише тими рисами, які ми визначили вище як найістотніші для них. Однак бюргерство далеко різнобічніше стосовно цього. І все ж тут також очевидна більша вибіркова спорідненість щодо певних типів релігійності. Спільною для бюргерської верстви була тенденція до *практичної* раціоналізації життєвої поведінки, що випливало з типу її життєдіяльності, відносно далекої від впливу природних сил. В основу всього її існування було покладено технічний або економічний розрахунок і прагнення до оволодіння природою та панування над людьми, хоча б за допомогою найпримітивніших засобів. Той спосіб життя, який склався тут, міг теж заскоружнути у традиційності, що справді подекуди мало місце. Проте якраз у цьому середовищі збереглася, хоч і досить різною мірою, *можливість* формування *етично* раціональної регламентації життя, пов'язаної з технічним та економічним раціоналізмом. Далеко не завжди вдавалося їм подолати магічно стереотипізовану традицію. Проте там, де завдяки пророцтву для бюргерів закладалася певна релігійна основа, вони часто обирали один з двох різновидів пророцької діяльності: пророцтво, яке вказує шлях до спасіння у споглядальному, апатично-екстатичному житті, або ж пророцтво «місіонерське», що в ім'я Господа ставить до світу певні *вимоги*, звичайно ж, етичного, а часто — активно аскетичного характеру. Останній різновид пророцтва, який закликав до активної діяльності в цьому світі, саме тут знайшов для себе особливо сприятливий ґрунт — і тим більшою мірою, що більшої соціальної ваги набували бюргерські верстви, що далі відходили вони від табуїстичних приписів та розподілу на роди і касти. Гір еднання з божеством або споглядальне заїм



418 *Макс Вебер*

нурення у божественну сутність, що були вищими благами в тих релігіях, на які впливали верстви знатних інтелектуалів, а активна аскеза, *діяльність*, догідна Богові і пов'язана з відчуттям себе Його «знаряддям», стала тут релігійним обов'язком; саме такий підхід утвердився на Заході, витісняючи поступово і там добре знану містику та оргіастичний чи апатичний екстаз. Таке розуміння свого релігійного обов'язку не обмежувалось тільки бюргерським середовищем. Не було тут якоїсь однозначної соціальної детермінованості. Звернена до вищих верств і селянства проповідь Заратустри, адресоване воїнам пророцтво в юдаїзмі та ранньому християнстві мали такий же активний характер — на відміну від буддійського, даоського, неопіфагорійського, Гностичного, суфійського вчень. Проте специфічно-раціональні висновки з пророцтва «місіонерського» типу були зроблені якраз у «бюргерському» середовищі.

Місіонерське пророцтво, прихильники якого відчували себе не вмістищем божества, а його знаряддям, було тісно поєднане з певною концепцією Бога: надсвітowego, особистісного, здатного гніватись, прощати, любити, вимагати, карати, Бога-творця — на противагу, як правило, безособистісній вищій істоті, яка доступна тільки у спогляданні, у пророцтві, заснованому на особистому прикладі того, хто пророкує. Перша концепція панувала в іранській, передньоазійській та похідній від неї західній релігійній свідомості, друга — в індійській та китайській.

Такого роду відмінності не існували від самого початку. Навпаки, вони постали вже на досить пізній стадії сублімації спочатку дуже подібних примітивних уявлень про анімістичних духів і героїчних богів. І відбувалося це, звичайно ж, під сильним впливом вищезгаданого зв'язку з релігійним станом як засобом спасіння. Такий стан інтерпретувався, залежно від концепції Бога, різним чином: як споглядальне містичне переживання, як апатичний екстаз, як оргіастичне володіння Богом, як візіонерське натхнення чи «завдання»,— усе це могло розціню-



ватись як найбажаніший стан на шляху до спасіння. Якщо дотримуватися поширеного зараз і, безумовно, досить обґрунтованого погляду, згідно з яким первинним є тільки зміст почуттів, а думки вторинні й лише надають почуттям форми, то можна було б вважати вирішальним саме таке каузальне відношення: примат «психологічних», а не «раціональних» зв'язків, що змушує вважати другі *тільки* тлумаченням перших. Але фактичні дані свідчать про те, що такий підхід заводить нас надто далеко. Винятково важливий за своїми наслідками розвиток концепції надсвітового чи іманентного Бога визначався цілою низкою суто історичних мотивів і, в свою чергу, справляв тривалий вплив на розуміння спасіння. Йдеться перш за все про концепцію надсвітового Бога. Мейстер Екхарт був глибоко переконаний, що «Марфа» стоїть вище за «Марію»¹, — насамперед тому, що властиве містиківі пантеїстичне переживання близькості Бога бачилося йому неможливим без повної відмови од усіх вирішальних компонентів західної віри у Бога і в творення світу. Раціональні елементи кожної релігії — чи то буде індійське вчення про карму, чи кальвіністська віра у предетермінізм, чи лютеранське виправдання вірою, чи католицьке вчення про таїнства — мають і свою внутрішню логіку розвитку, і раціональна релігійна прагматика спасіння, зумовлена своєрідністю уявлень про Бога та картину світобудови, за певних умов може мати далекосяжні наслідки для формування практичної життєвої поведінки.

Коли, як про це йшлося раніше, характер очікуваного спасіння великою мірою визначався інтересами та адекватною їм життєвою поведінкою панівних верств, тобто соціальним розшаруванням, то, з іншого боку, спрямування всієї життєвої поведінки у 1-ому разі, коли вона планомірно раціоналізувалась, найрадикальнішим чином визначалося саме тими цінностями, на які ця раціоналізація орієнтувалася. Такими цінностями були також, а часто й вирішальною мірою (щоправда, не завжди і не виключно, а лише в міру розвитку *етичної* раціона-



420 Макс Вебер

лізації і в межах її впливу) *релігійно* зумовлені оцінки та позиції.

Своєрідність таких взаємозв'язків між зовнішнім і внутрішнім спрямуванням інтересів залежала від однієї дуже важливої обставини. Згадані нами раніше «вищі» блага спасіння зовсім не можна вважати найпоширенішими у масах. Занурення в нірвану, єднання з божеством у процесі споглядання, оргіастичним чи аскетичним шляхом здобута богоодер-жимість були доступними далеко не кожному. Навіть у найпростішій своїй формі, коли занурення у стан релігійного сп'яніння і фантастичних видінь могло стати предметом всенародного культу, такий стан ще не набував значення невід'ємного складника повсякденного життя. Уже на ранніх етапах історії релігій спостерігаємо значну *нерівність* у релігійній *кваліфікації* людей, яка згодом знайде своє найчіткіше вираження у кальвіністському вченні про предетермінізм із його «партикуляризмом благодаті». Найвище оцінювані релігійні блага спасіння — екстатичні та візйонерські здібності шаманів, чаклунів, аскетів та різного ґатунку богонатхненних осіб — були доступними далеко не кожному, наявність їх зумовлювалась «харизмою», яку вдавалося пробудити в багатьох, проте не у всіх. Внаслідок цього в будь-якій інтенсивній релігійності виникає тенденція до певного *станового* розшарування відповідно до рівня харизматичної кваліфікації. «Героїчна» або ж «віртуозна» релігійність протистояла релігійності «масовій» — причому під «масою» тут, звичайно, слід розуміти не тих, хто займає нижче становище у мирській становій ієрархії, а людей, які не мають «*релігійного* слуху». Спілки чаклунів та виконавців священних танців, релігійна верства індійських шаманів, ранньохристиянські аскети, що визнавалися громадянами як певний «стан», «пневматики» у Павла і особливо у гностиків, пієтистська «ессієзі-оіа» і всі справжні секти, тобто — у соціологічному розумінні — спілки, до яких могли потрапити лише ті, хто мав відповідну релігійну *кваліфікацію*, нарешті, громади ченців по всьому світі були у цьому ро-



зумінні становими носіями віртуозної релігійності. З цією віртуозною релігійністю в її автономному розвитку завжди бореться ієрократична влада «церкви», тобто організована як установа спільнота по даруванню благодаті. Бо церква у такій своїй ролі намагається організувати масову релігійність, замінивши при цьому релігійно-станову кваліфікацію віртуозів власними, монополізованими нею засобами спасіння. За самою своєю природою, тобто відповідно до інтересів священнослужителів, церква мусить бути «демократичною» у розумінні загальнодоступності спасіння, інакше кажучи, прагнути до універсалізму благодаті і визнавати достатньою етичну цінність усіх, хто кориться її владі. Це явище із соціологічного погляду можна розглядати як паралель тій боротьбі бюрократії проти політичних привілеїв станової аристократії, що точиться у політичній сфері. Усяка розвинена політична бюрократія обов'язково буде майже в тому ж розумінні «демократичною» — оскільки вона нівелює станові привілеї, вбачаючи в них опору своїх конкурентів,— як і ієрократія. Численні компроміси були наслідком такої боротьби, яка не завжди офіційно визнавалась, однак підступно точилася постійно (улемів проти дервішів, ранньохристиянських єпископів проти духовидців і сектантів та проти впливу аскетичної харизми, лютеранських пасторів проти аскези взагалі, російської державної церкви проти сект, конфуціанських служників культу проти буддистів, даосів та різних сектантів, що пробували шукати власний шлях до спасіння). Саме *характер* такого роду поступок, що їх мусили робити повсякденній релігійності віртуози релігії, щоб не позбутися матеріальної та духовної підтримки мас, відігравав вирішальну роль у впливі релігії на щоденне життя. Коли вона залишала маси у лоні магічної традиції, як це мало місце майже у всіх східних релігіях, тоді її вплив був незрівнянно слабшим, аніж коли релігія, відмовляючись од багатьох ідеальних вимог, розпочинала етичну раціоналізацію повсякденності і здійснювала її у загальній формі, у тому числі —



422 Макс Вебер

або навіть тільки — для мас. Поряд із таким співвідношенням віртуозної і масової релігійності, яке визначилося зрештою як результат згаданої боротьби, важливу роль для розвитку життєвої поведінки мас (а разом з тим для господарської етики даної релігії) відігравала також специфіка конкретної віртуозної релігійності. Адже справа не лише в тому, що вона була практичною релігійністю «живого прикладу»; від її приписів залежали різні можливості розробки раціональної повсякденної етики загалом.

Ставлення релігійних віртуозів до *повсякденності*, до сфери економіки було досить різним, залежно від своєрідності того спасіння, на яке очікували.

Там, де благодать і засоби спасіння мали споглядальний або оргіастично-екстатичний характер, вони не вели до практичної щоденної діяльності у світі. Не тільки господарство, а й усяка мирська діяльність з релігійного погляду є тут чимось другорядним. З тієї поведінки, яку вважали за вище благо, неможливо було навіть побічним шляхом вивести якісь психологічні мотиви для практичної діяльності. Споглядальна та екстатична релігійність за самою своєю суттю були ворожими сфері економіки. Адже містичне, оргіастичне, екстатичне переживання є чимось специфічно небуденним, таким, що веде якомога далі від повсякденності та будь-якої раціональної цілеспрямованої діяльності,— саме *тому* воно і вважається «святим». Отож в орієнтованих таким чином релігіях між життєвою поведінкою мирян і спільноти віртуозів пролягає глибока прірва. Панування стану релігійних віртуозів усередині релігійної громади легко переходило в магічну антрополатрію *: перед віртуозом схилялися як перед святим чи, в кожному разі, прагнули здобути його благословення, використати його магічні сили як засіб успіху в мирських справах або Гарантії релігійної благодаті. Для буддистського і джайністського

* Поклоніння, схиляння перед людиною як божеством.-Прим. перекл.



бгiкшу * мирянин був, зрештою, джерелом прибутку (приблизно так, як селянин для землевласника), джерелом, яке дозволяло їм, не займаючись мирською працею, яка завжди стоїть на заваді спасінню, жити лише задля спасіння. Проте й життєвий уклад мирян міг набути певної етичної регламентації. Релігійний віртуоз був за своєю суттю душпастирем — духівником і *directeur de lame* ** мирян,— отож часто він мав досить великий вплив. Однак на тих, хто не мав «релігійного слуху», він або не справляв ніякого впливу взагалі, або ж впливав через церемонійні, ритуальні та конвенційні моменти *його* (віртуоза) життєвого укладу. Адже діяльність у миру завжди залишалася такою, що не мала принципового значення і вела вбiк від релігійної мети. Харизма чистого «містика» служила тільки йому, а не комусь іншому,— так само як і харизма мага.

Зовсім інша справа була там, де релігійні віртуози об'єднувалися в аскетичну *секту*, що прагнула відповідно до волі Божої перетворити *мирське* життя. Для здійснення цього необхідні принаймні дві речі: по-перше, найвище благо на шляху до спасіння не повинне бути споглядальним, тобто його не слід мислити ні як єднання з протилежним світові вічним надсвітловим буттям, ні як *unio mística* ***, що досягається завдяки оргіастичним або екстатичним засобам. Бо такий шлях до спасіння завжди проходить по той бiк повсякденної діяльності і по той бiк реального світу, він не веде до них. По-друге, з релігійності мусять бути повністю усунуті *засоби* для досягнення благодаті, магiчні чи сакраментальні. Бо й вони ставляться до мирської діяльності як до чогось у кращому разі лише відносно значимого і пов'язують спасіння з неповсякденно-раціональною поведінкою. Повністю було досягнуто і того, й іншою: розчаклування світу і переміщення шляху до спасіння від споглядальної «втечі від світу» у бiк

' Чернець, що живе з милостині.— *Прим, перекл.* " Духовний батько (фр.).— *Прим, перекл.* "' Містична спілка (латин.).— *Прим, перекл.*



424 *Макс Вебер*

активно аскетичного його «перетворення» (коли не брати до уваги кількох невеликих раціоналістичних сект, які існували по всьому світі) — лише у великих церковних і сектантських організаціях аскетичного протестантизму на Заході. Певну роль при цьому відігравали суто історично зумовлені особливості західного релігійного мислення. Почасти впливало й соціальне середовище, насамперед верстви — носії такої релігії. Почасти — і так само сильно — це було пов'язано із самим характером такої релігійності: уявленням про надсвітового Бога і визначеною вперше ізраїльськими пророками та вченням Тори специфікою засобів і шляхів спасіння. Там, де релігійний віртуоз відчував себе посланим у світ як знаряддя Бога і при цьому позбавленим усіх магічних засобів спасіння, там, де від нього вимагали «довести» свою обраність До спасіння перед лицем Бога (що, по суті, означало: перед самим собою — *виключно* завдяки етичним якостям його діяльності у межах мирських порядків), — там світ психологічно сприймався як арена бажаної Богові діяльності у межах мирського «покликання» — незважаючи на те, що з релігійного погляду він відкидався як тварний і засуджувався як юдоль гріха. Щоправда, така мирська аскеза теж відкидала світ у тому розумінні, що вона зневажала схиляння перед красою і величчю, прекрасні п'янки мрії, мирську владу і мирський героїзм, розцінюючи їх як перешкоди на шляху до Царства Божого. Та якраз завдяки цьому аскеза не втікала од світу, як того вимагало споглядання, але прагнула його етично раціоналізувати, згідно із заповідями Божими, внаслідок чого вона була спрямованою до світу у специфічно глибшому розумінні, аніж наївна «світосприйнятливність» античної людини чи мирян-католиків. Милість Божа та обраність до спасіння знаходили тепер своє підтвердження саме у повсякденності. Щоправда, не у повсякденності як такій, а в методично *раціоналізованій* повсякденній діяльності на службі Господові. Раціонально піднесена до рівня покликання, ця діяльність ставала підтвердженням обраності до спа-



сіння. Секти релігійних віртуозів створили на Заході ферменти для методичної раціоналізації життєвої поведінки, у тому числі й господарської діяльності,— замість засобів звільнення від безглуздя мирського життя, яких прагнули громади тих віруючих в Азії, котрі віддавалися спогляданню, апатії чи оргіям.

Між цими двома крайніми позиціями існували найрізноманітніші переходи й комбінації. Бо релігії, як і люди,— це не якісь штучні вигадки. Це історичні утворення, а не логічні чи психологічні конструкції, позбавлені внутрішніх суперечностей. У них часто поєднувались такі мотиви, які, за умови їхньої послідовної реалізації, вступали б у суперечність один з одним. «Послідовність» тут була радше винятком, аніж правилом. До того ж і шляхи до спасіння та обіцяні блага також не були психологічно однозначними. Звернення до Бога ранньохристиянського ченця або квакера містило в собі значну долю споглядальності, однаке увесь зміст їхньої релігійності взагалі, а насамперед віра у надсвітового Бо-га-творця та впевненість у милості Божій спонукали їх до діяльності. З іншого боку, буддистський чернець також не був цілком бездіяльним, тільки його дії не мали нічого спільного з *мирською* раціоналізацією, бо орієнтовані були на звільнення від «кругообігу» перероджень. Аналогом сектам та іншим братствам середньовічного Заходу, які сприяли проникненню релігії у щоденне життя, є іслам, де братства мали ще універсальніший характер; в обох випадках це практично один і той самий прошарок носіїв релігії — нижчі верстви міщан, зокрема ремісники. Проте дух цих двох релігій був цілком відмінним. За своїми зовнішніми ознаками численні індуїстські релігійні громади можуть скидатися на західні «секти»,— однаке характер спасіння і засоби досягнення його тут радикально протилежні.

Цими прикладами ми тут обмежимося, оскільки воліли б розглядати лише найважливіші з великих світових релігій. їх неможливо зобразити у вигляді



якоїсь ієрархії типів, де кожен наступний виступав би стосовно попереднього як новий «щабель». Усі вони є історичними індивідами (досить складними за своїм характером) і становлять загалом тільки частину безлічі комбінацій, які можна було б створити в уяві з тих численних рис, що їм притаманні.

Таким чином, тут ідеться не про *систематичну* типологію релігій,— але водночас і не про суто історичне дослідження. Наша праця є «типологічною» остільки, оскільки відстежує те, що має вагу з типологічного погляду в історичній реальності цих різновидів релігійної етики в їхньому зв'язку із протилежними різновидами *економічної* свідомості,— все ж інше тут не розглядається. Ми не претендуємо на всебічну і завершальну характеристику релігій, які тут розглядаються, а прагнемо тільки підкреслити риси, котрі властиві одним релігіям *на противагу* іншим і *водночас* важливі з погляду взаємозв'язків, які ми намагаємось виявити. У дослідженні ж, де увага на таких важливих моментах не зосереджувалася, вони (на відміну від тої картини, яку маємо тут) здавалися б пом'якшеними, до них іноді додавалися б інші, та й загалом рішучіше, ніж це робиться тут, була б можливість вказати, що, звичайно,— усі якісні протилежності реально можна врешті-решт сприймати як суто кількісні відмінності, котрі постають внаслідок зіставлення різних чинників. Для нас же нагадувати про таку самоочевидність зараз було б справою вкрай непродуктивною.

Але й важливі для господарської етики риси релігій цікавлять нас під певним кутом зору, а саме: у їхньому відношенні до економічного *раціоналізму*, причому — оскільки й це поняття неоднозначне — насамперед до того різновиду економічного раціоналізму, який запанував на Заході, починаючи з XVI і XVII сторіч, як складова частина процесу буржуазної раціоналізації життя. Варто ще раз нагадати, що термін «раціоналізм» може відрізнятися значенням залежно від того, що мають на увазі: чи все глибше теоретичне оволодіння реальністю за допомогою дедалі точніших абстрактних понять, чи її раціона-



лізацію в розумінні методичного досягнення певної практичної мети шляхом дедалі точнішого розрахунку адекватних для цього засобів. Незважаючи на певну внутрішню спорідненість, це зовсім різні речі. Навіть при теоретичному осягненні дійсності схожі типи різняться між собою: у цьому намагаються вбачати відмінність англійської фізики від континентальної. Раціоналізація життєвої поведінки, з якою ми тут маємо справу, може набувати найрізноманітніших форм. Конфуціанство, у якому немає жодної метафізики і звичних проявів релігійності, настільки раціональне, що перебуває на межі того, що зветься «релігійною етикою». З точки зору тверезості й відмови від усіх неутилітарних мірок, з ним не може зрівнятися жодна з етичних систем, за винятком хіба що системи Єремїї Бентама¹³. Водночас воно дуже відмінне від усіх різновидів практичного раціоналізму Заходу, попри існування низки справжніх та уявних аналогій. Раціональним (у тому сенсі, що тут вірили у певний значимий «канон») був і вищий художній ідеал Відродження; раціоналістичним у розумінні відмови від усяких традицій і віри в силу *natural ratio* * було й світобачення тієї доби, незважаючи на окремі елементи платонівської містики. У зовсім іншому розумінні «раціональними» внаслідок своєї «планомірності» були методи умертвіння плоті, магічної аскези або споглядання в їхніх найпослідовніших формах, на зразок йоги чи маніпуляцій пізнього буддизму. «Раціональними» є також — почасти у тому ж формально-методичному розумінні, почасти внаслідок розмежування між нормативно «значимим» та емпірично даним — усі різновиди практичної етики, орієнтовані на велику мету спасіння душі. Саме такий різновид процесів раціоналізації цікавить нас зараз. Спроба попередньо висвітлити їхню казуїстику видається нам позбавленою сенсу, оскільки пропонована праця ставить за мету розгляд саме цієї проблеми.

Природний розум {латин.}. — Прим, перекл.



Щоб зробити це, ми взяли на себе ризик відмовитись від «історизму», тобто спробували зобразити етику окремих релігій більш системною, аніж вона дійсно була такою в ході свого розвитку. Змушені ми також відмовитись і від розгляду внутрішніх суперечностей, властивих кожній окремо взятій релігії,— з тим, аби показати *важливі* з нашого погляду риси у такій логічній завершеності й сталості, якої вони ніколи не мали в дійсності. Подібні спрощення можна було б вважати історично помилковими за тої умови, коли б це робилося довільно. Однак якраз цьому автор прагнув запобігти. При розгляді кожної з релігій підкреслювались ті риси, які мали вирішальне значення з погляду формування *практичної* життєвої поведінки її послідовників і які *відрізняли* її від інших релігій.

Насамкінець кілька зауважень з метою пояснення деяких термінологічних особливостей нашого викладу.

Релігійні об'єднання і спільноти на відповідній стадії свого розвитку становлять певний тип спільнот *панування*; вони є «ієрократичними» спілками, тобто такими об'єднаннями, влада яких ґрунтується на монополії дарування спасіння або відмови у ньому. Всяку панівну владу — мирську й релігійну, політичну й неполітичну — можна розглядати як відхилення або наближення до кількох чистих типів, що вибудовуються на основі тої *легітимності*, на яку претендує влада.

Наші сучасні об'єднання, перш за все політичні, належать до типу «легального» панування. Це означає, що легітимність розпоряджень представника влади ґрунтується тут на раціонально визначених, погоджених або нав'язаних правилах, а легітимність формулювання цих правил, у свою чергу,— на раціонально визначеній або інтерпретованій «конституції». Накази тут віддають не в ім'я особистого авторитету, а в ім'я безособової норми, і сама процедура віддання наказу є виконанням певної норми, а не наслідком сваволі, чиєїсь милості чи привілеїв. Чинownik справді є носієм влади, однак він ніколи



не здійснює її від своєї особи, а завжди від імені безособової «установи» задля підпорядкованого нормативно ухваленим правилам специфічного співіснування людей, визначених або невизначених, однак таких, котрі за своїми ознаками підпадають під правило. «Компетенція», обмежена ділянкою тих можливих об'єктів, на які поширюється розпорядження, є сферою його законної влади. Ієрархія «керівників», до яких він може звертатися «по інстанціях», протистоїть «громадянинові» або «членові» спільноти. Те ж саме присутнє і в сучасній ієрократичній спілці — церкві. Священик або пастор має свої межі «компетенції», регламентовані правилами. Це стосується і глави церкви: у нашій країні «непогрішність» — поняття компетенції, за своїм змістом дуже відмінне від того, яким воно було раніше (ще за понтифікату Інокентія III)¹⁴. Розмежування сфери «службової», де має силу непогрішність «*ex cathedra*», і сфери «приватної» тут така сама, як і в політичного чи будь-якого іншого чиновника. Юридично «відокремлення» чиновника від засобів управління (в натуральній чи грошовій формі) у сфері політичних та ієрократичних спілок здійснюється таким самим чином, як і «відокремлення» робітника від засобів виробництва у капіталістичному господарстві; це паралельні процеси.

У своєму повному розвитку це явище суто сучасне, хоча окремі прояви його знаходимо ще в далекому минулому. Раніше джерела легітимного панування були іншими; втім, залишки їх на кожному кроці подибуємо й зараз. Торкнімося коротко термінологічного значення цих джерел.

1. Під «харизмою» (надалі) маються на увазі «небуденні» якості людини, байдуже, уявні вони чи справжні. Під харизматичним авторитетом, відповідно, — така влада (зовнішня чи внутрішня) над людьми, яка має силу завдяки вірі у наявність цих якостей у певної *особи*. Такими володарями для своїх учнів, свого почту чи власноруч зібраної групи

* Із кафедри, з амвона (*латин.*). — Прим, перекл.



430 *Макс Вебер*

прибічників будуть: чаклун, пророк; старший на полюванні або у поході за військовою здобиччю; полководець, так званий вождь «цезаристського» типу, за певних умов— партійний лідер. Легітимність їхньої влади ґрунтується на вірі у незвичайні, вищі за людські можливості (і тому в давнину розцінювані як надприродні) якості цих осіб. Інакше кажучи, вона ґрунтується на вірі в магічну силу, в об'явлення або в героя, джерелом авторитету якого виступає «підтвердження» його харизматичних якостей чудесами, перемогами та іншими успіхами — і, отже, благополуччям тих, хто йому кориться. Тільки-но такі якості не здобувають підтвердження і власник харизми виявляється позбавленим своєї магічної сили чи свого бога, віра в нього і вибудований на цій вірі авторитет зникають або починають хитатися. Така влада здійснюється не на підставі загальних традицій чи раціональних норм, а залежно від конкретного об'явлення чи натхнення, і у цьому розумінні воно «іраціональне». Водночас воно є революційним, бо не пов'язане з жодними приписами і настановами: «Ви чули, що сказано,— а Я вам кажу..!»*

2. «Традиціоналізмом» надалі ми будемо називати душевну спрямованість на щоденно *звичне* для нас і віру в нього як у непорушну норму поведінки, а *традиціоналістським* авторитетом — владу, яка ґрунтується на пошануванні того, що (насправді або тільки в уяві) існувало завжди. Найважливішим різновидом влади, що ґрунтується на традиціоналістському авторитеті, є патріархальна влада: батька родини, чоловіка, старшого в родині чи в роду — над членами родини і родичами; пана або патрона — над кріпаками, залежними людьми та вільновідпущеними; господаря — над прислугою; князя — над посадськими, міністеріалами, клієнтами, васалами; володаря краю — над своїми «підданими». Специфічною ознакою патріархальної (і патримоніальної, як її різновиду) влади є те, що поряд із системою непорушних, абсолютно святих норм, переступ яких є з

* Матв., 5, 21 —44.— *Прим, перекл.*



магічного або релігійного погляду злом, тут наявні повна сваволя або ласка володаря, що, в принципі, ґрунтуються тільки на суто «особистих», а не «ділових» стосунках, і в цьому сенсі є «ірраціональними». 3. Харизматична влада, основу якої складає віра у святість або цінність небуденного, і влада традиціоналістська (патріархальна), що ґрунтується на вірі у святість повсякденності, охоплювали в минулому всі найважливіші відносини влади — підпорядкування. «Нове» право могло бути запроваджене у сфері освяченого традицією лише носіями харизми: віщуваннями пророків або вказівками військових вождів. Об'явлення і меч — ці дві могутні повсякденні сили здатні були запровадити нові відносини. Однак, завершивши свою справу, вони самі потрапляли під владу буднів. Після смерті пророка або воєначальника поставало питання про спадкоємця. Незалежно від того, чи це питання розв'язували шляхом вибору (який, однак, спершу був не вибором, а радше обранням за харизмою), чи шляхом сакраментального уречевлення харизми (призначення спадкоємця висвяченням: ієрократичне та апостольське «наслідування»), чи завдяки вірі в харизматичні властивості роду (харизма спадкоємності: спадкоємна королівська або ієрократична влада),— з цього моменту вже вступає в дію влада *правил*. Князь або ієрократ панує вже не завдяки його суто особистим якостям, успадкованим чи здобутим, або завдяки легітимації самим актом обрання. Розпочинається процес рутинізації (*Veralltaglichung*) харизми, тобто її традиціоналізації. І, що, можливо, буде найважливішим,— з постановням налагодженої організації влади чимось буденним стає і «штаб» харизматичного лідера; його учні, апостоли, послідовники перетворюються на священиків, васалів, насамперед — на посадових осіб. Харизматична спільнота, яка спочатку цуралася господарської діяльності, живучи на комуністичних засадах із пожертвувань, милостині, військової здобичі, перетворилась на прошарок помічників свого володаря, що мали джерело *прибутків* у формі землеко-



ристування, натуральних та грошових винагород; свою легітимну владу вони виводили — на різних стадіях її апропріації * — з отриманого ними лену, права землеволодіння, одержаного як винагороду або ж просто за своєю посадою. Як правило, це означало *патримоніалізацію* влади — що могло бути і наслідком розпаду колись могутньої влади патріархального володаря. Той, хто отримував посаду, зазвичай здобував разом з нею і власне *право* на неї. Він володів тепер засобами управління так само, як і ремісник засобами виробництва. Зі своїх прибутків він виплачував затрати на управління або ж віддавав своєму панові тільки частку прибутків, залишаючи інше собі. У крайньому разі, посада могла стати спадковою і продаватись, як будь-яке майно. Нижче мова йтиме про *становий* патримо-ніалізм як певну стадію розвитку від харизматичної чи патріархальної влади шляхом апропріації владних прав.

