

Humanitas



Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института философии
Российской академии наук

Институт научной информации по общественным наукам РАН
Институт философии РАН
Государственный музей Л.Н. Толстого



Лев Толстой: литература и философия



Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2020



К.Е. Троицкий
**Пять этапов борьбы Макса Вебера
 против Льва Толстого¹**

Введение

7 ноября (20 ноября по новому стилю) 1910 года на маленькой провинциальной станции Астапово в Рязанской губернии умирает Лев Николаевич Толстой, умирает в пути, покинув ночью за десять дней до этого свое родовое имение Ясная Поляна. Это последнее путешествие великого писателя, ставшее неожиданным для общества, было несчастливым и давно им задуманным. Решение оставить дом было сильным ударом для его жены. Хотя Софье было известно о желании мужа уйти, она до конца не верила, что он попытается воплотить свой замысел в жизнь. Погоня за «беглецом», которого в пути сопровождал только его личный врач и друг Душан Петрович Маковицкий, началась быстро и с участием разных людей. От взбудораженной общественности его бросились разыскивать журналисты, от потрясенной семьи — дочь Александра, после заезда Толстого в Оптину пустынь от православной церкви за писателем поехал лично ее игумен-настоятель — старец Варсонофий. Преследование настигло Толстого как раз на станции Астапово, но вернуться в общество, в семью, либо в православную церковь Льву Николаевичу, даже если у него были такие планы, шанс уже не представился.

Как раз в то время, когда Толстой, одолеваемый пневмонией, умирал на полузаброшенной станции, за много сотен километров в Германии в густонаселенном и блестящем Франкфурте-на-Майне с 19 по 22 ноября проходил первый съезд Немецкой социологической ассоциации, на котором Эрнст Трельч делал свой доклад «Стоико-христианское естественное право» (*Das stoischchristliche Naturrecht*). Развернутую реплику по его поводу решил озвучить Макс Вебер. В своем выступлении он впервые публично на примере учения Толстого представил идею «акосмической любви». Выступление Вебера стало основополагающим для концепции, которой суждено было сыграть значительную роль в развитии его социологического подхода к исследованию религий, а также обозначило важный этап в формировании его этических взглядов.

В предлагаемой ниже статье условно выделяются пять этапов (вариаций) в осмыслении Вебером философской мысли и нравственного учения Толстого. На каждом этапе Вебер в противовес идеям Толстого развивал собственные этические представления.

Условное разделение на пять этапов, которое помогает наглядно продемонстрировать диалектику и развитие идей Вебера в его заочной дискуссии с Толстым и его мировоззрением, не должно отнять тот факт, что Вебер испытывал влияние со стороны различных мыслителей и философских направлений. Все этапы тесно связаны между собой, и тема, появившаяся на одном этапе, не завершалась полностью с началом следующего. Кроме того, намеки на его поздние этические идеи можно найти уже в ранних записях и юношеской переписке Вебера. Но все это не умаляет того факта, что в развернутой и публичной форме эти мысли были им высказаны лишь годы спустя. Также следует отметить, что собственные этические идеи выступают на передний план в работах и выступлениях Вебера постепенно², а значимая роль в этом процессе приходится на влияние важных исторических и политических событий, в осмысление, а порой и участие в которых был погружен Вебер.

- **Первый этап** характеризуется оценкой Вебером Толстого как «аполитичного» представителя «панморализма», противостоящего «этике успеха». Этап совпадает по времени с событиями Первой русской революции.
- В центре **второго этапа** располагается концепция «акосмической любви», появление которой совпадает с днями бегства Толстого, а разработка темы относится к нескольким последующим предвоенным годам.
- **Третий этап** разворачивается на фоне первых лет Первой мировой войны и связан с критикой Вебером пацифизма, а так-

же разработкой им идей «политеизма ценностей» и «борьбы богов».

- **Четвертый этап** олицетворяется программным докладом «Наука как призвание и профессия», который Вебер делает как раз в день начала октябрьского большевистского переворота в России. На этом этапе Вебер ставит вопрос о ценности и смысле жизни/смерти в «расколдованную» эпоху.
- Итогом развития и манифестом **пятого и завершающего этапа** развития этической мысли Вебера в его внутреннем споре с нравственным учением Толстого можно считать его речь/статью «Политика как призвание и профессия», произнесенную, а затем написанную в первые послевоенные месяцы на фоне революционных событий в Германии. В этой последней значительной работе Вебера четыре предыдущие темы выступают почти с равной яркостью.

Идея борьбы в мировоззрении Макса Вебера

Прежде чем непосредственно перейти к описанию основных этапов в осмыслении Вебером нравственного учения Толстого, следует остановиться на стержневой идее для всего мировоззрения Вебера. Помимо важного философского значения, напрямую отразившись в его концепции «политеизма ценностей», идея борьбы определяла личное отношение Вебера к Толстому, а стремление к интеллектуальной борьбе и полемике была важной чертой его характера с самых ранних лет его жизни.

Еще в 1895 году в Фрайбургском докладе, обозначившем начало большой научной и отчасти политической карьеры, Вебер заявляет: «Не мир и человеческое счастье мы обязаны передать нашим потомкам в путь, а *вечную борьбу* за сохранение и возвращение нашей национальной породы» [Вебер, 2003, с. 24]. В последующей публикации своей речи, выделяя курсивом выражение «вечную борьбу» (*den ewigen Kampf*), Вебер дает понять о важнейшем значении для него этой идеи. Иоахим Радкау, комментируя слова Вебера, отмечает их мировоззренческий характер и связывает идеи борьбы и насилия: «Лейтмотив фрайбургской лекции гласит: жизнь есть борьба — экономическая борьба, политическая борьба, а в конечной сути и физическое насилие» [Radkau, 2005, S. 221]. Разумеется, национализм, война и предполагающая насилие борьба — те крайне печальные явления, с которыми Толстой неустанно и ненасильственно боролся.

Упоминание «вечной борьбы» было не случайным для Вебера. Эта идея была едва ли не задающей основы для всей его жизни, охватывая ее разные аспекты. Идея борьбы играет не только важную роль в политических работах, философских высказываниях и личной переписке Вебера. Помимо этого, концепция борьбы занимает значительное место в социологии Вебера и появляется во всех его знаменитых научных произведениях³. В 1917 году Вебер в своем наиболее знаменитом и программном выступлении, произносит слова, тесно связанные с теми, что были им сказаны 22 года назад в Фрайбурге: «Многочисленные древние боги, лишённые своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу» [Вебер, 1990а, с. 727]. Из этого можно сделать вывод, что идея «вечной борьбы» сопровождала Вебера всю его сознательную жизнь.

