

Российская Академия Наук  
Институт философии

**К. Е. Троицкий**

**ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ МАКСА ВЕБЕРА**

Москва  
2016

УДК 17.021.2  
ББК 87.7  
Т 70

## В авторской редакции

### Рецензенты

доктор филос. наук, академик РАН *А.А. Гусейнов*  
доктор филос. наук *Л.Г. Ионин*

Т 70     **Троицкий, К.Е.** Этические идеи Макса Вебера [Текст] / К.Е. Троицкий ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 130 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 121–128. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0304-8.

Книга представляет собой исследование мировоззрения и убеждений Макса Вебера с фокусом на их этическом значении. Автор доказывает, что, несмотря на отсутствие у Вебера разработанной системы и фрагментарность изложения, его этические идеи представляют интерес как для истории, так и для теории этики. В книге рассматриваются концепции Вебера, которые почти не упоминаются в российской исследовательской литературе, но без осмысления которых невозможно понимание его творчества в целом.

ISBN 978-5-9540-0304-8

© Троицкий К.Е., 2016  
© Институт философии РАН, 2016

## Содержание

Введение .....	5
<b>Глава I. Понятие этики .....</b>	<b>16</b>
1. Этика и этики .....	16
2. Этическая иррациональность мира.....	21
3. Идея категорического императива .....	26
<b>Глава II. Этика убеждения и этика ответственности .....</b>	<b>33</b>
1. Два типа этики М. Вебера.....	33
2. Истоки концепции этики убеждения и этики ответственности .....	36
3. Этика убеждения.....	39
4. Этика ответственности.....	42
5. Конфликт и взаимодополняемость двух типов этики .....	48
<b>Глава III. Политика и этика .....</b>	<b>52</b>
1. Становление М. Вебера как политика .....	52
2. Тотальная война и «война философов» .....	58
3. Идея нации как высшая ценность .....	63
4. Осмысление насилия.....	76
5. Отношение к войне.....	82
<b>Глава IV. Жизнь и выбор .....</b>	<b>88</b>
1. М. Вебер и биография .....	88
2. Личность.....	94
3. Борьба .....	98
4. Трагичность.....	105
5. Выбор.....	110
Заключение .....	117
Список использованной литературы.....	121

## Table of contents

Introduction.....	5
<b>Chapter I. The Idea of Ethics.....</b>	<b>16</b>
1. Ethic and Ethics.....	16
2. The Ethical Irrationality of the World.....	21
3. The Idea of the Categorical Imperative.....	26
<b>Chapter II. The Ethic of Conviction and the Ethic of Responsibility.....</b>	<b>33</b>
1. Two Types of Max Weber’s Ethics.....	33
2. The Source of the Ethics of Responsibility and Conviction.....	36
3. The Ethic of Conviction.....	39
4. The Ethic of Responsibility.....	42
5. Conflict and Complementarity of the Two Types of Ethics.....	48
<b>Chapter III. Politics and Ethics.....</b>	<b>52</b>
1. Formation of M. Weber as a Politician.....	52
2. Total War and the ‘War of Philosophers’.....	58
3. The Idea of Nation as an Ultimate Value.....	63
4. Reflections on Violence.....	76
5. Attitude to War.....	82
<b>Глава IV. Life and Choice.....</b>	<b>88</b>
1. M. Weber and Biography.....	88
2. Personality.....	94
3. Struggle.....	98
4. Tragedy.....	105
5. Choice.....	110
Conclusion.....	117
Bibliography.....	121

## Введение

По прошествии почти ста лет со дня смерти Максимилиана Карла Эмиля Вебера его идеи не потеряли значимости, как не прекратились попытки понять, в чем же собственно заключается их суть. Как написал один из крупнейших исследователей его наследия социолог Брайан Тернер: «Понять современность – это понять Вебера»<sup>1</sup>. Политический философ Питер Лассман утверждает: «Не будет большим преувеличением сказать, что большая часть современной западной политической мысли терзаема призраком (ghost) Макса Вебера»<sup>2</sup>. Зигмунт Бауман в предисловии к «Постмодерновой этике» отмечает, что Вебер «более чем какой-либо другой мыслитель установил повестку дня для нашей дискуссии об опыте модерна»<sup>3</sup>. А философ морали Аласдер Макинтайр в своей знаменитой книге «После добродетели» оставил следующее замечание: «Нынешний век, в его собственном представлении, является по большей части веберовским»<sup>4</sup>. Все эти высказывания не кажутся лишь красивыми литературными выражениями. В конце XX – начале XXI в. идеи Вебера переживают уже который по счету «ренессанс». На его труды ссылаются неомарксисты, неолибералы, неоконсерваторы, неосоциалисты, посткапиталисты, постиндустриалисты и постмодернисты. С середины прошлого века почти каждый известный социолог упоминает имя Вебера, стремясь подкрепить свою идею его авторитетом. Вебер – один из самых исследуемых мыслителей на Западе, которым занимаются десятки, если не сотни ученых, а количество научных работ исчисляется тысячами. И интерес к его творчеству не ослабевает. Так, по состоянию на 2004 г. только на английском языке библиография по Веберу составляла свыше 5000 наименований<sup>5</sup>, тогда как в середине 70-х общая библиография была порядка 2400 наименований<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Turner B.S. Max Weber. From History to Modernity. L.; N.Y., 1993. P. VII.

<sup>2</sup> Lassman P. Pluralism. Cambridge, 2011. P. 30.

<sup>3</sup> Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxf., 1993. P. 5.

<sup>4</sup> Макинтайр А. После добродетели. М., 2000. С. 157.

<sup>5</sup> Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Aldershot, 2007. P. 1.

<sup>6</sup> Sica A. Weber, irrationality, and social order. Berkeley; Los Angeles; L., 1988. P. XI.

С одной стороны, Вебер – это классик и один из основателей современной социологии, а с другой – интеллектуал, мыслитель, оставивший ряд ценных идей во многих областях знания, в том числе и в этике. Именно Вебер ввел в широкий научный и философский обиход такие понятия, как «протестантская этика», «этика ответственности», «этика убеждения», «свобода от оценки», а также провозгласил «политеизм ценностей» как единственную подходящую для современного мира философию ценностей. Его работы продолжают привлекать внимание специалистов целого ряда научных дисциплин, что относится не только к социологии, к религиоведению, к истории культуры, но также к философии<sup>7</sup> и этике. Загадка колоссального и неутихающего интереса к Веберу является темой отдельного направления в исследовании. В то же время ни в одной из научных областей, которыми он занимался, Вебер не создал более или менее цельной системы. Это касается как социологии, так и всех остальных сфер его интересов. В его этических поисках также нет попыток прямого и исчерпывающего осмысления таких ключевых категорий моральной философии, как добро и зло, добродетель и порок, справедливость и несправедливость, счастье и страдание.

На годы непродолжительной жизни Макса Вебера (21 апреля 1864 – 14 июня 1920) выпало множество исторических событий. Это время стремительного индустриального развития Германии, укрепления ее единства, расцвет могущества при Бисмарке. Это становление демократических институтов, формирование различных политических и социальных движений: от антисемитизма и милитаристов до пацифистов и феминисток. То был и период резких изменений, потрясавших основы традиционной культуры, жизни и привычек. Наконец, на эти годы пришлось поражение Германии в Первой мировой войне, крах ее имперских амбиций, революция, заключение унижительного для многих немцев Версальского мира.

Эти события с неизбежностью приводили как ее активных участников, так и всех равнодушных людей к ряду этических вопросов и дилемм. Проблемы войны и мира, вера в прогресс и

---

<sup>7</sup> Дискуссия о том, можно ли считать Вебера философом, состоялась уже между двумя его близкими знакомыми Г. Риккертом и К. Ясперсом, см.: *Adair-Totef C. Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation // MWS. 2002. Vol. 3. No. 1. P. 15–32.*

приверженность традиции, отчуждение труда, вопросы о роли и ценности науки в жизни человека – все это служило поводом для споров, ожесточенных полемик и многочисленных оценочных суждений. Дискуссии по данным темам становились все более частым явлением для широкого круга научного сообщества, за высказываниями представителей которого общественность следила с особым вниманием. Еще со времени «Геттингенской семерки», когда семь профессоров из Ганновера стали нравственными авторитетами и символами сопротивления бесправию и диктатуре<sup>8</sup>, звание ученого в Германии приобрело значение самостоятельного и независимого авторитета в отношении целого спектра политических и этических вопросов, которые далеко выходили за рамки непосредственной научной компетенции того или иного ученого. Профессора не просто могли высказывать свое мнение по текущим политическим событиям, но, как пишут Стефан Тернер и Регис Фактор: «От профессуры ожидалось осуществление политического лидерства»<sup>9</sup>. Такое почтение к носителям науки в Германии было связано прежде всего с сформировавшейся в то время концепцией “Bildung”, где обрисовывался идеал образованного человека, что подразумевало саморазвитие личности и формирование у нее особого мировоззрения, особой морали<sup>10</sup>. По мнению исследователя того периода и известного вебероведа Фритца Рингера: «Стремление к истине вело к чему-то вроде целостного видения и моральной ясности, к личному знанию, к мудрости»<sup>11</sup>. Взамен прежнему порядку, который был ориентирован в большей степени на традицию, эта концепция предлагала обновленный набор ценностей, а также свой нравственный идеал.

Многие ученые того время писали работы по этической проблематике, основывали благотворительные и просветительские организации, участвовали в движениях за мир, за права женщин, за справедливое общество. Так, например, в то время публику-

<sup>8</sup> См., например: *Saage-Maaß M. Die Göttinger Sieben – demokratische Vorkämpfer oder nationale Helden? Göttingen, 2007.*

<sup>9</sup> *Turner S.P., Factor R.A. Max Weber and the Dispute over Reason and Value. L.; N.Y., 2006. P. 28.*

<sup>10</sup> О критическом переосмыслении концепции Bildung в мысли Вебера см.: *Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. 8. Auflage. Fr. a/M., 2013. S. 42–45.*

<sup>11</sup> *Ringer F. Max Weber. An Intellectual Biography. Chicago; L., 2004. P. 9.*

ет исследования по этике Вильгельм Вундт<sup>12</sup>, участвуют в пацифистском движении Рудольф Вирхов, Альберт Эйнштейн и Эрнст Геккель<sup>13</sup>. Теодор Моммзен выступает в качестве соучредителя в либеральном «Союзе защиты от антисемитизма»<sup>14</sup> и участвует в споре о «еврейском вопросе» с Генрихом фон Трейчке<sup>15</sup> (оба автора сыграли важную роль в формировании Вебера как ученого). Пафосные призывы к участию в Первой мировой войне Макса Планка сменяются такими же страстными сожалениями о развязанной бойне<sup>16</sup>. Появляются работы, посвященные этике, где авторами выступают близкие коллеги и друзья Вебера, например: «Справедливость в народном хозяйстве» Густава Шмоллера<sup>17</sup>, «Мораль» Фердинанда Тенниса, «Введение в науку о морали. Критика основных этических понятий» Георга Зиммеля<sup>18</sup>. Можно привести множество примеров и прямого вовлечения ученых в обсуждение общественных и мировых проблем. Среди них особо выделяется так называемый «Манифест 93-х» (Manifest der 93), вышедший под характерным заголовком «К культурному миру» (An die Kulturwelt). Воззвание ознаменовало не персональное или дисциплинарное, а институциональное, коллективное, национальное вовлечение ученых и деятелей искусства в политико-этические вопросы<sup>19</sup>. В манифесте был поднят вопрос о нрав-

<sup>12</sup> См.: Вундт В. Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали. М., 2011.