Проте на цьому розвиток часто не зупиняється. Всюди точиться *боротьба* політичних або ієрокра-тичних володарів з володарями або узурпаторами апропрійованих станових прав та влади. Перші прагнуть експропріювати других, і навпаки. Залежно від того, чи є у володаря достатня кількість залежних від нього і пов'язаних з ним спільними інтересами чиновників і — як наслідок цього — власні надійні засоби управління (наприклад, власні фінанси політичних, а на Заході, починаючи з Інокентія III і, посилюючись, до Іоанна XXII ¹³, — ієрокра-тичних володарів, власні сховища й арсенали для постачання армії та посадових осіб у мирських володарів), — на його користь завершується боротьба проти володарів станових привілеїв, які поступово ним експропріюються. З історичного погляду, характер тієї верстви посадових осіб, на яких спирався правитель, борючись зі становими привілеями, був досить різним: в Азії та на Заході доби раннього середньовіччя це були клірики, у Передній Азії — раби та

Привласнення (від *латин*, *арргоргіаііо*).— *Прим, перекл.*



клієнти, у Римі епохи Принципату — частково вільновідпущені, у Китаї — гуманітарно освічені інтелектуали і, нарешті, на Заході у нові часи (як у церкві, так і в політичних спілках) — юристи. Перемога князівської влади та експропріація власників часткових прав якщо й не означала фактичної раціоналізації управління, то принаймні створювала для цього можливість. Однак все це відбувалося у досить відмінних формах і мало різний зміст. Насамперед слід розрізнити *матеріальну* раціоналізацію управління і здійснення правосуддя патримоніальним володарем, який прагне ошчасливити своїх підлеглих в утилітарному і соціально-етичному розумінні (як це робить господар у своїй родині), та раціоналізацію *формальну*, яку здійснювали освічені юристи, встановлюючи спільні для всіх «підданих» держави загальні правові норми. Якими б умовними не були межі між першою і другою (наприклад, у Вавилоні, Візантії, в Сицилії за Гогенштауфенів, в Англії за Стюартів, у Франції за правління Бурбонів), така різниця все ж існує. І постання сучасної західної «держави», як і західних «церков», було значною мірою справою *юристів*. Звідки вони брали силу та ідейний зміст, а також технічні засоби для цієї праці, ми тут не уточнюватимемо.

З перемогою *формалістичного* юридичного раціоналізму на Заході, поряд з уже існуючими типами панування, постає тип влади *легальної*, головним (хоч і не єдиним) різновидом якої є влада *бюрократична*. Найважливішими представниками такої владної структури будуть, як уже зазначалося, сучасні державні та комунальні чиновники, сучасні католицькі священики та капелани, службовці сучасних банків та великих капіталістичних підприємств. Вирішальною (з погляду вживаної тут нами термінології) ознакою буде те, що підпорядкування ґрунтується тепер не на вірі й відданості харизматичній *особистості* — пророкові, героєві,— або ж освяченій традицією і повагою до існуючих порядків *особистості* володаря, або ж (принагідно) легітимованим завдяки привілеям та пожалуванням но-



сіям *власних* прав, володарям земель і посад,— а на *безособовому*, об'єктивному «службовому обов'язку», який, так само як і право на владу, «компетенція», визначається раціонально встановленими нормами, правилами, законами, наказами таким чином, що легітимність панування втілюється у легальності загальних, цілеспрямовано продуманих, конкретно сформульованих і обнародованих *правил*.

Відмінності між названими типами знаходять свій прояв у всіх деталях їхньої соціальної структури та економічного значення.

Виявити, наскільки доцільними є така типологія і така термінологія, можна було б лише при систематичному викладі цього питання. Тут ми тільки наголосимо, що наші висновки не претендують на те, щоб бути єдино можливими, а тим більше на те, щоб усі емпіричні форми влади «повністю» відповідали якомусь із згаданих вище типів. Навпаки, переважну більшість окремих проявів панування можна розглядати або як комбінацію кількох типів, або як проміжний стан між ними. Ми будемо постійно змушені, користуючись, скажімо, словоутворенням «патримоніальна бюрократія», вказувати на те, що це явище деякими своїми характерними ознаками пов'язане із традиціоналістською — у даному випадку із становою— формою влади. Це стосується і таких дуже важливих форм, які (наприклад, феодальна структура влади) набули універсального поширення, проте через низку своїх визначальних рис не можуть бути віднесеними до жодної з трьох згаданих вище форм, оскільки їх можна зрозуміти, тільки комбінуючи і іншими поняттями (у даному випадку з поняттям «стану» і «станової честі»). Або таких, як влада функціонерів *чистої* демократії (почесні посади та інші близькі до них форми, з одного боку, і плебісцитами форми — з іншого); або деяких різновидів влади знаті (особливий різновид традиціоналістської влади), які слід розуміти почасти виходячи з інших принципів влади, почасти зі своєрідних видозмін поняття харизми,— хоча якраз вони і є історичні найважливішим феноменом розвитку раціоналізму



Пропонована тут термінологія не має на меті примусово схематизувати незліченне розмаїття історичних явищ; вона прагне лише дати прийнятні понятійні орієнтири для досягнення нашої мети.

Те ж саме стосується і останнього термінологічного розмежування. Під *становою* позицією ми розуміємо, по-перше, зумовлені *способом життя* певних груп людей (найчастіше їхнім *вихованням*) шанси на позитивну або негативну соціальну значимість. По-друге,— і цим ми дотримуємось прийнятої нами типології форм влади,— така значимість часто поєднується з *юридично* Гарантованою монополією відповідної верстви або на право влади, або на шанси отримання прибутків та певного роду підприємництва. Таким чином, «стан» за наявності всіх цих ознак (які, звичайно, не завжди можуть бути присутні) — це певна група людей (не обов'язково організованих у якусь спільноту, однак тим чи іншим способом усупільнених), яких об'єднує спосіб життя, специфічні конвенційні поняття честі та юридично монополізовані економічні шанси. *Commercium* розумінні суспільних зв'язків) і *connubium** між представниками таких груп є типовими ознаками • •та пової *рівності*, відсутність того й іншого свідчить. про станові відмінності.

Під «класовим становищем», на протипагу цьому, ми маємо на увазі насамперед шанси на забезпечення і прибуток, зумовлені економічно *релевантним* становищем,— тобто майном або кваліфікацією, які дозволяють виконувати потрібну роботу, і типові умови життя, що звідси впливають (наприклад, Потреба коритися дисципліні на капіталістичному підприємстві). «Станова позиція» може бути як причиною так і наслідком «класового становища», хоча ні те ні інше не обов'язкове. «Класове становище» може диктуватися перш за все *ринком* (робочої сили або матеріальних благ) — і воно справді залежить від типових для сьогодення специфічних си-



436 *Макс Вебер*

туацій. Проте й це не слід вважати обов'язковим. Землевласники та дрібні селяни у деяких випадках можуть бути майже незалежними від ринку; різні категорії рантиє (котрі мають землю, залежних від них людей, державні акції або цінні папери) також тримаються від ринку на певній дистанції. Таким чином, слід розрізняти «імуці» класи і (пов'язані із ринком) класи «підприємницькі». Сучасне суспільство структуроване у першу чергу класово, і мова йде насамперед про класи, пов'язані з підприємництвом. Разом з тим досить відчутним залишається становий престиж освічених верств (зовні найпомітніший в економічній монополії та у вищих шансах на успіх у суспільстві дипломованих фахівців). У минулому становий поділ відігравав значно більшу роль, зокрема з погляду *економічної* структури суспільства. Адже на неї він впливає особливо відчутно: з одного боку, тим, що обмежує або регламентує споживання, а також завдяки значенню (ірраціональних з *економічного* погляду) станових монополій, з іншого — тим, що поширює станові *конвенції*, властиві певним панівним верствам, надаючи їм значення взірцевих. У свою чергу, ці конвенції можуть набути характеру *ритуальної* стереотипізації, що особливо помітно у становому поділі азійських суспільств.



НАПРЯМИ І ЩАБЛІ РЕЛІГІЙНОГО ЗАПЕРЕЧЕННЯ СВІТУ

Сенс раціонального конструювання мотивів заперечення світу

Царина *індійського* релігійного життя — на протигау китайській релігійності — є колискою найбільш ворожих до світу форм релігійної етики серед усіх, що будь-коли існували на землі. Найвищого рівня досягла тут і відповідна «техніка». Чернецтво і типові маніпуляції аскетизму та споглядання не тільки постали в Індії раніше, ніж будь-де, а й здобули тут найпослідовнішу розробку; можливо, що ця раціоналізація почала свій шлях по світу саме .ІВІДСИ. Вважаємо за доцільне з'ясувати за допомогою певних схематичних і теоретичних побудов, під впливом яких мотивів взагалі поставали релігійні етики світозаперечення і в яких напрямках вони нацупили розвитку,— інакше кажучи, яким міг бути їх можливий «сенс».

Схема, яку ми тут пропонуємо, претендує лише на те, щоб бути ідеально-типичним *засобом орієнтації*, а не якимось власним філософським вченням. Типи конфліктів між різними «життєвими устроями», які вона змальовує, вказують тільки, що у певних конкретних ситуаціях такі внутрішні конфлікти *можливі* й «адекватні»,— але жодною мірою *не стверджують*, що немає точок зору, з яких вони можуть видаватися «знятими». До того ж окремі ціннісні сфери, як у цьому неважко переконатися, подано у такій раціональній досконалості, в якій вони насправді *мало коли* існують, хоча можуть існувати в історично важливі моменти *існували*. Тоді, коли

Те чи інше історичне явище певними своїми рисами пім загальним характером наближається до таких побудов, конструкція дозволяє встановити, так би мовити, типологічне місце залежно наближення чи, навпаки, віддалення од



теоретично вибудованого типу. Отож у цьому розумінні конструкція буде лише технічним засобом, який полегшує розгляд матеріалу та уточнює термінологію. Але за деяких умов вона може означати і щось більше. Адже раціональне — в розумінні логічної чи телеологічної «послідовності» певної інтелектуально-теоретичної або практично-етичної позиції — має (і завжди мало) відповідну владу над людьми, якою б обмеженою і хиткою вона не була завжди в минулому і тепер порівняно з іншими силами історичного життя. Саме раціональним за своїм задумом, створеним інтелектуалами релігійним способом розуміння світу і релігійним етикам притаманне тверде прагнення до послідовності. Хоча вони в окремих випадках нехтували вимогою «несуперечливості» і часто вносили до своїх етичних постулатів такі тези, які *неможливо* дедукувати раціональним шляхом, проте в усіх цих системах тією чи іншою мірою — іноді досить сильно — відчутний вплив «ratio», зокрема у телеологічній дедукції практичних постулатів. Це дає нам підставу сподіватися, що, цілеспрямовано конструюючи раціональні типи, тобто виділяючи внутрішньо «найпослідовніші» форми практичної поведінки, заснованої на певних, чітко визначених засадах, ми полегшимо тим самим пояснення безмежної різноманітності конкретних явищ. Нарешті (і перш за все), така спроба в галузі соціології релігії повинна і має бути також внеском у типологію і соціологію самого раціоналізму. Тому вона виходить з найраціональніших форм, яких *може* набирати дійсність, і намагається вилий ти, якою мірою ті чи інші раціональні висновки, що їх можна конструювати теоретично, було зроблено в реальній дійсності, а коли не зроблено, то чому

Типологія аскези і містики

У вступній частині ми вже звертали увагу на велике значення концепції надсвітowego Бога-творця для релігійної етики, насамперед для її активно аскетичного різновиду,— на протипагу споглядально-містичному напрямкові з його концепції спа



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 439

сіння, внутрішньо спорідненою з уявленням про безособовість та іманентність сили Божої. Однак така спорідненість не є безумовною, і концепція надсвітowego Бога сама по собі ще не визначає характеру західного аскетизму. Підтвердженням цього є, зокрема, та обставина, що християнська Трійця з її Спасителем-боголюдиною і святими, по суті, дальша від уявлення про надсвітowego Бога, ніж Бог юдаїзму, особливо пізнього, чи Аллах ісламу.

І все ж у юдейській релігії існувала містика, хоча й не набув розвитку аскетизм західного зразка, а стародавній іслам прямо відкидав аскетизм; своєрідна ж релігійність дервішів жила зовсім іншими (містично-екстатичними) джерелами, а не уявленнями про надсвітowego Бога-творця, і за своєю суттю була далекою від західного аскетизму. Та якою б важливою не була концепція надсвітowego Бога, вона, незважаючи на свою спорідненість із пророчим рухом месіанського спрямування та аскетизмом дії, все ж впливала не сама по собі, а лише у зв'язку з іншими чинниками, серед яких особливу ролі, відігравали специфіка релігійних обітниць і шляхи до спасіння, які були ними зумовлені. До цього ми ще не раз будемо повертатися. Тут же мусимо, задля чіткості термінології, насамперед уточнити терміни «аскетизм» і «містика», що ними вже не раз оперували як полярними поняттями.

Так, у вступних зауваженнях ми вказували на протилежність у самому несприйнятті світу між активним аскетизмом, тобто бажаною Богові діяльністю в ролі знаряддя Божого,— з одного боку, і, з іншого боку, властивим містиці споглядальним володіння насінням, де йдеться не про те, щоб діяти, а про те, *щоб мати* і де людина є не знаряддям, а *посудиною* Божої волі, тоді як мирська діяльність розрізняється як щось загрозове для спасіння душі, бо останнє — ірраціональне і «не від миру цього. Радикальною ця протилежність стає тоді, коли активний аскетизм втілює себе у світі, раціонально перетворюючи його з метою подолати гріховність творіння працею за «професією-покликанням»



440 Макс Вебер

ський аскетизм), а містика, зі свого боку, робить радикальні висновки із власних засновків, стаючи спогляданням, яке цурається усього мирського. Гострота цієї протилежності слабшає, коли активний аскетизм обмежується лише тим, щоб стримувати й долати гріховність творіння в самому собі, внаслідок чого зосереджується на традиційних бажаних Богові активних засадах спасіння, цураючись мирської діяльності (аскетизм, що уникає світу) і зближуючись у своїх зовнішніх проявах із байдужим до світу спогляданням. Протилежність також пом'якшується, коли містик, який тяжіє до споглядання, вже не стає цілком байдужим до світу і залишається в ньому, так само як і мирський аскет (мирська містика). В обох випадках вказана протилежність може практично зникнути зовсім, поступившись місцем тій чи іншій комбінації обох шляхів до спасіння. Проте вона може й збігатися під оболонкою зовнішньої схожості. Для справжнього містика завжди залишається в силі вимога, щоб творіння мовчало, аби говорив Бог. Містик «живе» у світі і на позір лишається «підпорядкованим» вимогам мирського життя — однак тільки для того, щоб побороти спокусу надавати їм якогось значення і в такий спосіб переконатися у ласці Божій до себе. Як бачимо на прикладі Лаоцзи¹, типовою поведінкою містика є специфічна покора, мінімізація усякої дії, свого роду релігійне інкогніто у світі: він доводить свою обраність *всупереч* світові, *всупереч* власній поведінці в ньому,— тоді як мирський аскет, навпаки, доводить її своєю поведінкою. З погляду аскета, який живе у світі, поведінка містика — це просто ледача самовдоволеність, для містика ж поведінка (мирського) аскета — це не більше ніж участь у бого-ненависній мирській марноті, яка свідчить про надто велику самовпевненість і марнославство. З тією «щасливою глупотою», котру приписують типовому пуританинові, мирський аскет виконує позитивні веління божества, остаточний сенс яких від нього приховано, проте вони втілені у встановленому Господом раціональному порядку творіння,— тоді як



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 441

для містика найістотнішим, з погляду спасіння, буде якраз осягнення граничного, цілком ірраціонального сенсу буття в акті містичного переживання. Різні форми втечі від світу, притаманні цим обом типам поведінки, так само протистоять одна одній, про що йтиметься нижче.

Напрями заперечення світу: економічна, політична, естетична, еротична, інтелектуальна сфери

Вдаймося тепер до детальнішого аналізу суперечливих стосунків між світом і релігією, виходячи при цьому з передумов, про які вже йшлося у вступних зауваженнях, однак у дещо іншому плані. Ми відзначали, що ті різновиди поведінки, які, за умов їхнього оформлення у методичний спосіб життя, стають основою як аскетизму, так і містики, походять від магічних уявлень. До таких дій вдавалися або з метою пробудження від магічних чар, або для відвернення злих чар. Перше було, звичайно, історично важливішим. Бо тут, уже на порозі свого виникнення, аскетизм проявляє подвійний зміст: як зречення від світу, з одного боку, і як оволодіння світом з допомогою здобутих таким чином магічних сил — з іншого. Чаклун був історичною предтечею пророка — як того, що впливає особистим прикладом, так і месії та спасителя. Пророк і спаситель утверджують свою місію, як правило, завдяки тому, що володіють магічною харизмою. Тільки це було для них засобом здобути визнання в ролі пророків особистого прикладу, месії чи спасителя. Зміст пророцтва чи заповіді спасителя зводився до того, щоб орієнтувати життєву поведінку у бік прагнення до спасіння душі. Це означало: у бік принаймні відносної раціональної систематизації життєвої поведінки або в окремих випадках, або в цілому. Останнє як-раз було правилом в усіх релігіях «спасіння», тобто в усіх тих, котрі обіцяли своїм вірним звільнення під *страждання*. І що більш сублимовано, глибше і принциповіше розуміли природу страждання, то



442 Макс Вебер

надійнішою була ця обіцянка. Бо йшлося про те, щоб прихильник даної релігії набув на *тривалій* час такого стану, який робив би його внутрішньо невразливим для страждання. Замість гострого й небуденного — а отже, і швидкоминучого — стану святості, який досягався оргією, аскезою чи спогляданням, тепер ішлося про набуття тривалого — а тому здатного забезпечити спасіння — стану святості; в цьому й полягала, якщо говорити абстрактно, раціональна мета релігій спасіння. Коли внаслідок пророцтва або пропаганди спасителя поставала релігійна громада, то нагляд за регламентацією життя переходив до харизматично кваліфікованого спадкоємця, учня або послідовника пророка чи спасителя. Потім, за певних умов, які постійно повторювалися, функції спостереження переходили до спадкової або службової ієрократії, тоді як сам пророк або спаситель, як правило, протистояв цій всеосяжній владі чаклунів чи священиків, традиційним правам яких він протиставляв власну харизму, намагаючись зламати чи підпорядкувати собі їхню владу.

Зі сказаного вище випливає, що релігії пророків і спасителів у більшості важливих з історичного погляду випадків перебували (як це видно навіть із вживаної тут термінології) у стані гострої і тривалої боротьби зі світом та його порядками. І тим запеклішою, чим більше вони були справжніми релігіями спасіння. Це впливало із самої суті обіцяного спасіння душі і змісту пророчого вчення, в міру того як воно набувало форми раціональної етики, орієнтованої на *внутрішні* релігійні цінності як засоби спасіння, та що принциповішим був зміст такої етики. Або ж, коли висловити це, вдаючись до прийнятого слововживання, що більше вона, сублимуючись, переходила від ритуалізму до релігії, яка ґрунтується на «внутрішньому переконанні». І ця напруженість ставала все дужчою, в міру того розмаху, якого набувала раціоналізація та сублимування зовнішнього і внутрішнього володіння «мирськими» (у найширшому розумінні) благами. Бо раціоналізація та



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 443

свідоме сублімоване ставлення людей до різних сфер володіння зовнішніми і внутрішніми релігійними й мирськими благами змушували *усвідомити внутрішню самозаконність* окремих сфер з усіма похідними звідси наслідками і тим самим виявити те внутрішнє напруження між ними, яке було прихованим за первісного ставлення до зовнішнього світу. Це було загальним і тому надзвичайно важливим для історії релігії наслідком розвитку (мирського й позамирського) володіння благами до рівня раціонального і свідомого прагнення, сублімованого у *знанні*. Спробуємо на прикладі низки таких благ пояснити деякі типові явища, які в тій чи іншій формі присутні у досить відмінних між собою етиках.

Коли пророцтвом спасіння творилися громади на суто релігійному ґрунті, то першою силою, з якою це пророцтво вступило у конфлікт і яка боялася втратити свій вплив, була заснована на природних зв'язках родова спільнота. Хто не здатний зректися своїх рідних, батька й матері, той не може бути учнем Христа. «Я не мир принести прийшов, а меч»,— сказано (Матв., 10,34) стосовно цього (і лише стосовно цього). Звичайно ж, переважна більшість усіх релігій прагнула регламентувати також і мирські зв'язки. Однак те, що спаситель, пророк, священик, духівник і брат по вірі повинні були стати для віруючої людини ближчими, аніж кровні родичі, вважалося тим більше самозрозумілим, чим серйозніше і глибше розуміли мету спасіння. Знецінюючи, хоча б відносно, родинні стосунки і руйнуючи магічну внутрішню згуртованість та ізоляціонізм окремих родів, пророчий рух творив — насамперед там, де він ставав сотеріологічною ² релігійністю громад,— нову соціальну спільність. У її межах розвивалась етика релігійного братерства. Найчастіше при цьому запозичувались давні засади соціально-етичної поведінки всередині «спілки сусідів» — серед жителів одного села, членів одного роду, цеху, мореплавців, мисливців, учасників військового походу. Тут, однак, керувалися двома елементарними принципами: 1) подвійністю внутрішньої і



444 *Макс Вебер*

зовнішньої моралі та 2) для внутрішньої моралі — звичайною взаємністю: «як ти мені, так і я тобі». Економічними наслідками таких принципів були, зокрема: обов'язок братерської допомоги, обмежений рамками внутрішньої моралі, тобто безплатна передача у користування, безвідсоткова позичка, гостинність і підтримка бідних багатими й знатними членами спільноти, безвідплатна праця у господарстві сусіда або пана лише за харч. Усе це робили, звичайно, керуючись не раціонально *продуманими*, а радше емоційними засадами: у чому сьогодні маєш нужду ти, завтра матиму я. Звідси й заборона торгуватися із членами спільноти (при обміні й позичці) та надовго робити його рабом (наприклад, при невиплаті ним боргу),— що цілком припустиме у стосунках із чужинцями в межах моралі зовнішньої. У перших релігійних громадах ця давня економічна етика добросусідства була перенесена на ставлення до братів по вірі. Допомога з боку знатних і багатих вдовам і сиротам, хворим та неіснуючим братам по вірі, зокрема милостиня багатих, від якої перебували в економічній залежності як святі співці й маги, так і аскети, стала основною заповіддю всіх етично раціоналізованих релігій світу. Зокрема, конститутивним принципом стосунків між членами релігійних громад, які виникали під впливом пророцтва спасіння, стало спільне для всіх одновірців справжнє або постійно очікуване, зовнішнє або внутрішнє *страждання*. Що раціональніше та етично сублімованіше сприймалася ідея спасіння, то більшої внутрішньої і зовнішньої дієвості набували такі заповіді, які постали на ґрунті етики сусідських стосунків. У зовнішньому плані вони піднімалися до комунізму, заснованого на засадах братерської любові, у внутрішньому — до почуття милосердя, любові до всіх страдників, любові до ближнього, до людини взагалі і, зрештою, любові до ворога. Обмеження, що їх накладала віра на прояви любові, а зрештою, сам факт існування почуття ненависті видавалися (за умов, коли світ розуміли як юдоль незаслуженого страждання) лише наслідками тієї недосконалості й



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 445

зіпсутості всього емпіричного, яка породжувала й саме страждання. Суто психологічно у тому ж напрямку діяла і своєрідна ейфорія, що властива усім різновидам сублимованого релігійного екстазу. Усі вони, починаючи з побожної розчуленості і завершуючи почуттям безпосереднього єднання з Богом, тяжіли до того, щоб розчинитися у безоб'єктному акосмізмі любові. Тому глибоке і спокійне блаженство героїв акосмічної доброти в усіх релігіях спасіння завжди поєднувалося зі сповненим смутку знанням про природну недосконалість — як власну, так і властиву усьому людському взагалі. За цих умов психологічні відтінки такої внутрішньої установки, а також її раціонально-етичне тлумачення могли бути, звичайно, найрізноманітнішими. Проте її етичні вимоги завжди були спрямовані у бік всеосяжного братерства, яке переступало межі соціальних об'єднань, у тому числі й межі власної релігійної спільноти. Таке почуття релігійного братерства, що послідовніше реалізувались його принципи, то частіше входило у суперечність із порядками й цінностями мирського життя. І що більше мирське життя раціоналізувалося й сублимувалося відповідно до своїх власних законів,— то гострішою (і саме про це тут мова) ставала така суперечність.

Особливо яскраво це проявлялося в *економічній* сфері. Будь-якого роду самобутній магічний або містагогічний вплив на духів і богів задля інтересів *окремих* людей мав на меті, окрім сподівань на довголіття, здоров'я, пошану і продовження роду та на кращу долю у потойбічному світі, також і сподівання на багатство як самозрозумілу мету. Все це ми зустрічаємо в елевсинських містеріях, у фінікійській та ведичній релігіях, у народній релігії китайців, у стародавньому юдаїзмі та ісламі, в обітницях благочестивих індуїстських та буддійських мирян. Навпаки, сублимована релігія спасіння, з одного боку, і раціональне господарство — з другого, що дані, то більше протистоять одне одному. Раціональне господарство — це ділове *підприємство*. Воно орієнтується на виражені у *грошовому* вигляді ціни,



446 Макс Вебер

які формуються в ході зіткнення людських інтересів на *ринку*. Без оцінки у грошах і, отже, без такого роду боротьби інтересів неможлива ніяка *калькуляція*. Гроші — це найбільш абстрактне та «безособове» з усього, що існує в людському житті. Тож чим далі космос сучасного раціонального капіталістичного господарства йшов за власними іманентними законами розвитку, тим меншою була можливість будь-якого ймовірного зв'язку його з етикою релігійного братерства. І він ставав ще неможливішим у міру того, як раціональнішим і, отже, більш безособовим робився світ капіталістичного господарства. Особисті стосунки між паном та рабом ще можна було якось етично регулювати саме тому, що вони були особистими. Але стосунки між власниками іпотек, які постійно змінюються, і невідомими їм, також щоразу іншими" боржниками іпотечного банку, між котрими відсутні будь-які особисті зв'язки, етично регулювати вже ніяк неможливо — принаймні у такому ж *розумінні* і з такими ж *наслідками*. Якщо ж це все-таки пробували робити, то наслідки були схожими на те, що ми спостерігали в Китаї: *придушення* розвитку формальної раціональності. Бо формальна та матеріальна раціональність перебували тут у конфлікті одна з одною. Внаслідок цього якраз релігії спасіння,— хоча в них (як ми вже бачили) була тенденція до певної деперсоналізації любові у розумінні неприйняття світу,— з глибокою недовірою ставилися до розвитку економічних сил— також безособових (хоч і в іншому значенні), проте специфічно ворожих до відносин релігійного братерства. Ставлення релігій спасіння до підприємницької діяльності тривалий час визначалося католицькою формулою «Deo placere non potest»*, і, попри всю раціональність методики спасіння, схильність до грошей та матеріальних благ викликала у них побоювання, що переростали у панічний жах. Зв'язок самих релігійних громад, їхньої пропаганди та засобів утвердження з економічними засобами, а

* «Не може бути бажаним Богові» (*латин.*).— *Прим, перекл.*



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 447

також потреба пристосовуватися до культурних потреб і щоденних інтересів мас змушували їх іти на компроміси, *одним* із прикладів чого може бути заборона брати відсотки. Однак для справжньої етики спасіння антагонізм між нею і світом був непереборним. Віртуозна релігійна етика на позір найрадикальнішим чином реагувала на таке протистояння тим, що вимагала відмовлятися од володіння матеріальними благами. Аскетизм, що зрікався світу, забороняв ченцям мати особисту власність, вимагав забезпечувати своє існування лише власною працею і насамперед— шляхом обмеження своїх потреб тільки вкрай необхідним. Парадоксом будь-якої раціональної аскези було те, що вона сама й творила багатство, яке засуджувала. Це однаковою мірою заважало ченцям усіх часів. З іншого боку, храми й монастирі повсюдно ставали осередками раціонального господарювання. Споглядання, що цуралося світу, принципово могло виставити лише одну вимогу: аби чернець, який не має жодного свого майна і для якого праця— це щось таке, що відволікає від споглядання та зосередження на спасінні душі, взагалі обмежувався тільки тим, що давала природа й добровільно жертвували люди: ягодами, корінням, милостинею. Але й тут, зі створенням парафій, де збиралися по жертвування, не обходилося без компромісів (наприклад, в Індії). Принципово і *внутрішнім* шляхом, зберігаючи послідовність, згадане протистояння можна було зняти лише двома шляхами. Один із них пов'язаний з парадоксом професійної етики пуритан, котра, як релігійна віртуозність, відмовилась од універсалізму любові й раціонально утвердила будь-яку мирську діяльність як службу позитивній, у своїй останній цінності цілком незрозумілій для пізнання волі Божій і як засіб випробування на володіння благодаттю. В результаті такого утвердження і економічний космос, який разом з усім іншим світом відкидався як рукотворний і зіпсутий гріхом, тепер здобуває позитивне значення як бажаний Богові матеріал для виконання людського обов'язку. Це була, зрештою, принципова від-



мова од віри у спасіння як у мету, досягну для людства і кожної людини зокрема, та заміна її надією на милосердя Боже, яке дарується без видимої причини й лише у даному випадку. Такі погляди вже не ґрунтувалися на почутті братерства, і їх, по суті, вже не можна вважати «релігіями спасіння». Адже останнім відоме лише піднесення почуття братерства до рівня позамирської любові, містика, коли людиною, задля якої офірують собою, взагалі не цікавляться, піклуючись тільки про «благо» взагалі. Це той випадок, коли кожному, хто трапився по дорозі, і лише тому, що він трапився, віддають і сорочку, коли він попросить верхній одяг,— своерідна втеча від світу у формі жертвності як такої, що залишається байдужою до самого об'єкта жертвності,— тільки задля '(за виразом Бодлера) «святої проституції душі».