Ряд исследователей Вебера отмечают важное место идеи борьбы и связанного с ней конфликта в его работах по социологии, религии и культуре. Например, Эндрю Кох, указывая на многообразие оппозиций в мировоззрении Вебера, пишет, что тот «был движим видением мира как места полного раздирающих на две части конфликтов (*bifurcated conflicts*) между такими элементами, как разум и эмоции, современность и традиционность, наука и мистицизм» [Koch, 1993, p. 125]. Фолкер Хайнс определяет социологию Вебера как «центрированную на войне» (*eine kriegszentrierte Sozialtheorie*) [Heins, 2010, S. 19]. Рэндалл Коллинз обозначает Вебера в качестве «родоначальника современной социологии конфликта» [Коллинз, 2009, с. 108]. Михаэль Байер и Габриель Мордт подчеркивают историческое и культуuroобразующее значение идеи борьбы у Вебера, которая «представляет центральный момент всей культурной жизни» [Bayer, Mordt, 2008, S. 83].

Многие исследователи также говорят об огромной роли идей борьбы и конфликта в мировоззрении Вебера. Так, Брэдли Старр, делая акцент на этическом аспекте, пишет: «Конфликт — ключ к веберовскому пониманию надобности в адекватном этическом взгляде» [Starr, 1999, p. 418]. Лео Штраус говорит о мировоззрении Вебера: «Веберовский тезис о неразрешимости конфликта между ценностями был частью или следствием всеобъемлющей точки зрения, в соответствии с которой человеческая жизнь есть, по существу, неизбежный конфликт» [Штраус, 2007, с. 65]. Маркус Льянк утверждает, что борьба у Вебера касалась не только политики, но происходила из общего взгляда на действительность: «Борьба не является термином Вебера, который был бы эксклюзивно свя-

зан с политикой, но он использует его для всей социальной жизни в масштабе: от экономики до любви» [Lianque, 2007, p. 489]. Вольфганг Моммзен отмечает, что «Макс Вебер утверждал борьбу как основную категорию человеческого существования (Dasein) в целом» [Mommesen, 2004, S. 50].

Уже не идею, а саму борьбу, стремление к ней, а также сопровождающие борьбу конфликты некоторые исследователи видят как стержневой элемент жизни и важную черту характера Вебера. Так, Масахито Сузуки рассматривает становление Вебера в качестве ученого через перспективу череды конфликтов, споров и антиномий. Сузуки различает в жизни Вебера несколько этапов: 1) Конфликт между отцом и матерью; 2) Конфликт между «убеждениями» тети Иды Баумгартен, которая проповедала ригористическую этику (в том числе и пацифистские взгляды Чаннинга) и службой Вебера в армии; 3) Политические споры между Вебером и Фридрихом Науманном; 4) Споры, порождаемые чтением и заочными дискуссиями с Достоевским и Толстым; 5) Спор с пацифистами [Suzuki, 2003]. Радкау в биографии Вебера описывает борьбу как его внутреннее мироощущение, как жизненную основу его взглядов. Радкау пишет о «борьбе как религии Вебера», о «Евангелии борьбы» в его основополагающих установках, о «желании борьбы» (Kampfeslust), о «чувстве борьбы» (Kampfgefühl) [Radkau, 2005, S. 222, 224, 614]. Воспоминания Марианны Вебер подтверждают эти оценки Радкау. Так, когда Марианна вспоминает о стремлении к занятиям политикой у мужа, она замечает: «Кажется, что этот человек еще больше, чем для мышления, рожден для борьбы и господства» [Вебер Мар., 2007, с. 149]. Этическое мировоззрение мужа Марианна характеризует в следующих словах: «Он видит возможные идеалы расходящимися на два противоположных полюса невероятного напряжения. В одном случае культурные ценности могут быть даны, даже если они вступают в неразрешимый конфликт со всякой этикой. И наоборот, возможна этика — как этика Толстого — без внутреннего противоречия, которая отвергает все ценности культуры» [там же, с. 281].

Помимо указания на важное место идеи борьбы в мировоззрении Вебера вышеприведенное поясняет, почему уместно говорить о борьбе Вебера против идей Толстого. Не случайно, что ко времени второго этапа (1910–1914), когда у Вебера вновь усилился интерес к фигуре Толстого и его произведениям, относится следующее воспоминание Пауля Хонигсхайма, учившегося в то время в Хайдельберге и часто посещавшего дом семьи Веберов. Хонигсхайм пишет: «Я не помню ни одного воскресного разговора, в котором

бы не упоминалось имя Достоевского. Но, возможно, даже более довлеющей, даже воспламеняющей была необходимость (у Вебера. — К. Т.) схватиться (coming to grips) с Толстым» [Honigsheim, 2006, p. 207]. Вебер не просто пытался критиковать Толстого, он пробовал бороться с его идеями, опровергнуть их, достичь победы, возможно, даже понимая, что ему это никогда не удастся, так как, по его собственному признанию: «В “этике” пацифисты несомненно “выше”...» [Вебер Мар., 2007, с. 347].

Первый этап. Русская революция 1905–1907 годов. Панморализм и аполитизм

Вебер впервые публично выразил свое отношение к нравственному учению Толстого в 1906 году, то есть за несколько лет до своего выступления на съезде Немецкой социологической ассоциации. Это было напрямую связано с размышлением Вебера о политической ситуации того времени. После событий начала 1905 года и особенно во время Первой русской революции новости из Российской империи становятся важным, едва ли не ежедневным элементом многих газет и журналов в Европе. Это побуждает Вебера, всю взрослую жизнь за исключением нескольких лет болезни пристально следившего за политическими новостями, погрузиться в изучение прошлого и настоящего Российской империи. Он с рвением принимается за чтение научных исследований и периодических изданий, посвященных ситуации в Российской империи, интенсивно учит русский язык. Результатом этой работы становятся две крупные статьи Вебера, напечатанные в 1906 году: «К положению буржуазной демократии в России» и «Переход России к псевдоконституционализму». В статьях затрагивается широкий диапазон вопросов, которые простираются от экономической роли общины и значения земства для развития либерализма до особенностей российской политики и мировоззрения интеллигенции. В обеих статьях упоминается Толстой, служащий для Вебера олицетворением важных черт русского народа.