<sup>13</sup> В период Первой мировой войны у Геккеля пацифизм сменяется национализмом.

<sup>14</sup> В этом союзе состоял также Генрих Риккерт-старший – отец философа Генриха Риккерта.

<sup>15</sup> См.: Malitz J. “Auch ein Wort über unser Judentum”. Theodor Mommsen und der Berliner Antisemitismusstreit // Theodor Mommsen. Gelehrter, Politiker und Literat / Hrsg. von J. Wiesenhöfer, H. Börm. Stuttgart, 2005. S. 137–164.

<sup>16</sup> Кроме прочего, предпосылкой для этого поворота послужило то, что на фронте погиб сын знаменитого физика. Трагическая судьба постигла и второго сына, которого казнили гитлеровцы незадолго до капитуляции Германии во Второй мировой войне.

<sup>17</sup> См.: Шмоллер Г. Справедливость в народном хозяйстве. Разделение труда. М., 2012.

<sup>18</sup> Simmel G. Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Stuttgart; B., 1904.

<sup>19</sup> Существовал и альтернативный манифест «Воззвание к европейцам» (Aufruf an die Europäer), подписавшихся было значительно меньше, но среди них был Альберт Эйнштейн.

ственной вине в развязывании бойни Первой мировой войны. Основываясь на так называемых «национальных интересах» Германии, в нем была предпринята попытка этического оправдания немецкой агрессии против нейтральных стран<sup>20</sup>.

Вебер был лично знаком с многими крупными учеными и мыслителями своего времени, другие, прежде всего в области истории, социологии, экономики, права и философии, были известны ему по их ключевым работам. Но прежде всего биография Вебера неотделима от судьбы Германии, что особенно заметно в самые драматические ее моменты. Он не только возглавлял госпиталь во время Первой мировой войны, но и участвовал в качестве советника при составлении Веймарской конституции и в конференции при заключении Версальского договора 1919.

Если коснуться вопроса об интеллектуальных течениях и мыслителях, которые оказали наиболее сильное влияние на формирование этических идей Вебера, то к ним в первую очередь можно отнести движение позитивизма, Иммануила Канта, Баденскую школу неокантианства, Фридриха Ницше, наконец, русскую религиозную мысль, где особенно необходимо выделить фигуры Федора Достоевского и Льва Толстого. Из всего перечисленного Вебер осмыслял и брал что-то свое, но при этом категорически отвергал любую попытку обоснования в той или иной форме догматического монизма и редукционизма.

Так, от позитивизма в работах Вебера можно обнаружить стремление к строгости научного исследования и уважение к научному знанию. При этом он резко критикует любые попытки вывести из науки ответы на мировоззренческие, этические, религиозные и политические вопросы. Вопреки этическому и религиозному релятивизму и редукционизму, свойственному позитивизму, Вебер категорически не согласен и с умалением значения этих вопросов. Таким образом, Вебер категорически отвергает положения *сциентистского монизма*. От неокантианства Баденской школы Вебер в значительной мере заимствует методологию<sup>21</sup>, а также внимание к ценностной проблематике, но не раз-

<sup>20</sup> В первую очередь имеется в виду Бельгия, о чем и идет речь в тексте манифеста.

<sup>21</sup> Центральной работой, которая заслужила высочайшую оценку Вебера, является книга Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий». См.: Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997.

деляет оптимизм в отношении возможности построения системы ценностей, с попыткой дедукции из метафизики (в направлении обратном позитивизму) норм для научной и нравственной деятельности. Это обуславливает критику ученым *метафизического монизма*<sup>22</sup>. Философия Ницше привлекает Вебера<sup>23</sup> воплощением в себе остроты конфликта, противоречивости и трагизма современной ему действительности, подчеркиванием значения борьбы и одиночества настоящей личности. Интерес Вебера вызывает и генеалогический метод, который, по мнению Треси Стронга, тот использует в некоторых собственных произведениях<sup>24</sup>. В то же время Ницше подвергается критике Вебером там, где предпринимается попытка свести христианскую, даже в целом современную западную культуру к порождению *Ressentiment* и опереться в этом на достижения психологии и биологии. Вебер выступает бескомпромиссным оппонентом любых попыток редукционизма человека к органическому началу, а также по отношению к проявлениям одностороннего антиинтеллектуализма и иррационализма. Здесь можно говорить о Вебере как о противнике *биологизма, психологизма и интуитивизма* (в широком смысле этого слова). Во взглядах Толстого Вебер разделяет моральный пафос, стремление к последовательности и ригоризму требования, но критикует любое проявление *этического монизма* или, как это называет сам Вебер, – «панморализма»<sup>25</sup>. Таким образом, можно говорить,

<sup>22</sup> О влиянии Канта и неокантианцев на мысль Вебера см., например: *Bruun H.H.* The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy // *The Philosophical Forum*. 2010. Vol. 41. No. 1–2. P. 51–67; *Bruun H.H.* Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type // *MWS*. 2001. Vol. 1. No. 2. P. 138–160; *Oakes G.* Rickert’s Value Theory and the Foundations of Weber’s Methodology // *Sociological Theory*. 1988. Vol. 6. No. 1. P. 38–51; *Oakes G.* Max Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual // *International Journal of Politics, Culture and Society*. 1987. Vol. 1. No. 1. P. 115–131.

<sup>23</sup> Подробное рассмотрение вопроса о влиянии идей Ницше на Вебера см., например: *Germer A.* Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Bd. 105. Göttingen, 1994.

<sup>24</sup> *Strong T.B.* “What Have We to Do with Morals?” Nietzsche and Weber on History and Ethics // *History of the Human Science*. 1992. Vol. 5. No. 3. P. 9–18.

<sup>25</sup> *Weber M.* Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen, 1996. S. 19.

что Вебер выступает против трех видов монизма: рационального (позитивизм, сциентизм, метафизика), иррационального (философия жизни), этического (философия Льва Толстого)<sup>26</sup>.

Критика монизма становится понятной, если учитывать тот факт, что центральным положением этических идей Вебера выступает констатация множественности ценностных сфер, а также наличие вечного, неустранимого конфликта между ними. Эта констатация получила у него название «политеизма ценностей» или «борьбы богов»<sup>27</sup>, без осознания важнейшего места которой невозможно понимание ни аксиологических, ни этических построений Вебера. В этом мировоззрении постулируется автономность по отношению друг к другу различных ценностных сфер, а также невозможность единого подхода к объяснению мира как целого. В противоположность этому в любом виде монизма предпринимается попытка решить проблему множественности и конфликта через упразднение его вечного характера. Не допустить такого упрощения и стремился Вебер, так как идея плюрализма ценностей и вечной борьбы между ними выражала для него самую суть происходящих событий в современном ему мире. Наиболее отчетливое выражение эта позиция получила на позднем этапе жизни Вебера, когда сразу в нескольких, притом разных по своей тематической направленности, произведениях он утверждает конфликт и множественность ценностей в качестве «философии ценности» (*Wertphilosophie*). Более того, как «единственную приемлемую здесь метафизику»<sup>28</sup>. Все это стало итогом не только отвлеченного

<sup>26</sup> Под монизмом понимается вера в возможное объяснение или необъяснение мира исходя из какого-то одного принципа, метода или подхода, то есть в конечном счете то, что противоположно «политеизму ценностей».

<sup>27</sup> О разных подходах к анализу идеи «борьбы богов» см., например: *Tyrell H.* Kampf der Götter – Polytheismus der Werte: Variationen zu einem Thema von Max Weber // *Sociologia Internationalis*. 1999. Bd. 37, Hft. 2. S. 157–187; *Flitner E.* Vom Kampf der Professoren zum Kampf der Götter // *Zeitschrift für Pädagogik*. November/Dezember 1998. Hft. 6. S. 889–906; *Schluchter W.* Polytheismus der Werte // *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Fr. a/M., 1996. S. 223–255; *Freund J.* Le Polythéisme chez Max Weber // *Archives des sciences sociales des religion*. 1986. No. 61/1. P. 51–61; *Oakes G.* The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1 (2). P. 195–211.

<sup>28</sup> *Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке // *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 565.

спекулятивного размышления, стремящегося к упорядочиванию и фиксации в понятийной форме научных обобщений, но и выводом, который выкристаллизовался благодаря определенному взгляду на повседневные, политические и не имеющие дотоле аналогов исторические события. Отсюда можно утверждать связь теоретических идей Вебера с его этическими и политическими убеждениями.

Выражение Вебером этических идей носит несистематический, фрагментарный характер. В то же время эти идеи встречаются практически во всех его работах, которые можно подразделить на публикации по социологии, политике, экономике, методологии. Источником реконструкции идей Вебера служит и его переписка. Перспектива, с которой рассматриваются вопросы этики, также отличается. Если подход, применяемый в «Протестантской этике и духе капитализма», а также «Хозяйственной этике мировых религий», можно отнести к области дескриптивной этики<sup>29</sup>, то отдельные замечания из работ по методологии и незавершенного труда «Хозяйство и общество» скорее касаются вопросов нормативной этики. Публикации по политическим вопросам и личная корреспонденция приоткрывают личную позицию Вебера по некоторым вопросам этики. При этом нельзя забывать, что подобное разграничение носит условный характер, как и подразделение работ Вебера на работы по социологии, экономике, методологии и политике. Так, в работах о социологии встречается серьезный анализ экономической составляющей, а также замечания по методологии, в работах по экономике обнаруживаются идеи по методологии, в публикациях по политическим вопросам часто содержатся отсылки к социологическим исследованиям. Яркий пример условности любого подобного деления представляет доклад-статья «Политика как призвание и профессия», где, наряду с этическими и политическими вопросами, есть замечания и по социологии, и по методологии, и по экономике.

<sup>29</sup> Можно встретить, например, такое замечание: «Нет никаких сомнений, что веберовский подход – дескриптивно-этический, то есть, он описывает и анализирует существующие ценностные установки в различных культурах, которые нормативно определяют введение предпринимательской деятельности (business) и экономики» (*Enderle G. Business Ethics as a Goal-Rights-System // Applied Ethics in a Troubled World / Ed. by E. Morscher, O. Neumaier, P. Simons. Boston, 1998. P. 152*).

Несмотря на некоторые замечания, особенно в первой главе, в предлагаемой книге фокус исследования будет сосредоточен на идеях Вебера, которые можно отнести к области нормативной этики, почти при полном игнорировании идей, относящихся к области дескриптивной. Это объясняется тем, что последние, особенно высказанные Вебером в «Протестантской этике и духе капитализма», были предметом многочисленных публикаций как в российских, так и зарубежных изданиях. По сути, эта тема – отдельное, масштабное направление исследований в вебероведении, тогда как взгляды Вебера в области нормативной этики и его личные этические убеждения удостоились гораздо меньшего внимания, а в российских публикациях, не считая нескольких исключений, их рассмотрение вообще не встречается.