Такою ж гострою для послідовної етики братерства мусила стати непримиренність до *політичних* порядків цього світу. Для магічної релігії та релігії, де боги відігравали функціональну роль, така проблема взагалі не поставала. Давній бог війни і бог, який гарантував правовий порядок, виконували певні функції і забезпечували певні незаперечні повсякденні блага. Місцевого, племінного або імперського бога цікавили інтереси лише тих об'єднань, які його шанували. Він так само боровся проти схожих на нього богів, як його громада — проти інших громад; саме у боротьбі й знаходила потвердження його могутність. Згадана проблема виникла тільки тоді, коли універсальні релігії зламали локальні межі, коли виникло уявлення про єдиного Бога, і особливо тоді, коли цей Бог став Богом «любові»,— у релігії спасіння підставою для цього стала вимога всеосяжного братерства. І тут, так само як і в економічній сфері, протистояння між релігією і світом робилося тим більшим, чим раціональнішим був політичний устрій. Бюрократичний апарат держави і раціональний homo politicus як його функціонер (так само як homo oeconomicus) виконують доручену їм справу (аж до покари за порушення законів включно)



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 449

справді по-діловому, «незважаючи на особи», «*ira et studio*»*, без ненависті, а тому й без любові, саме тоді, коли вони дотримуються ідеального змісту раціональних правил державного устрою, підкріпленого силою. Внаслідок безособовості своїх функцій цей апарат щодо низки моментів також менше підлягає матеріальній етизації (хоча, здавалося б, мусило бути навпаки), аніж ті, хто дотримується правил патріархального порядку минулих часів, що спираються на особисті обов'язки та конкретне значення окремого випадку, тобто якраз «зважаючи на особи». Бо увесь процес внутріполітичного функціонування державного апарату й галузі права та управління кінець-кінцем завжди регулюється, попри всю «соціальну політику», прагматичними, об'єктивними державними міркуваннями: абсолютною — цілком безглуздою з погляду універсальної релігії спасіння — самоціллю зберегти (або реформувати) внутрішній і зовнішній розподіл влади. Це в першу чергу стосувалося і стосується зовнішньої політики. Однак звертання до насильства і засобів примусу не лише назовні, а й у межах власних теренів притаманне будь-якому політичному об'єднанню. Ба більше — саме це й робить його політичним об'єднанням, згідно з прийнятою нами термінологією. «Держава» якраз і є тим об'єднанням, яке володіє монополією на *легітимне насильство*, — інакше визначити її не можна. Настанові з Проповіді на горі: «Не противтеся злому», — вона протиставляє: «Ти *мусиш* захищати право навіть *силою* — і сам відповідатимеш за неправові дії». Там, де цього немає, — немає й «держави», а є лише пацифістський «анархізм». Застосування насильства і погроза його застосувати з огляду на неминучу прагматичність усякої дії породжують нове застосування насильства. Державні інтереси (як зовнішні, так і внутрішні) мають свою логіку розвитку. Цілком очевидно, що *успішність* застосування насильства чи погрози його застосувати залежить, зрештою, від співвідно-

Без гніву і пристрасті (*латин.*). — Прим, перекл.



450 Макс Вебер

шення сил, а не від етичного «права»,— навіть якби можна було взагалі виявити його об'єктивні критерії. З погляду будь-якої релігійної раціоналізації та повна «впевненість у власній правоті», що притаманна саме раціональній державі (на противагу безпосередньому природному геройству), мусить видаватися примітивним дотриманням етики й використанням імені Божого в політичній насильницькій боротьбі — тобто дією, порівняно з якою повне вилучення правил етики з політичного життя видається справою чистішою і чеснішою. Для такої релігійності всяка політика буде чужою братерській любові — і тим більше, чим «об'єктивнішою», обачнішою і вільнішою від пристрастей, гніву та любові вона буде.

Відчуженість обох сфер одна від одної при повній раціоналізації кожної з них зростає ще і внаслідок того, що політика, на відміну від економіки, може в окремих вирішальних ситуаціях виступати прямою суперницею релігійної етики. *Війна* як реалізована погроза застосування насильства якраз у сучасних політичних об'єднаннях створює такий пафос і таке відчуття спільності, таку готовність віддати свої сили і таку безумовну жертвовність тих, хто воює, а окрім того (як масове явище), і прагнення полегшити страждання та любов до страждених,— що виходить за всякі межі природних зв'язків, які здатні загалом дорівнюватись релігійній етиці братерства давніх героїв. До того ж у середовищі вояків постає щось неповторне за своєю конкретною значимістю: відчуття сенсу власної смерті та її святості. Згуртованість війська напередодні бойових дій відчутна сьогодні (як це було і в часи васальної вірності) як згуртованість аж до смерті, тобто є найвищою формою єдності. Від смерті загалом, яка є спільною долею всіх людей, і не більше,— долею, що судилася кожному і не допускає пояснення, чому випала саме мені й саме зараз,— яка кладе край саме там, де, завдяки постійному розвитку та сублімуванню культурних благ, здається, тільки починається осмислене існування,— від такої просто неминучої смерті



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 451

загибель на полі бою відрізняється насамперед тим, що тут і (як масове явище) лише тут індивід може *вірити* в те, що знає, «за що» він віддає життя. Розуміння того, чому і за що він гине, тут може бути настільки чітким (як і там, де гинуть, виконуючи своє «покликання»), що проблема «сенсу» смерті у найзагальнішому значенні, якого надають їй релігії спасіння, не матиме тут під собою жодного ґрунту. З такого роду ставлення до смерті як до осмисленого і святого явища випливають, зрештою, всі спроби обґрунтувати значення політичних об'єднань, заснованих на насильстві. Проте таке розуміння сенсу смерті за своєю спрямованістю суттєво відрізняється від теодицеї смерті в релігіях, що спираються на етику братерства. З погляду останньої, братерство групи людей, яких об'єднала війна, мусить видаватися простим відображенням технічно рафінованої брутальності боротьби і, отже, не матиме жодної цінності; мирське ж освячення смерті на полі бою розцінюватиметься тут як виправдання братовбивства. Якраз небуденність військового братерства та загибелі в бою, що так само властива і святості ха-ризми та переживанню єдності з божеством, доводить суперечність між цими двома різновидами братерства до крайніх меж.

І тут також можливі лише два послідовні способи розв'язання проблеми. З одного боку, це шлях пуританської професійної аскези з вірою у дарування благодаті обраним, коли дотримуються певних чітких, даних в об'явленні заповідей Божих (усі ж інші Божі помисли для людини незбагненні). А волю Божу тут розуміють таким чином, що заповіді треба втілювати у цьому рукотворному і, отже, підвладному насильству та етичному варварству світі адекватними цьому світові засобами, тобто шляхом насильства. Отже, на обов'язок братерської любові тут накладаються певні обмеження задля самої «справи» Божої. З другого боку, можливий інший шлях: радикальне заперечення політики, містичні пошуки спасіння з їхньою акосмічною добротою та братерством, коли, керуючись максимою не противитись



452 *Макс Вебер*

злому і вимогою «підставити й другу щоку» — вульгарною і негідною з погляду самовпевненої мирської героїчної етики,— відмовляються од неминучого для всякої політичної діяльності прагматичного насильства. Усякі інші розв'язання цього питання означають компроміси або ж такі умови, які для справжньої етики братерства будуть безчесними і неприйнятними. І все ж низка таких розв'язань може бути цікавою з типологічного погляду.

Будь-яка організація спасіння у межах універсальної *установи*, що дарує благодать, відчуває себе відповідальною перед Богом за душі коли не всіх, то принаймні тих людей, які їй довірилися. Тому вона вважає, що має право і зобов'язана протидіяти — у разі потреби й насильницьким шляхом — тому, щоб ці люди не стали у своїй вірі на хибний шлях, і вживати стосовно них певних рятівних засобів. Аристократизм обраних до спасіння там, де решта (як це має місце у кальвінізмі та, на свій зразок, в ісламі) дотримуються Божої заповіді приборкати грішний світ задля слави Всевишнього, породжує певний тип активного «борця за віру». Однак при цьому «свята» або «справедлива» війна в ім'я заповідей Божих, війна за віру, яка завжди буде у певному розумінні війною релігійною, істотно відрізняється од усіх інших суто мирських, а тому по збавлених якоїсь цінності військових починань. А тому обрані до спасіння не можуть коритися приму сові воювати в інтересах політичної влади, брати участь у війнах, які вони не визнають святими й відповідними волі Божій і які суперечать їхній єн вісті. Саме так і чинила переможна кромвеліська армія святих, котрі не корилися примусовій військовій повинності, віддаючи перевагу найманству. У випадках насильницького спротиву волі Божій з боку людей (особливо коли йдеться про віру) обрані дії спасіння, вважаючи, що насамперед слід коритися Богові, а вже потім —людям, проявляють здатність до активних дій, аж до повстання в ім'я віри включно.



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 453

Зовсім протилежних поглядів дотримується, наприклад, лютеранська церква. Відкидаючи релігійні війни і право активної протидії мирському насильству над вірою, вбачаючи в них свавільне поєднання спасіння із прагматизмом сили, вона обмежується в таких випадках тільки пасивним спротивом, повністю скоряючись мирській владі навіть тоді, коли йдеться про участь у нерелігійній війні (оскільки саме влада, а не окрема людина, несе тут відповідальність),— бо ця церква, на відміну від внутрішньо універсалістської (католицької) організації спасіння, визнає етичну незалежність тих порядків, які встановлюються мирською владою. Певний відтінок містичної релігійності, який був властивий персоналі істично орієнтованому християнству Лютера, в результаті призвів до половинчастих висновків. Адже «справді містичне, чи богонатхненне, харизматичне прагнення до спасіння, притаманне релігійним віртуозам, природно, завжди виявлялося аполітичним ми антиполітичним. На цьому шляху до спасіння охоче визнавали самостійність земних порядків, однак тільки для того, аби дійти радикального висновку про їхній диявольський характер або при-11.шмні зайняти стосовно них ту цілком індиферентну позицію, що виражена у словах: «Віддайте кесарю кесарево»* (бо яке значення має усе це для спа-¹ 11 п і я душі?).

Переплетання інтересів релігійних організацій з інтересами влади та боротьбою за владу, неминує : завершення гострого протистояння компромісами, використання релігійних організацій з метою політичного умиротворення має і особливо потреба влади одержати легітимність від релігії — усе це зумовило ті відмінності у ставленні релігій до політичного життя, які ми спостерігаємо в історії. Майже в усіх випадках йдеться про релятивізацію релятивізація цінностей та їхніх власних етично раціональних законів. Найзначнішим з практичного погляду типом такої релятивізації стала *«органічна»*



454 Макс Вебер

соціальна етика, яка була поширена у різних формах і мала свою концепцію професійного покликання, що становила принципову протилежність розумінню цього покликання мирським аскетизмом.

Названа етика також ґрунтується (там, де вона має релігійний відтінок) на засадах «братерства». Проте, на відміну од містичного акосмізму любові, її заклик до братерства має характер мирський і раціональний. Вихідним пунктом тут є нерівномірність розподілу релігійної харизми. Для такої етики найнестерпніше те, що спасіння доступне не всім, а лише небагатьом. Тому вона прагне звести цю нерівність харизматичної кваліфікації разом із мирським становим розшаруванням до єдиного космосу професійно впорядкованих, бажаних Богові звершень, де кожному індивідові й кожній групі, залежно від їхньої особистої харизми і приділеного долею соціального та економічного становища, визначено певні завдання. Як правило, ця етика намагається реалізувати певний стан стосунків між людьми, який допускає і соціально-утилітаристське, й провіденційне тлумачення і який, попри свій компромісний характер, буде все-таки бажаний Богові й дозволить, незважаючи на зіпсутість світу гріхом, хоча б відносно обмежити терени гріха та страждання і зберегти для Царства Божого якомога більше душ, яким загрожує згуба. Індійське вчення про карму містить ще патетичнішу теодицею, яка також ґрунтується на органічному розумінні суспільства, однак орієнтована протилежно — на індивідуальну прагматику спасіння. Без такого специфічного поєднання протилежних моментів будь-яка органічно соціальна етика з позицій радикальної містичної етики братерства неминуче матиме вигляд пристосування до інтересів привілейованих мирських верств, тоді як з погляду мирської аскези вона буде позбавленою внутрішнього імпульсу до етичної раціоналізації індивідуального життя. Бо в ній немає винагороди за раціональне *методичне* формування окремою людиною свого життя в інтересах власного спасіння. Органічна ж прагматика спасіння



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 455

мусить, зі свого боку, розцінювати аристократизм обраних, властивий мирській аскезі з її раціональною конкретизацією способу життя, як крайній прояв відсутності любові та братерства, а вчення містиків — як сублимоване і, по суті, небратерське смакування власної харизми, де хаотичний акосмізм любові виступає лише в ролі егоїстичного засобу власного спасіння. Обидва ці вчення відкидають соціальний світ, дивлячись на нього, зрештою, як на повне безглуздя або принаймні вважаючи, що помисли Божі, спрямовані до світу, цілком незбагненні. Раціоналізм релігійного органічного вчення про суспільство не може примиритися з цією думкою і намагається, у свою чергу, виявити у світі, хай навіть зіпсутому гріхом, знаки Божого провидіння і, отже, сприйняти його хоч би як відносно раціональний космос. Та якраз оця релятивізація, з погляду абсолютної харизми релігійних віртуозів, буде чимось гріховним і чужим спасінню.

Подібно до того, як раціональна економіка й політична діяльність керуються власною логікою розвитку, так і загалом будь-яка раціональна діяльність у світі невідривна від чужих ідеї братерства умов цього світу, які будуть її засобами або цілями, внаслідок чого вона так чи інакше увійде в суперечність з етикою братерства. Та їй і самій властива глибока суперечливість. Бо не можна знайти однозначної відповіді вже на перше запитання: чим визначається етична цінність дії в кожному окремому випадку — її *успіхом* чи її етичною *самоцінністю*. Так само не підлягає однозначній оцінці те, чи знімається наслідками дії відповідальність за ті засоби, яких при цьому було вжито, чи, навпаки, цінність того внутрішнього переконання, на якому ґрунтується вчинок, дає право уникнути відповідальності за наслідки і вважати, що вони зумовлені волею Божою або ж допущеними Богом зіпсутістю та безумом цього світу. Сублимована релігійна етика переконаних схильна до останньої альтернативи: «Християнин чинить праведно, а в іншому покладається на Господа». Тим самим, однак, будь-яка



456 Макс Вебер

справді послідовна дія стає щодо автономних законів світу ірраціональною. Тому послідовна сублимація пошуків спасіння у напрямі посилення акосмізму може дійти до повного заперечення раціональної за своїми цілями діяльності як такої, тобто розглядати будь-яку діяльність, пов'язану з категоріями засобів і мети, як суто мирську і чужу промислові Божому,— що й мало місце, з різною мірою послідовності, починаючи від біблійної приповідки про лілеї степові³ й до більш принципових формулювань буддизму.

Органічна соціальна етика всюди діє як вищою мірою консервативна, ворожа до революційних перетворень сила. Із справді ж віртуозної релігійності, навпаки, можуть виникати за відповідних обставин інші, *революційні* наслідки. Звичайно, це буде лише в тому випадку, коли прагматизм насильства (той факт, що воно долі породжує насильство, і змінюються лише суб'єкти й методи насильницького панування) не вважається за обов'язкову ознаку усього тварного. Залежно од відтінку віртуозної релігійності, її революційність може набувати у принципі двох форм. Одна із них постає у межах мирської аскези, скрізь, де остання здатна протиставити рукотворному й зіпсутому гріхом емпіричному устроєві світу абсолютне божественне «природне право», реалізація якого, відповідно до принципу, що так чи інакше діє в усіх раціональних релігіях: слід коритися насамперед Богові, а вже потім людині,— стає для неї релігійним обов'язком. Прикладом можуть бути пуританські революції; схожі явища можна спостерігати і в інших сферах. Така позиція спричиняє виникнення релігійних воєн.

Інакше складається там, де, як у містиці, відбувається психологічно можливий перехід од відчуття зближення з Богом до стану богоодержимості. Це стає можливим, коли спалахують есхатологічні сподівання на те, що невдовзі має настати вік акосмічного братерства і, отже, втратить свою чинність та неминучість вічне протистояння між світом та ірраціональним позасвітовим царством спасіння. Тоді



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 457

містик стає спасителем і пророком. Але заповіді, які він проголошує, не мають раціонального характеру. Це — продукти його харизми, які є свого роду конкретними об'явленнями, і радикальне несприйняття світу легко переходить тут в радикальну *аномію* *. Мирські заповіді не мають ніякої ваги для того, хто одержимий Господом: «Panta moi exestin»⁴. Усі хіліастичні вчення, аж до революції анабаптистів, так чи інакше ґрунтуються на цій zasadі. Для обраного до спасіння характер діяльності не має особливого значення уже в силу самого факту «володіння Богом». Схоже явище спостерігаємо в індійських дживанмукті

Коли етика релігійного братерства перебуває в суперечності із законами раціональної за своїми цілями мирської діяльності, то не менш складними будуть її стосунки з такими силами мирського життя, які за самою своєю суттю нерациональні або ж антираціональні. Мова йде насамперед про естетичну та еротичну сфери.

Якнайтісніші зв'язки існують поміж першою з них і магічним релігійним життям. Ідоли, ікони та інші релігійні артефакти, магічна стереотипізація їхніх випробуваних зразків як перший ступінь подолання натуралізму фіксованим «стилем»; музика як засіб екстазу, екзорцизму⁵ або апотропеїчної магії⁶; чаклуни у ролі святих співців і танцюристів; магічно вивірені, а тому й магічно стереотипізовані співвідношення тонів як перші зразки тональностей; магічний і вивірений як засіб досягнення екстазу рух у танці; храми й церкви як найвищі з усіх будівель, вибудовані відповідно до завдань стереотипізації, яка формує стиль, вивіряючи магічними засобами мету будівництва і форми будівель; різноманітне церковне начиння як об'єкти прикладного мистецтва у поєднанні з багатством храмів і церков, що постало внаслідок релігійного старання,— усе

* Аномія (гр. беззаконня) — тут: відмова користатися діючим законом.—

Прим, перекл.

** Мені все дозволено (гр.).— *Прим, перекл.*



458 Макс Вебер

це споконвічно робило релігії невичерпним джерелом можливостей для розвитку мистецтва, з одного боку, і джерелом стилізації на основі традиції — з іншого. Для етики релігійного братерства, так само як і для апріорного ригоризму, навпаки, мистецтво як носій магічного впливу не тільки позбавлене будь-якої цінності, а навіть є чимось підозрілим. Сублімування релігійної етики і пошуків шляхів спасіння душі, з одного боку, та розвиток власних законів мистецтва — з іншого, уже самі по собі створюють дедалі зростаюче напруження. Усяка сублімована релігія спасіння спрямована насамперед на зміст, а не на форму тих вчинків і речей, які потрібні для спасіння душі. На форму тут дивляться як на щось випадкове, рукотворне, таке, що відволікає од змісту. Безстороннім ставлення до мистецтва може, звичайно, залишатися і навіть відновлюватися, доки інтерес того, хто сприймає мистецький витвір, наївно пов'язуватиметься зі змістом останнього, а не з його формою як такою, і доки творець відчуває свій талант як харизму (на перших порах магічну) «уміння» або як вільну гру.

Але розвиток інтелектуалізму і раціоналізація життя вносять у цю ситуацію зміни. Мистецтво конституюється тепер як космос самостійних цінностей, які осягаються дедалі усвідомленіше. Воно перебирає на себе функцію своєрідного мирського *спасіння* — спасіння від повсякденності й насамперед від зростаючого гніту теоретичного і практичного раціоналізму. Внаслідок цього воно не може вступити у пряму конкуренцію з релігією спасіння. Кожна раціональна релігійна етика мусить поставитись до такого ірраціонального мирського спасіння як до сфери (з її погляду) безвідповідальної насолоди і як до прихованої відсутності любові до ближнього. І справді, зникнення почуття відповідальності за етичну оцінку, властиве інтелектуалістській добі (почасти внаслідок суб'єктивістських настроїв, почасті через страх набуття слави обмеженого традиціоналіста й філістера), призводить до того, що етичні судження підмінюються судженнями смаку (кажуть:



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 459

«позбавлене смаку» — замість «негідне»), неспростовність яких заперечує будь-яку дискусію. У порівнянні із «загальнозначимістю» етичних норм, які принаймні доти творять спільноту, доки індивід, етично засуджуючи певні дії і водночас по-людському їм співчуваючи, все ж підпорядковує себе цим нормам, пам'ятаючи про свою тварну нікчемність,— така відмова від необхідності визначити власну раціональну етичну позицію може з погляду релігії спасіння видаватися найганебнішою формою небратерського ставлення до ближнього. Зі свого боку, митцеві й тому, хто насолоджується його творами, етична норма як така легко може видатися якимось насильством над справжньою творчістю і над особистістю. Найірраціональніша форма релігійної поведінки— містичне переживання— за самою своєю суттю не тільки чуже будь-якій формі, недосяжне для неї і невимовне, а й прямо вороже їй, оскільки, якраз порушуючи усякі форми, воно сподівається злитись із тим всеєдиним, що лежить по той бік будь-якої зумовленості і будь-якої форми. З погляду містика, безумовна психологічна спорідненість естетичного та релігійного потрясіння може бути лише ознакою диявольського характеру першого. Саме музика, «найінтимніше» з усіх мистецтв, видається у своїй найчистішій формі, в інструментальній музиці, найбільш оманливою з погляду власних законів, що постали не у *внутрішньому* царстві духу, і може розцінюватись як безвідповідальний сурогат справжнього релігійного переживання. Відома позиція Тридентського собору ⁷ з цих питань, очевидно, близька до таких міркувань. Мистецтво стає «обожненням рукотворного», конкуруючою силою, небезпечною оманюю, а зображення та будь-яка подоба релігійних речей — просто блюзнірством.

Втім, в історичній реальності згадана психологічна спорідненість завжди була причиною появи важливих з погляду розвитку мистецтва об'єднань, які так чи інакше створювали з ним більшість релігій,— і це явище набувало систематичнішого ха-



460 Макс Вебер

рактеру в міру того, як останні прагнули стати універсальними масовими релігіями і вдавалися, задля впливу на маси, до емоційної пропаганди. Найнепримиреннішою у своєму ставленні до мистецтва залишалася, з погляду прагматики внутрішньої несумісності, будь-яка справді моралістична релігійність, як в її аскетичному, так і в містичному варіантах, і ця непримиренність була тим глибшою, чим більше підкреслювався надсвітловий характер Царства Божого або позамирське спасіння.

З такою ж глибокою непримиренністю, як і до естетичної сфери, ставиться етика релігійного братерства до найіраціональнішої життєвої сили— статевого кохання. І тут також непримиренність тим глибша, чим більш сублімовані стосунки між обома статями, з одного боку, і чим послідовніше дотримуються братерської етики спасіння — з іншого. На самому початку відносини між цими сферами були досить близькими. Статевий акт часто був складовим моментом магічних оргій⁸, свята проституція (яка не має нічого спільного з уявним «первісним проміскуїтетом») — то відгомін такого стану, коли будь-який екстаз визнавався «святим». Загалом проституція, як гетеро-, так і гомосексуальна, існувала віддавна і часто набирала досить витончених форм (у так званих примітивних народів, зокрема, зустрічається трибадія)*. Перехід до узаконеного шлюбу здійснювався через ряд проміжних форм. Розуміння родини як такого собі економічного підприємства для забезпечення становища жінки і спадкоємних прав дітей, а також важлива з погляду потойбічного життя наявність дітей, яка давала гарантії жертвоприношень з боку нащадків на згадку про предків,— усе це існувало всюди задовго до епохи пророків, а тому нічого спільного з аскезою не має. Статеве життя оберігали свої духи і свої боги, як і всяку іншу дію. Певна напруженість у відносинах між ним та релігією знаходила свій вияв лише у давньому звичаї культової чесноти священиків, зу-

Лесбійське кохання.— *Прим, перекл.*



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 461

мовленому найпевніше тим, що з погляду стереотипізованого ритуалу, яким регулювалось релігійне життя спільноти, сексуальність здавалася цариною панування демонічних сил. Проте згодом завдяки пророкам і особливо контролю з боку священиків статеві стосунки практично без будь-яких винятків було регламентовано у формі *шлюбу*, і це не випадково. Так була виражена протилежність між будь-яким раціональним регулюванням життя і магічною оргіастикою та будь-якими різновидами ірраціонального запаморочення розуму. Дальше посилення згаданої напруженості визначалося ступенем розвитку обох конфліктуючих сторін. Сексуальність сублімувалася до рівня «еротики» і тим самим— на відміну від тверезого натуралізму селян — до рівня *свідомо* культивованої, *небуденної* сфери. Небуденної не лише і не обов'язково у значенні позбавленої будь-якої конвенційності. Адже лицарська конвенційність саме еротика робить предметом регуляції. Правда, це робиться своєрідним чином, коли природні, органічні засади сексуальності приховуються. Небуденність означала якраз розвиток у протилежний бік від природного натуралізму сексуальності. Остання зі своїми засадами і своїм значенням залучалася до універсальних зв'язків раціоналізації та інтелектуалізації культури.

Спробуємо уявити собі в загальних рисах стадії цього розвитку і розглянемо приклади, які стосуються Заходу.

Вихід людини за межі органічного кругообігу селянського буття, поступове збагачення життя інтелектуальними та іншими надіндивідуальними цінностями культури віддаляли людину від усього даного природою і сприяли посиленню особливого значення еротика. Вона була піднесена до рівня свідомої (у найвищому розумінні) насолоди. Саме завдяки цьому еротика стала засобом, який ставав на заваді підпорядкуванню найірраціональнішого і водночас найреальнішого життєвого ядра дії механізмів раціоналізації. Ступінь і характер того ціннісного акценту, якого набувала еротика, зазнали значних істо-



462 Макс Вебер

ричних видозмін. Цілісному світовідчуттю вояків володіння жінками і боротьба за них видавалася чимось близьким до боротьби за здобич і владу. Для докласичного еллінізму доби лицарської романтики еротичне розчарування могло стати, як це було для Архілоха 9, переживанням із серйозними й тривалими наслідками, а викрадення жінки ставало приводом до початку війни¹⁰. У грецьких трагедіях, що були відлунням міфів, статеве кохання зображується як справжня влада долі. Однак у цілому здатність жінки до еротичного переживання — прикладом може бути Саффо¹¹ — залишається недосяжною для чоловіків. У класичній же Елладі, за доби війська гоплітів, про ці питання (чому є низка свідчень) мислять більш тверезо, навіть тверезіше, ніж освічені китайці. І не тому, що давні елліни не розуміли смертельної Серйозності статевого кохання. *Зовсім* не це, а радше протилежне було *характерним* для них: згадаймо — незважаючи на Аспасію — промову Перікла¹² чи, зрештою, відомий вислів Демоефена. Для виключно чоловічого характеру цієї епохи «демократії» розглядати еротичне переживання, спричинене жінкою, як «життєву долю» було б, кажучи нашою мовою, майже школярською сентиментальністю. «Товариш», юнак перебувають, як супроводжувані любовним церемоніалом об'єкти бажання, у центрі елліністичної культури. Тому ерос Платона, попри всю його велич, все ж є досить *поміrkованим* почуттям: краса *вакхічної пристрасті* як такої офіційно до цих стосунків не має жодного відношення.