В статье «К положению буржуазной демократии в России», характеризуя умонастроение русского народа, особенно крестьянства, Вебер пишет об «абсолютном отказе от “этики успеха” (Erfolgsethik) в области политики» [Weber, 1996, S. 18]. Это отвержение «этики успеха», идея которой была прототипом идеи этики ответ-

ственности, означает, что «безусловная этическая заповедь действует как возможная путеводная звезда для позитивного поведения, существует только возможность борьбы за право или “святое” самоотречение» [Ebd.]. Только это является долгом и обязанностью, тогда как «все другое в качестве этических ценностей исключаются, неосознанно в силе снова оказывается такое библейское положение, которое отпечатало себя в наиглубочайшей мере в душе не только Толстого, но и всего русского народа: “не противься злу”» [Ebd.]. Вебер заканчивает свою мысль словами: «Внезапная смена между бурной активностью и покорностью ситуации есть следствие непризнания этической индифферентности как существующей или же, как возможной “ценности”» [Ebd., S. 18–19]. Здесь же Вебер говорит о «панморализме» Владимира Сергеевича Соловьева, подводя под это понятие и учение Толстого.

Таким образом, Вебер констатирует наличие у Толстого доминирующей моральной ценности, которая исключает автономию ценностей из других сфер, например, политики. Согласно Веберу, настроение «не противься злу» глубоко отпечатано в характере русского народа, что объясняет его покорность и слабую политическую активность. Эта покорность, впрочем, по мнению Вебера, может меняться противоположным настроением, а именно буйным насилием, что проявилось в Первой русской революции. Учение Толстого рассматривается тут Вебером в карикатурном виде, вплоть до того, что он, возможно, сознательно сокращает формулу «не противься злу насилием» до «не противься злу». Последняя формулировка объявляется Вебером проявлением пассивности, тогда как любому, кто знаком с содержанием учения о непротивлении злу насилием, очевидно, что очень часто оно требует большой смелости, отваги и сильного напряжения духовных сил, а сам Толстой (как и многие его последователи) активно боролся с несправедливостью.

Во второй статье, также посвященной российской политической ситуации, «Переход России к псевдоконституционализму», Вебер пишет о слабости государственных и политических деятелей Российской империи, напоминая ему об «аполитизме Толстого», что нашло выражение в романе «Воскресение» [Ebd., S. 326]. В целом фигура Толстого в двух упомянутых статьях интересным, но непоследовательным образом, с одной стороны, связывается с бескомпромиссностью и моральным ригоризмом, который Вебер приписывает и другим российским философам, например Соловьеву, а, с другой стороны, с аполитизмом, пассивностью и бегством от мира. При этих утверждениях Вебер не знал или считал возможным

не обращать внимание на важные детали, что делало его обобщения не просто поверхностными, но ошибочными.

После начала Первой мировой войны фигура Толстого и его пацифистские взгляды получают более детальное рассмотрение со стороны Вебера. Постепенно у него все отчетливее выкристаллизовывается идея этики убеждения, ярким представителем которой он сочтет именно Толстого. На первом этапе Толстой выступает для Вебера выразителем «безусловной этической заповеди», как «панморалист», подчиняющий морали неморальные ценности. Через критику позиции «панморализма» Вебер будет развивать центральную идею своего этического мировоззрения, а именно — этику ответственности, основанную на постулировании «политеизма ценностей» и «вечной борьбы богов».

Второй этап. От бегства Льва Толстого до Первой мировой войны (1910–1914). Акосмическая любовь

Итак, прямо во время завершающих событий жизни Толстого, когда он попытался покинуть свой прежний быт и привычный мир Ясной поляны, Вебер впервые публично⁴ формулирует идею «акосмической любви», как «мироотрицающей любви»⁵, что происходит на упомянутом уже съезде Немецкой социологической ассоциации 19–22 ноября 1910 года. Известна подробность личной жизни Вебера того времени, свидетельствующая о его глубоком интересе к Толстому и неслучайности появления имени мыслителя в докладе. Так, всего за несколько недель до выступления, 1 ноября 1910 года, Вебер, который часто имел проблемы со сном, пишет Марианне: «Я засыпаю, если я читаю 2 часа в кровати Толстого!!» [Radkau, 2005, S. 397].

Вскоре после съезда Вебер объявляет о своем желании написать работу о Толстом. В 1911 году на страницах журнала «Логос» (**Logos: internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur**) даже была анонсирована статья «Этика Толстого», автором которой должен был стать Вебер [Hanke, 1993, S. 172]. Статья по неясным причинам не была написана, но Вебер идею не бросил и начал высказывать желание написать уже целую книгу о Толстом. К этому же времени относится процитированное выше воспоминание Хонигсхайма о стремлении Вебера почти каждый раз при сборе гостей и обсуждении философских тем «схватиться» с Толстым. Желание оформить свою «схватку» с Толстым в печатном виде обнаруживало себя у Вебера

на протяжении нескольких лет. Вероятно, последнее упоминание об этом относится к 1913 году. В письме, адресованном матери мужа, Марианна Вебер, с ранних лет интересовавшаяся творчеством Толстого [Radkau, 2005, S. 55], сообщала об их совместной с Максом книге: «“Наша” книга о Толстом пока еще не начата, но я его (Макса Вебера. — К. Т.) не оставляю — он напишет ее потом» [Ebd., S. 397]. Но приближалась бойня Первой мировой войны, после начала которой уже неизвестно, сохранилось ли у Вебера желание все-таки написать эту книгу.