Если не считать анализ «Протестантской этики и духа капитализма», то исследований этической проблематики, которая содержится в работах Вебера, крайне мало. Речь идет о некоторых статьях, параграфах и главах в монографиях, многие из которых будут упомянуты, а часть рассмотрена в предлагаемой книге. Впрочем, уже сейчас следует отдельно упомянуть работы ученого, который не только больше всего написал на исследуемую тему, но и предпринял попытку целостного и последовательного изложения этических идей Вебера. Речь идет о Вольфганге Шлюхтере. Его интерпретация этических взглядов Вебера связана с верой в возможность реконструкции у последнего цельной аксиологической, а из нее и этической системы. Шлюхтер реконструирует предполагаемую им веберовскую этику, основываясь на подробном анализе деления на этику убеждения и этику ответственности. В результате получается комплексная, разветвленная, сложнодифференцированная система, во многом рассматривающая этические идеи Вебера как продолжение и разработку идей Канта, но, безусловно, содержащая также важные дополнения и отклонения от них<sup>30</sup>. Таким образом Шлюхтер пересматривает ряд устоявшихся взглядов в вебероведении. Он различает по две

---

<sup>30</sup> Шлюхтер классифицирует социологию Вебера как «кантианизирующую социологию» (eine kantianisierende Soziologie), противопоставляя «социологическому кантианизму» (ein soziologische Kantianismus), к которому он причислял Дюркгейма (*Schluchter W. Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Fr. a/M., 1991. S. 208*).

разновидности этики убеждения и этики ответственности (когнитивные и критические), то есть всего четыре, а в расширенной версии даже по три разновидности, а всего – шесть. Эти многочисленные разновидности этики ответственности и убеждения он объединяет под общим родовым наименованием «формальная этика принципов» (formale Prinzipienethik). Наряду с ней он выделяет «материальную этику принципов» (materiale Prinzipienethik) и «этику норм» (Normenethik). Как итог Шлюхтер предлагает свою интерпретацию идей Вебера в качестве альтернативы дискурсивной этике К.-О. Аппеля и Ю. Хамбермаса. Впрочем, между двумя системами есть и важные объединяющие черты. Так, идея «политеизма ценностей» Вебера также предполагает, согласно Шлюхтеру, диалог, но в отличие от дискурсивной этики он носит не когнитивный, а критический характер.

В дальнейшем в книге идеи Шлюхтера упоминаются лишь в редких случаях, а изложение не основывается на его выводах. Здесь есть основания повторить то, что писал Дональд Нильсен, когда он разбирал построения Шлюхтера: в таких конструкциях речь идет о «шлюхтеровском Вебере»<sup>31</sup>. Фактически изложение Шлюхтера касается не сложившихся идей Вебера, а таких, какими они, возможно, были бы, если бы тот продумал их дальше. Что это именно «шлюхтеровский Вебер», подтверждается и тем фактом, что, несмотря на несомненное глубокое почтение, а также использование отдельных элементов его построений, почти никто из исследователей не перенимает взгляды Шлюхтера целиком или в его интенции реконструкции системы, почти никто не мыслит полностью в его категориях. Но, конечно, при этом любая более или менее серьезная работа на данную тему будет неполной без упоминания этого имени и принятия во внимание ряда его ценных замечаний. В целом же его идеи, безусловно, заслуживают специального рассмотрения, которое не может быть осуществлено в формате данной книги<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Nelson B. Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologist // Sociological Analysis. 1975. 36. P. 376.

<sup>32</sup> Шлюхтер оказал значительное влияние на многочисленных исследователей Вебера, в том числе советских и российских. Так, например, он был лично знаком с Ю.Н. Давыдовым, который посвятил ряд своих обзоров трудам своего коллеги из Германии, см. соответствующие разделы в работах: *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные

Предлагаемая книга содержит четыре главы, в которых освещается понимание Вебером этики, концепции этики ответственности и этики убеждения, связи этики и политики, а также роль нравственного выбора. Рассмотрение перечисленных тем обусловлено в первую очередь почти полным отсутствием серьезных исследований по этим вопросам в российской научной литературе, а также сосредоточенности именно в них ценных с точки зрения анализа элементов нормативной этики в мысли Вебера идей. Также они важны для понимания его собственной этической позиции.

---

проблемы веберовского социологического учения. М., 1998; *Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. Изд. 2-е, стереотип. М., 2006.

# ГЛАВА I. ПОНЯТИЕ ЭТИКИ

## 1. Этика и этики

Слово «этика» встречается у Вебера не просто часто, оно предстает во многих отношениях центральным понятием многих его произведений. Не случайно, что это слово помещено в названии работы, которая принесла широкую известность сорокалетнему ученому. Часто, когда речь заходит о вкладе Вебера в науку и философию, в первую очередь вспоминают именно книгу «Протестантская этика и дух капитализма». Но ответить на вопрос о том, что означает термин «этика», даже только в этой работе, не так просто. В случае с выражением «протестантская этика» речь идет, как указывает сам Вебер, еще и «о выражении некоего *этноса*»<sup>33</sup>. С другой стороны, «протестантская этика» лишь одно из словосочетаний, где в качестве главного слова употреблен термин «этика». В произведениях Вебера встречается множество других словосочетаний, среди них: этика ответственности, этика убеждения, пуританская этика, магическая этика, этика братской любви, мирская профессиональная этика, хозяйственная этика, монашеская этика, христианская этика, конфуцианская этика, этика спасения, индийская этика, этика успеха, этика Нагорной проповеди, иудейская этика, этика Уиклифа и гуситов, кальвинистская этика, практическая этика кальвинизма, баптисткая этика, анибаптисткая этика, абсолютная этика, ветхозаветная этика, талмудистская этика, формалистическая этика, капиталистическая этика, социальная

<sup>33</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 74.

этика, этика «долга», этика политического действия, практическая жизненная этика, этика Канта, этика индийских ремесленников, этика «благородного человека», традиционалистская этика, индивидуальная этика, этика призвания. Список можно было бы продолжить. В то же время в своих исследованиях Вебер лишь на редких разновидностях останавливается подробно, оставляя большинство других без подробного разъяснения их специфики и значения. В данном перечне можно отметить преобладание «этик», которые выводятся или связаны с тем или иным религиозным учением, что отражает первую важную черту этики как таковой – ее изначальную связь с идеей божественного, а еще точнее – универсального и абсолютного. Но важно отметить, что многочисленные исключения (например, капиталистическая этика, этика политического действия, мирская профессиональная этика, наконец, этика ответственности) позволяют сделать вывод о несводимости этического к религиозному.

Наряду с описанием множественности «этик» Вебер пишет и об этике как таковой, об этике в единственном числе. Таким образом, у него можно выделить *два подхода*. Первый характеризуется тем, что Вебер рассматривает культурные и исторические факты в дескриптивной перспективе. Второй имеет черты нормативного, а порой и этико-практического рассмотрения. Первый превалирует в работах по социологии культуры, второй встречается в некоторых статьях по методологии, в переписке, в ряде замечаний, разбросанных преимущественно в публикациях о политике.

Критерии оценки чего-либо как «этического» в перспективе социологического подхода представлены Вебером в одном отрывке из книги «Хозяйство и общество». Здесь он выделяет отличительные черты «этического», отделяя этику от права и договора (Konvention). Вебер пишет: «“Этическим” социология считает тот критерий, для которого специфическая ценностно-рациональная *вера* людей служит нормой человеческого поведения, пользующегося предикатом “хорошего” в нравственном отношении, так же как поведение, применяющее предикат “красивый”, прилагает к своему определению эстетический критерий»<sup>34</sup>, затем продолжает: «Подлинно значимая в социологическом смысле этика в большин-

<sup>34</sup> Вебер М. Основные социологические понятия // Там же. С. 642.

стве случаев обычно гарантируется тем, что ее нарушение может вызвать неодобрение, т. е. гарантируется конвенционально. Однако не все... конвенционально или юридически гарантированные системы претендуют на *этическую* нормативность, причем правовые, в ряде случаев чисто целерациональные по своему характеру, претендуют еще в значительно меньшей степени, чем конвенциональные. Следует ли относить к сфере “этики” распространенное в определенном кругу представление о значимости или не следует (то есть рассматривать его в последнем случае “просто” как условность или “просто” как норму права), решается для эмпирической социологии только в соответствии с тем, какое понятие “этического” фактически определяло или определяет поведение в данном кругу людей. Поэтому никакого обобщения здесь быть не может<sup>35</sup>. Исходя из сказанного, можно заключить, что этика в перспективе социологии имеет следующие формальные характеристики: 1) обладает для индивида или группы людей принуждающей значимостью, иными словами, долженствованием; 2) высшей ценностью имеет «нравственное добро»<sup>36</sup>, которое, впрочем, в зависимости от культурных, социальных, политических и иных особенностей понимается по-разному; 3) основывается на ценностно-рациональном действии. Если первые два пункта предстают в философской традиции более или менее очевидными, то третий пункт вводится Вебером. Кроме того, в приведенной цитате Вебер говорит о том, что науке, кроме некоторых внешних характеристик предмета, о содержательной стороне этики – нечего сказать. Этим самым постулируется требование «свободы от оценки», соблюдение которого, согласно, например, Алану Миттлману, может само считаться моральной задачей<sup>37</sup>. С точки зрения науки содержательный разговор может идти лишь об «этиках», которые оказывают влияние на поведение человека и признаются им как значимые.

<sup>35</sup> Вебер М. Основные социологические понятия. С. 643.

<sup>36</sup> К сожалению, русский перевод неточен. В предыдущей цитате переводчик “sittlich Guten” перевел прилагательным «хороший», что надо было перевести как «нравственное добро», вероятно, это обуславливается тем, что выше автор “Sitte” переводит как «обычай», а “Brauch” как нравы, хотя, очевидно, правильно было бы сделать наоборот, ср.: Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1922. S. 19; Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 634.

<sup>37</sup> См.: Mittleman A. Leo Strauss and Relativism: the Critique of Max Weber // Religion. 1999. Vol. 29. P. 15–27.