Принципової проблематичності й трагізму еротична сфера вперше набуває тоді, коли з нею починають пов'язувати певні вимоги відповідальності, які на Заході висунуло християнство. Еротична сенсація як така вперше набула ціннісного акценту за певних культурних умов з розвитком феодальних уявлень про честь, коли до еротично сублимованих сексуальних стосунків було долучено васальну символіку лицарів. Найчастіше це траплялося тоді, коли поставали комбінації останньої з криптоеротич-



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 463

ною релігійністю або безпосередньо з аскетизмом, як це мало місце у середні віки. Лицарське кохання доби християнського середньовіччя було, як відомо, еротичною васальною службою не дівчині, а виключно заміжній жінці, при цьому вимагалось утримуватися (теоретично) від ночей кохання і виконувати казуїстичний кодекс обов'язків. Він починався— і саме в цьому полягає його різниця відмінність од чоловічої за своїм характером еллінської культури — з того, що чоловік мусив «утвердити» себе не перед лицем інших чоловіків, а перед «дамою» як об'єктом його еротичного зацікавлення, поняття якої конститується якраз завдяки цій функції. Дальше посилення специфічно сенсаційного характеру еротики мало місце при переході від (при всій її внутрішній неоднорідності, все ж, по суті, вибудованої на суперництві чоловіків і щодо цього близької до античності) культури конвенційності Відродження, яка відкидає християнський лицарський аскетизм (наприклад, «Кортеджано»¹³ або шекспірівська доба),— до дедалі зростаючого немілітарного інтелектуалізму салонної культури. Остання ґрунтується на переконанні у ціннісній силі діалогу між представниками протилежних статей, для якого відверта або прихована сенсація та утвердження в суперництві з іншими чоловіками перед лицем дами стають необхідним збуджуючим чинником. Починаючи із «Letters portugaises»¹⁴, реальна жіноча проблематика кохання стала специфічним духовним об'єктом ринку, а жіноча любовна кореспонденція — «літературою». Нарешті, останнє посилення акценту на еротичній сфері мало місце на теренах інтелектуальних культур там, де вони зіткнулися із неминуче аскетичним ухилом професіоналізму. Вільне від подружніх пут статеве кохання протистояло, як щось небуденне, раціональній повсякденності, будучи тією ледве не єдиною ланкою, що пов'язувала людину, яка випала з кола прадавнього органічного селянського життя, з природним джерелом усякого життя. Постійне акцентування значимості цього своєрідного почуття мирської вивільненості від ра-



464 *Макс Вебер*

ціонального, блаженний триумф з цього приводу відповідають своїм радикалізмом такому ж неминуче радикальному несприйняттю, що притаманне всім різновидам позамирської та надмирської етики спасіння, для якої триумф духу над тілом мав завершуватися саме тут і для якої статеве життя означало єдиний ще не порваний зв'язок із тваринністю. Одначе при систематичному виокремленні сексуальної сфери у високе за своєю цінністю еротичне почуття, яке перетворює і прояснює все суто тваринне, згадана суперечність мусила досягти найбільшої гостроти і непримиренності якраз тоді, коли релігія спасіння набирала характеру релігії братерської любові до ближнього. І саме тому, що за цих умов еротичні стосунки дають шанс втілити вищу заповідь любові — проникнення однієї людської душі в іншу. Протистоячи всьому об'єктивному, раціональному, загальному, безмежність самовіддання в коханні набуває тут того особливого значення, яке одна індивідуальність в її ірраціональності надає іншій — ось цій і тільки цій. З погляду самої еротики, таке особливе значення, а разом з ним і ціннісний зміст подібних стосунків, пов'язане з можливістю існування такої спільності, яка відчувається як повне *єднання*, як зникнення «ти», і наскільки владна над людиною, що досягнути її можна лише «символічно», як *тайнство*. Саме завдяки цьому: бездонній глибині й невичерпності свого переживання, недоступного жодній комунікації і *тим самим* близького до містичного «володіння» (і не лише інтенсивністю переживання, а й його безпосередньо відчутною реальністю), людина, що кохає, відчуває себе причетною до недосяжної ніяким раціональним зусиллям суті всього живого і водночас вільною як від гнітючого тиску раціональних настанов, так і від отупіння у повсякденності. *Позбавлена будь-якого об'єкту* переживання містика видається людині, що відчуває себе поєднаною із «найживішим», якимось блідим потойбічним царством. Подібно до того, чим є свідомо любов зрілої людини порівняно з романтичними мріями юнака, оця еротика інтелектуалізму є



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 465

чимось стократ серйознішим від лицарської закоханості — адже, на відміну від останньої, вона сприймає статову сферу як щось природне, однак сприймає свідомо, як творчу силу, що стала плоттю.

З усім цим послідовна релігійна етика братерства перебуває у різко ворожих стосунках. І не лише тому, що таке суто земне — з її погляду — почуття спасіння вступає у якнайгостріше суперництво як з почуттям відданості надсвітловому Богові, так і з уявленням про етично раціональний Божий порядок та з містичним («справжнім» і з погляду самої еротики) розчиненням індивідуальності. Гострота конфлікту зумовлена тут і певною психологічною спорідненістю обох цих сфер. Вища еротика перебуває у стосунках психологічної та фізіологічної взаємозаміни з деякими сублімованими формами героїчної набожності. На противагу раціонально активній аскезі, що відкидає статові стосунки уже внаслідок їхньої ірраціональності і сприймає еротику як смертельно ворожу силу, відчуття містичного єднання з божеством має з нею певну спорідненість. Це, відповідно, криє в собі постійну небезпеку смертельної рафінованої помсти з боку тваринного начала або ж прямого падіння з містичного Царства Божого у царство «надто людського». Саме така психологічна спорідненість посилює, звичайно, відчуття внутрішньої ворожнечі. З погляду будь-якої релігійної етики братерства, еротичні стосунки тим тісніше пов'язані зі своєю брутальністю, чим більше вони сублімовані. Ця етика вбачає в них неминучу боротьбу, яка ґрунтується не лише (і не головним чином) на ревнощах та прагненні до одноосібного володіння, спрямованого проти зазіхань інших, а значною мірою на незрівнянно глибшому, не відчутному навіть для самих учасників боротьби насильстві над душею іншої людини у формі рафінованого — оскільки скидається на готовність самовіддачі — самозадоволення через іншого. Будь-яка повна еротична спільність не може відчувати себе як потаємне *призначення* одного для іншого, як *долю* у вищому сенсі, що «легітимована» (не в етично-



466 Макс Вебер

му розумінні) саме цим. Проте для релігії спасіння такого роду «доля» буде лише суто випадковим спалахом пристрасті. Патологічна одержимість, що виникає внаслідок цього, ідіосинкразія, порушення міри та будь-якої об'єктивності й справедливості будуть з її погляду цілковитим запереченням братерської любові і покори Богові. А тому ейфорія щасливого кохання, яке відчуває себе «добрим», його дружнє наївне прагнення наділити радістю і ощасливити увесь світ постійно наштовхується (згадаймо, наприклад, психологічно досить переконливі сюжети у ранніх творах Толстого) на холодний посміх релігійної у своїх засадах радикальної етики братерства. Бо для останньої сублимована еротика залишається сферою, яка, будучи з необхідності внутрішньо замкнутою і вищою мірою суб'єктивною та абсолютно некомунікабельною, з будь-якого погляду протилежна релігійно орієнтованому братерству. Навіть коли не зважати на те, що вже сам її пристрастний характер як такий мусить здаватися, з погляду релігії спасіння, негідною втратою самовладання та орієнтації — чи то на раціональну розумність бажаних Богові норм, чи на містичне «володіння» божественним,— тоді як для еротики *справжня* пристрастність є різновидом краси, і відмова від неї — це лихослів'я.

За своїми психологічними засадами та змістом еротичне збудження близьке до оргіастичної, небуденної, проте в особливому розумінні мирської форми релігійності. Визнання католицькою церквою *вінчання*, «*corulacarnalis*»¹ за «таїнство» є поступкою такому почуттю. Під впливом позамирської і повсякденної містики еротика, при сильному внутрішньому напруженні, легко перетворюється— внаслідок психологічної взаємозаміни — на стан, який можна назвати неусвідомлюваним і нестійким сурогатом духовного злиття, за чим може йти колапс у сферу оргіастики. Мирський раціональний аскетизм (аскетизм професійного покликання) визнає тільки

* Плотські узи (*латин.*).— Прим, перекл.



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 467

раціонально регламентований шлюб як одну з Божих настанов для безнадійно зіпсутого «хтивістю» створіння; перебуваючи у шлюбі, слід пам'ятати про його раціональні цілі — народження дітей, їхнє виховання і взаємну допомогу в отриманні благодаті. Будь-яку рафінованість у вигляді еротики такий аскетизм відкидає як найгірший різновид обожнення тварного. Водночас він відносить споконвічно природні, *не* сублімовані статеві стосунки у селянському житті до тих раціональних порядків, які діють у сфері тварного: усі прояви «пристрасті» розцінюються тут як наслідки первородного гріха, і на них, за висловом Лютера, Бог «дивиться крізь пальці», аби не допустити гіршого. Що ж до позамирського раціонального аскетизму (активна аскеза ченців), то він відкидає як ворожу спасінню диявольську силу і шлюб, і всякі статеві стосунки взагалі.

Квакерська етика (як вона відбилася в листах Вільяма Пена ¹⁵ до його дружини) дає найвдаліше з погляду справжньої людяності і вільне від лютерівської брутальності розуміння шлюбу. Із суто мирського погляду, з думкою про взаємну відповідальність — тобто щось гетерогенне *чисто* еротичній сфері— може бути поєднане розуміння того, що почуття любові, яке пов'язане з почуттям відповідальності і проникає в усі нюанси органічного плину життя «аж до піанісімо глибокої старості»*, так само як увага одне до одного й відчуття провини одне перед одним (у гетевському розумінні),— є чимось неповторним і високим. Життя рідко наділяє нас таким ущерт'ю: нехай же той, кому це випало, говорить радше про щастя і ласку долі, а не про якусь власну «заслугу».

Звичайно, відмова від найінтенсивніших у нашому житті переживань — художніх та еротичних — сама собою є чимось негативним. Проте очевидно, що вона здатна посилити енергію людей, які всту-

* Ці слова є посвятою дружині Макса Вебера Маріанні Вебер з його тритомника «Зібрання праць із соціології релігії».— *Прим, перекл.*



468 *Макс Вебер*

пають на шлях раціональних звершень, як етичних, так і суто інтелектуальних.

Та найглибшою і найпринциповішою була свідомо протилежність між релігією і сферою інтелектуального пізнання. Їхня непорушна єдність проявляється у сфері магії та магічної картини світу, як це ми спостерігаємо в Китаї. Далекосяжне взаємне визнання можливе і в сфері метафізичної спекуляції, хоча остання легко переходить у скепсис. Досить часто релігія дивилася на суто емпіричні, навіть природничо-наукові дослідження як такі, що більше відповідають її інтересам, аніж філософія. Це насамперед стосується аскетичного протестантизму. Однак там, де раціональне емпіричне дослідження послідовно здійснювало розчаклування світу і перетворювало його на каузальний механізм, воно вступало в гостру суперечність із вимогами етичного постулату, за яким світ — це впорядкований Богом і, отже, етично осмислено орієнтований космос. Адже емпірично, а тим більше математично орієнтований світогляд принципово відкидає будь-яку точку зору, пов'язану з пошуками «сенсу» світових явищ. З посиленням раціоналізації емпіричних наук релігія дедалі більше виштовхується зі сфери раціонального в ірраціональне, стаючи просто ірраціональною або антираціональною власною силою. Ступінь усвідомлення або принаймні послідовності у відчутті цієї протилежності є, звичайно, досить різним. Можна припустити, що Афанасій ¹⁶ висунув свою, з раціонального погляду просто абсурдну тезу в боротьбі проти більшості тодішніх еллінських філософів для того, щоб пожертвувати інтелектом і встановити чіткі межі можливостей раціональної дискусії. Проте невдовзі об'єктом раціонального обґрунтування та дискусії стала і свята Трійця. І саме внаслідок такої на позір непримиренної суперечності релігія, як пророча, так і церковна, постійно виявляється досить тісно пов'язаною з раціональним інтелектуалізмом. Що дужче відокремлюється вона від магії чи суто споглядальної містики і що більше стає «вченням», то більше потребує раціо-



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 469

нальної апологетики. Від чаклунів, які всюди були типовими хранителями міфів та героїчних саг (оскільки вони брали участь у вихованні й навчанні молодих вояків, прагнучи пробудити в них героїчний екстаз і віру у відродження героїв), священники — єдині, хто здатен був підтримувати традицію,— перейняли функцію навчання молоді законів, а часто й техніки управління, насамперед письма та лічби. Що більше релігія ставала книжним вченням, то дужче вона провокативно стимулювала розвиток вільної від церковного впливу літератури та раціонального світського мислення. Останнє ж, зі свого боку, сприяло появі ворожих священникам пророків, а також містиків та сектантів, які шукали спасіння поза церквою, і, нарешті, скептиків та ворожих релігійній вірі філософів, на що церква знову відповідала раціоналізацією релігійної апологетики. У принципі антирелігійний скепсис набув не меншого поширення в Китаї, Єгипті, у ведах, в юдейській літературі після вавилонського полону, аніж у наші дні. Аргументи залишились майже ті самі. Тому монополізація виховання молоді стала для служителів культу головною проблемою. Їхня влада посилюється з удосконаленням політичного управління. Подібно до того, як спершу у Єгипті та Вавилоні тільки церква давала державі писарів, так само вона постачала їх, коли у добу середньовіччя в управлінні запроваджувалась письменність. Із усіх визначних педагогічних систем лише конфуціанство та середземноморська античність не знали цієї влади духовенства: перше — завдяки пануванню державної бюрократії, друга, навпаки, завдяки повній відсутності бюрократичного управління. В інших місцях духовенство постійно опікує школу. Проте не лише такі специфічні інтереси церкви зумовили постійно оновлюваний зв'язок релігії з інтелектуалізмом,— у цьому була й певна внутрішня необхідність, що випливала з раціонального характеру релігійної етики та специфічно інтелектуальної потреби у спасінні. Відтак кожна з релігій у своїх психологічних та інтелектуальних засадах і своїх практичних виснов-



470 Макс Вебер

ках по-різному ставилась до інтелектуалізму — без того, одначе, щоб коли-небудь могло зникнути оте глибинне протистояння між ними, пов'язане з немисливими розбіжностями світорозуміння. Адже немає жодної цілісної релігії, котра діє як справжня життєва сила, що в *якомусь* розумінні не вимагала б — відповідно до принципу «*credo non quodon, sed quia absurdum*»* — певної «жертви інтелекту».

Навряд чи треба, та це й неможливо, давати тут характеристику окремих стадій суперечності між релігією і теоретичним пізнанням. Релігія спасіння захищає себе від нападок інтелекту, висуваючи найпринциповіший доказ: її пізнання здійснюється в іншій сфері і має зовсім інший характер, аніж те пізнання, яке доступне інтелектові. Вона дає не інтелектуальне знання про суще або нормативно значиме, а є найглибшим сприйняттям світу завдяки безпосередньому осягненню його «сенсу». І відкриває вона цей сенс не засобами розуму, а завдяки харизмі осяяння, доступній лише тому, хто за допомогою даної йому техніки здатний звільнитися від того облудного сурогату знань, який дають враження від чуттєвого світу, від байдужих спасінню порожніх абстракцій розуму та підготуватися до єдино важливого з практичного погляду осягнення сенсу світу й сенсу власного існування. В усіх спробах філософії виявити цей останній сенс і ту (практичну) позицію, з якої він осягається, або виробити інтуїтивне уявлення, яке— хоч і в іншому плані— теж стосується проблеми «буття» світу, релігія спасіння вбачає лишень бажання інтелекту перейти межі власних законів. І насамперед вона бачить у цьому специфічний продукт того раціоналізму, що його так прагне оминати інтелектуалізм. Однак релігію спасіння можна звинуватити в непослідовності її власної позиції, як тільки вона відмовляється од вразливої некоммунікабельності містичного переживання, що його, коли воно послідовне, можна лише

* «Вірую, тому що це абсурд» (латин.) вислів, приписуваний Тертуліанові.—

Прим, перекл.



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 471

осягнути як *подію*, однак не можна адекватно повідомити й демонструвати іншим. Така небезпека чекає на релігію при кожній спробі вплинути на світ, коли ця спроба набуває характеру пропаганди. Це ж саме стосується і всіх намагань церкви раціонально витлумачити суть світобудови, які, проте, постійно повторюються.

Шаблі світозаперечення

Загалом «світ» може вступати у конфлікт із релігійними постулатами різними способами. У кожному випадку це якнайтісніше пов'язано зі змістом прагнення до спасіння.

Потреба у спасінні, що свідомо культивувалася як зміст релігійності, завжди і всюди поставала як наслідок спроб систематичної практичної раціоналізації реальностей життя, хоча такий каузальний зв'язок далеко не завжди очевидний. Інакше кажучи, ця потреба пов'язана була з претензіями (які на цій стадії стають специфічною передумовою будь-якої релігії) показати, що світобудова (принаймні тією мірою, якою вона зачіпає інтереси людей) має здебільшого *осмислений* характер. Спочатку таке прагнення виникало, що ми вже бачили, суто природним шляхом, як наслідок проблеми незаслуженого страждання і як постулат про справедливий розподіл індивідуального щастя у світі. Тут уже з'явилася тенденція поступового переходу до думки про тлінність усього мирського. Бо що інтенсивніше раціональне мислення зверталось до проблеми справедливої винагороди заслуг, то менш можливим видавалося її мирське розв'язання і ймовірнішим та осмисленішим — позамирське. Світ як такий, наскільки можна бачити, мало турбується про цей постулат. Адже не тільки етично нічим не мотивована нерівність у розподілі щастя і страждань, яку сподівались усунути, а й сам факт існування страждання як такого є ірраціональним за своєю суттю. Повсюдне поширення страждання можна було б пояснити, лише звернувшись до іншої, ще ірраціональнішої проблеми походження гріха, котрий у



472 *Макс Вебер*

вченні -пророків і церкви розглядається як причина страждання, що, в свою чергу, потрібне для того, аби карати людей і виховувати їх. Але світ, призначений для гріха, видається в етичному відношенні ще недосконалішим, аніж світ, приречений на страждання. Для етичного постулату була, в кожному разі, безсумнівною абсолютна недосконалість світу. Тільки цією недосконалістю можна було пояснити його минущість. Однак таке виправдання ще більше знецінювало світ. Адже минушим виявлялося не лише те, що не мало цінності, і не насамперед воно. Відтоді як утвердилось уявлення про вічний плин часу, вічного Бога і вічний порядок загалом, та обставина, що смерть і загибель урівнювала кращих із гіршими, могла розцінюватись як доказ нікчемності навіть найвищих мирських благ. Етичне несприйняття реального світу ще більше посилювалося, коли вищі цінності, на противагу мирським, набули значення «вічних» і їхня реалізація в межах «культури» стала незалежною від їхньої реалізації в часі. Бо тепер у межах релігії почала утверджуватись концепція, значно вагоміша, ніж думка про недосконалість і тлінність мирських благ як таких, оскільки вона знецінювала саме ті «культурні блага», яким звичайно надавали якнайбільшого значення. Адже всі ці блага були позначені незмивним тавром смертного гріха. Вони розглядалися як такі, що пов'язані з харизмою духу або смаку, а плекання їх неминує передбачає форми буття, несумісні з вимогами братерства; сумістити їх можна лише вдаючись до самообману. Відмінність у рівні освіченості й культури смаку є найглибшою і найнездоланнішою з усіх станових відмінностей. Тепер гріховність — у релігійному розумінні — стала не випадковим явищем, а невід'ємною рисою всієї культури загалом, будь-якого цивілізованого життя в принципі. Бо якраз те найцінніше, що може запропонувати земний світ, виявлялося обтяженим найбільшим гріхом. Зовнішній порядок соціальної спільноти, чим більшою мірою він проймався культурою, стаючи державним космосом, можна було зберегти, тільки ма-



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 473

ючи жорстку владу, що номінально і спорадично зацікавлена у справедливості, в кожному разі, лише доти, доки це допускає її власне ratio

Внаслідок цього постійно виникають щораз нові насильницькі акції всередині і зовні, а окрім того, вишукуються надумаю приводи для них,— що може означати тільки очевидну або (ще гірше) по-фарисейському приховану відсутність любові. Уречевлений економічний космос — найвища для будь-якої мирської культури раціональна форма забезпечення її необхідними матеріальними благами — це утворення, принципово чуже всякій любові. Усі різновиди поведінки в раціонально впорядкованому світі однаковою мірою обтяжені виною і гріхом. Прихована сублімована брутальність, ворожа до братерства ідіосинкразія та ілюзії, що суперечать справедливій оцінці,— то неминучі супутники статевого кохання, і чим більша його влада, тим сильнішим є їхній вплив,— і водночас тим менше їх прагнуть помічати або ж по-фарисейському приховують. Раціональне пізнання, до якого апелювала сама етична релігійність, цілком автономно, спираючись на власні, розраховані на цей світ норми, створило космос істини, котрий не лише не мав нічого спільного із систематичними постулатами раціональної етики, які проголошували, що світ відповідає її вимогам або взагалі проявляє якийсь «сенс»,— а навпаки, принципово відкидав усякі претензії такого гатунку. Космос природної каузальності і постульований космос етичної каузальності рівності всіх людей різко суперечили один одному. І хоча наука, яка створила перший космос, не змогла надійно обґрунтувати свої власні засновки, вона все ж, в ім'я «інтелектуальної чесності», виступила з претензією на єдино можливий спосіб розуміння світу. За цих умов інтелект, разом з усіма іншими культурними цінностями, витворив незалежну від особистих етичних якостей людей (і, отже, позбавлену почуття братерства) аристократію, яка володіє раціональною культурою.

Проте и таким оволодінням культурою (себто для миргі.кш людини найвищою у цьому світі цінністю)



474 Макс Вебер

пов'язане, окрім етичної обтяженості гріхом, ще й інше, що знецінює володіння культурою значно більше, а саме: оте безглуздя, яке дається взнаки, коли підходити до культури з її власними мірками. Безглуздя суто мирського самовдосконалення культурної людини, брак сенсу в її прагненні досягнути вершини культури (тобто ті цінності, до яких можна звести «культуру») ставали очевидними для релігійного мислення вже внаслідок явного безглуздя (навіть із суто мирського погляду) смерті, яка саме в умовах культури ставала остаточною свідченням марноти життя. Селянин міг померти, почувавши себе, як Авраам, «у старощах добрих». Феодал і воїн також. Бо той і другий здійснили кругообіг свого життя, за межі якого вони не виходили. У певному розумінні вони виконали своє земне призначення, яке ґрунтувалося на наївній однозначності змісту їхнього життя. Проте «освічена» людина, яка прагне до самовдосконалення і присвоєння чи творення «культурних цінностей», цим не вдовольняється. Звичайно, вона може «втомитися від життя», однак не може «насититись» ним, вважаючи, що завершила свій життєвий шлях. Бо її вдосконалення у принципі таке ж безмежне, як і поліпшення культурних благ. І що більше диференціювалися і примножувалися культурні блага та цілі самовдосконалення, то нікчемнішою ставала частка культури, яку протягом свого кінчного життя індивід здатний був засвоїти: пасивно, як споживач, чи активно, як творець. Водночас і меншою була ймовірність того, що людина, яка перебуває в межах такого зовнішнього або внутрішнього космосу культури, здатна буде сприйняти всю культуру загалом чи щось, на її погляд, «істотне» в ній (хоча й масштаб для оцінки міри цієї «істотності» відсутній),— і що, отже, як «культура» загалом, так і прагнення до неї здатні мати для людини якийсь сенс у мирському розумінні. Безумовно, «культура» для окремої людини полягала не в загальній кількості культурних благ, засвоєних нею, а у відповідному відборі цих благ. Проте немає жодної гарантії, що цей відбір здобуде



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 475

своє *осмислене* завершення якраз у «випадкову» мить смерті. Коли ж людина гордовито відмовляється од життя: «Доволі, я отримав (чи, навпаки, не отримав) від нього все те, задля чого варто було жити!» — то це гордування мусить видаватись релігії спасіння блюзнірською зневагою над визначеними Богом життєвим шляхом і долею людини. Жодна релігія спасіння не *виправдовує* добровільної смерті, яку славили тільки філософи.

З цього погляду будь-яка «культура» є не що інше, як вихід людини за межі органічно визначеного кругообігу її природного життя, внаслідок чого вона приречена з кожним кроком дедалі більше занурюватися у згубне безглуздя; що ж до служіння культурі, то чим більше воно стає святою справою, «покликанням», тим швидше перетворюється на позбавлене сенсу служіння цілям, які не мають ніякої цінності і до того ж сповнені суперечностей та взаємного антагонізму.

Світ як вмістище недосконалості, несправедливості, страждання, гріха, минулості та культури, яка обтяжена виною і в своєму розвитку та диференціації стає дедалі безглуздішою,— такий світ мусив із суто етичного погляду здаватися релігії цілком позбавленим у своєму існуванні Божого «сенсу» й цінності. На таке знецінення— наслідок конфлікту між раціональними претензіями і дійсністю, раціональною етикою і почасти ірраціональними цінностями (конфлікту, який, тільки-но у світі з'являлася будь-яка сфера із власною специфікою, ставав все різкішим і нерозв'язним),— потреба у «спасінні» реагувала таким чином: що систематичнішими ставали роздуми про «сенс» світу, то раціональнішим у своїй організації виявлявся цей світ; що більшої сублімованості набувало усвідомлене переживання його ірраціонального змісту, то дальшим від світу і чужим усякій упорядкованості життя ставало те, що складало специфічний зміст релігійності. І до цього вело не лише теоретичне мислення, яке знімало зі світу чари, а й самі спроби релігійної етики практично раціоналізувати світ.



476 Макс Вебер

І останнє. У зв'язку із зазначеним конфліктом суто інтелектуальні, містичні пошуки спасіння самі потрапляли під владу мирської відсутності братерства. З одного боку, ця харизма була доступною далеко *не* всім, внаслідок чого за своїм змістом була аристократизмом вищої проби — аристократизмом релігійного спасіння. У межах раціонально організованої для професійної діяльності культури взагалі не залишалось місця для акосмічного братерства (виняток становлять хіба що економічно незалежні верстви): спроби за технічних і соціальних умов раціональної культури жити життям Будди, Ісуса, Франциска все певніше приречені на невдачу.

Три раціональні форми теодицеї

Окремі різновиди давніх етик спасіння, які відкидають світ, можна розташувати на досить різних поділках раціональної шкали, яка тут вибудована. Окрім численних конкретних обставин, які на це впливають і які неможливо виявити теоретичними засобами, певну роль відіграє і суто раціональний елемент, а саме: структура тієї *теодицеї*, завдяки якій метафізична потреба віднайти тут, незважаючи на непримиренні суперечності, певний спільний зміст, впливала на усвідомлення цих суперечностей. Із трьох різновидів теодицеї, які ми у вступних зауваженнях визначили як єдино послідовні, належним чином задовольнити згадану метафізичну потребу міг *дуалізм*. Споконвіку й завжди існування та протистояння сил світла, істини, чистоти й добра силам темряви, брехні, нечисті і зла було, зрештою, тільки безпосередньою систематизацією магічного плюралізму духів та їхнього поділу на добрих (корисних) і злих (шкідливих), попереднім шаблем для протиставлення богів і демонів. У тій релігії пророків, яка найпослідовніше реалізувала згадану концепцію,— у вченні Заратустри,— дуалізм безпосередньо поєднується з магічним протиставленням «чистого» й «нечистого», яке узагальнювало всі чесноти і всі вади. Це, власне, означає відсутність віри у всемогутнього Бога, оскільки існує перешкода йо-



Напрями і шаблі релігійного заперечення світу 477

го могутності. Теперішні послідовники цього вчення, перси, фактично відмовились від дуалізму, оскільки відчувати існування такої перешкоди стало для них нестерпним. Якщо у найпослідовнішій есхатології світ чистого й нечистого, з поєднання яких постав наш суперечливий реальний світ, завжди розділено на два царства, то в наші дні надія на спасіння пов'язана з вірою у перемогу Бога чистоти й добра, подібно до того як у християнстві Спаситель долає диявола. Такою ж непослідовною формою дуалізму є поширені по всьому світу народні уявлення про рай і пекло. Вони дозволяють відновити суверенну владу Бога над злим духом, якого він сам витворив, і вважати, що цим самим буде порятовано Божу всемогутність. Однак тепер доводиться явно чи приховано жертвувати часткою його любові, якій (коли вірити у всевідання Боже) просто неможливо приписати створення сили радикального зла, а тим більше гріха та вічних пекельних мук як покари всякому кінечному створінню Божому за його гріхи в обмеженому часом житті. У такому разі логічно було б відмовитись від уявлення про Божу всеблагість. Саме цей висновок і зроблено у вченні про *предетермінзм*. Визнання неможливості міряти замисли Божі людськими мірками означало тверезу відмову від доступності для людського розуміння сенсу світу, що поклало край усякій проблематиці такого ґатунку. Поза межами моралістської релігійності згадане вчення в його послідовності зберігалось недовго. Саме тому, що воно (на противагу віри в ірраціональну владу «долі») вимагає визнання провіденційної і, отже, так чи інакше раціональної приреченості тих, хто обраний до спасіння, не лише до загибелі, а й до зла,— вимагаючи водночас застосування до них «покарання», тобто етичної категорії.