В своем выступлении 1910 года Вебер пространно рассуждает о месте любви в русской религиозной традиции, русских сектах, об «античном мистицизме», о православной (orthodoxe) церкви. Он упоминает А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, вспоминает роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», но акцент им делается на фигуре Толстого. Вебер говорит, что в православной церкви живет «особенная, мистическая, на земле Востока исчезающая (unverlierbar) вера, что братская любовь, любовь к ближнему, такая своеобразная, нам предстающая такими непонятными человеческими отношениями, которые славят великие религии спасения, она образует дорогу не просто к каким-то социальным эффектам, которые совершенно вторичны, но к знанию смысла мира, к мистическому отношению к Богу. Это известно от Толстого, как он был связан с такой мистической верой» [Weber, 1988, S. 468–469]. Для Вебера это чувство любви находит выражение в таких романах, как «Братья Карамазовы» и «Война и мир», он продолжает: «Так возникает сперва впечатление полной бессмысленности происходящего, бессмысленный беспорядок страстей (Durcheinander von Leidenschaften)» [Ebd. S. 469] и это «имеет своим основанием в потаенном убеждении в действительной бессмысленности этой политически-, социально-, этически-, литературно-, художественно-, семейно- сформированной жизни в сравнении с основанием (Untergrund), которое под ней простирается, и которое воплотилось в специфических формах, которые и показывает русская литература» [Ebd.].

Вебер дальше пишет: «Любовь к ближнему, а значит к любому, все равно кто бы это ни был, к лучшему ближнему, что это аморфное, как бы несформированное любовное отношение, которое награждало бы доступом к воротам вечности, безвременья, божественности» [Ebd.], что и образует «художественное единство, которое мы имеем привычку упускать в таких произведениях русской литературы» [Ebd.]. И Вебер заканчивает свою мысль: «На этом акосмическом основании покоится вся русская религиозность

и также специфичное естественное право (Naturrecht) — такое, которое Вы найдете выраженным в русских сектах, а также у Толстого» [Ebd.]. Тут же Вебер приводит оппозицию к изображенному выше идеалу — «человека действующего», который действует видимым образом на «сцене мира» [Ebd.]. Последнее замечание развивает намеченную выше тему противопоставления, которое позже станет противостоянием между носителем этики убеждения и этики ответственности⁶. Надо отметить, что если название «этика ответственности» на этом этапе еще не фигурировало, то появление выражения «этика убеждения» относится именно к этому периоду [Hanke, 1993, S. 189–190].

Что же такое «акосмическая любовь»? Вебер, вероятно, даже не планировал дать однозначное определение этому понятию. Белла предпринимает попытку выделить наиболее характерные черты этой идеи и через это приблизиться к пониманию мысли Вебера. Он отмечает следующие составляющие: 1) Неприятие посюстороннего мира; 2) Провозглашение братской любви; 3) Ненасилие [Bellah, 1999]. Помимо фигуры Толстого Вебер позже выделял три другие фигуры, которые наиболее полно олицетворяли для него «акосмическую любовь» — Будда, Христос, Франциск Ассизский. Действительно, все трое не имели постоянного дома и даже прибежища, что было не просто «стилем жизни», а было связано с фундаментальными принципами их мировоззрения. Для всех троих любовь как принцип бытия имела первостепенное значение, все трое выступали против насилия⁷. Кроме того, что особенно важно в свете рассматриваемой темы, все трое имели колоссальное влияние на развитие мысли Толстого и связаны с его бегством, мотив которого присутствует во многих и даже ранних его произведениях⁸.

Итак, в веберовской характеристике Толстого как представителя «панморализма» и аполитизма добавляется отнесение его к выразителям всеохватывающей, не знающей границ «акосмической любви» и такое же не знающее границ, в том числе столь важных для Вебера — национальных, братство. Любовь, которая, охватывая Космос, но не сводясь к нему, упорядочивает и придает ему смысл. Вебер видит в этом не просто личное убеждение Толстого, но и основание русского религиозного мироощущения, которое он демонстрирует с помощью российской истории и религиозных практик. Помимо контекста российской культуры понятие «акосмической любви» стало у Вебера одной из центральных характеристик особого типа этики — «акосмической этики любви» (die akosmistische Liebesethik) [Вебер, 1990б, с. 695], по-видимому, входящей в этику убеждения.

**Третий этап.
Начало Первой мировой войны.
Пацифизм Льва Толстого и «борьба богов» Макс Вебера**

С началом войны фигура Толстого становится для Вебера в первую очередь воплощением убежденного, стремящегося быть последовательным пацифиста. Это отчетливо видно из текста небольшого комментария, который Вебер написал в 1916 году. Комментарий был дан в виде письма, написанного Вебером по поводу дискуссии, имеющей название «Между двумя законами» (*Zwischen zwei Gesetzen*) и имевшей место на страницах австрийского журнала «Женщина» (*Die Frau*). В этой дискуссии, которая состоялась между знакомой семьи Веберов, политиком, представительницей женского движения Гертруд Боймер (*Gertrud Bäumer*) и пацифисткой Гезин Нордбек (*Gesine Nordbeck*), речь шла о христианском законе и законе национальной политики, а именно о вопросе: какой из законов важнее и какая между ними связь?

В своем небольшом опубликованном в том же журнале комментарии Вебер продолжает развитие темы двух законов: «Евангелие же тут можно оставить вне этих рассмотрений *или* принять все-речь. И тут тогда есть только последовательность Толстого, больше ничего» [Weber, 1984, S. 97] и замечает, что кто не придерживается последовательности Толстого, «тот должен знать, что он связан закономерностями посюстороннего мира, которые включают на необозримое время возможность неизбежности войны за власть» [Ebd.]. В своем комментарии Вебер упоминает бегство Толстого из дома, и это показывает, что он отметил для себя данное событие. Вебер подчеркивает, что последовательность Евангелия, которая предполагает «бегство от мира», сам Толстой впервые осуществил, только «когда он подошел к самой смерти» [Ebd.]. Но до бегства Толстой, как и другие, для Вебера стоят «внутри мира» и тут, вероятно, впервые появляется тема «политеизма ценностей» и «борьбы богов». Вебер пишет: «В действительности: кто находится в “мире” (в христианском смысле), не может испытывать в себе ничто другое, как борьбу между большим числом ценностных порядков (*Wertreihen*), каждый из которых действует как обязательный. Он должен выбрать, какому из этих богов он будет и должен служить, и когда он будет и должен служить тому или другому. Однако всегда он будет в борьбе против одного или нескольких других богов этого

мира» [Ebd. S. 98]. Итак, центральная для аксиологической мысли Вебера тема «политеизма ценностей» и «борьбы богов», как до этого «этика успеха» (будущая этика ответственности), формируется у Вебера тоже во многом через полемику с Толстым.