У зрелого Вебера, особенно в работах по социологии религии, присутствует широкое понимание этики как любого поведения, которое ориентировано на некую высшую для данного действующего лица или группы лиц ценность. К большому количеству указанных разновидностей этики можно добавить еще несколько, которые он выделяет в «Политике как призвание и профессия». Речь идет о «политической этике» и «экономической этике»<sup>38</sup>. Присоединив к этому «религиозную» и «сексуальную этику», которые Вебер упоминает в другой работе<sup>39</sup>, можно отметить, что по крайней мере частично у него присутствуют разновидности этики, которые можно напрямую сопоставить с ценностными сферами с соответствующими названиями<sup>40</sup>. Отсюда можно сделать вывод: многообразие ценностей дает многообразие «этик». Это в свою очередь позволяет говорить если не о прямой зависимости (иначе бы речь шла о системе), то об определенной связи между выделением множественных ценностных сфер и множественных видов «этик». При этом, что следует отметить особо, наука предстает лишь одной из ценностных сфер в их вечном конфликте. Если бы научный взгляд имел какую-либо особую привилегию в уточнении и определении «этичности», то, конечно, эта сфера должна была бы главенствовать над остальными. Но, несмотря на подобные притязания, согласно Веберу, никаких особых преимуществ в решении ключевых ценностных вопросов, а также в том, чтобы сделать поведение человека нравственным, научный подход в себе

<sup>38</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 683.

<sup>39</sup> См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Там же.

<sup>40</sup> Если использовать классификацию из семи ценностных сфер: религии, науки, экономики, политики, эстетики, эротики и сферы познавательного мышления – почти все они обычно не вызывают возражений, кроме сферы науки, которую в своем списке не упоминает, например, Николас Гэйн (*Gane N. Max Weber and Postmodern Theory. Basingstoke, 2002. P. 8*) и Гай Оукс (*Oakes G. Max Weber on Value Rationality and Value Spheres // Journal of Classical Sociology. 2003. P. 28*). Впрочем, в другом месте Оукс, кажется, причисляет ее к ценностным сферам, см.: *Oakes G. The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality. P. 207*. Обоснованность рассмотрения науки как ценностной сферы подтверждается и упоминанием этой сферы у Шлюхтера, см.: *Schluchter W. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf // Schluchter W. Unversöhnte Moderne. Fr. a/M., 1996. S. 19*.

не несет. Впрочем, детальное представление отношений между различными ценностными сферами подробно им не прорабатывается. Остается не до конца ясным и место этики в той или иной ценностной сфере, так как изначально Вебер выделял «этическую сферу» отдельно, чего, однако, уже нет в «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира», то есть в работе, где описание ценностных сфер дано наиболее полно. Из всего этого можно лишь сделать заключение о многозначности использования слова «этика» в трудах Вебера.

Возвращаясь к этике в «единственном числе», надо отметить, что Вебер особый акцент ставит на отношение между «научным» и «этическим». Согласно его взглядам, используя исключительно научный подход, невозможно раскрыть содержательный смысл категорий этики, например «добра» и «зла». С помощью только науки не получится объяснить и суть нравственного требования, истинность или ложность той или иной претендующей на абсолютность ценности. В науке все это рассматривается только как *факт*, а не как *должное*. По сути, в науке должное переводится в факт, из чего исследователи получают множественность видов фактов должно-го. Таким образом, множественность «этик» является содержанием науки. Связать этику как форму с многообразным содержанием и выработать единую научную систему этики невозможно, так как нет категорического императива (в старом понимании как чего-то общезначимого) или какой-либо иной разумной процедуры, общей для всех. Это выражается и в том, что нет единой дефиниции для «хорошего и дурного». Связь осуществляется только с помощью внерационального, волевого, личного выбора человека, в результате которого «этики» и трансформируются в этику. Это положение вещей скрывает за собой «политеизм этического» (множественность, плюрализм). Из науки же не может быть выведено единой содержательной этики, Вебер не устает опровергать утверждение, что «наука в свою очередь создает “этику”, способную дать какое-либо определение того, что *следует* считать значимым»<sup>41</sup>. Человек науки знает только факт эмпирического, культурного и исторического разнообразия «этик». Между этим фактом и необходимостью выбрать одну из высших ценностей лежит пропасть неопределен-

---

<sup>41</sup> Вебер М. «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 560.

ности, которую человек преодолевает лишь посредством личного, нередуцируемого, экзистенциального поступка. Но только через последнее человек обретает свою единственную, несводимую к научным понятиям «этику».

## 2. Этическая иррациональность мира

Из вышесказанного следует, что не только моральный поступок, но и сам мир в своей целостности не может быть исчерпывающе осмыслен посредством научного подхода. Рациональное объяснение мира как целого, этика как рациональное знание могли быть даны только вне научной формы рациональности, например в религиозной системе, но это был совершенно иной образ рациональности, который потерял свое доминирующее положение с окончанием Средних веков. А с резким ростом научного знания две позиции пришли в открытую форму противоречия, как пишет Вебер: «С ростом рационализации эмпирических наук религия все больше вытесняется из области рационального в область иррационального и становится теперь иррациональной или антирациональной надличностной силой»<sup>42</sup>. Вопрос о смысле мира и человека в нем – также центральная тема метафизики, которая перенимает этот вопрос у религии. Вебер отмечает: «Последним вопросом метафизики всегда был следующий: если мир как целое и, в частности, жизнь должны иметь “смысл”, то каким должен быть этот смысл и как должен выглядеть мир, чтобы соответствовать ему? Религиозная проблематика пророков и священнослужителей – это то лоно, из которого вышла светская философия там, где она вообще развивалась, с ней пришла в столкновение религиозная проблематика, что явилось важным фактором в развитии религии»<sup>43</sup>. При исследовании этических идей Вебера невозможно не коснуться его позиции в отношении этих вопросов, которая заключается в утверждении им «этической иррациональности мира».

Любые современные последовательные попытки объяснения мира, согласно Веберу, приводят неангажированного ученого к констатации «этической иррациональности мира». Этот резуль-

<sup>42</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 335.

<sup>43</sup> Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 122.

тат – прямое следствие процесса рационализации, при том что именно вокруг прояснения этико-религиозных вопросов о смысле жизни, о смысле поступка рационализация и развивалась. Именно это имеет в виду Вебер, когда пишет: «Роль этих отдельных моментов значительно усилилась, когда с растущей рациональностью видения мира увеличилась и потребность в постижении этического “смысла” разделения благ и счастья между людьми. С ростом рационализации религиозно-этического отношения к миру и вытеснения примитивных магических представлений теодицея стала сталкиваться со все большими трудностями»<sup>44</sup>, и в другом месте: «Размышлять над этическими и религиозными проблемами заставляет не материальная нужда, а внутренняя потребность постичь мир как осмысленное целое и занять по отношению к нему определенную позицию»<sup>45</sup>. Процесс рационализации ведет к «расколдовыванию» мира, первый этап которой состоял в «вытеснении примитивных магических представлений», но следующий уже заключается в упразднении или ослаблении притязаний самой религии, что ведет к кризису «этического», если последнее связывать с верой в возможность выведения неких единственно правильных форм нравственного поведения.

Этот процесс рационализации схематически (хотя эта схема и вызывает некоторые возражения) очертил Гай Оукс: «Магия, то есть техника для манипуляции с природой, была подорвана религиями спасения с их теологиями, предложившими интерпретации смысла мира, которые магия не могла предоставить. Теологии были подорваны секулярной метафизикой, которая исходила из имманентных интерпретаций смысла мира, рассматривая допущения трансцендентных сущностей и сверхприродных энергий и как подозрительные, и как не необходимые. Метафизика была подорвана современной наукой, которую с точки зрения Вебера характеризует то, что вопросы относительно смысла жизни и Вселенной не имеют рационально подтверждаемых ответов. Наука подорвала абсолютные и универсальные претензии всех ценностных сфер посредством демонстрации того, что для выбора между ценностями нет фактов, подтверждающих его с помощью бесспорной очевидности или

<sup>44</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Там же. С. 50.

<sup>45</sup> Вебер М. Социология религии. С. 165–166.

через заключения, выводимые из аргументации, а есть лишь решения. Наконец, через эту саморефлексию наука подорвала саму себя»<sup>46</sup>. Впрочем, в этой характеристике Оукса следует подвергнуть сомнению слишком сильный акцент на развитии. Дело в том, что роль исторического развития у Вебера своеобразна и не столь безусловно доминирует в его социологическом подходе, как это было в системах Конта, Гегеля, Маркса или Дюркгейма. Наука не подорвала все свои абсолютные претензии, так же как религия и магия остались не до конца преодоленными<sup>47</sup>. Специфика современности (как “Modernity”), согласно Веберу, заключается в том, что религия, магия, наука, политика оказались разделенными на автономные области, которые он сам называет ценностными сферами. В центре каждой такой сферы находится своя высшая ценность, которая воспринимается теми, кто выбрал в своей жизни «служение» этой ценности, как нечто абсолютное. Разные высшие ценности сталкиваются в *вечном конфликте*, который при разном уровне осмысления существовал в том или ином виде *всегда*. В этом мировоззрении именно неудовлетворенность, внутренняя противоречивость и напряженность состояния конфликта были главными импульсами в развитии процесса рационализации, который заключался в поиске ответа на *вечные* вопросы.

Проявлением кризиса становится и аксиология, с помощью которой некоторые философы пытались дать ответы на важнейшие вопросы бытия, не замечая, что аксиология может быть одним из проявлений кризиса. Как пишет Герберт Шнэдельбах: «Призыв к ценностям является важной консервативной стратегией, одной из реакций на кризис»<sup>48</sup>. Тем не менее в то время у некоторых мыслителей появилась надежда, что с помощью философии ценностей можно вновь спаять в осмысленное, рациональное и бытийное

<sup>46</sup> Oakes G. The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality. P. 199.

<sup>47</sup> Этот момент подробно рассматривается, например: Jenkins R. Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber and Millennium // MWS. 2000. Vol. 1. P. 11–32.

<sup>48</sup> Schnädelbach H. Die Sprache der Werte // Das Weber-Paradigma / Herausgeben von Gert Albert, Agathe Bienfait, Stefan Sigmund und Claus Wendt. Tübingen, 2005. S. 97.

единство отделяющиеся друг от друга сферы жизни<sup>49</sup>. Но попытки построения единой системы ценностей не избавили от распространенного ощущения кризиса ценностных основ. Вебер следующими словами иллюстрирует этот процесс: «С этой точки зрения всякая “культура” представляется выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни, вследствие чего он с каждым шагом обречен все больше погружаться в гибельную бессмысленность; что же касается служения культуре, то чем больше оно становится священной задачей, “призванием”, тем более превращается в бессмысленное преследование целей, не имеющих никакой ценности и к тому же преисполненных противоречий, антагонистических по отношению друг к другу»<sup>50</sup>. В этих словах проступает убежденность Вебера в безрезультативности попыток этического осмысления мира, которые привели не к нахождению смысла, а к атмосфере бессмысленности<sup>51</sup>. Здесь заключается один из важнейших «диалектических» моментов его построений. Этико-религиозное стремление осмыслить мир ведет к отделению этики от религии, теперь они часто могут являться как конкурирующие начала в попытках осмысления мира, вплоть до того, что их представители начинают считать позиции друг друга иррациональными<sup>52</sup>. Наряду с ними автономно оформляется ряд других ценностных сфер. Таким образом, «расколдовывание» касается уже не только религии, на чем часто и останавливаются исследователи Вебера, но и этики *par excellence*. Этот процесс не

<sup>49</sup> Так, Виндельбанд в своей программной статье о философии заявлял, что цель последней состоит в обосновании ценностей (норм) Истины, Добра и Красоты в их универсальном значении. См.: *Виндельбанд В. Что такое философия? // Виндельбанд В. Прелюдии. М., 2007. С. 9–52.*

<sup>50</sup> *Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 341.*

<sup>51</sup> К этим словам можно добавить еще следующие: «Чем систематичнее становилось размышление о “смысле” мира, чем рациональнее в своей внешней организации самый этот мир, чем сублимированное осознанное переживание его иррационального содержания, тем дальше от мира, тем более чуждым всей упорядоченности жизни становилось то, что составляет специфическое содержание религиозности. И к этому вело не только теоретическое мышление, направленное на расколдование мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле» (Там же. С. 342).