Про значення віри у предетермінізм ішлося в першій праці цього збірника. Дуалізм зороастризму можна було б тут взагалі залишити поза розглядом, якби вплив перського вчення про страшний суд, демонів та янголів на пізній юдаїзм не набув такого великого історичного значення.



478 *Макс Вебер*

Третьою визначною формою теодицеї — визначною як за своєю послідовністю, так і за метафізичною досконалістю: поєднанням віртуозності спасіння власними силами із його загальнодоступністю, якнайсуворішого несприйняття світу з органічною соціальною етикою, споглядання як вищого шляху до спасіння із мирською етикою покликання,— була релігійність індійських інтелектуалів.



ЧИТАЮЧИ ВЕБЕРА

Твори Макса Вебера (1864 —1920), ще недавно у нас мало кому відомі, нині, завдяки появі перекладів, стають доступними якнайширшому читацькому загалові *. Однак доробок визначного німецького мислителя ХХ ст. настільки багатограний і значний за обсягом, *що* перекладені у нас Веберові праці можна назвати лише «верхівкою айсберга»: Повне зібрання творів Вебера, яке зараз виходить друком на його батьківщині, складатиметься з понад тридцяти об'ємистих томів. Аби полегшити читачеві опанування класичної спадщини, на Заході вже давно практикують видання їхніх дайджестів — хрестоматій та антологій, куди входить те, що дозволяє скласти перше уявлення про класичну концепцію і може стати дороговказом до глибшого її засвоєння. Як правило, такі видання супроводжуються ретельно укладеним довідковим апаратом, коментарями і т. ін., що робить їх корисними водночас і фахівцям, і масовому читачеві, але насамперед тим, хто працює з класичними текстами у межах вузівських навчальних програм,— студентам, аспірантам, викладачам.

Якраз таке спрямування має пропонований читацькій увазі збірник вибраних праць Макса Вебера, вперше опублікований відомим німецьким видавництвом «Альфред Кренер» 1975 року у багатотомній серії «кишенькових видань» («Taschnausgabe»), що саме й запланована з тією пропедевтичною метою, про яку йшлося вище. З часу виходу у світ ця анто-

* Вебер М. Избранные произведения/ Отв. ред. и сост. Ю. Н. Давыдов.— М.: Наука, 1990; Вебер М. Избранное. Образ общества/ Гл. ред. С. Я. Левит.— М.: Юрист, 1994; Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму.— К.: Основи, 1994



480 *Макс Вебер*

логія витримала вже кілька перевидань, і її справедливо вважають одним із найкращих джерел для опанування Веберової «великої соціології»— насамперед таких фундаментальних праць, як «Господарство і суспільство» та «Господарська етика світових релігій».

У передньому слові до цього видання його упорядник, відомий німецький веберознавець Йоган Він-кельман зазначав, що назва антології відповідає трьом головним темам Веберових наукових пошуків: соціології розуміння, загальноісторичним дослідженням і політичній теорії. Карл Ясперс у відомому слові пам'яті Вебера сказав, що ця людина була водночас великим вченим, великим політиком і великим філософом. Отож і упорядник зазначеної антології добирав саме ті тексти, які дали б змогу за множиною окремих тем і фактів відчутти Веберове світобачення, його своєрідну й глибоку «філософську антропологію». А майже хронологічний порядок розміщення матеріалу дозволяє читачеві зрозуміти Веберові ідеї у їхній послідовності та розвитку.

Максові Веберу випало жити й працювати в епоху, коли європейська людність переживала глибоку кризу. Кульмінацією цієї кризи стала перша світова війна, у полум'ї якої спопеліли надії і сподівання тих, хто вважав тодішню Європу осередком цивілізованості й гуманності. Серед німецьких гуманітаріїв кризові настрої почали визрівати ще непередодні війни. Найпослідовніше втілились вони у філософській творчості Фрідріха Ніцше, який поставив під сумнів усю просвітницьку раціоналістично-гуманістичну традицію і закликав до «переоцінки усіх цінностей». Дещо згодом песимістичний діагноз західній культурі поставив Освальд Шпенглер у своїй відомій праці з промовистою назвою «Занепад Заходу». Прагнучи віднайти якісь нові духовні орієнтири, дехто з тогочасних західних інтелектуалів починає «лівшати», шукаючи істину на шляху «нового прочитання» Маркса, або ж звертається до вчення З. Фрейда і його послідовників. Своєрідність позиції Макса Вебера полягала насамперед у тому, що він



відгукується на болючі питання сучасної йому доби, не полишаючи меж «раціонального дискурсу», чи, просто кажучи, здорового глузду. Він усвідомлював, що після Маркса і Ніцше критерії наукової раціональності у сфері гуманітарного знання уже не можуть бути такими, якими їх уявляв собі Огюст Конт. Водночас він як ніхто інший прагнув мислити у межах емпірично обґрунтованої науки і зневажливо ставився до будь-яких спроб «втєчі в ірраціональне». Як справедливо зауважує німецький веберознавець В. Момзен, Вебер прагнув іти за великою традицією європейського просвітництва у час, коли ця традиція позбулася своєї аури й занепадала.

Праці Макса Вебера вражають енциклопедичним обсягом матеріалу, що є в них предметом дослідження, всебічністю і глибиною його аналізу. Він вивчав історію торговельних об'єднань та біржі, аграрні відносини в античному світі, сучасне становище сільськогосподарських та індустріальних робітників, історію східних суспільств, східні релігії, типи політичного панування, професійні орієнтації науковців та політиків і т. ін. Однак він не абсолютизував якийсь один тип причинно-наслідкових зв'язків, протиставляючи його іншим (як це мало місце у Марксовій теорії «базису і надбудови»). Згідно з Вебером, каузальні впливи в суспільстві можуть діяти у найрізноманітніших напрямках, соціальні феномени перебувають у стосунках взаємовпливу і взаємопроникнення. Саме тому однаково значимим і цінним з наукового погляду буде і вивчення економічної зумовленості релігійного життя, і, навпаки, релігійної зумовленості господарської поведінки.

Соціологічні ідеї М. Вебера тісно пов'язані з його суспільно-політичною орієнтацією, і поза її контекстом повною мірою зрозуміти їх важко. У своїй громадській та політичній діяльності вчений обстоював ідеї націонал-лібералізму. Прихильники національно-ліберальної ідеології обстоювали потребу прискореної капіталістичної модернізації німецької економіки і, відповідно,— зменшення впливу юнкерства та бюрократії і посилення політичного впливу



482 Макс Вебер

національної буржуазії. Йшлося, врешті-решт, про перехід від військово-монархічного режиму до парламентської демократії британського зразка. Однією з основних колізій тодішнього німецького політичного життя стало те, що юнкерсько-мілітарна верхівка була вже практично не здатна керувати країною, тоді як німецька буржуазія виявила себе ще політично незрілою для виконання таких функцій.

Вчений називав себе сином буржуазного класу і свою місію як політичного діяча пов'язував насамперед з формуванням політичної свідомості свого класу і пробудженням його політичної ініціативи. Ідеологія лібералізму видавалася йому найадекватнішою формою усвідомлення національною буржуазією свого історичного призначення. Однак існувала потреба раціонального обґрунтування ідей лібералізму — як політичного, так і економічного — на німецькому ґрунті, де їм з одного боку активно протидіяли консерватори, прихильники існуючого «військово-патріархального» устрою, а з іншого — соціал-демократи, прихильники усупільнення засобів виробництва і створення «держави трудящих». Основні напрями науково-теоретичної діяльності Вебера прямо чи опосередковано пов'язані з політично актуальними проблемами розвитку капіталізму і тих змін у політичному устрої Німеччини, які дали б країні можливість подолати пережитки феодалізму й водночас не збитися на манівці ризикованих соціальних експериментів на зразок «держави диктатури пролетаріату».

Вчений не обмежувався лише німецьким досвідом політичної модернізації. Коли в Росії спалахнула революція 1905р., М. Вебер, за два тижні опанувавши російську мову, написав про російські події дві брошури — «Про ситуацію буржуазної демократії в Росії» і «Перехід Росії до мнимого конституціоналізму». У першій роботі вчений значну увагу приділив українському питанню. Він виявив глибоку обізнаність із працями Михайла Драгоманова та інших діячів українського визвольного руху, загальною політичною і культурною ситуацією в Україні.



«Проблема автономії 30 мільйонів українців,— писав Вебер,— це питання, перед яким зупиняються найпослідовніші демократи». Одною з причин цього він вважав, зокрема, політику русифікації, що її послідовно здійснював в Україні царський режим: «Такі українські міста, як Київ або Полтава, осередки інтелігенції, фактично успішно русифіковані — Київ до тої міри, що його корумпована міська Дума фактично є реакційнішою, аніж петербурзька». Разом з тим соціолог робив висновок, що Росія, попри усякі відступи назад, все ж стала на шлях «специфічно європейського розвитку», і висловлював упевненість у тому, що боротьба учасників демократичних та національно-визвольних рухів не буде марною.

На рубежі минулого і нинішнього сторіч Німеччина була, з економічного погляду, розвинутою капіталістичною країною, яка вступала у вищу, державно-монополістичну фазу розвитку. Водночас, як уже зазначалося, правова й політична надбудова тут явно не відповідала капіталістичному «базисові». Тоне не випадково навіть у ранніх історичних працях Вебера, здавалося б, досить далеких за своєю тематикою від сучасності, постійно присутня така тема, як взаємозв'язок і взаємовплив між формами господарського життя й правовими та політичними інститутами. Побічно цього питання вчений торкається вже у своїй докторській дисертації «До історії торговельних товариств у середні віки» (1889), де досліджує правові засади діяльності командитних товариств— об'єднань, які сприяли розвитку капіталістичних відносин у країнах Західної Європи.

Згодом проблема взаємозв'язку між економічними і правовими та політичними інститутами в античному світі знайде всебічне висвітлення на сторінках капітального Веберового дослідження «Римська аграрна історія у її стосунку до державного і приватного права» (1892). Вчений висунув цю працю на захист для здобуття звання викладача права Берлінського університету. Після захисту славнозвісний історик античності Теодор Mommsen сказав:



«Коли мені прийде пора йти на спочинок, шанований мною Макс Вебер буде тим, кому я зможу сказати: «Сину, ось тобі мій список,— для моєї руки він уже затяжкий!»»

Праці М. Вебера «Соціальні причини занепаду античної культури» та «Господарство і суспільство у Римі періоду імперії» — це невеличкі, однак промовисті фрагменти солідного корпусу Веберових досліджень господарської історії античності й середніх віків. У цих працях відчутний певний вплив ідей Т. Момзена і Е. Меєра, які модернізували господарське, соціальне та політичне життя античного світу і в ряді випадків вдавалися до прямих паралелей між Римом доби імперії та Німеччиною середини й кінця минулого століття (зокрема, це робив Т. Момзен). З іншого боку, Е. Меєр доводив, що античний світ пережив свої середні віки і свій феодалізм, а згодом — і капіталізм, після занепаду якого відбулось повернення до примітивних натуральних форм господарства. І в історичних працях Вебера бачимо зіставлення структурних форм римського і пруського аграрного капіталізму, занепаду римської аристократії і пруського юнкерства, бюрократизації пізньоримського і тодішнього німецького суспільств. Звичайно, деякі з висновків цих Веберових праць — зокрема щодо масштабів використання рабської сили в економіці Риму доби імперії — сьогодні вже навряд чи можна сприймати беззастережно. Водночас одна з головних ідей цих досліджень — ідея континуальності, спадкоємності в господарському і соціальному розвитку античності, середніх віків і нового часу — цілком слушна й сьогодні.

Наступні тексти цього збірника — «Господарство і суспільство як загальні поняття», «Свобода і примус у правових спільнотах» та «Політичні спільноти і господарство» — це уривки з другої частини фундаментальної Веберової праці «Господарство і суспільство», яка лишилася незавершеною. Знайомство з їхнім змістом дає змогу глибше усвідомити спільне і відмінне між Марксовою і Веберовою ме-



тодологією аналізу процесів господарського життя і, зокрема, економічної поведінки людей. Для К. Маркса такого роду поведінка загалом не є предметом аналізу. Він досліджує не якісь конкретні господарські об'єднання, а зосереджується на аналізі «виробничих відносин» капіталістичного типу як відносин між класом власників засобів виробництва, з одного боку, і класом найманих робітників — з іншого. А М. Вебера цікавить насамперед поведінка суб'єктів господарської діяльності, їхні інтереси, механізми формування груп і тенденції групової динаміки. Фактично йдеться про постання об'єднань типу «інгруп» і «аутгруп», у діяльності яких власне економічні інтереси межують і переплітаються з інтересами позаекономічними. Логіка внутрішньогрупової взаємодії породжує дві протилежні тенденції: експансії, з одного боку, і монополізації шансів усередині груп — з іншого. Вебер показує, як поступово ця взаємодія інституціонується, і власне економічні інтереси набувають організаційного, політико-правового оформлення, а вільна конкуренція поступається місцем монополії.

Торкаючись проблеми правового регулювання відносин у сфері господарської діяльності, М. Вебер аналізує суперечність між формальним характером юридичних норм і реальними економічними інтересами тих, хто входить до складу «правової спільноти». За умов ринкової конкуренції суб'єкти господарської діяльності прагнуть наповнити ту чи ту правову форму змістом, який відповідає їхнім економічним інтересам. Зменшення міри «правового примусу» із вдосконаленням правового регулювання ринкової економіки не рівнозначне зростанню «обсягу свободи», оскільки супроводжується посиленням засобів економічного впливу з боку одних, сильніших суб'єктів господарювання — на всіх інших. Соціалістичний тип господарювання, за Вебером, пов'язаний насамперед із централізованим адміністративним регулюванням господарської діяльності. Однак і в межах капіталістичних, формально «вільних» господарських спільнот існують авторитарного типу



486 *Макс Вебер*

відносини, які жорстко обмежують свободу вибору на користь тих, у чиїх руках зосереджено важелі економічного впливу.

Порушуючи питання про вплив економічних інтересів на зовнішню політику держав, М. Вебер підкреслює, що ці інтереси діють не прямим чином, а опосередковано, і в ряді випадків держава як політичне утворення може існувати без розвиненого внутрішнього ринку. З іншого боку, експансіоністська зовнішня політика великих держав стимулюється економічними інтересами їхніх панівних верств. Економічна експансія не конче супроводжується експансією політичною. Водночас широкі маси населення схильні недооцінювати той ризик, з яким пов'язана така експансія, і суб'єктивно готові підтримувати імперіалістичну політику. Сподівання (здебільшого ілюзорні) поліпшити свої справи коштом сусіда є тим впливовим чинником, на якому ґрунтується великодержавницька політика.

Стаття «Про деякі категорії соціології розуміння» є стислим і водночас глибоким обґрунтуванням нової соціологічної парадигми — «соціології розуміння». Карл Ясперс назвав останню «дивною соціальною наукою», яка не має власного матеріалу, оскільки її матеріал уже раніше було опрацьовано іншими науками,— і водночас вона запліднює інші науки і змушує їх працювати на себе — тією мірою, якою їхнім об'єктом виступає людина. Це дуже суттєва думка. За Вебером, соціальний світ постає внаслідок людської взаємодії. Людина відрізняється від тварини насамперед тим, що надає своїм вчинкам певного сенсу. Цього самого вона очікує від інших людей. Вона сподівається, що розуміє саму себе та інших, а інші так само розуміють самих себе і її. Першою заповіддю соціології розуміння можна назвати визнання існування «презумпції сенсу» людського спілкування й пов'язаних з нею взаємних очікувань людей. Це та, коли завгодно, «чарунка» чи клітина, з існування якої починається розвиток і розбудова будь-яких соціальних організмів. Тож і науковець, розпочинаючи вивчення того чи того соціального



явища або процесу, не може оминати оцей найелементарніший факт спілкування. Він мусить зрозуміти тих, чиєю взаємодією вибудовуються все складніші контури соціальних спільнот і структур, зрозуміти, якого сенсу вони надають своєму спілкуванню у межах тих чи інших спільнот.

При цьому найочевиднішим буде розуміння у поняттях раціональності й доцільності, пошук раціонально-доцільного сенсу людських вчинків. Раціональне розуміння при вивченні соціальної взаємодії змістовно адекватне, вважав М. Вебер, тому, що у природничих науках називають каузальним поясненням. Розуміння і каузальне пояснення, знову ж таки, не протистоять одне одному, а доповнюють і продовжують одне одного. Водночас очевидно, що «презумпція сенсу» людських вчинків поширюється лише на соціальний світ і втрачає силу за його межами. «Соціологія розуміння,— підкреслював М. Вебер,— розглядає окремого індивіда і його поведінку як первинну одиницю, як «атом» (коли вважати припустимим таке досить сумнівне порівняння). Відповідно до інших завдань індивіда можна розглядати звичайно як комплекс психічних, хімічних чи будь-яких інших «процесів». Для соціології ж усе, що перевищує поріг того відношення до «об'єктів» внутрішнього і зовнішнього світу, яке допускає можливість осмисленого тлумачення, мусить братися до уваги лише тією мірою, що і явища «позбавленої сенсу» природи... Індивід є водночас і верхньою межею осмисленої поведінки, він— її єдиний носій».

Обґрунтовуючи концептуальні засади «соціології розуміння», М. Вебер — свідомо чи мимоволі — висував якісно нову, антинатуралістичну парадигму наук про суспільство. Однією з базових категорій соціології постає категорія соціальної дії — такої людської дії, яка, згідно з передбачуваним дійовою особою сенсом, співвідноситься з діями інших людей, орієнтується на дії інших. Незалежно від Вебера і водночас подібним чином формулював нові засади методології гуманітарних наук Михайло Бахтін. «Точні науки,— писав він,— це монологічна форма



488 Макс Вебер

знання: інтелект споглядає *рiч* і висловлюється про неї. Тут лише один суб'єкт — той, що пізнає (споглядає), і той, що говорить (висловлюється). Йому протистоїть лише *безмовна рiч*. Будь-який об'єкт знання (у тому числі й людина) може бути сприйнятий і пізнаний як *рiч*. Але суб'єкта як такого не можна сприймати і вивчати як *рiч*, бо як суб'єкт він не може, залишаючись суб'єктом, стати безмовним, отожд пізнання його може бути лише *діалогічним*»*.

Ідеї «соціології розуміння» мають певні спільні точки дотику з ідеями «психології розуміння», яку обґрунтував Вільгельм Дільтей. Проте основну увагу Дільтей приділяв розробці методів «вслухування», «занурення» у чужий психічний світ. «Соціологія розуміння», навпаки, обстоє допустимість тлумачення поведінки інших не шляхом віднайдення прихованих, глибинних її мотивів, а через тлумачення її у категоріях «мети і засобів», тобто через віднайдення зрозумілого, очевидного сенсу людських вчинків, без якого спілкування просто неможливе. Варто згадати, що поняття «раціоналізації» вживається і у психоаналізі, проте тут ним позначають один із механізмів психологічного захисту особистості, коли суспільно неприпустимим прагненням чи діям дають на позір «прийнятне» з моральних міркувань пояснення. У «соціології розуміння» йдеться про трохи інше, а саме: про пояснення сенсу взаємодії шляхом побудови нехай спрощених, однак зрозумілих моделей її мотивації. Глибше обґрунтування концепція розуміння знайшла у Веберовій категорії ідеального типу.

Концепція розуміння поступово формувалася у процесі переосмислення М. Вебером теоретичної спадщини німецької історичної школи політекономії, неокантіанства, марксизму, «філософії життя». Статті про об'єктивність соціально-наукового пізнання і сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках— це свого роду перший нарис соціології розуміння, її методо-

* Бахтин М. Зстетика словесного художественного творчества.



логічних засад. Ці праці сприяли подоланню натуралістичної орієнтації у соціології, усвідомленню якісної відмінності між методами, завдяки яким досягається приріст знань у природничих і гуманітарних науках.

У працях «Три чисті типи легітимного панування» та «Покликання до політики» вчений обґрунтовує концептуальні засади соціологічного аналізу політики. Не заперечуючи впливу на політику економічних та інших інтересів, він водночас не схильний вважати політику «надбудовою» над економічним базисом, а розглядає її як окрему сферу соціальних відносин «в галузі влади і панування». В центрі уваги вченого мотивації, якими керуються суб'єкти політичних відносин. Веберова концепція харизматичного лідерства, бюрократії, політичного професіоналізму стала невід'ємним складником сучасної політологічної теорії.

Значну частину обсягу антології займають праці М. Вебера із соціології релігії. Вже майже століття довкола них не вщухають гострі суперечки. Вчений опрацював величезний матеріал з історії світових релігій, всебічно проаналізував взаємовпливи і взаємозв'язки між релігійними віровченнями і культурами, з одного боку, та соціальними позиціями їх носіїв, їх економічною ментальністю. При цьому, на відміну від К. Маркса, Ф. Ніцше та З. Фрейда, він не прагнув за будь-яку ціну викрити, розвінчати релігійну віру як «опіум народу», «почуття заздрощів слабких до сильних» чи «ілюзію». Релігію вчений розглядав як основну форму етичної раціоналізації людської поведінки у традиційних суспільствах. Релігійна свідомість трансцендує світ, даючи етично-раціональне обґрунтування сенсу людського буття в цьому світі. Віровчення кожної із світових чи національних релігій можна розглядати як різновид раціональної теодицеї, пояснення причин існування світового зла і шляхів його подолання, шляхів спасіння душі. Етики світових релігій— це перші радикальні форми «розчаклування світу» від магічних забобонів, це ті центри, навколо яких постають ті чи



інші «картини світу», формується відповідна ментальність людей, від якої немалою мірою залежить історична доля цивілізацій.

Ще Карл Ясперс звернув увагу, що Веберова соціологія релігії пов'язана з пошуками відповіді на питання про походження і специфіку західного капіталізму. Вебер доводив, що певні різновиди економічної поведінки капіталістичного зразка — як-от грабїжницький капіталізм, традиційний капіталізм, військовий капіталізм, капіталізм парій і т. ін.— виникли у Китаї, Індії, Вавилоні, давніх Греції та Римі уже за античних часів і продовжували існувати на Сході та в Європі в епоху середньовіччя. Західний капіталізм — це явище принципово відмінне від усіх попередніх форм господарювання. Йому притаманні насамперед специфічна економічна ментальність, що склалася під-впливом аскетичного протестантизму, а також своєрідні інституційні форми (наявність ринку вільної робочої сили, чітке розмежування між капіталом підприємства і особистою власністю підприємця, раціональний бухгалтерський облік і раціональна організація праці). Жадоба збагачення як мотиваційний чинник при цьому зовсім не виключається, проте для збагачення використовуються раціональні засоби — насамперед рентабельно діючі підприємства, продаж продукції яких на ринку дає прибуток власникам і стабільну заробітну плату робітникам. В ідеальному випадку всі учасники такого роду виробничих відносин добровільно визнають «правила гри» і зацікавлені — оскільки мають від цього кожен свою вигоду — у їхньому збереженні і дальшому вдосконаленні.

Звичайно, вибудована М. Вебером модель капіталізму має всі ознаки «ідеального типу» і в чистому вигляді навряд чи де-небудь траплялася. Тим більше що й сам соціолог, вказуючи на протестантські джерела духу сучасного капіталізму, досить жорстко обмежував сферу поширення цієї форми господарювання промислово розвинутими країнами Західної Європи і США. Окрім того, внаслідок свідомого обмеження площини аналізу мотиваційною сферою



(«людським чинником») вчений практично не торкався тих властивих капіталізові явищ, довкола яких згодом почалися найгостріші дискусії (концентрації виробництва і виникнення монополій, циклів економічного розвитку і пов'язаних з ними криз, зв'язку між ринком і державним регулюванням, соціальної політики і т. ін.).

«Раціональний капіталізм» у розумінні Вебера — це насамперед форма гранично раціоналізованої економічної поведінки, яка ґрунтується на певних нормативних передумовах, які, у свою чергу, визначаються загальнозначимими у межах даного суспільства цінностями. Протиставляючи раціональний капіталізм і капіталізм граб'яницько-авантюрний, вчений протиставляв відтак і різні типи суспільств: суспільство, де шанують «етику праці» з такими її чеснотами, як помірність, дисципліна і чесність, і де мають місце певного роду взаєморозуміння та солідарність,— і суспільство, яке взагалі не знає етичних орієнтирів як таких і де триває нескінченне протистояння всіх проти всіх, що набуває нерідко відверто кримінального характеру: «верхи» прагнуть якомога швидше і більше збагатитися коштом «низів», нехтуючи при цьому всіма нормами моралі, а часто-густо й законами,— тоді як «низи», у свою чергу, реагують на таку поведінку поганою працею, саботажем, крадіжками. Прагнення «здобути незароблене» набуває масового поширення насамперед там, де немає спільних цінностей і підтримуваної ними суспільної солідарності й де діє так звана «подвійна мораль».

На думку Вебера, значення духовної революції, що відбулася в епоху Реформації, полягало, зокрема, в тому, що було знайдено способи етичного регулювання нової сфери тодішнього економічного життя — капіталістичного підприємництва, яка до того практично перебувала в соціальному підпіллі й не визнавалася за ціннісно значиму, а то й вважалася гідною осуду («купець не може бути людиною, угодною Богові» і т. ін.). Народжена Реформацією етика праці (можна навіть сказати, услід за Люсьєном



492 Макс Вебер

Февром, «релігія праці») змогла зінтегрувати західне суспільство і спрямувати його на шлях ефективної «органічної модернізації». «Бідні перестали заздрити багатим, бо легко набуте багатство засуджувалось, а багатству, яке нажите у поті чола свого і з ризиком для життя, не позаздрить і останній бідняк. Усі категорії населення, як обрані Богом, морально зрівнялися. А економічно? Нерівність зберігалася. Але багатство як таке не засуджувалось, отже, воно зберігало свою привабливість для тих, хто його поки що не мав, та дуже сподівався на нього, був здатний і хотів працювати. Багатство залишалось стимулом для вертикальної мобільності, коли вона здійснюється легальним шляхом. А легальний шлях — найдемократичніший і найдоступніший. Отож формування масового середнього класу було вже на за горами»*. Один з парадоксів" долі теоретичного доробку М. Вебера пов'язаний з тим, що сьогодні ідеї «трудової етики» й раціонального капіталізму все частіше обговорюються з погляду їхнього застосування не до розвинутих західних країн (де ці явища вперше виникли), а до практики економічної та соціальної модернізації «за межами Заходу». Сам німецький мислитель, з одного боку, доводив унікальність західного шляху розвитку, проте водночас він визнавав, що властиві західній культурі раціональні риси набувають дедалі універсальнішого значення. Отож якщо одні дослідники відносять Вебера до прихильників «вестернізації», то інші мають його за прихильника «плюралізму раціональностей» і самобутнього шляху розвитку кожного із «незахідних» культурних регіонів. Вебер усебічно аналізував давньосхідні релігійні вчення у їхньому зв'язку із соціальною структурою давньосхідних суспільств. Він дійшов висновку, що етичні приписи більшості тих релігій мають мало спільного з «етикою праці», оскільки орієнтовані споглядально, внаслідок чого їх можна визначити або як «етику пристосування до сві-

* Кравченко А. И. Социология Макса Вебера. Труд и экономика.— М.: На Воробьевых, 1997.— С. 121.



ту», або навіть як «етику втечі від світу» (буддизм). Водночас етичні приписи юдаїзму і зороастризму вчений розцінював як «етику світоволодіння», котра, внаслідок прийняття християнами Старого Заповіту, може розглядатись як одне із джерел протестантської «етики праці». Отож у пізніх працях М. Вебера ідея розбіжності, неідентичності західної та східної моделей соціокультурного розвитку була підтверджена ще раз. А з цього, зокрема, випливало, що й шанси появи «раціонального капіталізму» на Сході досить малі і тут найпевніше можна очікувати розвитку вже згадуваних різновидів грабіжницького, військового, традиційного чи ще якогось іншого, нераціонального капіталізму.

Проте за нинішнє століття стало очевидним, що такого роду схема сьогодні вже не спрацьовує. Це засвідчив, зокрема, досвід Японії, яка під кінець століття перетворилася на країну з ефективною, типово раціонально-капіталістичною економікою, зберігати водночас власні релігійні й національно-культурні традиції. Притаманний японській культурі дух традиціоналізму, станової дисципліни й корпоративної солідарності напрочуд вдало поєднався тут з відверто західними запозиченнями, що сприяло досить швидкій модернізації японського суспільства. Аналогічну ситуацію можемо спостерігати зараз і в деяких інших східних країнах. Тож доводиться визнати, що шляхів і форм економічної та соціальної модернізації більше, аніж вважалося донедавна, і ефективна ринково орієнтована економіка та відповідний їй «етос» здатні виникати й на іншому, ніж протестантська «етика праці», ґрунті. Зрештою, сам М. Вебер, підкреслюючи специфіку «західної раціональності», вказував водночас на множинність шляхів раціоналізації різних сфер життя та відмінність самих критеріїв раціональності в різних культурах.