Тема противостояния пацифизма и этики убеждения с «посюсторонним» героизмом и «этикой успеха» развивается Вебером в работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», где опять же упоминается Толстой. На сей раз это делается в связи с романом «Война и мир». В этой же работе развивается идея «борьбы богов», при описании которой Вебер дает более детальную характеристику главных соперников. Так, древним богам войны Вебер противопоставляет Бога любви и братства: «Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община» [Вебер, 1990в, с. 317], но границы племен и союзов «были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом “любви”, — в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства» [там же, с. 318].

Вебер переносит эту историческую реминисценцию на современность. В работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» впервые появляются вместе сразу четыре темы осмысления Вебером нравственного учения Толстого. Тема «панморализма» (убеждения), тема акосмической любви, тема пацифизма и тема смысла жизни, которая будет более полно раскрыта на следующем этапе. Вебер противопоставляет им от себя идеи ответственности, посюсторонней любви, национального товарищества с героизмом на войне и смысла смерти. Себя, принимающего войну, Вебер относит к сфере политики, а Толстого, отрицающего войну, к сфере религиозной этики. Вебер пишет: «Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готов-

ности к ней, свойственной только ему» [Вебер, 1990в, с. 319]. В этих строках и в работе «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» в целом уже отчетливо звучат мотивы последнего, мрачного периода жизни Вебера, который включает его потрясение поражением Германии в войне, глубокое разочарование в немецких политиках, вспыхнувшую с новой и сжигающей силой его страсть к любовнице, влекущую его вновь к измене Марианне. В противоположность чувству наднациональной, космополитической общности, а также смыслу жизни на основе созидания, любви и ненасилия, Вебер пытается выработать ужасающее, альтернативное толстовскому, мировоззрение, где некое чувство национальной общности создается на основе участия в разрушении и насилии, а смысл ищется не в жизни, а в смерти.

Четвертый этап. Революционные события в России. Смысл жизни Льва Толстого и смысл смерти Макса Вебера

В Мюнхене 1917-го, в разгар войны и точно в день захвата власти в России большевиками 25 октября по старому стилю и 7 ноября по новому стилю, Вебер, которому остается жить менее трех лет, читает свой знаменитый доклад «Наука как призвание и профессия». Вебер уже чувствует грядущее поражение Германии в войне и болезненно это переживает. Вопросы, которые он поднимает в докладе, устремляются от текущих событий к философским мотивам и мыслям о вечных ценностях. Вебер говорит о специализации и прогрессе, о расчете и вдохновении, о смысле жизни и смерти, наконец, о ценностях, принципах и границах научной деятельности.

В докладе звучит несколько сквозных тем, уже разработанных Вебером в полемике с Толстым, но главной становится тема о смысле жизни и смерти, изложенная в докладе в виде контраста между возможностью во времена Авраама «пресытиться жизнью» и исчезновением этой возможности в век прогресса, от которого можно только устать. Все произведение «Наука как призвание и профессия» с его основными вопросами разворачивается через обращение к фигуре Толстого и его идеям. Вебер ссылается на Толстого как при постановке фундаментальных вопросов в начале, так и когда пытается сформулировать ответы на них в конце работы. Дух Толстого как бы сопровождает, даже пронизывает мысль Вебера. Но это не значит, что Вебер с ним соглашается.

Формулируя ключевую тему, Вебер пишет: «Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет» [Вебер, 1990а, с. 714]. Итак, ссылаясь на Толстого, вопрос о смысле жизни и науки Вебер сводит к вопросу о смысле смерти. Притом что в размышлениях Толстого, например, в «Исповеди», которую, вероятно, наряду с последними литературными произведениями имеет в виду Вебер, шла речь о смысле жизни на фоне неизбежной смерти⁹. Видимо, Вебер не оговаривается, и перенос акцента не случаен. Разница в ответах Вебера и Толстого на вопрос о смысле жизни/смерти в том, что для Толстого мир должен иметь смысл, а через веру возможно найти его. После обретения веры происходит слияние индивидуального существования с истинной жизнью, а через это приходит осознание смысла жизни и мира. Это происходит в борьбе со смертью, вопреки смерти, через упразднение смерти. Важным элементом этого служит категорический отказ от причинения смерти, выразившийся в учении о непротравлении злу насилием. Вебер понимал это, но его позиция радикальным образом отличалась от мировоззрения Толстого. Он считал, что смысл не заложен в мире, который сам по себе иррационален. При этом Вебер считал, что он спорит не только с Толстым, но и со всей российской религиозной интеллигенцией, для которой основанием их мысли было утверждение присутствия имманентного смысла в мире¹⁰. Для него смысл и рациональность привносится в мир человеком посредством культурной и политической деятельности, которая, по мнению Вебера, неизбежным образом связана с насилием. Таким образом, лично для него смысл, насилие и смерть оказываются теснейшим образом связанными.

Продолжение размышлений Вебера на эти темы содержится в последней значительной его работе «Политика как призвание и профессия».

Пятый этап. Окончание Первой мировой войны и революция в Германии. Этика убеждения и этика ответственности

Последний этап развития этических идей Вебера можно обозначить 1918–1920 годами. Наиболее важным произведением для понимания его мировоззрения этого времени следует считать вторую

знаменитую речь, переработанную потом в статью «Политика как призвание и профессия». В этой последней важной работе Вебера четыре предыдущие темы выступают почти с равной яркостью и соединяются в концепции этики ответственности, которая, впрочем, была лишь намечена, но не проработана¹¹.

Фамилия Толстого в статье «Политика как призвание и профессия» не упоминается, но при этом как бы «незримо» присутствует¹², открыто прорываясь в формулировках «Не противостоят злу насилием» [Вебер, 19906, 695], фигуре Платона Каратаева [там же, с. 703] и других замечаниях. Вебер противопоставляет друг другу две, как он считает, этические ориентации. За первой, которую он называет этикой убеждения, он закрепляет этический абсолютизм («панморализм»), акосмическая любовь вместе с мировым братством, пацифизм и смысл жизни. Ей Вебер противопоставляет ориентацию, которую он называет этикой ответственности, характеризующую этическим ситуативизмом, политической ангажированностью, утверждением «вечной борьбы богов», национализмом и смыслом смерти.