<sup>52</sup> При этом специфика понимания самого обозначение «рациональный» и «иррациональный» также может отличаться. Если брать в общем смысле, то это то, что согласно разуму, то, что разумно.

ограничивается христианской этикой, но касается любой ее разновидности, которая претендует на тотальность. В конечном счете этика как стремление рационализировать нерационализируемое содержание нравственного поступка может подорвать его силу, обесмыслить его.

«Расколдовывание» ведет не только к жизни в мире, которому чужд Бог, но к жизни в мире, где уже не найти единый практический и всеобщий разум, где следование призрак последнего не может служить гарантией нравственного развития. В этой связи Малкольм Маккиннон, интерпретируя позицию Вебера по отношению к идеям Канта, делает радикальный вывод, что «щедрость разума ведет не к ноуменальному раю, который предсказывает Кант, но к аннигиляции разума. Разум разрушается от сил своего собственного творения – материалистического детерминизма капитализма. Отсюда веберовская идея расколдовывания: *разум – иррационален!*»<sup>53</sup>. Мир Вебера – это мир, где властвуют «безличные силы», которым человек вынужден служить<sup>54</sup>. Это не только религиозная, но и аксиологическая, а также, что особенно важно, этическая констатация. Это мир главной характеристикой которого является, согласно интерпретации Шлюхтера, факт возможности порождения зла из добра<sup>55</sup>. В этом мире приходится осознать, что, как пишет Кристиан Шваабе, «нормативные предложения не могут быть доказаны. Это исходный пункт и суть размышлений Вебера об этике и о человеческом. Это одно предложение в принципе – уже все то, что Вебер говорит в отношении философского обоснования этики»<sup>56</sup>. Без возможности доказательства нет и рационализации, хотя и само это положение не может быть сочтено чуждым определенной рационализации, пусть и в своем критическом значении.

<sup>53</sup> Mackinnon M. Max Weber's Disenchantment // Journal of Classical Sociology. 2001. Vol. 1. No. 3. P. 330.

<sup>54</sup> В этой связи уместно упомянуть следующее высказывание Вебера: «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 М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произведения. С. 727).

<sup>55</sup> Schluchter W. Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. S. 251.

<sup>56</sup> Schwaabe C. Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. München, 2002. S. 10–11.

Суммируя сказанное, можно сказать, что утверждение «этической иррациональности мира» содержит в себе три важные, связанные друг с другом идеи: 1. Миру чужд Бог и всеупорядывающий единый разум. В мире зло переплетено с добром, которые порождают друг друга. 2. Следовательно, в мире невозможно научное, рациональное доказательство нравственности того или иного поведения, невозможно построение единой этической системы. 3. Поэтому мир представляет собой арену борьбы разных, в том числе и нравственных, требований. Бог, единый разум, этическая или ценностная система – это все формы «монотеизма» (монизма). Вебер же диагностирует мир «политеизма ценностей», где господствуют борьба, конфликт и страдание.

### 3. Идея категорического императива

Утверждение «этической иррациональности мира» – это описание ситуации, в которой приходится действовать человеку, даже если действие выражается в стремлении этой иррациональности избежать. При этом человек не может перестать руководствоваться в своей деятельности ценностями без опасности полной утраты осмысленности своего существования. Более того, без осмысленной (ценностно-рациональной) деятельности не может быть культуры. О значении личности будет более подробно сказано в последней главе, здесь же важен следующий вопрос: если в «этической иррациональности мира» действует человек, который стремится этически осмыслить этот мир, то исходя из какого нравственного принципа он будет действовать? Что приходит на смену категорическому императиву, который необходимо предполагал всеобщность требования на основе универсального разума? Релятивизм Вебера не устраивает, хотя упреки о приверженности релятивизму он получал еще при жизни. В ответ на них он говорил о «дряблом релятивизме»<sup>57</sup> и подчеркивал проблему современного человека, часто совершающего «жертву интеллекта» в пользу старых верований. Признавая опасность релятивизма, Вебер не только дистанцировался от него, но и заявлял, что его позиция кардинально иная. При этом в ценностном и этическом релятивизме,

<sup>57</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 734.

который может найти свое выражении и в области науки, Вебер видел даже большую опасность, чем в попытках фактами подтвердить некое «догматическое» должное<sup>58</sup>.

Релятивизму Вебер противопоставляет плюрализм и конфликт ценностей. В статье «“Смысл свободы от оценки” в социологической и экономической науке» он пишет: «Глубочайшее заблуждение содержится поэтому в представлении, приписывающем сторонникам борьбы ценностей “релятивизм”, то есть прямо противоположное мировоззрение, которое основано на диаметрально ином понимании отношения между сферами ценностей»<sup>59</sup>. В своем ответе на критику Вебер постулирует абсолютный характер выбираемых ценностей, при этом их абсолютность оказывается неотделимым образом связанной с состоянием вечного конфликта ценностей, а также личным, экзистенциальным выбором человека. Релятивизм же, наоборот, оказывается склонным к конструированию мировоззрения компромисса, что ведет к состоянию *безразличности*, то есть к отказу от ценностного выбора. Бегство от выбора может проявляться и в попытках построения некоей «этической науки», которую критикует Вебер в другой известной статье: «С пробуждением интереса к истории в нашей науке утвердилось сочетание этического эволюционизма с историческим релятивизмом, которое поставило перед собой цель лишить этические нормы их формального характера, чтобы посредством включения всей совокупности культурных ценностей в область “нравственного” определить *содержание* последнего и тем самым поднять политическую экономию до уровня “этической науки” на эмпири-

<sup>58</sup> Вебер пишет: «Интересы науки в конечном итоге меньше всего играют роль там, где пытаются не замечать неприятные факты и жизненные реальности во всей их остроте “Архив” считает своей непременной задачей бороться с опасным самообманом, будто можно получить практические нормы, обладающие научной значимостью, посредством синтезирования ряда партийных точек зрения или построения их равно действующей, ибо такая позиция, стремящаяся часто к релятивированию и маскировке собственных ценностных масштабов, представляет собой значительно большую опасность для объективного исследования, чем прежняя наивная вера партий в научную “доказуемость” их догм» (*Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // *Вебер М.* Избр. произведения. С. 353).

<sup>59</sup> *Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 566.

ческой основе»<sup>60</sup>. Подобные попытки категорически отвергаются Вебером, так как, согласно его позиции, в них теряется сама суть нравственного.

Дистанцирование от подобного рода редуционизма, отказ от самой идеи создания «научной этики», утверждение «этической иррациональности мира» делает необходимым переосмысление ориентиров для этики. В этой перспективе становится актуальным, в том числе и для Вебера, нахождение принципа, который, с одной стороны, имел бы характер долженствования, а с другой стороны, не претендовал бы на универсальность категорического императива образца Канта. Ведь в своих построениях Кант также ориентировался на всеобщий и необходимый характер закона, как это имеет место в естественнонаучных дисциплинах. В случае же принципиального разграничения между научным и этическим знанием нужен такой императив, который бы выражал необходимость и абсолютность закона, но не его всеобщность, не его реальную или спекулятивную отчуждаемость от конкретного человека. Исходя из данных посылок, можно было попробовать найти формулировку, которая делала бы возможным существование множественных императивов или «индивидуальных законов». Одним из первых, кто попытался это сделать, был Георг Зиммель<sup>61</sup>.

Вебер разделял многие идеи своего друга и коллеги, влияние которого, как показывает масштабное исследование Дук Юн Кима<sup>62</sup>, долгое время недооценивалось<sup>63</sup>. Позиция Вебера – это допущение присутствия множественных точек зрения, но ко-

<sup>60</sup> Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 347.

<sup>61</sup> См.: Зиммель Г. Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // Зиммель Г. Избр. работы. С. 11–60.

<sup>62</sup> Duk-Yung Kim. Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie. Wiesbaden, 2002.

<sup>63</sup> Впрочем, о большом влиянии Зиммеля на Вебера писал Шлюхтер, а также Скафф, см.: Schluchter W. Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber // Schluchter W. Unversöhnte Moderne. S. 166–185, а также Scaff L.A. Weber, Simmel, and the Sociology of Culture // The Sociological Review. 1988. Vol. 36. No. 1. P. 1–30. А одним из первых, кто поднял вопрос об отсутствии в исследовательской литературе этой темы, был Джим Фахт, см.: Faught J. Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel // The British Journal of Sociology. 1985. Vol. 36. No. 2. P. 155–174. В России бли-

торые в рамках своей перспективы задают абсолютный характер требования. Поэтому, возможно, рано Шваабе утверждает «кончину» идеи категорического императива у Вебера<sup>64</sup>. Скорее здесь уместнее говорить о видоизменении идеи, а не ее конце. Это подтверждает Пауль Хонигсхайм, когда пишет о Вебере, что «базисным элементом его духовной жизни был религиозно обоснованный этико-категорический императив, который направлял его к двум обязанностям: 1) исследовать научные темы объективно, что значит устранять личную связь и ценностные суждения внутри историко-экономико-социологической сферы, и 2) принимать индивидуальные решения, оставаясь при этом верным своим убеждениям в сферах религии, этики и политики»<sup>65</sup>. Конечно, употребление наименования «категорический императив» тут отчасти условно, но только отчасти. Наука отображает необходимость, но с ее помощью невозможно определить то, чему *должно* следовать. В отрицании за научным рассуждением права на установление нравственных норм уже содержится элемент императивного требования, пусть и в негативной форме. Наука как бы подталкивает человека к своему собственному выбору, лишает его иллюзий, что кто-то еще кроме него самого может решить, какой ценности служить. Поэтому нравственно зрелый человек совершает выбор того, чему следовать, но не может исчерпывающе рационально обосновать необходимость всем следовать именно его выбору.

Попытку решения этой проблемы и пытался найти Зиммель, вводя идею «индивидуального закона», который не замыкался бы на отдельной личности, хотя и исходил бы из нее. Зиммель указывал на различие «индивидуального» и «субъективного», как он писал, решающим «является то, что индивидуальная жизнь не есть нечто субъективное; не теряя своей ограниченности сферой именно этого индивида, она как этическое долженствование, безусловна, объективна. Ложная сращенность между индивидуальностью и субъективностью должна быть точно так же упразднена, как и

---

зость между идеями Зиммеля и Вебера отмечал Юрий Давыдов, см.: *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и Михаил Бахтин (к введению в социологию XX в.) // Социол. исслед. 1996. № 10. С. 3–15.