Скидається на те, що хвиля «ренесансу Вебера» досягла й пострадянського простору. Це стосується насамперед Росії, де науковий доробок німецького мислителя пильно вивчається з огляду на його виняткову актуальність за сучасних російських умов.



494 *Макс Вебер*

Увагу російських дослідників привертає насамперед питання про роль протестантської трудової етики у становленні західного капіталізму. «З цією проблемою,— пише відомий російський веберознавець Ю. М. Давидов,— Вебер увійшов у соціологічну думку ХХ століття. В нас вона набуває актуальності у зв'язку з тим прикритим відкриттям, що до кінця століття ми підійшли з «вакуумом» у сфері етики праці та етичної мотивації праці... Стару трудову етику, яка відповідала *традиційному* суспільству, ми зруйнували, тоді як нової етики не створили... І ось проблема: як створити етику праці, котра відповідала б *сучасному* суспільству, враховуючи, що на Заході умовою її виникнення була релігійна Реформація?»* Очевидно, що проблема, про яку говорить російський соціолог, стоїть не лише перед його країною, а й фактично перед усіма країнами, котрі входили раніше до радянської імперії. Не слід забувати, що в російській соціально-політичній думці ХІХ —поч. ХХ ст. набуло значного поширення негативне ставлення до західного капіталізму і західної «раціональної» культури як явищ, чужих російській ментальності. Про неприйнятність для Росії західних культурних зразків і пошуки самобутнього шляху її розвитку вели мову слов'янофіли, Достоевський, Толстой. Моральна філософія Достоевського і Толстого, як вважає Ю. М. Давидов, містила в собі програму морально-релігійної реформації, яка, проте, залишилася нереалізованою, не була належним чином оцінена і сприйнята в Росії. За умов переходу до ринкової економіки і пошуку шляхів демократизації суспільного життя питання етичної мотивації економічної поведінки знову набувають актуальності. Отож досвід західного «раціонального капіталізму» і притаманних йому цінностей та менталітету (як би ми не ставились до цих речей) вимагає детального вивчення і неупередженої, об'єктивної оцінки.



До теоретичної спадщини М. Вебера звертаються сьогодні представники досить далеких один від одного напрямків сучасної соціологічної думки: неофункціоналісти і феноменологи, структуралісти і конфліктологи, інтеракціоністи і представники «світосистемного аналізу» (зокрема, як пише англійський соціолог Рендал Колінз, праці М. Вебера були орієнтовані на вивчення світової системи економічних зв'язків ще до того, як І. Волерстайн спопуляризував цей термін). І досі належним чином не оцінені Веберові розробки в галузі соціології сім'ї та стосунків між статями — теми, що актуалізується сьогодні в соціології фемінізму. Вчений, зокрема, показав, як економічні й політичні чинники впливають на статус жінки та її права у традиційному західноєвропейському і східних суспільствах.

Запорука неминущості Вебера — у його методологічній віртуозності та аксіологічному поліфонізмі. Думка його завжди цуралася догматичної однозначності, вражаючи читача своєю глибиною, афористичною формою і багатоваріантністю можливого подальшого розвитку і тлумачення. Може, саме завдяки цьому ми й сьогодні з певністю кажемо: Вебер — надовго.

Олександр Погорілий



ПРИМІТКИ

Соціальні причини занепаду античної культури

Вперше опубліковано в часописі «die Wahrheit», 6, 1896.

В основу публікації покладено доповідь, виголошену М. Вебером у науковому товаристві м. Фрайбурга.

¹ «Залізний канцлер» — князь Вісмарк (Bismark), Отто-Едуард-Леопольд фон Шенгаузен (1815— 1898), німецький державний діяч, з 1867 р.— канцлер Північно-Німецького союзу, а з 1871 р.— рейхсканцлер нової Германської імперії, що постала внаслідок об'єднання Німеччини.

² Стиліхон (Stilicho), Флавій (бл. 360 — 408)— давньоримський полководець родом із германського племені вандалів, фактичний правитель Західної Римської імперії за часів імператора Гонорія (395 —423). Здобув славу як енергійний захисник кордонів імперії від натиску варварів. Страчений за наказом Гонорія внаслідок дворцевих інтриг.

³ Династії франкських та німецьких королів і імператорів V—XI ст.: Меровінги (MEROVINGI) (486 — 751), Каролінги (Carolingi) (751—987), Саксонська династія (919—1024).

⁴ Написи на камені та інших твердих матеріалах, зроблені на фронтонах і стінах будівель, надмогильних пам'ятниках, арках, колонах та ін. Детальніше див.: Федорова Е. В. Латинские надписи.— М., 1976.

⁵ Останній імператор Західної Римської імперії — підліток Ромул Август (475 — 476), прозваний Августулом (augustus),



тобто Августиком або Августеням; скинутий з престолу Одоакром, воєначальником із германського племені скірів. Після цього посаду імператора Західної Римської імперії було ліквідовано.

⁶ Фрідріх II Великий (Friedrich der Grosse) (1712 — 1786) — король Пруссії (1740 — 1786) з династії Гогенцолернів, визначний полководець і державний діяч.

⁷ Тацит (Tacitus), Публій Корнелій (бл. 56 — бл. 117) — римський історик. У праці «Германія» (98) дав детальний опис суспільного устрою, релігії та побуту германських племен.

Примітки 497

⁸ Битва при Кенігреці — одна із битв прусько-австрійської війни 1866 р., яка завершилась перемогою прусаків.

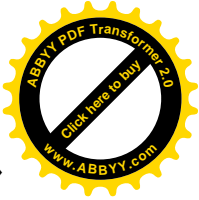
⁹ Юнкери (*нім.* Junker — букв. молодий шляхтич) — клас великих землевласників східних та центральних провінцій Пруссії. У даному випадку вираз вжито у переносному значенні.

¹⁰ Проект Каніца — законодавча ініціатива, з якою у 1894 р. виступив німецький політичний діяч граф Каніц, запропонувавши ввести державну монополію на торгівлю зерном з метою стимулювання його виробництва всередині країни. Проект не здобув підтримки у рейхстазі, оскільки консервативно налаштовані депутати визнали його таким, що має «соціалістичне спрямування».

¹¹ Ойкос (*давньогрек.* οἶκος — дім, житло, рід, майно) — великий маєток античної і ранньосередньовічної епох, який ґрунтується виключно на натуральному господарстві і не орієнтований на ринок. Прихильники «ойкосної теорії», зокрема

Карл Бюхер, доводили, що обмінні відносини не відігравали значної ролі в античному господарському житті.

¹² Тіберій і Гай Гракхи (Gracchus) — римські народні трибуни (Тіберій на 133, Гай на 123—122 рр.), які прагнули провести земельні реформи, спрямовані на збільшення селянського землеволодіння і обмеження росту великих поміщицьких господарств. Обидва загинули від рук своїх політичних супротивників.



¹³ У Давньому Римі раби і колони вважалися членами «родинної спільноти» (Familia) їхнього власника.

¹⁴ Давньоримські письменники Марк Порцій Катон Молодший (бл. 96 — 46 до н. е.), Публій Теренцій Варрон (116 — 27 до н. е.), Люцій Юній Модерат Колумелла (I ст. н. е.), Рутилій Палладій (IV ст.) та ін. детально описують господарське життя римського маєтку і дають поради щодо правильного господарювання.

¹⁵ Битва у Тевтобурзькому лісі (9 р. н. е.), у якій римські легіони, очолювані Квінтілієм Варом, зазнали нищівної поразки від германського племені херусків на чолі з Армінієм. У битві загинуло 97 тисяч римських воїнів. З цього часу римляни змушені були припинити своє просування за правий берег Рейну.

¹⁶ Траян (Traianus) Марк Ульпій (53 — 117) — римський імператор із династії Антонінів. Провадив активну завойовницьку політику.

¹⁷ Тіберій (Tiberius) Клавдій Нерон (14—37)— римський імператор, пасинок Октавіана Августа; Адріан (Hadrianus) Публій Елій (76— 138)— римський імператор з династії Антонінів.

¹⁸ «Капітулярій про маєтки» (бл. 800 р.)— інструкція Карла Великого щодо господарської діяльності маєтків, які були власністю королівського двору. Регламентувала організацію польових та ремісничих робіт, повинності і права селян та обов'язки

498 Макс Вебер

управителів. Як документ, який засвідчує посилення впливу королівської влади на поглиблення процесу феодалізації франкського суспільства, «Капітулярій про маєтки» є одним із найважливіших джерел для вивчення соціально-економічних відносин ранньофеодальної доби.

¹⁹ Маються на увазі т. зв. церковні поліптики— описи майна і земельних володінь монастирів, а також тих повинностей, які мусили справляти прикріплені до цих земель селяни.

²⁰ Манс сервільний — земельний наділ з житловими та господарськими спорудами, що разом складали селянське госпо



дарство у середньовічній Західній Європі. Манси поділялися на залежні (манси сервів та літів) і манси вільних селян.

²¹ Августин Аврелій (Aurelius Augustinus), або Августин Блаженний (Sanctus) (353 — 430)— єпископ м. Гіппона, визначний філософ і богослов доби раннього середньовіччя.

²² Коммод (Commodus), Люцій Елій Аврелій (161—191) — римський імператор з 180 р., старший син Марка Аврелія, останній імператор династії Антонінів.

²³ Муніципій (*латин*, типісіріит, від типиз — обов'язок і саріо — беру) — підлегле Римові місто, мешканці якого повністю або частково здобули права римського громадянства. Згідно едикту Каракалли (212), муніципіями стали усі міста Римської імперії.

²⁴ Медіатизація — термін, яким позначали у середні віки юридичний статус тих німецьких міст, що підпорядковувались імператорові лише через посередництво князів.

²⁵ Фрідріх II— див прим. 6; Марія-Терезія (1717 —1780) — співправителька Священної Римської імперії, ерцгерцогиня Австрійська, королева Угорщини і Чехії.

²⁶ Фрідріх Вільгельм I (1713—1740) — король Пруссії.

²⁷ Таємні листи (фр. Letters de cachet) — письмові дозволи на арешт, підписані королем, часто без вказування осіб заарештованих. Вперше з'явилися у Франції, а згодом набули поширення у практиці каральних органів ряду європейських монархій.

²⁸ Гогенштауфени (Штауфени) — династія німецьких королів та імператорів Священної Римської імперії у 1138—1254 рр., швабський княжий двір.

²⁹ Веспасіан (Vespasianus) Тіт Флавій (9—79) — римський імператор (69—79), засновник династії Флавіїв.

³⁰ Діоклетіан (Diokletianus) Гай Аврелій Валерій (243 — 313/316)— римський імператор (284—305). Відзначився особливо жорстокими гоніннями на християн.



Примітки 499

³¹ Карл Великий (*латин.* CarolusMagnus, *фр.* Charlemagne) (742 — 814) — король франків з 768 р., імператор з 800 р.; його іменем було названо династію Каролінгів.

³² Антей, син бога морів Посейдона і богині землі Геї, переможений Гераклом, що відірвав його від землі.

Господарство і суспільство у Римі періоду імперії

Вперше надруковано у довідковому виданні «Handwörterbuch der staatswissenschaften», 3 April., I Bd., 1909, як перший розділ статті «Аграрна історія» під назвою «Аграрні відносини в античному світі».

¹ Синоїкія (букв, «спільне мешкання») — у Стародавній Греції цим терміном позначали злиття до того окремих селищ або міст у єдиний поліс, що сприяло зміцненню їхньої економіки і військової могутності. Аналогічні явища мали місце і в Стародавньому Римі.

² Муніципальне підпорядкування— див. прим. 23 до с. 21.

³ Декуріони (*латин.* гієсигіопез, згодом сигіаієз) — у Стародавньому Римі члени міських рад (сенатів і курій) у залежних від Риму міських громадах Італії. Згодом перетворились на особливу привілейовану верству, що займалась збиранням по датків, здачею в оренду земель і т. ін. Водночас декуріони не мали права самовільно виселятися з міст, мешканцями яких вони були.

⁴ Силуй прийти (*латин.*) — євангельський вираз (Лука, 14, 23), на який посилалися служителі католицької церкви, обґрунтовуючи можливість примусового навернення язичників до християнської віри.

⁵ Діюїкія (*давньогр.*) — у Стародавній Греції окреме поселення, що входило до складу полісу.

⁶ Метеки (букв, «переселенці») — чужинці, котрі переселилися до якогонебудь давньогрецького полісу, а також відпущені на волю раби. Будучи особисто вільними, метеки водночас були позбавлені політичних прав.

⁷ Букв, «укладання до скрині» (оті.) — термін, яким у середньовічній Італії позначали заборону землевласникові виселяти



ся з міста і проживати у власному маєтку.

⁸ Гольдшміт Л. (1841 —1902) — німецький правознавець, професор Берлінського університету, у семінарі якого розпочинав наукову діяльність М. Вебер.

⁹ Деміург (*давньогр.*) — давньогрецький ремісник, що мешкав у селі і забезпечував своїми виробами сільську громаду.

500 Макс Вебер

¹⁰ Гартман Л. М.— німецький історик, фахівець у галузі давньоримської економіки і права.

¹¹ Гопліти— важкоозброєні воїни-піхотинці, головна ударна сила давньогрецького війська доби раннього і класичного полісу. Вербувалися головним чином із вільних селян, що самі забезпечували себе зброєю та спорядженням.

¹² Реформи, що їх провели давньогрецькі архонти Клісфен (між 509 і 507 рр.) та Ефіальт (462—461 рр.) з метою послаблення впливу родової знаті і зміцнення демократичної форми правління.

¹³ Гортензіїв закон (*Lex Hortensia*) — закон, що його змушений був видати під тиском повсталих плебеїв римський диктатор Квінт Гортензій у 286 р. до н. е. Згідно з цим законом, рішення плебейських зборів не підлягали затвердженню сенатом.

¹⁴ Боротьба швейцарців часто нагадує боротьбу ізраїльтян проти філістимлянської міської знаті, а також сабінських племен проти Риму. Проте в останньому випадку різниця полягає в тому, що давньоримські селяни-гопліти, воюючи з гірськими племенами за їхні ґрунти, розташовані на рівнинах, завдяки своїй дисципліні і перевазі у військовій техніці змогли відтіснити і зрештою повністю здолати самнітів, тоді як в добу пізнього середньовіччя швейцарці, подібно до спартанців, були віртуозами рукопашного бою... Окрім того, добре відомо, яку роль відіграла у боротьбі швейцарців міська буржуазія.— *Прим.*



М. Вебера.

¹⁵ Спілка комун (оті.) — об'єднання вільних міст у середньовічній Італії з військовою метою, яке згодом набувало політичного оформлення.

¹⁶ Коменда (від *латин.* *commendo* — довіряю, передаю) — морські торговельні компанії, що вперше постали в XI — XII ст. у Венеції та Генуї, а згодом набули поширення в інших містах Середземномор'я. Договір коменди передбачав, що власник капіталу (комендатор) сплачував близько чверті прибутку виконавцеві (трактатору), який вирушав на кораблі для продажу й купівлі товарів.

¹⁷ Альменда (від *давньонім.* *ministerium* — те, що належить усім) — у середньовічній Західній Європі земельні угіддя (луки, ліси, пасовища та ін.), котрі перебували у спільному користуванні членів одної або кількох територіальних громад (марок). Поступово права користування альмендою зосереджувалися в руках феодалів, які змушували селян платити їм податки за використання угідь.

¹⁸ Міністеріали (від *латин.* *ministerium* — служба, посада) — у середньовічній Західній Європі служники короля та феодалів, які виконували дворцеві, адміністративно-господар-

Примітки 501

ські та військові обов'язки, за що отримували земельні наділи, а в окремих випадках — дворянський титул.

¹⁹ Кондотьєри (*condottieri* — договір про найм на військову службу) — начальники військових загонів з числа іноземних найманців в Італії XIV — XVI ст. Спочатку були у своїй переважній більшості чужоземцями. Часто виступали проти своїх хазяїв, захоплювали владу і встановлювали тиранії.

²⁰ Клерухії (від *давньогр.* *kleros* — земельна ділянка, що дісталася в результаті жеребкування) — у Стародавній Греції військово-землеробські поселення, які засновувалися на завойованих територіях або на територіях союзних держав. Система клерухій стимулювала залучення безземельних селян до служби у війську і



загалом сприяла зміцненню військової та політичної гегемонії Афін.

²¹ Зомбарт В. (1863—1941)— німецький економіст і соціолог, досліджував історію розвитку капіталізму в країнах Західної Європи.

²² Давні роди заможної італійської та німецької знаті, представники яких сприяли розвиткові банківської справи в Італії та Німеччині.

²³ Хаммурапі— цар Вавилонії в 1792 —1750 рр. до н. е. За його правління набули значного розвитку товарно-грошові відносини, про що свідчить, зокрема, відома пам'ятка давньоєгипетського рабовласницького права — «Закони Хаммурапі».

^{24*} Ліциній Красс, Марк (Marcus Licinius Crassus) (бл. 115 — 53 рр. до н. е.)— римський політичний і військовий діяч, відзначався жадібністю до грошей і багатства та нерозбірливістю у засобах збагачення.

²⁵ Філи (*давньогрец.*) — у Стародавній Греції доби раннього полісу великі родоплемінні об'єднання, які, у свою чергу, поділялися на фратрії (родинні спілки). Внаслідок реформи Клісфена (508—507 рр. до н. е.) система поділу на філи і фратрії поступово втрачає своє значення.

²⁶ Парф'янське царство (бл. 250 р. до н. е.— поч. III ст. н. е.) — рабовласницька держава, що постала внаслідок ослаблення держави Селевкідів і вторгнення у Парфію (територія сучасного Південного Туркменистану і Хорасану) сакського кочового племені парнів (дахів), які згодом були асимільовані парф'янами.

²⁷ В елліністичному Єгипті — категорія воїнів-найманців, які отримують за службу земельну ділянку.

²⁸ Скватери (від *англ.* squat — самовільно поселитися на чужій землі) — фермери, які захоплювали вільні землі на північному заході США, часто з метою їх подальшого продажу. Скватерство відіграло значну роль у розвитку капіталізму в американсь-

502 Макс Вебер

кому сільському господарстві, з 1862 р. воно було заборонене внаслідок



прийняття спеціального закону, т. зв. «Гомстедакту».

²⁹ Моріц Оранський (Насауський) (1567 —1625)— державний діяч і полководець Республіки Об'єднаних провінцій (Нідерланди). При ньому було завершено звільнення республіки відіспанських військ.

³⁰ Рамессіди — умовна назва давньоєгипетських фараонів XX династії (1206 —1071/70 до н. е.), у складі імен яких було ім'я Рамсес (Рамесу — «народжений від Ра»).

³¹ Ашшурбаніпал — цар Ассирії (669—бл. 633 р. до н. е.).

³² Літургійні союзи — об'єднання для оплати літургій — державних повинностей у Стародавній Греції і Римі.

³³ Демосфен (бл. 384—322 р. до н. е.) — давньогрецький оратор і політичний діяч.

³⁴ Нікій (бл. 470—413 р. до н. е.) — афінський політичний діяч, багатий рабовласник.

³⁵ Йдеться про той абсолютний мінімум задоволення потреб, який суто фізіологічно потрібен робітникові, щоб той міг працювати сидячи в умовах нашого клімату.— *Прим. М. Вебера.*

³⁶ Мається на увазі насамперед не кількісне зменшення числа військових сутичок, а (відносно) зростаюче «замирення» осередків і носіїв приватних форм виробництва, насамперед міст і бюргерства.— *Прим. М. Вебера.*

³⁷ Каракалла, Марк Аврелій Антоній (Marcus Aurelius antoninus Caracalla) (186 — 217) — римський імператор з 211р. З метою впорядкування податкової системи видав 212р. едикт,згідно з яким права римського громадянства надавалися майжевсььому вільному населенню імперії.

³⁸ У Стародавньому Римі система забезпечення населення хлібом з державних крамниць.

³⁹ Ганнібал, Барка (бл. 247 —183 р. до н. е.) — полководець і державний діяч Карфагену. Відзначився рядом перемог надримлянами (2-а Пунійська війна).

⁴⁰ Севери (SEVERI)— династія римських імператорів (193—235). Відкрили ряд т. зв. «солдатських імператорів», за яких управління імперією здійснювалося шляхом опори насамперед на армію та чиновництво.



- ⁴¹ Грошові виплати римському війську з імператорської скарбниці.
- ⁴² Марк Аврелій (Marcus Aurelius) (121—180) — римський імператор з 161 р., філософ-стоїк.
- ⁴³ Ростовцев М. І. (1870—1952)— російський історик і археолог, автор ряду капітальних досліджень у галузі соціальної та

Примітки 503

економічної історії античного світу. З 1919 року і до кінця життя працював у США.

⁴⁴ Птолемеї, Лагіди — царська династія, котра правила в елліністичному Єгипті впродовж 305 — 30 рр. до н. є.

⁴⁵ Битва при Марафоні (13 вересня 490 р. до н. є.) — одна із найбільших битв часів греко-перських воєн, завершилася перемогою греків.

Господарство і суспільство як загальні поняття

Фрагмент праці М. Вебера «Господарство і суспільство», част. II, розд. 2, 1 —3.

¹ Квакери (від *англ.* *диакетз*, букв.— ті, що трясуться) — релігійна громада, заснована у сер. XVII ст. в Англії Дж. Фоксом. Спершу це слово вживалося в іронічному значенні, самі члени громади називали себе «спількою друзів» (*society of Friends*). Квакери, як і інші протестантські релігійні об'єднання, відкидають інститут священиків і церковні таїнства, проповідують всезагальне братерство і мир, займаються доброчинністю.

² Картель (*фр.* *quakers*, *ит.* *cartello* — папір, документ) — монополістичне об'єднання, учасники якого склали угоду про обсяги виробництва та умови збуту продукції. Тут цей термін вжито у переносному значенні.

³ Центральна кредитна установа Пруссії, створена на приватних засадах. На її основі у 1932 р. постав державний кредитний банк Німеччини.

Свобода і примус у правових спільнотах



Фрагмент праці М. Вебера «Господарство і суспільство», част. II, розд. VII, 2.

Політичні спільноти і господарство

Фрагмент праці М. Вебера «Господарство і суспільство», част. II, розд. VI, 2, 4.

¹ Урбан II (Urban) (бл. 1042—1099) — римський папа з 1088 р. На Клермонському соборі 1095 р. проголосив перший хрестовий похід.

² Анталкідів мир — укладений 386 р. до н. е. у Сардах по закінченні Коринфської війни між Спартою та коаліцією грецьких полісів на чолі з Афінами та Фівами. З його укладенням

504 Макс Вебер

війнах.

³ Ломбарди — кредитні установи, що дають гроші у позику під заставу рухомого майна. У XIX ст. ломбардні операції, внаслідок високих відсотків застави, давали кредиторам значні прибутки.

⁴ «Лелантська» війна (VI — сер. VII ст. до н. е.) — війна між давньогрецькими полісами за родючі землі Лелантської рівнини. Завершилася перемогою Халкідів.

⁵ Арістофан (бл. 445 — бл. 385 р. до н. е.) — давньогрецький поет-комедіограф, «батько комедії», твори якого є важливим джерелом для вивчення суспільного життя і побуту Афін.

Про деякі категорії соціології розуміння

Вперше надруковано у щорічнику «Логос», т. IV, 1913, с. 252 —294. Пізніше передруковано у збірнику робіт М. Вебера «Зібрання праць з науковчення».

¹ Йдеться про поняття «гезепітепі» — прихована образа, заздрощі, жадоба помсти (*φρ.*), — яке Ф. Ніцше широко використовує у своїх полемічних нарисах



«До генеалогії моралі»,
«По той бік добра і зла» та ін. для критики християнської моралі і всього європейського гуманізму загалом. Ф. Ніцше твердив, що християнські заповіді любові до ближнього і непротивлення злому насильством криють у собі «непомірну гординю богообраного народу» та приховану образу і задрість рабів до своїх панів. Новоєвропейська культура, відкинувши властиву середньо вічному суспільству регламентацію життєвої поведінки, сприяла, як вважав Ф. Ніцше, посиленню цих почуттів. Детальніше див.: Ніцше Ф. Соч.: В 2-х т— Т. 2.— М., 1990,— С. 381 — 385, 427 —429, 784 —786.

² Accademia della Crusca (букв. *ит.* «Академія висівок») гурток італійських літераторів, заснований поетом Граціні 1582 р. у Флоренції, учасники його ставили за мету очищення італійської мови, її «просіювання». Наслідком діяльності академії став перший словник італійської мови «високого стилю» *Vocabulario degli Accademia della Crusca*, 1612).

³ Йдеться про описаний у романі Данієля Дефо «Робінзон Крузо» (1719) випадок успішної господарської діяльності людини, ізольованої від спільноти. У переносному значенні — господарська поведінка, коли суб'єкти діють ізольовано один від одного.

⁴ «Мир» — найменування селянської громади у Росії XIII — поч. XX ст. Найбільшого розвитку цей устрій здобув на півночі

Примітки 505

Росії. «Мир» розподіляв між селянами і збирав податки, давав землю в оренду, здійснював окремі судові функції.

Три чисті типи легітимного панування

Вперше опубліковано у часописі «Прусський щорічник» (, 187 Всі, 1922, с. 1 — 12). Передруковано у «Зібранні праць з науковчення», 1922.

¹ Не викликати — не звертатися (*латин.*) — формула середньовічного



західноєвропейського судочинства, згідно з якою піддані не могли бути притягнуті до судової відповідальності

«чужим судом», без згоди свого сеньйора, однак вони не мали права і апелювати до «чужого суду», захищаючи власні інтереси.

² Каді (*араб.*) — у мусульманських народів священик, що здійснює судові функції згідно приписів ісламу. Тут вжито у ширшому розумінні, як судочинство, що не регламентоване чіткими юридичними нормами

³ Мамелюки (*араб.*) — у середньовічному Єгипті гвардія останніх султанів династії Айюбідів, яка самостійно правила Єгиптом з 1250 по 1517 р.

⁴ Брахмани — у стародавній і середньовічній Індії найпривілейованіша каста, жерці і носії індуїстської релігії. Часто виступали у ролі радників царів, служили державними чиновниками, задовольняли релігійні потреби усіх верств населення.

⁵ Мандарини — високопоставлені чиновники у стародавньому і середньовічному Китаї.

⁶ Зом Р. — німецький історик, фахівець у галузі історії церковного права.

⁷ Перікл (бл. 490—429 р. до н. е.) і Ефіальт (сер. V ст. до н. е.).

⁸ Берсекер — персонаж давньоскандинавського епосу, запальний і хоробрий воїн.

⁹ Клеон (? — 422 р. до н. е.) — давньогрецький політичний діяч, вождем радикального крила демократії в Афінах після смерті Перікла.

¹⁰ Йдеться про епізод з біографії Мартіна Лютера — вигнання ним з Вітенберга у 1522 р. групи релігійних фанатиків, які прибули з м. Цвікау.

506 Макс Вебер

Покликання до політики

На початку 1919 р. М. Вебер прочитав для студентів Мюнхенського університету, членів «Вільної студентської спілки», дві лекції — «Наука як професія» і «Політика як професія». Тоді ж тексти обох лекцій було опубліковано двома брошурами («*wissenschaft als Beruf. Vortrage vor dem Freistudentischen Bund. 1919*; «*Politik als Beruf Vortrage vor dem Freistudentischen 1919*). Пропонована



стаття являє собою уривок (заключну частину) брошури «Політика як професія».

Зімель Г. (1858—1918) — німецький філософ і соціолог, один з чільних представників «філософії життя», один із засновників соціологічної науки у Німеччині. Розвивав концепцію «формальної» соціології, ряд моментів якої близький до веберівської концепції раціоналізації.

- Ферстер Ф. В.— німецький філософ і педагог, учасник пацифістського руху, автор книги «Політична етика і політична педагогіка» (1918).

«Упанішади» {санскр. ирапізасі, букв, «сидіти поруч», тобто біля вчителя, щоб пізнати істину) — давньоіндійські релігійно-філософські твори, котрі завершують цикл ведичної літератури — веданту. Найраніші з «упанішад» належать до VII — VI ст. до н. е.⁴ «Бхагавадгіта» — пам'ятка релігійно-філософської думки стародавньої Індії, частина 6-ї книги епічного циклу «Махабхарата». Створена у I тис. до н. е. Згідно з ученням «Бхагавадгіти», спасіння можна досягти на шляху карма-йоги — йоги дії, чесно і безкорисливо виконуючи свої обов'язки.

⁵ «Артхашастра» — трактат про мистецтво політичного управління, авторство якого приписують Каутільї або Чанак'ї, радникові царя Чандрагупти (IV ст. до н. е.). У цьому творі містяться поради цареві щодо правильного управління підданими, а також зібрано багато свідчень про державний устрій, господарство, культуру стародавньої Індії.

^b Мак'явеллі Н. (1469—1527)— італійський політичний діяч, історик і поет. Мова йде про його трактат «Володар» (1513—1514), де обґрунтовано перевагу раціонально-доцільного розуміння політики і політичного управління перед розумінням, яке виходить з релігійно-етичних засад.

⁷ Інтердикт (від латин, interdictum — заборона) — у католицизмі тимчасова заборона відправляти на певній території службу Божу та інші релігійні обряди. Застосовувався папами



та єпископами з XI ст. як засіб покарання світських володарів або міських громад за непослух.