- Об этическом абсолютизме Вебер пишет: «“Подставь другую щеку!” – безусловная заповедь не задается вопросом, каким же это образом другому приличествует бить» [там же, с. 695], а «вывод акосмической этики любви гласит: “Не противостоят злу насилием”» [там же]. Этому Вебер противопоставляет, что если человек политик, то для него «имеет силу прямо противоположное: ты должен насильственно противостоят злу, иначе за то, что зло возьмет верх, ответствен ты» [там же, с. 695–696].
- Об акосмической любви Вебер пишет: «Исповедующий этику убеждения не выносит этической иррациональности мира. Он является космически-этическим “рационалистом”» [там же, с. 698]. Этому он противопоставляет все то же утверждение о «конflikте ценностей» и борьбе богов. Ссылаясь на античный политеизм, Вебер пишет: «Мы вписаны в различные, подлежащие различным между собой законам жизненные структуры (Lebensordnungen)» [там же, с. 699].
- О пацифизме Вебер напишет: «Пацифист, действующий в соответствии с Евангелием, отвергнет или отринет оружие (как это рекомендовалось в Германии) по велению этического долга: чтобы положить конец данной войне и тем самым всякой войне» [там же, с. 696]. Пацифисту Вебер опять противопоставляет политика, который, как кажется Веберу, должен сказать: «Единственно надежным средством дискре-

дитировать войну на весь обозримый период был бы мир на основании статус-кво» [Вебер, 19906, с. 696].

- Идея смысла жизни звучит в описании Вебером представителя этики убеждения. Он им характеризуется как тот, кто, несмотря на текущую политическую ситуацию, стремится спасти «свою душу и душу других» [там же, с. 703]. Этому он противопоставляет, ссылаясь на Макиавелли, граждан, для «которых величие отчего города важнее, чем спасение души» [там же]. Вебер не идентифицировал себя как «исповедующего этику убеждения», а следовательно, для него мир был «этически иррационален», поэтому вопрос смысла мира и смысла жизни в нем не мог быть поставлен так, как это делал Толстой.

В последние годы своей жизни Вебер много размышляет о смысле смерти. В пограничных ситуациях человек способен пожертвовать собой или лишиться себя жизни, что Вебером расценивается как возможность сознательного, наполненного смыслом волевого акта, пусть и в бессмысленном мире. Это объясняет отношение Вебера к эвтаназии и самоубийству. Так, Радкау приводит несколько послевоенных писем, в одном из которых Вебер возвеличивает «стоическое» самоубийство из «отвращения перед миром» [Radkau, S. 818]. В другом письме Вебер пишет: «Недостойно (Würdelosigkeit)... когда жизнь принимают как “ценность в себе” (Wert an sich)» [Ebd., S. 819] и продолжает, что «если бы наши офицеры, как китайские и японские, имели бы также много достоинства: и вместо того, чтобы писать “воспоминания о войне”, могли бы принимать решения, которые настоящий мужчина принимает, когда жизнь обрекает его проиграть крупную игру, то впечатление было бы другое» [Ebd.]. Можно спорить о научной ценности разделения Фрейда между человеческими устремлениями к Эросу и Танатосу, но это могло бы стать интересной перспективой при рассмотрении доминирующих влечений в жизни Толстого и Вебера.

Итак, на каждом этапе Вебер на каждую идею Толстого приводит свою антиидею: этика убеждения противопоставляется этике ответственности, акосмическая любовь, подразумевающая космополитизм, – посястороннему товариществу и национализму, пацифизм – героизму на войне, наконец, смыслу мира и жизни – иррациональность мира и смысл смерти. Через противопоставление великой фигуре Толстого и свету его нравственного учения Вебер вырабатывал и формулировал свои этические идеи и мировоззрение. Без учета этого факта невозможно составить сколь-либо ясное представление о собственных этических представлениях Вебера.

Заключение

У Вебера незадолго до его смерти также состоялось своего рода бегство из дома, хотя оно сильно контрастировало с бегством Толстого. В 1919 году он принимает предложение возглавить кафедру экономики в университете Мюнхена и в конце июня туда переезжает. Он делает это, несмотря на очень тяжелые условия послевоенного и революционного Мюнхена. Было множество оснований не делать этого. Лепсиус перечисляет соображения против такого выбора: 1) Вебер мог выбрать более привлекательный в экономическом, карьерном и научном плане вариант (например, оказаться в университетах Берлина, Франкфурта, Бонна, которые хотели заполучить себе столь известного ученого); 2) Переезд в Мюнхен был опасен, так как еще в мае 1919 года в городе шли вооруженные столкновения, унесшие, по некоторым данным, около 600 жизней; 3) Для слабого здоровья Вебера в Мюнхене были очень неблагоприятные условия из-за дефицита с углем и продуктами питания; 4) Предложенные Веберу жилищные условия также оставляли желать лучшего [Lepsius, 1977]. Казалось бы, что нет никаких оснований выбрать Мюнхен, но Вебер все-таки едет именно туда. Долгое время этот странный поступок оставался загадкой для исследователей, так как во избежание нанесения травмы надолго пережившей мужа Марианне не была опубликована тайная переписка Вебера и его любовницы Эльзы Яффе. Вебер «бежит» в Мюнхен не столько для научной деятельности, сколько для того, чтобы быть ближе к тайной возлюбленной, с которой он считал, что на склоне лет обрел настоящую страстную «неакосмическую» любовь¹³.

Вебер убегает от жены, хотя, в отличие от Толстого, он не оставил поясняющей поступок записки. Более того, Вебер убегает от жены внешне оставаясь с ней, внося в отношения обман и измену. У Вебера было гораздо более тайное «бегство», чем у Толстого. Так, он даже не пытался объясниться с Марианной, с той, с которой жил как аскет, которая до конца своей жизни его боготворила, о которой Радкау полушутя замечает: «Если спрашивать, почему Вебер стал классиком в области социальных наук, а Зиммель или Зомбарт нет, то один из ответов гласит: потому что у него была такая жена, а у этих двоих нет» [Radkau, 2005, S. 831].

Смысл бегства Толстого — это стремление к жизни согласно своим принципам, продиктованное желанием еще более полно им следовать. В случае же Вебера — это было вопреки его принципам, его

образу жизни и тому, что он говорил. Видимо, поэтому племянник Эдуард Баумгартен написал об этом периоде жизни дяди, что из-за метаний между женой и возлюбленной к болезни Вебера было «примешано скрытое желание смерти» [Ebd. S. 854].