<sup>64</sup> *Schwaabe C.* Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. S. 50–51.

<sup>65</sup> *Honigsheim P.* The unknown Max Weber. New Jersey, 2006. P. 4.

между всеобщностью и понятием закона»<sup>66</sup>. Для Вебера индивидуальность или личность (*Persönlichkeit*)<sup>67</sup> обуславливается моментом выбора, но помимо этого «категорический императив» связан и задается также ценностными сферами, между которыми и идет борьба, между которыми и требуется совершить выбор. Поэтому, согласно Брууну, у Вебера каждая ценностная сфера «имеет свой собственный категорический императив»<sup>68</sup>.

Одним из тех, кто попытался вывести формулу «категорического императива» у Вебера, был Лео Штраус. Он предпринял анализ основных идей Вебера, делая это, впрочем, преимущественно в полемических целях. Штраус стремился обосновать тезис, что отрицание естественного права и провозглашение множественных ценностей предполагает релятивизм, а в случае Вебера даже «неизбежно ведет к нигилизму»<sup>69</sup>. Ставя под сомнение подобный вывод, следует отметить, что Штраус сделал ряд ценных замечаний, которые необходимо учитывать. Он начинает уточнение формулировки категорического императива у Вебера с подчеркивания в его мысли того момента, что «достоинство человека заключается в его автономии, т. е. в свободном выборе индивидом своих ценностей»<sup>70</sup>. Отсюда следует и первоначальная формулировка: «Должно иметь идеалы»<sup>71</sup>. Обогащая эту формулировку другими идеями Вебера, например, что нужно не просто иметь, но и следовать своим идеалам, что выбор неразрывно связан с выбором между «Богом» и «Дьяволом», одному из которых и должно верно служить, Штраус приводит уточняющую формулу: «Следуй Богу или Дьяволу, как угодно, но, какой бы выбор ты ни сделал, делай его всем сердцем, всей душой и изо всех сил»<sup>72</sup>, или, как это звучит на секулярном языке: «Твердо стремись к совершенству или низости»<sup>73</sup>. Штраус развивает свое рассуждение в том направлении,

<sup>66</sup> *Зиммель Г.* Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // *Зиммель Г.* Избр. работы. С. 51.

<sup>67</sup> Немецкое слово можно было бы перевести также как «личность».

<sup>68</sup> *Bruun H.H.* The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy. P. 60.

<sup>69</sup> *Штраус Л.* Естественное право и история. М., 2007. С. 45.

<sup>70</sup> Там же. С. 47.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. С. 48.

<sup>73</sup> Там же.

что у Вебера происходит переосмысление низкого и высокого, а точнее – упразднение различия между ними в объективном ценностном масштабе. Он указывает на отсутствие какого-либо различия нравственного содержания от не нравственного в критикуемой позиции, где на первом месте находится момент страстного следования своему призванию. При этом Штраус указывает на то, что у Вебера нет обоснования, почему следует предпочитать человека, живущего страстно, тем «бездушным профессионалам, бессердечным сластолюбцам»<sup>74</sup>, которые встречаются в работе «Протестантская этика и дух капитализма». Для Штрауса очевидно, что «окончательная формулировка этического принципа Вебера тогда будет следующей: “Должно иметь предпочтения”»<sup>75</sup>, что, в свою очередь, приводит к пустому и релятивистскому принципу, к «делу вкуса», так как погружает человека в мир произвольных и случайных поступков.

В своей критике Штраус касается только одной стороны воззрений Вебера; той, где подчеркивается индивидуальный характер этических убеждений и идеалов. В его критике выделяются важные особенности мысли Вебера, но остается за гранью рассмотрения самое существенное. Для уяснения позиции Вебера нельзя игнорировать центральное место конфликта ценностей. В этом конфликте находят взаимосвязь субъективный, объективный и абсолютный моменты его этических взглядов. Это уводит мысль Вебера от банального, одномерного субъективизма и ценностного релятивизма. Не случайно, что в цитате, которая приводилась чуть выше, Вебер причисляет себя к «сторонникам борьбы ценностей», позиция которых кардинально противоречит установкам релятивистов. Штраус отметил важные смысловые узлы этических идей Вебера, но ни в одной из его формулировок не отмечено то ключевое значение, которое имеет у того признаваемый *объективным* конфликт ценностей, с которого, собственно, и начинается выбор. Если же учесть это значение, то более удачной формулировкой ведущего принципа Вебера стало бы не «должно иметь предпочтения», но: должно служить своей высшей выбранной ценности и бороться за нее вплоть до готовности пожертвовать жизнью. Если же осмыслить, как это делает, например, Шлюхтер, проблематику

<sup>74</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 207.

<sup>75</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 49.

категорического императива у Вебера через рецепцию идей Зиммеля, то можно было бы вывести следующую формулу: выбирай и участвуй в «вечной борьбе» за свой идеал (ценность, бога) так, чтобы он, выбранный через твою волю, мог иметь силу принципа индивидуального законодательства<sup>76</sup>. Борьба невозможна без страсти, борьба невозможна без убеждения, борьба невозможна без образа должного и готовности идти на жертвы ради него. Эта картина свойственна позиции, утверждающей, что в мире невозможно рациональное обоснование необходимости придерживаться тех или иных норм и ценностей, невозможно и обнаружение некоего естественного права, нахождение и следование которому гарантированно сделало бы человека нравственным. Суть формального императива в этой перспективе находится не в диктате содержательного выбора, а в том, что необходим индивидуальный выбор и личная готовность бороться с тем, что стало в результате этого выбора злом. Нет борьбы – нет морали, либо потому что нет личности, а есть лишь осуществление «витальных потребностей», либо потому что моральный поступок заменен следованием внешним регламентациям, либо потому что достигнуто высшее состояние святости и «вечный мир». Человек не будет напряженно бороться за то, что ему уже дано, или за то, что ему безразлично или просто приятно и симпатично. Случайные и произвольные предпочтения не могут стать основанием для готовности перенести глубокий конфликт и вступить в напряженную «вечную борьбу».

---

<sup>76</sup> Ср. с формулировкой, которую предложил Шлюхтер для императива Вебера: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа индивидуального законодательства» (*Schluchter W. Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. S. 260*). Эта формулировка представляется неполной, так как она не включает ряд принципиальных моментов, свойственных веберовской мысли. Она подходит к идеям Зиммеля, но не дополнена вкладом самого Вебера.

## ГЛАВА II. ЭТИКА УБЕЖДЕНИЯ И ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ

### 1. Два типа этики М. Вебера

Ответственность стала одним из центральных понятий в современной этической мысли. И до начала прошлого столетия призыв к ответственности звучал в истории человечества, но в XX в. значение этой идеи, сопровождаемое теми катастрофами, катаклизмами и угрозами, которые принес этот век, многократно возросло. Идея развивалась в разных плоскостях, достигнув вершины в этико-метафизическом размышлении Ханса Йонаса, который в своей наиболее известной книге «Принцип ответственности» возводит свои этические построения вокруг этого понятия<sup>77</sup>.

Одним из первых, кто указал на растущее и принципиальное значение идеи ответственности в мире, был Макс Вебер. Это стало результатом осмысления не только современных ему событий, но и глубоких культурных, личностных и цивилизационных изменений. Между этикой убеждения и этикой ответственности, с одной стороны, и между двумя выведенными Вебером типами социального действия (ценностно-рациональным и целерациональным) – с другой, существует тесная связь, даже несмотря на то, что ее характер не до конца ясен. Можно говорить о встроенности концепции двух типов этики в общие социолого-культурно-методологические построения, о чем более подробно будет сказано чуть ниже.

<sup>77</sup> См.: Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004.

После смерти Вебера идея этики ответственности и этики убеждения развивалась, видоизменялась, смешивалась со сходными идеями других авторов, ассимилировалась. Концепция двух типов этики стала важной в построениях целого ряда мыслителей, у которых, впрочем, едва ли остается возможным отделить, где заканчивается реконструкция идей Вебера, а где начинаются собственные открытия. Ярким примером этому могут служить работы Теодора Адорно<sup>78</sup> и Юргена Хабермаса<sup>79</sup>.

В дальнейшем этика ответственности привлекала гораздо больше внимания исследователей, чем этика убеждения, хотя последняя у Вебера исследуется обстоятельнее. В публицистике этика убеждения и вовсе заняла маргинальное положение, так как за редким исключением верность или симпатия ей стала рассматриваться как проявление слабости, бегство от вызовов мира, признак наивности или ретроградства<sup>80</sup>. Безусловно, что такой оценке способствовали высказывания самого Вебера, хотя его утверждения были далеко не столь однозначны, как это порой преподносится. Критика этики убеждения в его докладе «Политика как призвание и профессия» и свидетельства его личного расположения к этике ответственности могут создать впечатление об идейной несостоятельности этики убеждения, что представляется неверным.

Несмотря на то, что название «этика ответственности» появляется у Вебера лишь в 1919 г., различие между двумя типами этики встречается в целом ряде его произведений. Особенно это касается публикаций на политические темы, хотя и там, как и в остальных работах, это лишь фрагментарные, отрывочные упоминания, по которым сложно воспроизвести изначальный замысел автора. В целом два типа этики не описываются подробно, в результате чего остается ряд вопросов, среди которых можно выделить следующие: какова природа двух типов этики? как они соотносятся друг с другом? правильно говорить о двух типах *этики*

<sup>78</sup> См.: Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000.

<sup>79</sup> См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001.

<sup>80</sup> См. рассмотрение нескольких заявлений политических деятелей Германии, которые с противоположных позиций пытались доказать свою приверженность этике ответственности при упреке оппонентов в приверженности этике убеждения: Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. S. 166–173.

или о двух *этиках*? как провести связь между ориентацией на ту или иную этику и конкретным поступком? относится ли этика ответственности исключительно к политической деятельности? Исчерпывающие ответы на все эти вопросы едва ли возможны, но масштабный проект реконструкции мысли Вебера остается в качестве задачи на будущее.

Утверждение «этической иррациональности мира», а также констатация Вебером «политеизма ценностей» как несводимости ценностей друг другу и утверждения конфликта между ними находит свое прямое отражение и в разграничении двух типов этики. Но если в общей мировоззренческой картине Вебера на первом плане находится плюрализм ценностей, то область этики определяется им скорее через фундаментальную дуальность. Полюсы этой дуальности задаются самими центральными категориями этики, то есть категориями добра и зла. Если говорить об отношении к ценностям, то как для этики убеждения, так и для этики ответственности характерна ориентация на какую-либо ценность. При этом содержательно ценности могут быть принципиально разными. Отсюда следует, что даже в рамках одного типа этики возможны ориентации на враждующие и непримиримые ценности, чему яркий пример дает сам Вебер, причислявший воззрения Льва Толстого и воззрения большевиков к этике убеждения. Но более фундаментальный конфликт, на взгляд Вебера, имеет место между ориентированной на «потустороннее» этикой убеждения и ориентированной на «посюстороннее» этикой ответственности. Здесь в зависимости от перспективы и позиции выбирающего одна из линий поведения выступает как следование добру, а другая – как потворство злу. Одна этика возникает из представлений о возможности достижения окончательной гармонии на том или этом свете, в то время как другая – из констатации борьбы и признания наличия в мире неразрешимого ценностного конфликта. Не случайно, что важным моментом для Вебера, из которого он и разворачивает свои мысли о двух типах этики в работе «Политика как призвание и профессия», становится отношение к насилию как наиболее яркому и трагическому проявлению конфликта ценностей. Представитель этики убеждения либо отрицает насилие, либо верит в его окончательное упразднение, но в любом случае для него характерно приравнение насилия ко злу. Представи-

тель этики ответственности исходит из *убежденности* в неустрашимости насилия из жизни, а также необходимости использовать насилие в своих целях.