«Об'єктивність» соціально-наукового пізнання

Вперше опубліковано в часописі «archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 19 Всі., 1904, 5. 24—87, під назвою «Об'єктивність соціально-наукового і соціально-політичного пізнання». Пізніше передруковано у «Зібранні праць з науковчення». Ставши з 1904 р. разом із В. Зомбартом і Е. Яффе одним із видавців часопису, М. Вебер обґрунтовує своє бачення теоретичного спрямування цього видання. Публікується з незначними скороченнями.

¹ Мається на увазі політична економія, яку М. Вебер, відповідно до прийнятого тоді в Німеччині слововживання, називає ще «соціальною економікою».

² Рошер В. Г. Ф. (1817—1894) — німецький економіст, один із засновників — поруч з К. Кнісом — історичної школи політекономії. Представники школи звертали увагу на історичну специфіку форм господарювання і критично ставилися до спроб віднайти «універсальні» економічні закони. М. Вебер зазнав певного впливу ідей історичної школи, згодом піддав її концепцію детальному критичному аналізу.

³ Мова йде про спільну працю К. Маркса і Ф. Енгельса «Маніфест комуністичної партії» (1845), де міститься стислий виклад «матеріалістичного розуміння» історії як історії класової боротьби і проаналізовано суперечності буржуазного суспільства, загострення яких має завершитись «соціалістичною революцією».

⁴ Мається на увазі, скоріше за все, критика Марксового «матеріалістичного розуміння історії» німецьким економістом Р. Штамлером, яку М. Вебер, сам не будучи прихильником марксизму, вважав за недосить обґрунтовану. «Матеріалістичне розуміння історії» потребує, на думку М. Вебера, «позитивного подолання», тобто детального емпіричного і теоретичного обґрунтування тих каузальних зв'язків, які діють у зворотному напрямку — від політичної і правової «надбудови» та форм суспільної свідомості до економічного «базису».



⁵ Йдеться про німецького філософа Г. Рікєрта (1863— 1936), чільного представника баденської школи неокантіанства, який обґрунтовував принципову відмінність між ідіографічними методами наук про культуру і номотетичними методами наук про природу, а також вказував на значення цінностей у культурно-історичному пізнанні. М. Вебер визнавав спільність своїх поглядів з рікєртівськими щодо ряду принципових питань мето дології суспільних наук.

508 Макс Вебер

Теорія граничної корисності — економічне вчення, яке пояснює процеси ціноутворення, виходячи із суб'єктивно-психологічних чинників. Знайшла обґрунтування в роботах К. Менгера, Е. Бем-Баверка, Л. Вальраса, У. Джевонса та ін. Під граничною корисністю тут мають на увазі суб'єктивну корисність однієї одиниці того чи іншого блага, за допомогою якої можна задовольнити мінімальну потребу в даному товарі.

Сенс «свободи від оцінок» у соціальних науках

Вперше опубліковано у щорічнику «Логос», т. VII, с. 40, 49—88, під назвою «Сенс свободи від оцінок у соціологічних та економічних науках». Згодом стаття увійшла до «Зібрання праць з науковчення». Друкується з незначними скороченнями.

¹ Шмолер Г. — німецький економіст, один із провідних представників молодшого покоління німецької історичної школи політичної економії.

² Бабеф Франсуа Ноель (іменував себе Гракхом) (1760 —1797) — французький утопічний комуніст, керівник комуністичної «змови в ім'я рівності».

³ Міл Дж. С. (1806 — 1873) — англійський філософ-позитивіст, логік і економіст.

⁴ Евріпід (484—409/10) — визначний давньогрецький поет-трагік. Дохмій (*давньогр.* сіосБтіоз — кривий) — один із найскладніших віршувальних розмірів у давньогрецькій поезії.



⁵ Вельфлін Г. (1864 —1945)— швейцарський історик і теоретик мистецтва, дослідник мистецтва епохи Відродження і бароко, автор відомої праці «Класичне мистецтво» (1899).

⁶ Віндельбанд В. (1848 —1915) — німецький філософ, чільний представник баденської школи неокантіанства, автор класичних праць з історії античної філософії і філософії нового часу.

Про внутрішнє покликання до науки

Вперше надруковано окремою брошурою під назвою «Наука як професія» у 1919 р. (див прим, до статті «Покликання до політики»). Згодом увійшла до «Зібрання праць з науковчення».

¹ Гельмгольц Г. (1812—1894) — німецький фізик і фізіолог.

Примітки 509

² Маєр Р. (1814—1897)— німецький фізик, лікар за фахом; відкрив закон збереження енергії та закон перетворення тепла у роботу.

³ Герінг Р. (1818—1892)— німецький юрист і історик права.

⁴ Свамердам Ян (1637 —1680) — нідерландський природознавець, один із засновників наукової мікроскопії. Вивчав анатомію комах, зокрема зміни будови їхнього організму на різних стадіях метаморфозу.

⁵ Шпенер Ф. Я. (1635—1705)— німецький релігійний діяч, засновник різновиду протестантизму — пієтизму.

⁶ Йдеться про слова з книги Ф. Ніцше «Так мовив Заратустра»: «Щастя знайдено нами»,— кажуть останні люди і кліпають очима». (Ніцше Ф. Так мовив Заратустра.— К., 1994.— С. 11).

⁷ Лукач Д'єрдь (Георг) (1885 —1971) — угорський філософ, естетик і літературознавець, один із засновників неомарксизму.



Попередні зауваження до «Зібрання праць із соціології релігії»

Вперше опубліковано у «Зібранні праць із соціології релігій», т. I, 1920, с. 1—15.

¹ Міманса (сакскр.— проникнення, дослідження, міркування, диспут) — у стародавній Індії одна з шести ортодоксальних систем філософії індуїзму, заснована, згідно з переказом, мудрецем Джайміні (між IV і II ст. до н. е.). Представники школи займалися, зокрема, розробкою правових питань.

² Проблемі раціональності музичного мистецтва Заходу присвячена окрема робота М. Вебера «Раціональні і соціологічні засади музики», 1921.

³ Родбертус-Ягцов К. Й. (1805 —1875)— німецький економіст, фахівець у галузі земельної ренти і прибутку, прихильник ідеї пруського «державного соціалізму».

Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух

Вперше надруковано у часописі «Архів соціальної науки і соціальної політики», т. 21, 1905, с. 74—110, під назвою «Аскеза і капіталістичний дух». Під цією ж назвою увійшла до тексту книги «Протестантська етика і дух капіталізму» як друга частина другого розділу.

¹ Бакстер Річард (1615 —1691) — англійський релігійний діяч, теолог і проповідник нонконформістської орієнтації. Один із попередників пієтизму.

510 *Макс Вебер*

² Барклей Роберт (1648 —1690) — шотландський проповідник, автор полемічних праць на захист квакерства.

³ Франклін Бенджамін (1706—1790) — американський вчений, економіст і публіцист, філософ. Його морально-етичні погляди М. Вебер кваліфікував як класичний прояв «духу капіталізму».

⁴ Яків I — син Марії Стюарт, король Англії і Шотландії(1603 —1625).



Карл I — син Якова I, король Англії з 1625 по 1649 р., скараний на смерть під час Англійської революції.

⁵ Батлер Семюел (1612 —1680) — англійський поет, в часиреставрації опублікував сатиричну поему «Гудібрас», спрямовану проти пуритан.

⁶ Веслі Джон (1703 —1791) — англійський релігійний діяч, теолог, засновник методистських громад.

⁷ Лод Вільям (1573—1645) — архієпископ Кентерберійський, радник королів Якова I і Карла I, запеклий противник пуритан, страчений в часи Англійської революції.

«Церкви» і «секти» у Північній Америці

Вперше опубліковано у щорічнику «Християнський світ» (Christliche Welt. 20 Jg, 1906). Основою публікації стала стаття М. Вебера «Церква і секти», надрукована у газеті «Frankfurter Zeitung » (13, 15 квітня 1906 р.). Після ґрунтовної переробки опубліковано М. Вебером у першому томі «Зібрання праць із соціології релігії» під назвою «Протестантські секти і дух капіталізму» (1921).

¹ Штекер Адольф (1835—1909) — німецький релігійний діяч, євангельський проповідник.

² Теніс Фердинанд (1855 —1936) — німецький соціолог та історик філософії, один із фундаторів німецької соціології. У книзі «Спільнота і суспільство» розглядав спільноти як об'єднання, які постають органічним шляхом і ґрунтуються на емоційних зв'язках, а суспільства — як об'єднання, котрі створюються на раціональних засадах для досягнення певної мети.

Ідеї Ф. Теніса мали певний вплив на розуміння проблеми раціональності соціальної дії М. Вебером.



Господарська етика світових релігій. Вступ

Вперше надруковано в «Архіві соціальної науки і соціальної політики», т. 41, 1915, як вступний розділ до циклу досліджень М. Вебера із соціології світових релігій.

¹ Суфізм (від араб, суф — вовняна хустка) — течія в ісламі, яка виникла на початку VI ст. в Іраку та Сирії, а згодом поширилась в усіх мусульманських країнах. Вчення суфізму ґрунтується на містико-аскетичних засадах. Його носіями найчастіше були мандрівні проповідники-дервіші, об'єднані в ордени на чолі із «святими батьками» — шейхами.

² Терціарії (від *латин.* tertius — третій) — члени мирських католицьких організацій (братств) при деяких католицьких орденах (францисканцях, домініканцях, кармелітах). Назва «терціарії», пов'язана з тим, що вони були третім релігійним об'єднанням, створеним у XIII ст. святим Франциском Асизьким.

³ Крішна (санскр. темний, чорний) — в індуїстській релігії вважається одним із втілень Вішну, бога пастухів і скотарів, одного із головних персонажів «Махабхарати».

⁴ Гедеон (*бібл.*) — один із семи суддів ізраїльських, який із 300 неозброєними воїнами розгромив численне військо мідіянитян (Суд., VI—VIII).

Іфтах (*бібл.*) — суддя ізраїльський, котрий приніс в офіру Богові свою власну дочку, виконавши цим обітницю, дану перед битвою з амонітянами (Суд., IX).

⁵ Елевсинські містерії — у Стародавній Греції щорічні релігійні свята на честь богині плодючості Деметри та її доньки Персефони, що відбувалися у м. Елевсині.

⁶ Карма (*санскр.* діяння, вчинок) — у давньоіндійських релігіях (індуїзм, буддизм, джайнізм) сукупність усіх добрих і поганих вчинків, зроблених людиною у попередніх втіленнях, які визначають її долю у втіленнях наступних. Ланцюг перевтілень закон карми можна подолати, позбувшись тілесних прагнень і занурившись у споглядання, тобто досягнувши стану нірвани.

Згідно із вченням зороастризму, всесвіт є ареною боротьби між добрим богом



Ахурамаздою і богом зла й п'їтми Ангромайню. Результат цієї боротьби залежить від вільного вибору людини, яка мусить вибирати між добром і злом та сприяти перемозі добра. Вчення про приречення (приділ) людини (*латин, predestination*) — важлива складова частина релігійно-етичної концепції кальвінізму. Згідно із цим вченням, людина з самого початку приречена Богом до спасіння або загибелі, а тому спасіння фактично не залежить від її волі.

⁷ Хлисти — релігійна християнська секта, що виникла у Росії наприкінці XVII — на початку XVIII ст. Хлисти відкидають церковні обряди, хоча можуть відвідувати церкву. Свої

512 *Макс Вебер*

зібрання — «раденія» — хлисти проводять, читаючи молитви і танцюючи, щоб досягти стану релігійного екстазу.

⁸ Квієтизм (від *латин, quietus* — СПОКІЙНИЙ) — течія у католицизмі, прихильники якої шукають спасіння душі, відмовляючись від активної мирської діяльності і занурюючись у стан містичного споглядання. Виникла в Іспанії у XVII ст.

⁹ Пієтизм (від *латин, pietas* — благочестя) — течія в лютеранстві, заснована Шпенером наприкінці ХУІІст. Пієтисти доводили, що спасіння можна досягти, культивуючи релігійні почуття, а не занурюючись у зміст релігійних догматів, вони з не довірою ставились до релігійного раціону.

¹⁰ Валлабха (1479 — 1531) — індійський релігійний мислитель, представник школи веданти, розвивав вчення про «бхакті» — любов і особисту відданість божеству.

¹¹ Сома (*санскр. видавлювати*) — у давньоіндійській міфології чарівний напій, вживання якого призводить людину до екстатичного стану, а також божество цього напою — Сома Павамана. Про рослину, із стебел якої виготовляли сому, точних відомостей немає.



¹² Екхарт (Ескбагі) Йоган (Мейстер Екхарт) (1260— 1327) — німецький філософ-містик, чернець домініканського ордену. Йдеться про Екхартову проповідь «Марія і Марта», присвячену тлумаченню євангельського епізоду — перебування Ісуса Христа в гостях у домі Марти, яка клопоталася про Нього, тоді як її сестра Марія слухала, що говорив Христос. Сестри символізу ють турботу про земне і турботу про небесне.

¹³ Бентам (Bentham), Єремія (1748 —1832) — англійський правник і філософ-мораліст, один із чільних представників утилітаризму. Доводив, що вчинки людей слід оцінювати за їхньою корисністю для інших людей.

¹⁴ Інокентій III (в миру Лотаріо ді Сеньї, 1160/61 —1216) — римський папа з 1198 р., за його понтифікату влада церкви значно посилилась і фактично підпорядкувала собі владу мирську, що знайшло своє відображення, зокрема, у т. зв. «теорії двох мечів». Догмат про непогрішимість папи— правило, згідно з яким папа, виступаючи з амвона з питань віри і моралі, є непогрішимим. Прийняте з ініціативи папи Пія IX та єзуїтів у 1870 р.

¹⁵ Іоанн XXII— папа римський, понтифікат 1316—1334 (часи т. зв. авіньйонського сидіння пап).

Напрями і шаблі релігійного заперечення світу

Вперше опубліковано в «Архіві соціальної науки і політики», т. 41, 1915, с. 387 — 421, під назвою «Проміжний



розгляд. Шаблі і напрями релігійного заперечення світу». Передруковано у першому томі «Зібрання праць із соціології релігії» (1920).

¹ Лаоцзи (Лі Ер) (VI—V ст. до н. е.) — давньокитайський філософ, за переказами, сучасник Конфуція. Автор вчення про «дао» — «шлях», яким прямує розвиток світу і який визначає долю людини. Щоб не порушувати закон «дао», людина мусить утримуватись від дії, повністю довірившись долі.

² Сотеріологія (від *давньогр.* зотег — рятівник, спаситель) — вчення про шлях спасіння душі, важлива складова частина віровчення світових релігій.

³ Маються на увазі слова Ісуса Христа до своїх учнів: «Погляньте на ті он лілеї, як вони не прядуть ані тчуть. Але говорю вам, що й сам Соломон у всій славі своїй не вдягався отак, як одна з них!» (Євангеліє від Луки, 12, 27).

⁴ Дживанмукті — у релігійно-філософському вченні джайнізму поняття, яке означає звільнення душі (дживи) від залежності її од матерії (адживи) і тим самим від перероджень і за кону карми. Шляхом до цього є, зокрема, дотримання вимог «триратни»: віри в істинність приписів джайнізму, правильного пізнання і праведного життя.

⁵ Екзорцизм — різновид магії, вчення про заклинання духів.

" Апотропеїчна магія — магичні дії, спрямовані на захист здоров'я людини від шкоди, завданої злими духами.

⁷ Тридентський собор (1545 — 1563) — собор, що прийняв рішення, спрямовані проти поширення реформатських вчень («контрреформація»), а також обговорював питання про недоцільність використання при службі Божій музичних творів у техніці багатоголосся.

⁸ Або ж мимовільним наслідком оргіастичного збудження. Виникнення в Росії секти скопців (кастратів) пов'язане було із прагненням уникнути цього розцінюваного як гріх наслідку оргіастичних танців («раденій») хлистів. — *Прим. М. Вебера.*

⁹ Архілох (VII ст. до н. е.) — один із перших давньогрецьких поетів-ліриків. За переказом, співвітчизник Архілоха Лікамб висатав за нього свою доньку Необулу, проте згодом порушив своє слово. Ображений Архілох почав складати на адресу Необули і Лікамба образливі вірші й поширювати їх серед людей, чим довів Лікамба до самогубства.

¹⁰ Згідно з міфом, приводом до Троянської війни стало викрадення Парісом, сином троянського царя Пріама, дружини спартанського царя Менелая, прекрасної Єлени.

514 Макс Вебер

^{II} Сапфо (нар. бл. 612 р. до н. е.) — давньогрецька поетеса родом з острова Лесбос, оспівувала кохання як непереможну силу, якій закохана людина не може протистояти.

^{II} Перікл, за свідченням Фукидіда, у своїй промові до афінян висловився у тому дусі, що жінка мусить бути насамперед дружиною свого чоловіка, дбати про сім'ю і не прагнути до популярності. Водночас дружина самого Перікла, Аспасія, мала на нього значний вплив і була популярною в Афінах та за їх межами. Схожу позицію щодо місця жінки в суспільстві займав і Демосфен.

^B Йдеться про трактат італійського гуманіста Вальтазара Кастильйоне (1478—1529) «II Бйбо сієі Согієзіано» — «Із життя придворного», де глибоко і психологічно переконливо зображено почуття кохання.

^{II} «Португальські листи» (*фр.*) — твір, приписуваний перу Г. Ж. Гієрага (1669). Книга складається з п'яти листів, які чер-



ниця-португалка, спокушена і покинута французьким офіце ром, надсилає з монастиря своєму коханому.

^б Пен Вільям (1644—1718) — американський релігійний діяч, керівник у штаті Пенсільванія квакерської громади, яка мала великий вплив на життя штату.

^б Афанасій Александрійський (295—373) — християнський теолог, один з отців церкви; обґрунтував — всупереч аріянам — тезу про єдиносутність Бога-отця і Бога-сина; ця теза Нікейським собором (325) була утверджена як один з догматів православ'я.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Август 61
Августин 20, 335
Адріан 19, 27, 58
Арджуна 184
Арістотель 10, 318, 339
Арістофан 98
Аспасія 462 Афанасій 468

Бабеф, Франсуа Ноель 270
Бакстер, Річард 355—358,
360—363, 371, 379
Барклей, Роберт 356, 369
Батлер, Семюел 367
Бекон, Френсіс 319
Бентам, Єремія 427
Беньян, Джон 374
Бодлер, Шарль 327, 448
Будда 187, 476
Варрон 18, 58

Веерштрас, Карл 312
Вельфлін, Генріх 289
Веслі, Джон 373
Веспасіан 27
Віндельбанд, Вільгельм 292, 301

Галілей 319
Гартман, Людо Моріц 38
Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх 233
Гельмгольц, Герман 312

Гете 263, 313, 378, 394, 467

Гракхи 14, 59

Демосфен 54, 55, 462 Дефо, 377
Діоклетіан 26, 29, 64
Домашевський, А. 61
Достоевський, Федір 183, 187

Евріпід 288
Екхарт, Мейстер 419
Ефіальт 38, 167



Зімель, Георг 173, 284 Зом, Рудольф 166

Іерінг, Рудольф 312 Інокентій III, папа 429, 432
Іоанн XXII, папа 432 Ісаія 327, 337
Ісус 167, 179, 187, 443, 453, 476
Ісус, син Сірахів 363

Йов 363, 364

Кальвін, Жан 245, 356, 363, 375
Кант 188, 257, 334
Каракалла 59, 62
Карл Великий 19, 30
Каутілья 185
Клеон 167
Клісфен 38
Констан, Бенжамен 254
Красс 46
Крпіша 184, 404, 410, 416
Кромвель, Олівер 356, 395
Крузо, Робінзон 374

Лаоци 440
Леонардо 319
Ліфман, Роберт 294, 296
Лод, Вільям 377
Лука 22
Лукач, Д'єрдь 334
Лютер, Мартін 168, 185, 361, 363, 419, 421, 453, 467

Маєр, Роберт 311
Мак'явеллі, Нікколо 185, 188, 339
Марк Аврелій 63
Маркс, Карл 208, 243, 252
Міл, Джон Стюарт 272, 327

Наполеон I 167
Ніцше, Фрідріх 112, 321, 327, 401

Опенгаймер, Франц 95

Павло 358, 420
Палладій 24
Пен, Вільям 467
Перікл 167, 462
Піфагор 299, 413
Платон 273, 313, 318, 427, 462
Пліній 8

Ранке, Леопольд 263
Рембрандт 368
Рікерт, Генріх 277
Родбертус, Карл 346
Ростовцев, Михайло 64
Рошер, Вільгельм 208

Сапфо 462
Сваммердам, Ян 320
Сміт, Адам 360
Сократ 318
Стюарти 365 зє^., 377

Таціт 8, 58
Теніс, Фердинанд 392
Тіберій 19, 58
Толстой, Лев, граф 316, 321, 333, 466
Тома Аквінський 243, 359



Траян 18

Урбан II, папа 88

Ферстер, Фрідріх Вільгельм
183, 185, 324
Фіхте, Йоган Готліб 181, 188, 233
Фішер, Фрідріх Теодор 263
Франклін, Бенджамін 357
Франциск 179, 187, 476
Фукідід 339

Хаммурапі 46, 53

Цінцендорф, Ніколаус Люд-віг, граф 376

Чандрагупта 185

Шекспір 190
Шефер, Дітріх 323
Шмолер, Густав 266, 269
Шпенер, Філ. Як. 320, 356

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

Авантюрний капіталізм 344, 347 зє., 365, 372
Авторитарний примус 85.
Авторитарність, легітимна 162
Акламація 172
Акосмізм 187, 409, 446, 451, 456
Анархізм 449
Антиавторитарність 171, 366, 390 зє., 394
Антропологія 212, 351
Апарат, державний 448—449
Апарат, людський 186
Апологетика 468—469
Аристократія, військова 34 зє., 41 зє., 48 зє.
Аскеза 319, 356 зє., 365, 368, 371, 378, 407, 410 зє., 437, 438 зє., 447, 460, 463;
А., що цурається світу 440, 447;
активна А. 417, 423—424, 465;
магічна А. 402, 411, 427;
протестантська А. 375—376, 380;
раціональна А. 366, 380, 467;
світська А. 361, 364, 369—370, 372, 380, 424, 439—454 зє., 466—467; сек
суальна А. 358, 399

Багатство 355 зє., 362, 370, 372, 407—408, 447
Безвідплатна праця 444
Більшість, згода Б. 152
Більшовизм 182
Більшості принцип 152, 172



Біологія 134, 232, 282, 320
Благодаті партикуляризм 420, 447—448, 451;
 Б. стан 357 зе^., 360—361, 363, 376, 409, 439—440, 447, 466;
 Б. універсалізм 389, 415, 421; Б. установи 415, 452
Бог, надсвітловий 419, 424, 465
Бога, надсвітлового чи іманентного, концепція 419
Боги і демони 76, 328, 416, 476—477
Бог-Гворець, надсвітловий 418, 438
Божа ласка 167, 171, 390
Божа слава 357, 362, 368, 369, 451
Боротьба 145, 196, 199, 208, 212, 272, 283, 324, 328, 330—331, 332, 347, 432, 450, 453, 465
Боротьба, соціальна 39 5е^., 347
Братерства етика 190, 336, 443—445, 448, 451, 454, 457, 460, 465, 472, 476
Буддизм 399, 456
Бухгалтерський облік, раціональний 346
Бюргер (громадянин) 45, 348, 417
Бюргерство (буржуазія) 103, 348, 400
Бюрократизація 43, 61, 64, 65, 66, 160
Бюрократія 43, 64, 65, 159 зєя., 329, 392, 415, 421, 469
«Великі сили» 89
Верстви, соціальні, властиві їм стиль життя та релігійність 398 5єя., 407 бея., 411, 414,
 416 зед., 419, 424
Вибір, виникнення уявлення про В. 171 зе^, 431
Вибіркова спорідненість 71, 203 зед., 417
Вибірні службовці 160
Вигідні посади 73, 81, 88, 93, 169, 186, 431—432
Визначена згода 140
Виправдання 387, 419, 472
Вирішування 194, 272—273, 328, 331, 332
Виробництва засоби, відокремлення робітників від В. з. 429
Виховання молоді, його монополізація 469
Відкуп податків 25, 63 зед., 93, 97, 344
Відносини релігії і світу 441
Відокремлення науки: від віри 261; від політики 323 зєц.
Відокремлення: В. виробництва від домашнього господарства 346;
 В. від засобів виробництва 429;
 В. від засобів управління 164, 429;
 В. церкви від держави 388
Відповідальність, етична 173 зед., 185 зєц., 194, 332, 369, 453, 458, 462, 467;
 етика В. 180 зед., 188; В. перед майбутнім 177
Відродження 371, 387, 411, 417, 425, 469
Війна 88, 103, 307 зед., 450 зед.;
В. як етична проблема 184, 185, 450 Зєя.;
В. як полювання рабів 12, 14, 19, 56 зед.;
дискредитація В. 177; справедлива В. 452
Військова справа 26—28, 29, 51 зед., 60 зєя., 95
Військовий: вождь 167, 431;
В. постачання 98;
В. стан, хронічний, за античної доби 44, 45
Вільних шляхів політика 100
Віра 156, 160, 165, 167 зед., 170—171, 176, 184, 185, 186 зєя., 196—197, 228, 261, 316, 335, 350,
 365, 407, 427, 430, 431, 433, 451, 452, 456;
борець за В. 186, 452; боротьба за В. 186 зед.;
війна за В. 186, 452, 453, 456
; герой В. 187;
революції за В. 452, 456
Віртуози, релігійні 409, 421, 423 зєя., 453, 478; етика В., релігійна 447; релігійність, віртуозна
 420, 422, 447, 455 зед., 460
Влада 173, 175 зед., 178, 184, 186, 308, 453
Влади носії 148
Влади розподіл 162—163, 164—165
Власність: розвиток В. 72, 74;
родина і В. 17—18, 20
Внутрішній світ, занурення у В. с. 368
Внутрішня і зовнішня мораль 443—444
Вождистська демократія 172
Вождь 159—160, 165 зед., 172, 186 зед., 191, 329 зед., 430
Воїн 184, 415, 416, 469
Володар: В. патримоніальний 163;
В. цезарист 430
Встановлений порядок 121, 126, 147, 148 зєя., 151, 153, 157, 428 зед.