В течение менее чем года после его переезда в Мюнхен следует несвязанная между собой череда смертей ближайших Веберу людей. 24 августа 1919 года умирает друг и верный политический соратник Фридрих Науманн, 14 октября умирает мать Вебера, 7 апреля 1920 года кончает жизнь самоубийством его любимая сестра Лили, потерявшая мужа на войне. Несмотря на потрясение, Вебер, которого также одолевают мысли о смерти, называет ее самоубийство «прекрасным» [Ebd., S. 819]. Как и Толстой, Вебер не раз размышлял о самоубийстве, но в отличие от Толстого, для которого эти мысли были проявлением кризиса, который он встретил и преодолел в середине своей жизни, мысли о самоубийстве сопровождали Вебера до его конца. Впрочем, его жизнь закончилась по-другому. 14 июня 1920 года, после десяти дней непродолжительной болезни, так же, как и Лев Толстой, от пневмонии умирает Макс Вебер.

Вся история человечества показывает, что Лев Толстой был прав, утверждая абсолютный моральный запрет на насилие и провозглашая учение о непротивлении злу насилием, хотя, к сожалению, соблазн насилия еще витает в современном мире. Понять этические идеи Вебера, подверженные этому соблазну, следует не для того, чтобы их придерживаться, а для того, чтобы их преодолеть. В век атомного оружия стало особенно очевидно, что настоящая ответственность заключается не в применении насилия, когда кажется, что это необходимо в интересах нации, а в том, чтобы уметь взглянуть за пределы национальных интересов и твердо отказаться от применения насилия. Нравственное убеждение и политическая ответственность не находятся здесь в противоречии, как в построениях Вебера, а заключаются в том, чтобы увидеть ограниченность идеи нации и государственного суверенитета в качестве нормативных критериев, особенно тогда, когда речь идет о важных глобальных вопросах, а также о правах отдельного человека. Ведь для того, чтобы быть ответственным перед историей — она должна *быть*, для того, чтобы быть ответственным перед человеком — он должен *жить*, а современное оружие массового уничтожения, повседневное насилие и нарушение прав человека делает отстаивание национальной идеи в качестве высшей не ответственным поведением, а худшим проявлением *фанатичного убеждения*. Также можно заключить, что утверждение вечного конфликта ценностей вовсе не обязательно ведет к признанию необходимости примене-

ния насилия и в конечном счете, к попыткам оправдания насилия. На основе этого утверждения может быть выведено теоретическое понимание морали как категоричного запрета на насилие и как нравственное требование всеохватывающей ненасильственной практики.

Примечания

- ¹ Статья представляет собой значительно переработанную и расширенную версию более ранней работы автора – *Троицкий К.Е. Макс Вебер как Анти-Толстой // Этическая мысль. Выпуск 14 / под ред. А.А. Гусейнова. 2014. С. 200–216 [Троицкий, 2014].*
- ² Например, Вольфганг Шлюхтер в своем исследовании взглядов Вебера, касающихся морали и ценностей, выделяет три этапа формирования идей этики ответственности и этики убеждения: 1) От юношеских лет до Фрайбургского доклада 1895 года; 2) От Первой русской революции до начала Первой мировой войны; 3) От работы Вебера «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира», изданной в 1915 году, до доклада «Политика как призвание и профессия» 1919 года [см.: Schluchter, 1991, S. 173–200].
- ³ Подробнее о месте борьбы в этическом и философском мировоззрении Вебера можно ознакомиться в монографии автора данной статьи [см.: Троицкий, 2016. С. 98–105].
- ⁴ Самое первое упоминание идеи «акосмической любви», вероятно, содержится в письме Макса Вебера от 1907 года, которое адресовалось известному и скандальному персонажу из мира политических радикалов, «сексуальной революции» и психоанализа, Отто Гроссу. В письме речь идет о том, что Вебер готов питать уважение к «акосмической любви» Отто Гросса, если тот перестанет ссылаться на этику. Как отмечает Эдит Ханке, речь в письме идет о требовании последовательности. Так, согласно Веберу, эротическая сфера имеет свой закон, и тот, кто выбрал его в качестве руководства жизни (*Lebensführung*), не должен пытаться привлекать этику для оправдания своих поступков [см.: Hanke, 1999, p. 153–154]. Впрочем, связь между эротической ценностной сферой и идеей «акосмической любви» остается у Вебера не раскрытой. Впоследствии у Вебера «акосмическая любовь» оказывается связана с аскетизмом и даже антисексуальностью, выраженных в поздних произведениях Льва Толстого.

Идея же двух видов «акосмической любви» (эротической и аскетической) у Вебера если и прослеживается, то с большим трудом. Роберт Беллах в своем исследовании не упоминает об этом письме и ведет отчет упоминания «акосмической любви» с 1910 года [см.: Bellah, 1999].

- ⁵ Вебер обозначает «акосмическую любовь» либо с помощью словосочетания «*die akosmistische Liebe*», либо посредством составного слова «*Liebesakosmismus*», Белла предлагает переводить на английский это как «*world-denying love*», то есть как «мироотрицающая любовь» [см.: Bellah, 1999, p. 277–278].
- ⁶ Юрий Николаевич Давыдов в одной из своих статей предпринял анализ противопоставления «этики убеждения» и «этики ответственности» через сравнение мысли Вебера и Толстого [см.: Давыдов, 2006, С. 83–109].
- ⁷ Некоторые исследователи Вебера включают понятие «акосмической любви» в более широкое понятие «братской любви» [см.: Symonds, Pudsey, 2006].
- ⁸ Павел Басинский предпринял подробное исследование мотива «бегства» в литературных и философских произведениях Толстого [см.: Басинский, 2010].
- ⁹ Перемещение акцентов у Вебера между смыслом жизни и смыслом смерти отмечает, например, такой исследователь, как Гай Оукс [см.: Oakes, 2001].
- ¹⁰ Хартманн Тюрелль рассматривает оценку Вебером стремления к смысловому упорядочиванию мира, присущего российской религиозной интеллигенции [см.: Тюрель, 1999, с. 23–32].
- ¹¹ Речь идет о контурах, а не о проработанной концепции. В вебероведении продолжают идти споры, что же такое «этика ответственности» и какие точно ее отношения с «этикой убеждения». Вплоть до того, что Ганс Генрих Бруун решил более уместным говорить, что Вебер скорее пытался создать «ответственную этику убеждения» (*the responsible ethic of conviction*), пытаясь преодолеть как «этику ответственности», так и «этику убеждения» [см.: Bruun, 2007, p. 270–274].
- ¹² Георг Стаут и Брайан Тернер, исследуя тему влияния идей Ницше на Вебера, пишут о Фридрихе Ницше как о «неизвестной величине в творчестве Макса Вебера» или о «темной величине» [Stauth, Turner, 1986, S. 82]. С еще большим основанием можно отнести это замечание к фигуре и идеям Толстого.
- ¹³ Радкау подробно рассматривает малоизвестные детали биографии последнего периода жизни Вебера [Radkau, 2005, S. 737–828].