## 2. Истоки концепции этики убеждения и этики ответственности

Исследование появления концепции двух типов этики в мысли Вебера способно помочь точнее выяснить их свойства и значение в его работах. Первые признаки будущей концепции можно найти уже в заметках его ранних студенческих лет. В эти годы Вебер сближается со своим двоюродным братом Отто Баумгартеном и его семьей. Мать Отто – Ида Баумгартен<sup>81</sup>, которая направила сына на изучение теологии, находилась под сильным воздействием произведений известного в то время американского писателя-унитариста Уильяма Чаннинга (1780–1842)<sup>82</sup>. Помимо унитаризма Чаннинг – и это более значимо для понимания генезиса идей Вебера – был апологетом пацифизма и оставил ряд замечаний о проблеме совместимости института государства и постулатов христианской веры. Реакция на работы этого мыслителя со стороны Вебера, когда он познакомился с ними по рекомендации Иды, изложена в его письмах. В них Вебер, в частности, пишет: «Бескомпромиссное стремление к последовательности на основе точно предполагаемых принципов может дать личности экзальтированный смысл и внутреннюю силу (даже если это неуместно), но тогда это противоречит основным социальным порядкам (*Ordnungen*) и опирается на собственное Эго, и в таком случае ярлык “эгоизм” отвергается только по причине самообмана»<sup>83</sup>. В этих строках уже присутствует выделение определенного типа поведения, которое характеризуется «бескомпромиссностью» на основе внутренней *убежденности* в своих принципах, что сопровождается также состоянием «экзальтированности». Вебер подчеркивает противоречие такого поведения «социальным порядкам», которые могут быть рас-

<sup>81</sup> Сестра Елены Вебер, то есть матери Макса Вебера.

<sup>82</sup> Важно отметить то, что к унитаризму он пришел из кальвинизма.

<sup>83</sup> *Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber.* Berkeley; Los Angeles; L., 1971. P. 9.

смотрены в данном случае как обозначение для институтов государства. В письме присутствует и упрек в замкнутости на своем «Эго», действиях из «эгоизма». Все это в той или иной форме будет встречаться при описании представителей этики убеждения в дальнейшем<sup>84</sup>. То же самое касается и критики пацифизма. В произведениях для широкой публики эти мотивы появляются уже в инаугурационной речи Вебера, где присутствует констатация «вечной борьбы», а также содержится призыв к дистанцированию от любой этики, направленной в первую очередь на торжество мира и счастья. Там же ставятся под сомнение идеи эпохи Просвещения с ее верой в прогресс, силу науки и разума. Через десять лет в статьях о Первой русской революции на передний план у Вебера выходит уже отвержение религии любви, критика «этики Нагорной проповеди» (как одной из форм этики убеждения)<sup>85</sup>, а также заочный спор с Львом Толстым – наиболее ярким представителем этики убеждения. В это же время Вебер начинает поиск названия для альтернативной этической позиции.

Что касается терминологии, то в работах Вебера сами выражения «этика убеждения» (*Gesinnungsethik*) и «этика ответственности» (*Verantwortungsethik*) появляются лишь незадолго до смерти. Первое встречается в «Хозяйстве и обществе», а второе едва ли можно найти где-то еще в опубликованных работах, за исключением доклада «Политика как призвание и профессия», который был прочитан только в 1919 г. Это, впрочем, не значит, что идея двух типов этик, как уже говорилось выше, не имела длительной предыстории. Так, мотивы центральной роли ответственности в этическом действии звучат у Вебера уже в начале 1890-х гг. В статье 1906 г. о Первой русской революции Вебер

---

<sup>84</sup> Ср. с характеристикой, которую Вебер дает поведению синдикалиста: «Его действия вовне, причем именно те, которые заранее обречены на полную неудачу, преследуют в конечном счете одну цель: дать ему самому перед форумом собственной совести уверенность в том, что его убеждения подлинны» (*Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 573).

<sup>85</sup> Как он напишет в 1919 году, «гений или демон политики живет во внутреннем напряжении с богом любви, в том числе и христианским Богом в его церковном проявлении, – напряжении, которое в любой момент может развиться непримиримым конфликтом» (*Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 703).

использует термин «этика успеха» (Erfolgsethik)<sup>86</sup>. В близкой к окончательной формулировке идея двух типов этики предстает в комментарии на статью «Два закона» от 1916 г., а также в статьях «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке» от 1917 г. и «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира». Тем не менее до последнего момента само название «этика ответственности» не было выработано, о чем свидетельствуют черновые записи к докладу «Политика как призвание и профессия». Как пишет исследовательница из Германии Эдит Ханке, в рукописи к своей речи Вебер «сперва использовал формулировку “этика власти”, которую он впоследствии заменил на “этику ответственности”»<sup>87</sup>. Колебания Вебера в поисках адекватной терминологии, а также использование слова «власть» лишний раз говорит о его стремлении найти концептуальную формулу для оформления идеи *политического* должностования, о чем подробнее будет сказано ниже.

Следует отметить также, что работы, которые констатируют конфликт и «политеизм ценностей»<sup>88</sup>, содержат и наиболее важные замечания в отношении двух типов этики, что подчеркивает тесную взаимосвязь аксиологических и этических идей у Вебера. Более того, обычно эти замечания находятся в том же фрагменте текста, где речь идет о конфликте ценностей. Особенно наглядно это предстает в докладе «Наука как призвание и профессия», где почти сразу за утверждением «борьбы богов» представлен пассаж, в котором обозначены два типа этики. Вебер пишет об этике убеждения (тут он называет ее «этикой Нагорной проповеди»), что «нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: “Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит”. В зависимости от конечной установки человека одна из этих этических позиций ис-

<sup>86</sup> Которая, впрочем, вероятно, не идентична этике ответственности. См. по этому поводу: *Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie.*

<sup>87</sup> *Hanke E. Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen, 1993. S. 196.*

<sup>88</sup> Прежде всего в следующих работах Вебера: Комментарий на статью «Два закона», «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке», «Наука как призвание и профессия», «Политика как призвания и профессия».

ходит от дьявола, другая – от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни»<sup>89</sup>. Легко заметить, что тип этики, противостоящий этике убеждения, опять предстает как тот, что основывается на факте присутствия конфликта и допущения использования насилия. Это лишний раз подтверждает, что размышления над проблемой разрешения или запрета на применение насилия занимали важное, если не центральное место во всей этической мысли Вебера.

### 3. Этика убеждения

То, что Вебер понимает под этикой убеждения, не сводится лишь к религиозной этике в строгом смысле, хотя и тесно с ней связано. Важнейшие исторические фигуры среди представителей этики убеждения, которых выделяет Вебер, принадлежат к области религии. В частности, он причисляет к ним Будду, Иисуса Христа, Франциска Ассизского<sup>90</sup>. Следование этике убеждения Вебер прослеживает и в некоторых современных ему религиозных сектах, а также в движениях анархистов, коммунистов и пацифистов. Но наиболее ярким из современных ему выразителей этики убеждения был для Вебера, безусловно, Лев Толстой<sup>91</sup>. Помимо прочего в образе жизни и мысли последнего Вебер видел отражение идей, общих для значительной части российской интеллигенции<sup>92</sup>.

Среди отличительных черт этики убеждения можно выделить следующие: 1. Религиозный или экстатический опыт, который Вебер называет «религиозной музыкальностью»<sup>93</sup>, способный при-

<sup>89</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 726.

<sup>90</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 342.

<sup>91</sup> Подробно о критике Вебера учения Толстого, а также об осмыслении последнего в немецком обществе конца XIX начала XX вв. см.: Hanke E. Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende.

<sup>92</sup> См., например: Тюррель Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому // Журн. социологии и социальной антропологии. 1999. Т. II. № 4. С. 23–32.

<sup>93</sup> В частности, Вебер говорит о ней в своих следующих словах: «Я думаю, что действительно “музыкальному” в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если и от него, и от других будут скрывать тот основной факт,

вести к «религиозной виртуозности»<sup>94</sup>. 2. Утверждение единой высшей абсолютной ценности (в том числе и как источник всех ценностей), то есть «монизм ценности». Часто это Бог, но высшей ценностью или ее источником могут также быть такие идеи, как разум, природа, прогресс, человечество, партия и т. п. 3. Поведение определяется этой высшей ценностью (через заветы, заповеди, приказы). 4. Уверенность в осмысленности и гармоничности мира. 5. Вера в окончательное (обычно достаточно близкое) торжество добра. 6. Стремление соединиться с Богом, (разумом, природой, партией). 7. Готовность служить и пожертвовать собой ради выбранной высшей ценности. Для последователя этики убеждения ключевым моментом в определении нравственности того или иного поступка становится действие, согласное с императивом, проистекающим из единой высшей ценности. То или иное действие соотносится с Богом (разумом, природой, партией), а результат представляется вторичным, если вообще принимается во внимание. Максима, которую Вебер приводит для этого типа этики, следующая: «По максиме этики убеждения – на языке религии: “Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога”»<sup>95</sup>.

Бруун, а за ним и Старр выделяют три разновидности этики убеждения: религиозно-акосмическая, пацифистски-политическая и радикально-революционная<sup>96</sup>. Таким образом, данный тип этики распространяется ими за границы сферы религии. Но это деление не представляется исчерпывающим, так как остается, например,

---

что его судьба – жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, – если это будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры. Мне кажется, против этого должна была восстать его религиозная честность» (*Вебер М.* Наука как призвание и профессия. С. 731).

<sup>94</sup> Описывая противостояние религиозного убеждения секулярному искусству, Вебер отмечает: «Непримиримее всего в своем отношении к искусству оставалась, исходя из прагматичности внутреннего противоречия, собственно религиозная виртуозность, как в ее активном аскетическом, так и в ее мистическом варианте, и тем непримиримее, чем больше она подчеркивала надмирный характер царства Божьего или внемирское спасение» (*Вебер М.* Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 328).

<sup>95</sup> *Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 697.

<sup>96</sup> Ср.: *Bruun H.H.* Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. P. 251; и *Starr B.E.* The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility // *Journal of Religious Ethics.* 1999. Vol. 27. Iss. 3. P. 416.