Географічне становище, його вплив 91 зед.
Геройство, харизматичне 165 зед.
Геройська етика, світська 452
Гоплітів поліс 38, 462
Господарство", бюрократизація Г. 64—65, 160;
етика Г. 350 8СЯ-, 364, 397 зєя, 422, 426;
процеси господарчі 68 зед., 207;
регулювання Г. 70;
соціологія Г. 307;
устрій Г. 85, 101;
уявлення про Г. 67, 445 зед.
Господарські відносини, відкриті і закриті 71
Гра, правила Г. 146
Грабіжницький капіталізм 99, 377
Громадянин 158, 429
Гроші 133, 154, 316, 445—446; грошові відносини 15, 44, 61—62, 445—446
Групова монополія 72

Готика 287, 340

Декуріони, римські 22, 62 Демагог 165 зєц., 167, 175, 341 Демократична нівеляція 421
Демократія 391, 392, 462;

аттична Д. 76, 462; чиста Д. 434 Демони 76, 184, 327, 337, 401,
402, 477
Держава 117, 129, 131, 148, 151. 185, 207, 248 зед., 307, 341, 380, 388, 390, 449 зед., 469, 472;
апарат Д.,
бюрократичний 448 зед.;
банкрутство Д. за пізньої Римської імперії 61;
бюрократична Д. за античних часів 43; б. Д., сучасна 159 зед., 165;
бюрократія Д. 469;
влада Д., не-зацікавлена 296;
західна Д. 341, 433; інститут Д. 150 зед., 341, 415;
кредитори Д. 98;
політика Д. 97; порядок у Д., сучасний, його перемога 52;
прагматизм Д. 448 зєц.;
раціональна держава 450;
соціалізм Д. 100 зед.; соціологія Д. 164;
учення про Д., загальне 248, 339;
фінанси Д. за пізн. Рим. імперії 28 зед. Деспотизм 162;
освічений Д. 26
Динаміка сил 88, 89
Дистанція 174, 285, 352
Дисципліна 86. 162, 187
Диференціація, економічна 83. 84—85
Диявол 188, 273, 328, 332, 47.
Дії, людські 106, 109, 117 зєс.;, 178, 229, 234, 397, 417—418, 422, 425, 439 зєц., 455 зед.; Д. л.,
бездіяльність, нейтральність 106;
причини Д. л. 107, 132—133;
раціональні Д. л. 219, 237, 454;
раціонально-доцільні Д. л. 104 зед., 455—456;
соціальні Д. л. 113—114, 304
Дійсність: розкриття закономірностей у Д. 216 зед., 225—226, 232, 251;
розуміння Д. 216, 235 зєя., 242, 255, 414, 426 зед.
Ділова людина 362, 387
Добробуту держава 163
Добропорядність, формальна 364, 386
Довготривалі утворення 131
Догматика, правова 117, 304
Договірні об'єднання 83

Ірраціоналізація релігій ПО. 413, 468, 475
Ірраціональність світу, етична 183, 455—456, 471 зєя., 475
Іслам 76, 333, 338, 399. 425, 439, 445
Істина 180, 199 зєя., 205, 230, 261, 266, 301, 318, 325, 334, 380, 470, 473, 476;
формальна етична І. 269
Історичний: індивід І. 224, 226, 230, 241, 249 зє^, 426;
континуум І. 23, 47—48, 66
Історії тлумачення, економічне 187, 209, 210—211, 213, 215, 306—307;
І. т, матеріалістичне та ідеалістичне, їхня односторонність 380



Йога 427

Кадіїв юстиція 163
Кальвінізм 186, 355, 367, 371, 390, 420, 452
Калькуляція 51, 343, 346, 348, 349, 446; вчення про К., раціональну 304
Капітал 342, 343, 371
Капіталізм 38, 39—40, 45 зєя., 63 зєя., 66, 94, 341, 343 бєя., 369 зєя., 379; античний К 55, 57, 63, 94; героїчна епоха К. 365; дух К. 215, 355 зєя., 369 зєя., 378; імперіалістичний К. 97 зєя., 100, 345; ірраціональний К. 342, 345, 347—348, 349, 365, 377; політичний К. 57, 63, 78, 97, 345, 348; сучасний К. 46, 51, 53, 55, 57, 345 зєя.
Капіталізм паріїв 365
Капіталістичний дух, його походження 215, 369

Капіталістичний етос 365

Капіталістичні інтереси 77, 90, 92 зєя., 349, 368
Карма, вчення про К. 183, 407, 419, 454
Каролінгів доба 19 зєя., 29, 32. 35
Картелізація 130
Каста 184
Категорії мети й засобу 193, 456
Кафедра, пророцтва з К. 333, 336 вед.
Квакери 76, 185, 369 зєя., 386 зєя., 390, 396;
етика К. 360—361, 390, 467
Кваліфікація: економічна К. 75 зєя., 79;
особиста К. 79., релігійна К. 389 зєд., 392, 394 зєя., 420, 423 зєя.
Керівництво 162, 452.;
державне К. 185
Кінь, запровадження кінноти 52
Класифікація і типологія 250;
К. і т. ідеальних типів 252—253
Класова: К. боротьба 186, 347;
К. зумовленість релігійної етики 400;
К. інтереси 198, 214, 260—261;
К. становище 101, 279, 295, 435
Клір 164, 432
Книжна релігія 469
Колективні уявлення 253, 258, 261
Колони 16, 20—21, 22—23, 27, 59
Коменда 42, 53, 343
Комерціалізація 346
Компетенція 158, 160, 161, 166, 429, 434
Кон'юнктура 102
Конвенція 124, 141; станова К. 436

Конкуренція 71 зєя., 76, 80, 89, 99
Конкуренція 72, 76, 80, 89, 146
Конституція 151, 341, 428
Континентальні держави 92—93
Конфуціанство 279, 398, 427, 469
Корисність 361, 370
«Критика практичного розуму» 269, 270
Критика, технічна 194
Кругообіг життя, органічний 317, 461, 463, 474, 475
Культова громада 401, 411
Культура 221, 226 вед., 231, 236, 238 зєя., 240, 316, 324—325, 347, 349, 352, 378, 379 зєя., 393, 450, 461 зєя., 463, 472—475;
економічні основи К. 210, 214, 350;
значення К. 7-1, 198, 206, 210, 212, 216, 219 зєя., 221 зе^, 223, 226—227, 228 зєя., 236, 239, 242, 246, 250, 262—263, 380;
культурний ідеал 192, 193, 198, 260;
культурна людина 226, 316, 323, 474;
політична К. 203 зєя.;
поняття К. 221, 226 зєя.;
сенс К. 200, 316 зєя., 323, 472, 473—475
Культурна цінність 192, 198, 223, 227, 260, 269, 292, 379, 395, 472 зєя-
Купівельна спроможність, за античної доби 55



Легальна: згода 138, 143, 152;
Л. очікування 140
Легальність 125, 141, 364, 434;
формальна Л. 168
Легітимація через належність до спільноти 80

Легітимація щастя 402, 465—466
Легітимність 157, 161, 428 зєя., 434;
віра в Л. 157, 168;
демократична Л. 171;
засади Л. 157; згода на Л. 152;
Л. від релігії 453; основа Л. 428;
фікція Л. 163
Лен 28, 51, 93, 169
Літургії 34
Літургійна держава 62, 64
Логіка і методика як передумови кожної науки 321
Любов, акосмічна 179, 444 зєя-, 446 зєя., 454; любовний комунізм 444
Людина 108, 122, 173, 226, 284, 297, 310, 463

Магія 167, 293, 403, 405, 408, 414, 416, 441, 457, 460, 468
Масток, пізньоримський 16, 22, 23
Мак'явеллізм 184
Маси 135; масові дії 134;
потреби М. 11, 55;
психологія М. 135;
релігійність М. 420, 422;
умиротворення М. 453
Масово однотипні дії 135
Материкова культура, перехід античної культури в М. к. 14—15, 31—32, 57, 59, 93
Матеріалізм: економічний 112; історичний М. 400
Матеріалістичне розуміння історії 70, 212, 228
Матеріалістичне та ідеалістичне тлумачення історії, їхня односторонність 380
Медицина 338
Меркантилізм 64, 102, 347
Мета освячує засоби? 181, 274, 331, 455
Мета, визначення М. 229;
М. ізасіб 104 8ЄЯ-, 109 зєя-, 147," 181, 193 зєя-, 197, 265, 274, 276, 278 зєя., 283, 292
зєя., 296, 301, 326, 331, 455
Методологія 290
Милосердя 444
Мир 57, 283
Мистецтво 285 зєя-, 313 зєя., 319, 322—323, 334, 336, 339 зєя-, 367 5єя., 427, 457—458;
історія М. 286, 287 зєя.,
мистецьке вміння 232, 304, 322, 469;
соціологія М. 286;
цікавість до М. 287 зєя-
Митний союз, німецький 91
Міністеріали 44, 48, 72, 76, 430
Міркування, метафізичні 468
Місія, пророка 417 зєя., 439, 441
Містерія 403
Містика 113, 418, 439, 465, 468
Місто 10 зєя-, 29, 32, 34 зєя-, 36 зєя., 43, 45, 400, 416
Місто, античне і середньовічне 10, 11 зєя., 34 зєя., 37 зєя., 41, 44. 400;
втеча з М. 24, 27, 59; занепад античного М. 24, 27, 60;
заснування середньовічних М. 43;
М.-держава, античне 40;
М.-д., італійське 38;
міська іромада 21, 36;
незалежність М. 42;
патриціат М. 42;
самоврядування М. 90
Мовна спільнота 92, 133, 136, 144
Мовчазна згода 138
Можливість, об'єктивна 120, 123, 137, 225, 239, 241;
судження про М. о. 119, 123
Монополістичні тенденції 75 зєо., 78
Монополія 72 зєя-, 80, 97, 99 зєя-, 146, 436
Моральна теологія Мотив, невизнаний і висунутий наперед 112 Музика 288 зєя-,
299, 319, 339, 413, 457



Народне господарство 32, 131—132

Насильне впровадження 150 зєя-

Насильство 87, 145 зєя., 178, 182, 184 зєя-, 186, 187, 431, 449 зєя., 451, 456;

Н., формально нейтральне 146;

легітимне Н. 185, 449;

прагматичне Н. 449, 452, 456

Наслідування 134, 135 зєя-

Натуральне господарство 23, 24, 25, 27, 28, 29, 31, 50, 59, 95

Наука 264, 266 зєя., 310, 313 зєя-, 332 зєя., 338 зєя., 348, 367, 468, 473;

засновки Н. 321 зєя.;

Н. і віра 196 зєя-, 261 зєя.;

Н. і політика 323 зєя.;

Н. і прогрес 301 зєя-, 314 зєя., 352;

об'єктивність Н. 199 зєя-, 201 зєя., 204 зєя., 211 зєя.;

покликання Н. 317;

сенс Н. 314 зєя, 317, 321, 326, 330 зєя, 333 зєя, 352

Начальство 158, 160

Небратерськість 448, 476

Непогрішність 429

Неправильний тип 116

Несуперечливість, внутрішня 195, 238, 275, 280, 331, 425, 438, 440

Неупередженість наукового пізнання 222 зєя, 239 зєя, 321 зєя-, 325, 334

Нівеляція, демократична 421

Нірвана 184, 420

Номологічне знання 225, 239

Норма, традиційна 161

Норма: етична 192, 200, 459

Нормативно значиме, його роль в емпіричних науках 298 зєя.

Об'єднання (спілка): дії в межах О. 148 зєя.;

ієрок-ратичне О. 429;

політичне О. 159, 341, 403, 428 зєя., 433, 449;

соціальне О. 148 зєя-, ¹⁸⁶ ³⁹² зєя-, 420, 445

Об'єднання в спілку 121 зєя, 125, 126, 142, 153, 393;

О. в с. без органів управління 130; широке О. в с. 129

Об'єднання з певного приводу 129 зєя-

Об'єктивність як наукова заповідь 199 зєя., 202, 204 зєя, 211 -

Об'єктивність, наукова 193, 199, 202, 206, 215, 225 зєя, 231, 232, 262

Обітниця, месіанська 404

Облік капіталу 343

Обмеженість засобів 67 зєя, 206, 208

Обмін 130, 222, 342

Обожнення рукотворного 368, 370, 459

Ойкос 13, 15, 20, 24, 59, 346

Опанування, духовне, через науку 234, 257, 316, 321, 322, 330, 414, 417, 426—427

Організація 143, 168, 345 зєя., 431; товариська О. 72

Організм 134

Органічне вчення про суспільство 455

«Органічне» мислення 134, 248—249, 273, 453 зєя-

Оргії 460

Оренда 14

Особистість 196, 228, 313

Офіцери 88

Оцінка та віднесення до цінностей 277;

О. та в. до ц. і інтерпретація цінностей 277

Оцінка, свобода від О. в науковій роботі 266, 268 зєя-. 277, 305, 324 зєя.

Очевидність 104 зєя-, ПО, 115, 217, 234, 300

Паніка 135

Панський двір, середньовічний 23, 32, 345

Панування 136, 142, 152, 157, 248, 428 зєя-;

бюрократичне П. 157, 433;

встановлене П. 166;

згода на П. (покора) 137—138;

легальне П. 157 зєя, 161, 164, 428, 433;

легітимне П. 429—430;

об'єднання П. 428—429;

П. людини над людиною 248;

патримоніальне П. 163, 430;

патріархальне П. 160 зєя, 163 зєя, 430;

плебісцитне П. 159, 434;



- станове П. 162;
- султанське П. 162;
- типи П., мішані форми П. 434;
- традиційне П. 160 зєя, 163, 164, 430;
- феодалне П. 434;
- харизматичне П. 159, 165 зєя., 169, 431
- Панщина за пізнюантичної доби 20, 23
- Парадокс, етичний 187
- Парадоксальність наслідків людських дій 176, 447, 455
- Парламент 341
- Парламентська система 81
- Партії, політичні 80 зєя-, 341, 429;
- П. п. в Америці 78;
- підтримка П. п. 80
- Патримоніалізація 432
 - Патримоніалізм, становий 432
 - Патриціат 38
 - Патріархальний устрій 160 зєя-, 430 зєя,
 - Первородства право 171
 - Переживання 285, 313, 328, 412
 - Переконання етика 180 зєя., 188 зєя., 280, 444, 455;
 - П. є і етика відповідальності 180 зєя., 188 зєя., 270, 455;
 - переконання релігійність 442
 - Переселення народів 7, 29, 57, 60, 95
 - Перспектива, лінійна 340
 - Перші християни 247
 - Підданий 160—161, 430
 - Підприємство 77, 86, 157, 160, 342, 343, 347, 365, 445;
 - буржуазний промисловий капіталізм, раціональний 348, 365;
 - виробнича дисципліна 158; капіталістичне П. 159, 342, 433
 - Підтвердження 167—168, 320, 361, 370—371, 387 зєя-, 392 зєя-, 409, 424, 430, 440, 463
 - Пієтет 161, 163, 430, 433
 - Пізнавальний інтерес, його значення 206 зєя, 215—216, 218, 221, 223 зєя-, 227, 230, 239, 255 зєя., 264, 277, 307, 323
 - Плантації 50, 58, 97, 344;
 - Плантаторське господарство, античне 16, 20, 58, 346
 - Плебіцит 172
 - Поведінка 104;
 - П., зумовлена масовістю 135
 - Повноважень розподіл 83 зєя-
 - Повсякденність 173, 272, 285, 328, 420 зєя., 424 зєя-, 463 зєя.
- Покора 132, 137, 150, 151—153, 155, 157, 161, 168
 - Поліс, античний 21, 29, 33, 34 5єя-, 37, 39, 45, 49, 57, 60, 61, 64
 - Полісна політика, антична 44—45
 - Політеїзм 184, 272, 327
 - Політика сили 175, 450
 - Політика, економічна 197, 273, 307
 - Політика: П. і етика 178 зєя-, 269, 279 зєя-, етос П. 176;
 - П. як місцецьтво можливого 279; сутність П. 174, 178, 182, 184, 187 зєя-, 191, 279, 306, 323 зєя-, 449 зєя-
 - Політична: експансія 76, 78, 87 зєя-, 90, 93, 95, 96 зєя., 99 зєя-, 308;
 - П. утворення 89
 - Політичні утворення, експансивні та автономні 87
 - Поняття: відкриття П. 318;
 - П. і дійсність 233, 250 зєя-, 253, 256 зєя.;
 - суть П. 249—250, 256—257, 262;
 - утворення П., значення П. культури 221, 222—223, 231, 236, 240 зєя-, 253 зєя-, 255 зєя-, 261 зєя-, 303 5єя-;
 - Порядність, інтелектуальна 324, 337, 473
- Порядок 66, 150;
- автономний П. 128—129;
- бюрократичний П. 64;
- гетерономний П. 129;
- легітимний П. 166;
- приватно-господарчий П. 85;
- раціональний П. 149, 153 зєя-, 156, 464;
- соціалістичний П. 85
- Порядок, правовий 84, 86, 130 зєя-, 204
- Послідовник 165, 335, 376, 429, 431
- Погойбічне життя 394, 406, 409 Почет 165 зєя., 169, 186 зєя-429
- Правила, раціонально встановлені 158, 434
- Правило, встановлене 158, 428, 434



Правильність 110, 112, 251; логічна П. 303;
народногосподарська П. 294 зєа-;
нормативна П. 300 зєа., 303;
правильний тип 105, 111, 113, 116;
раціональність П. 109, 111 зєа., 114 зєа., 292—293;
технічна П. 293, 297
Право 141, 339, 349, 350, 433, 434, 449, 450;
зміни значень норм П. 128, 154 зєа-, 228 зєа.;
історія П. 304;
норма П., загальнообов'язкова 433;
об'єктивні критерії етичного П. 450;
соціологія П. 304
Правотворчість, харизматична 166, 171
Прагматика, раціональна 305, 339
Прагматичний тип 106 зєа-, 234
Праця: П. як аскетичний засіб 358; інтереси на ринку П. 85; організація П., вільна 13, 46—
47, 345, 347; о. П., капіталістична 346 зєа-, 365; ринок П. 86, 101, 159; сусідство вільної і
підневільної П. 11—12, 36; умови П., вплив на них 83—84
Предетермінізм 183, 390, 407, 417, 420; віра в П. 113, 114, 245, 419, 477
Престиж, соціальний 81, 102, 136, 168, 435, 436
Престижні претензії 88
Претензії, престижні 88
Прибуткове господарство 68 неа-
Прибуток 362
Привілей 162, 166

Привласнення: економічних шансів 74 зєа-; П. засобів управління 164, 432 зєа.
Призначення 170 зєа-, 431
Примус 84 зєа., ¹⁴⁶> 148, 152; апарат П. 126, 141, 143, 146, 147, 155
Природа, міфологізація П. 404
Природне право 166, 185, 456
«Пристосування» 279, 281 зєа.
Присяжні братства 42
Прихована образа (Кенкепі-тепі:) 186, 400—401, 407, 408
Причини людської поведінки 107, 132—133
Причинна зумовленість, адекватна 122, 225
Прогрес 156, 284 бєа., 289—290, 291 зєа-, 294, 298, 301, 314 зєа., 316; раціональний П. 291
Зєа-;
технічний П. 286 5ЄЯ-, 293 зєа-
Проповідь на горі 179, 185, 328, 449
Пророк 165, 166 зєа-, 403, 405, 416, 430, 431, 441, 457, 469
Пророцтво 328, 408, 424, 443; П.-вказівка 417, 441
Протекторат 100
Протестантизм 365, 388; аскетичний П. 350, 355 зєа-, 365, 369, 380, 387, 424, 468
Протидія, право на 453
Професійні службовці 158, 340 зєа-
Професія (покликання) 75, 359, 360 єєа-, 365, 376, 424, 439, 475;
людина П. 378, 387, 463; поняття П. 363 зєа.,
професійна аскеза 358, 361, 362—363, 451, 466—467;
професійна етика 184, 447, 477;
професійна ідея 355, 360—361, 378, 453—454

Слухняність 136, 137—138, 152, 157 зєа, 160—161, 165, 453
Смерть, сенс С. 316 зєа., 450 зєа., 474
Солідарність 53, 145
Соціалізм 347 зєа.;
революційний С. 182
Соціалістична спільнота 84, 100
Соціальна боротьба 39 зєа., 347
Соціальна етика, органічна 453—454, 478
Соціальна: С. наука 202, 205, 210, 216, 218, 242, 251, 255 зєа.;
С. політика 197, 202, 210, 218, 449;
С. психологія 235;
С. філософія 195, 200
Соціальне питання 209 '
Соціальне утворення 128, 131
Соціальне, уявлення про С. 210 зєа.
Соціально-економічне 210;
С.-е. структура суспільного життя, її культурне значення 210;
С.-е. явище 206 зєа.
Соціологія релігії 353
Спадкоємність харизматично-го панування 169, 431;
призначення до С. х. п. 170, 171, 431



Спаситель 404—405, 441 зєя., 457, 477;
культ С. 403—404;
міф про С. 405;
релігія С. 399 вея., 404 5e^., 441—442
Спаситель, міф про С. 403—404
Спасіння 402, 411, 464, 471;
віра в С. 412;
етика С. 446—447, 464, 476; культ С. 403;
надія на С. 404;
потреба С. 403, 404, 405, 407, 469, 471;
пророцтва про С. 444;
релігійність і С. 405, 464, 475;
релігія С. 405, 407—408, 441 зєя., 444, 446 зєя., 451, 458, 466, 470, 475
пасіння: аристократизм обраних до С. 452, 455, 476;
благо С. 409, 415, 418, 421, 428, 441 вея., 446—447;
індивідуалізація С. 414;
пошуки С. 415, 416, 439, 452 зєя., 455 зєя., 458;
прагматизм С. 410, 419, 454—455
Спільна людська діяльність (спільні дії) 117, 139, 140
Спільність інтересів конкурентів 72
Спільно спрямовані дії 126, 131
Спільнота, відкрита і закрита 75, 144;
життя релігійної С. 381, 389, 394;
належність до С, нагороди за н. до С. 80—81;
об'єднання, що регулюють господарчу діяльність 70;
спільно спрямована дія 119, 120
Спільнота, магічно-релігійна, її утворення 403;
релігійність С. 443—444
Спільнота, правова 72, 84—85
Споглядання як утеча від світу 113, 410, 414—415, 437, 440, 447
Сполучення засоби 91, 93 5e^.
Справедливість, матеріальна 161;
постулат С. 269, 466, 473
Ставлення релігії до: еротичної сфери 460 зєя.;
світу та його порядків 443, 471 5e^.
Стани, суспільні 164, 435; боротьба С. у Римі 96;
позиція С. 435;
становя держава 341;
станове розшарування 23, 420, 436, 453 зєя.;
с. р. за пізньоантичної доби 23, 62
Станова етика 398
Станова структура врядування 162
Старий Заповіт 363 5e^., 365, 370
Старцювання 363, 375
Стиль життя 368 8ея.; капіталістичний С. ж. 368, 378
Стимуляція, економічна 80 зєя., 348
Страждання 401 зєя., 403, 441 зєя., 444, 454, 471;
незаслужені С. 183, 406, 444, 471
Структура спільноспрямованої діяльності і форми господарювання 71
Сусідських стосунків етика 443 6e^.; спілка сусідів 443 зєя.
Суспільна диференціація 143, 155
Суспільні дії 121, 124—125, 141—142
Сфера етики супроти: політичної сфери 269;
решти сфер цінностей 269 зєя.
Сфера релігії супроти: економічної сфери 445;
естетичної сфери 457 зєя.;
інтелектуального пізнання 335, 468 зєд.;
політичного ладу 187 5ея., 448 зєя.;
родової та сусідської спільнот 443

Табу 402

Таїнство 412, 419, 466

Тевтобурзька битва 18

Тенденція, монополістична 75зєя., 78

Теодицея 183, 405, 451, 454, 476

Т. нещастя 405;

Т. страждання 404, 407;

Т. щастя 402

Теократія 43, 367

Теологія 333 зєя., 338, 394



Теоретичне та історичне бачення 206, 233
Теорія та історія 206, 233, 242 зє., 252
Терапія 293
Техніка 67, 192, 222, 231, 290, 294, 315, 319, 330, 348, 350, 437, 470
Техніка та економіка за давніх часів 52 Зєя.
Тип: Т. як зразок 238 зє., 246;
Т. і рід 249
Типологічне місце 437
Типологія 401, 426, 437;
Т. та історія 426, 428
Тлумачення: прагматичне Т. 106, 237;
раціональне Т. 104, 300, 470—471
Товар: постачання Т. і ринковий принцип 294—296;
ринок, товарний 237;
товарообмін, його політичне значення 91 зєц., 94—95
Товариського типу організація 72
Торгівля, монополізація Т. 97
Трагізм усіх людських дій 175—176
Традиціоналізація 169, 431
Традиціоналізм 369, 417, 430

Традиція 160 5єя-, 469

Угода 126
Узбережна культура, антична культура як У. к. 10, 14—15, 31—32, 48, 56 зєц., 59
Університети 307, 319, 340
Управління, засоби У. 157, 162, 164, 429;
відокремлення від з. У. 164, 429;
штаб У. 157 5єя., 164, 168 зєц., 431 зєя.
Успадкована харизма 170, 431
Усуспільнення 79
Утилітаризм 368, 374 зєя., 380, 416, 427

Факти: встановлення Ф., об'єктивне 264 зєд., 275 вед., 298 зєд., 324;
неприємні Ф. 199, 326
Фахівці 340, 362, 378, 379
Феодалізм 29, 31 зєд. 41 зєд., 46—47, 95, 97, 164
Феодалне суспільство пізньо-римської імперії 23
Філософія 291, 302, 332, 468, 470
Функціональний зв'язок 70, 214, 397—398, 400

Харизма 165, 167—1-72, 376, 402, 420, 423, 429—430, 431, 434, 442, 451, 454, 458, 470,
472, 476;
перетворення Х. 169;
рути-нізація Х. 169, 431;
уречевлення Х. 171, 431
Хрестовий похід 88, 93, 399
Християнство 20, 31, 63, 244 зєя-, 328, 334, 338, 390, 397, 399, 407, 409, 477;
Х. і міста 33, 399

Церква 33, 149, 242, 387 зєд., 390 вед., 394 зєц., 421, 429, 432—433
Цех 35, 37 зє^, 39, 40, 57, 75;
примусове об'єднання в Ц. 25, 37, 62
Цільова спілка 126, 147;
Ц. С. автокефальна і гетерокефальна 129
Цільове соціальне об'єднання 384
Цінність: аксіома Ц. 202, 274, 297;
дискусії про Ц. 268, 275;
ідеї Ц. 198, 204, 221, 223, 226., 230, 262;
ідеї Ц. та їхній зв'язок із дійсністю Ш, 116, 199., 221, 223, 226, 238 зєя., 246, 259, 261, 277,
301 зєд.;
інтерпретація Ц. 277;
протиставлення Ц. 194, 197 зєц., 268 зє^., 272 зєд., 327, 332;
судження про Ц. 196 зєд., 262;
с. про Ц., вищі, останні 196, 199 зєд., 262;
сфери Ц., різниця між ними 269, 271, 289, 305, 327, 335, 339, 475;
філософія Ц. 266, 271, 273
Ціноутворення 132, 209, 243

Чернецтво 289, 358, 372., 425, 437, 447, 467



Чиновники 75, 88, 158, 163, 165, 172, 340, 428, 432.
Чиновництво 82, 160, 164—165, 415

Шлюб 460, 466.

Юдаїзм 364., 397, 399, 407, 439, 445, 477

Юридичне бачення 117

Юриспруденція 117, 323, 339

Юристи 165, 341, 349, 433

Макс Вебер



СОЦІОЛОГІЯ
ЗАГАЛЬНОІСТОРИЧНІ АНАЛІЗИ ПОЛІТИКА

Переклав з німецької
Олександр Погорілий

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *Дмитро Пилипчук* Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Юлія Мороз* Комп'ютерна верстка *Святослава Бичка*

Формат 84 x 108/32. Папір офсетний № 1.
Гарнітура журнальна. Друк офсетний.
Зам. 8-165.

Видавництво «Основи». 252133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.

ВАТ «Білоцерківська книжкова фабрика». 256400, м. Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4.

Вебер, Макс.

В 26 Соціологія. Загальноісторичні аналізи.
Політика / Пер. з нім. Олександр Погорілий. К: Основи, 1998.— 534 с.

966-500-091-8

Книга являє собою збірник соціологічних, історичних та політологічних праць одного з провідних західних соціологів XIX—XX ст. М. Вебера (1864 — 1920). Ідейно-теоретична спадщина цього мислителя й сьогодні продовжує лишатися в центрі дискусій вчених-гуманітаріїв і суспільствознавців. До збірника увійшли роботи, в яких обґрунтовано Веберове бачення предмета і методу соціології, змісту окремих соціологічних категорій, проблем ціннісного підходу в соціології, а також роботи М. Вебера в галузі соціології релігії, у яких розкрито вплив релігійної етики на господарську поведінку людей і суспільне життя загалом. Збірник містить праці М. Вебера, присвячені аналізу специфіки економічних відносин в античному світі та соціальних причин занепаду античної культури, а також роботи, де аналізуються політика як різновид професійної діяльності, взаємозв'язок між політикою і етикою, осмислюються перспективи розвитку західної демократії.

Розрахована на соціологів, філософів, істориків, політологів, культурологів, усіх тих, хто цікавиться питаннями соціологічної теорії, методології суспільного пізнання, політології та культурології.

ББК 60.5

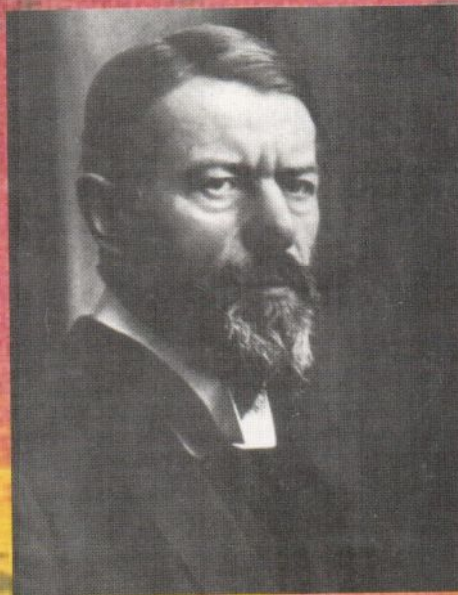


Кейт Мілет СЕКСУАЛЬНА ПОЛІТИКА

У книжці, що вже давно стала феміністичною класикою, йдеться про "війну" між статями, чи, власне, про політичний аспект міжстатевих відносин. Жінки — останній пригноблений клас, стверджує авторка і закликає до визвольної революції. Твір спонукає замислитись над гармонізацією як суспільних відносин загалом, так і конкретних взаємин кожної людської пари — чоловіка і жінки.

Еміль Дюркгайм САМОГУБСТВО

Праця відомого французького вченого, одного із засновників соціології, присвячена з'ясуванню причин самогубства як соціального явища. На підставі багатого статистичного матеріалу автор виділяє різноманітні чинники — соціальні, психологічні та інші,— що викликають суїцидну поведінку, виявляє їх вагу в загальній кількості самогубств у різних країнах та в різних етнічних групах. Книга цінна не лише своїми висновками, а й методикою соціологічного аналізу, що став взірцевим.



Макс Вебер прагнув бути вченим у галузі спеціальної науки і вважав свою соціологію спеціальною наукою. ...це наука, яка фактично стає універсальною, змушуючи — як колись велика філософія — працювати на себе всі інші науки, запліднюючи їх, — тою мірою, якою об'єктом їх стає людина.

Карл Ясперс

Велич Макса Вебера як вченого полягає в тому, що він створив таку науку про культуру, в якій історія пов'язана із систематикою і яка внаслідок цього не вміщується в жодну із звичайних методологічних схем, але саме завдяки цьому вона вказує нові шляхи спеціальних досліджень.

Генріх Рікерт