Список литературы

Вебер М. Национальное государство и народно-хозяйственная политика // Вебер М. Политические работы. (1895–1919) / пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2003. С. 7–39.

Вебер, 1990а — Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М.И. Левина, А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

Вебер, 1990б — Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М.И. Левина, А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.

Вебер, 1990в — Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. М.И. Левина, А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 307–344.

Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Deutschland, Tübingen, Mohr. 1988.

Weber M. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914–1918 // Max Weber Gesamtausgabe. Bd. 15. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger. Tübingen: Mohr. 1984. 864 S.

Weber M. Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen: Mohr. 1996. 476 S.

Басинский П. Лев Толстой: Бегство из рая. М.: Астрель, АСТ, 2010. 672 с.

Давыдов Ю.Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль. 2006. Вып. 7. С. 83–109.

Коллинз Р. Четыре социологических традиции / пер. с англ. В. Россмана. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2009. 320 с.

Вебер Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера / пер. с нем. М.И. Левина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 656 с.

Троицкий К.Е. Макс Вебер как Анти-Толстой // Этическая мысль. Выпуск 14 / под ред. А.А. Гусейнова. 2014. С. 200–216.

Троицкий К.Е. Этические идеи Макса Вебера. М.: Институт философии РАН, 2016. 130 с.

Тюрпель Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства — Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому // Журнал социологии и социальной антропологии. Том II. 1999. № 4. С. 23–32.

Штраус Л. Естественное право и история / пер. с англ. Е. Адлер, Б. Путько. М.: Водолей Publishers, 2007. 312 с.

Bayer M., Mordt G. Einführung in das Werk Max Webers. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008. 189 S.

Bellah R.N. Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. No. 2. P. 277–304.

Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007. 298 p.

Hanke E. Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth // Max Weber and the Culture of Anarchy / Ed. by Sam Whimster. London: Macmillan Press Ltd, 1999. P. 144–161.

Hanke E. Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. 274 S.

Heins V. Max Weber zur Einführung. Hamburg: Junius, 2010. 136 S.

Honigsheim P. The unknown Max Weber. New Jersey: Transaction Publishers, 2006. 290 p.

Koch A. Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity" // Canadian Journal of Political Science. 1993. Vol. 26. No. 1. P. 123–144.

Lepsius R.M. Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel // Zeitschrift für Soziologie. 1977. Vol. 6. No. 1. S. 91–118.

Lianque, 2007 — Lianque M. Max Weber on the Relation between Power politics and Political Ideals // Constellations (Humboldt University). 2007. Vol. 14. No. 4. P. 483–497.

Mommsen W.J. Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 536 S.

Oakes G. The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality // Journal of Classical Sociology. 2001. Vol. 1. No. 2. P. 195–211.

Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München: Carl Hanser Verlag, 2005. 1008 S.

Schluchter W. Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. 390 S.

Содержание

Предисловие	5
<i>Н.А. Касавина</i> Философия в пространстве музея	7
<i>Ю.В. Прокопчук</i> О философском семинаре в Государственном музее Л.Н. Толстого (2001–2003, 2013–2019)	11
«Философские собеседники»	
<i>М.Л. Гельфонд</i> Л.Н. Толстой и Сократ: диалог сквозь тысячелетия	17
<i>С.В. Панов</i> <i>С.Н. Ивашкин</i> Толстой и Просвещение: схема эксперимента и формат суждения.....	32
<i>В.Н. Порус</i> Нескончаемый спор о морали (Лев Толстой и Лев Шестов)	51
<i>Н.А. Касавина</i> Образы трагической случайности (Юм, Паскаль, Толстой, Шестов)	69
<i>К.Е. Троицкий</i> Пять этапов борьбы Макса Вебера против Льва Толстого	86
<i>Е.В. Бессчетнова</i> К.Н. Леонтьев: критика «розового христианства» Л.Н. Толстого	109
Метафизические размышления	
<i>Н.М. Фортунатов</i> <i>В.А. Фортунатова</i> Полиморфизм толстовского дара как категория авторской интерпретации мира.....	123
<i>Ю.В. Прокопчук</i> Философские поиски и начало становления толстовской метафизической концепции в конце 1860-х – 1870-х годах	147
<i>И.Б. Мардов</i> Л.Н. Толстой о лично-духовной и общедуховной жизни.....	179

<i>Ю. В. Прокопчук</i> Отрицание материального мира в философии Л.Н. Толстого	188
---	-----

Биография как контекст

<i>С.М. Климова</i> Жизнь Л.Н. Толстого в биографиях: серия «Жизнь замечательных людей»	225
<i>А.А. Кара-Мурза</i> Пять дней в Дижоне (О короткой поездке Льва Толстого и Ивана Тургенева в Бургундию весной 1857 года)	257

Произведения и интерпретации

<i>С.А. Никольский</i> Об изменении содержания мировоззренческих смыслов в художественном творчестве Льва Толстого	273
<i>В.К. Кантор</i> Раствление русского человека, или император Николай как враг русской империи (Рассказ Льва Толстого «За что?»)	307
<i>Е.Ю. Полтавец</i> Мифо-ритуальная основа русского историософского романа («Капитанская дочка» А.С. Пушкина и «Война и мир» Л.Н. Толстого).....	322
<i>Н.Д. Асташова</i> «Дух времени» в художественном пространстве Л.Н. Толстого (На примере романа «Война и мир»)	338
<i>К.А. Солев</i> Любовь «платоническая» в художественном творчестве Л. Толстого	347
Сведения об авторах	356
Summary	375
Указатель имен. Составитель <i>Е.В. Михайлов</i>	377