вопрос: к какой из этих разновидностей можно отнести этику убеждения Толстого и особенно Канта? Затем надо подчеркнуть, что наиболее «чистой» разновидностью этики убеждения, ее идеальным типом является ее религиозная разновидность, а наиболее яркий ее пример содержится в Нагорной проповеди<sup>97</sup>. Есть основания утверждать, что разновидности нерелигиозной этики убеждения – относительны и вторичны. Даже там, где у Вебера речь идет об анархистах и коммунистах, он видит в их учениях и деятельности квази-религиозное проявление, «суррогат религии»<sup>98</sup>. В конечном счете Вебера интересуют не содержательные особенности высшей ценности, а какова ориентация самого действия, то есть протекает оно согласно этике убеждения или этике ответственности. Здесь он категоричен, что нашло отражение в его следующем утверждении относительно представителя синдикализма: «Если он последователен – царство его, как вообще царство любой этики убеждения, не от мира сего»<sup>99</sup>.

Помимо прочего любая разновидность этики убеждения, будь это светлая, ненасильственная проповедь Франциска Ассизского или циничная, агрессивная пропаганда атеизма в газетах большевиков, согласно Веберу, связана с утверждением «этической рациональности космоса»<sup>100</sup>, а это, в свою очередь, ведет к вере в возможность окончательного разрешения ценностных конфликтов. При таком взгляде: в абсолютном смысле конфликтов не существует, а их присутствие – плод несовершенства. Как пишет об этом Старр: «Этические и институциональные напряженности могут быть разрешены, если человеческое поведение будет вовлечено в гармонию с соответствующим порядком данных ценностей в космосе»<sup>101</sup>, и продолжает: «Этика убеждения предполагает ре-

<sup>97</sup> Так, Вебер в качестве синонима для этики убеждения может использовать выражение «этика Нагорной проповеди» (*die Ethik der Bergpredigt*) (*Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 695).

<sup>98</sup> Эта тема, в частности, затрагивается в статье Хайнса, см.: *Heins V. Weber's Ethic and the Spirit of Anti-Capitalism // Political Studies.* 1993. Vol. XLI. P. 269–283.

<sup>99</sup> *Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 573.

<sup>100</sup> Как пишет Вебер: «Исповедующий этику убеждения не выносит этической иррациональности мира. Он является космически-этическим “рационалистом”» (*Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 698).

<sup>101</sup> *Starr B.E.* The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 409.

альность этического рационального космоса, где обязательства не находятся в абсолютном конфликте и ценности расположены иерархически. Критерий благого действия не лежит в его результате; действующий не несет никакой ответственности за него»<sup>102</sup>. Несмотря на то, что Вебер отмечает ряд важных моментов, его подход к характеристике этики убеждения не может быть признан полностью обоснованным, а деление на две этики – исчерпывающим. Так, например, предложенная перспектива, не дает никакого критерия для определения принципиальной разницы между гуманистическими убеждениями Франциска Ассизского и, например, кровавым фанатизмом Феликса Дзержинского.

#### 4. Этика ответственности

Понятие этики ответственности во многом формируется через противопоставление понятию этики убеждения<sup>103</sup>. Беря за основу шесть черт этики убеждения, в оппозиции им можно сформулировать и главные черты этики ответственности<sup>104</sup>: 1. Индифферентность по отношению к религиозному или псевдорелигиозному опыту («религиозная немзыкальность»). 2. Отказ от попыток рационального обоснования единой абсолютной ценности («политизм ценностей»). 3. Человеку необходимо брать ответственность за ключевые решения в своей жизни. 4. Констатация «этической иррациональности мира». 5. Отказ от веры в прогресс в области нравственности. 6. Отсутствие единого высшего критерия оцен-

<sup>102</sup> *Starr B.E.* The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 415.

<sup>103</sup> Давыдов особо подчеркивает этот момент, он пишет, что этика ответственности образовывается «методом противоположения понятию этики убеждения. Причем это противоположение все более углубляется, в связи с чем и происходит «взаимоуточнение» обоих «полюсов» осмысливаемой понятийной пары» (*Давыдов Ю.Н.* Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М., 2006. Вып. 7. С. 89).

<sup>104</sup> Бруун пишет о том, что этика ответственности базируется на признании трех утверждений: «Ценностного конфликта и необходимости выбора «для» и посредством «чего»; против определенных ценностей; и ценностной иррациональности последствий действия в служении выбранным ценностям» (*Bruun H.H.* The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy. P. 62).

ки нравственного. Выбирая эту этику, человек выбирает действие согласно максиме этики ответственности, которую Вебер формулирует следующим образом: «Надо расплачиваться за (предвидимые) *последствия* своих действий»<sup>105</sup>, и, можно добавить, не уповать при этом на Бога (разум, партию, природу). Однако седьмая черта, то есть готовность служить и пожертвовать собой ради выбранной высшей ценности, также присуща позиции последователя этики ответственности, что делает различие между двумя типами этики проблематичным и не абсолютным, о чем будет сказано более подробно ниже.

В идее этики ответственности предполагается, что человек берет на себя заботу, «вину» за действия в мире, которые относятся не только к настоящему, но и к будущему. Этика убеждения не является «тождественной безответственности», так же как этика ответственности не тождественна «беспринципности»<sup>106</sup>. Речь идет о том, что представитель этики убеждения в конечном счете возлагает ответственность на Бога (разум, природу, партию), он лишь должен действовать согласно их установлениям. Представитель этики ответственности, напротив, не может возлагать ответственность на кого-либо еще кроме себя. У него нет готового и внеположенного ему свода правил и принципов, поэтому ему в большей степени необходимо принимать во внимание вытекающие из его действий последствия, что располагает самого действующего человека в центр данного типа этики. Но Вебер не ограничивается этим, он понимает, что возможности предвидения своих действий у человека не безграничны. В итоге логика жизни в «этически иррациональном мире» приводит к осознанию, что за границами его предвидения результаты действия могут измениться необратимым и качественно неприемлемым для действующего лица образом. Этика ответственности – это трагическая этика, этика героического пессимизма, экзистенциального одиночества или, говоря словами Майкла Уолцера, «герой Вебера один в мире, который, по-видимому, принадлежит Сатане, его призвание – полностью его собственный выбор»<sup>107</sup>. Утверждение «политеизма ценностей», которое

<sup>105</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 697.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Walzer M. The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. Vol. 2. No. 2. P. 176.

включает признание множественных ценностей, борьбу между ними, отсутствие единой ценностной иерархии, находит наиболее полное выражение у Вебера именно в этике ответственности.

Несмотря на подчеркиваемую некоторыми исследователями производность этики ответственности от этики убеждения, нельзя однозначно сводить этику ответственности к этике второго порядка. Усилия Вебера как раз и заключались в том, чтобы, с одной стороны, найти в истории для нее прототипы, с другой стороны, обосновать ее самостоятельный характер. Это ему удается только отчасти. Концептуальное осмысление этики ответственности в еще большей мере, чем этики убеждения, отрывочно, противоречиво, а также ясно, что сам Вебер понимал ее именно как «этику» в некотором смысле условно. Среди ее приверженцев нет таких ярких фигур, как Будда, Иисус Христос и Франциск Ассизский. В определенном смысле к представителям этики ответственности из известных фигур, со слов Вебера, можно отнести разве что Макиавелли<sup>108</sup>. Вебер не раз отзывался с симпатией об итальянском мыслителе, в том числе несколько раз ссылаясь на него в докладе «Политика как призвание и профессия». Там, в качестве примера поведения, которое разворачивается в согласии с этикой ответственности, он пишет: «Макиавелли в одном замечательном месте, если не ошибаюсь, “Истории Флоренции”, заставляет одного из своих героев воздать хвалу тем гражданам, для которых величие отчего города важнее, чем спасение души»<sup>109</sup>. В целом же представители этики ответственности скрываются, согласно Веберу, за фигурами некоторых войнов, законодателей, политиков, то есть людей конфликта и действия. Так, вероятно, близок к представителю этики ответственности собирательный образ древнего германца, который презирал «христианский рай с его ангельскими хорами»<sup>110</sup> и выше всего ценил славу в бою. Сам харизматический тип господства может основываться: «На вере в магическую силу, в откровение или в героя»<sup>111</sup>. Вебер подчеркивает «противополож-

<sup>108</sup> Следует отметить также, что Макиавелли фигурирует и как ключевой мыслитель, который внес весомый вклад в отделение сферы политики от сферы религии.

<sup>109</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 703.

<sup>110</sup> Там же. С. 700.

<sup>111</sup> Вебер М. Социология религии. С. 105.

ность между героизмом воинов и любым религиозным или чисто этическим рационализмом»<sup>112</sup>. За этим легко просматривается историческая ретроспектива двух типов этик и, вероятно, попытка воссоздания двух основных человеческих идеалов, которые обуславливают поведение согласно тому или другому типу этики. Речь идет об ориентации на весь комплекс идеальных черт, связанный с тем или иным идеалом, как об этом пишет Хонигсхайм: «Радикальная этика (этика убеждения. – *К.Т.*) ориентирована на образ святого, этика ответственности на образ героя»<sup>113</sup>. Надо только добавить, что этика ответственности ориентирована на образ именно героя-воина, так как Вебер говорит также о религиозных героях, о «героях акосмического Добра»<sup>114</sup> (*die Helden akosmistischer Güte*), образы которых олицетворяют собой следование этике убеждения.

Этика ответственности неразрывно связана с проблемами, которые ставятся политикой и касаются необходимости в определенных ситуациях применения, словами Вебера, «весьма специфического средства – власти, за которой стоит *насилие*»<sup>115</sup>. Поэтому можно говорить об этике ответственности как о политической этике. И если, в свою очередь, пытаться выделить смысловой центр политики, вокруг которого выстраивается аргументация по созданию этики ответственности, то это будет отношение к насилию и войне, а также к вине как результату применения насилия. Можно утверждать, что принципиальная допустимость или недопустимость применения насилия была одной из центральных дилемм для этической мысли Вебера, поэтому эта тема будет более подробно рассмотрена в следующей главе. Здесь же важно еще раз подчеркнуть, что два типа этики совершенно по-разному подходят к вопросу применения насилия. Этика убеждения категорически не принимает насилия. Это не значит, что тот, кто ей руководствуется, обязательно отвергает насилие во всех своих проявлениях, что все ее представители являются носителями идеи «ненасилия». Нет, это значит, что один из важнейших содержательных элементов этики убеждения – требование преодоления насилия, а в позитивном значении – стремление к «вечному миру». Средства к этому и содер-

<sup>112</sup> Вебер М. Социология религии. С. 105.

<sup>113</sup> Honigsheim P. The unknown Max Weber. P. 111.

<sup>114</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 314.

<sup>115</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 694.

жательное понимание «вечного мира» могут быть принципиально разные, как и соотношения целей и средств, что Вебер с этической точки зрения почти не рассматривал. Христос, Толстой, Ганди призывали избавиться от насилия через практику ненасилия, тогда как представители революционных партий вполне допускали насилие на пути к обществу без эксплуатации, что равнялось для них обществу без насилия. На пути же к такому обществу они были готовы разжечь костер неведомого дотоле насилия. Возможно даже, что разница между сторонниками ненасилия и революционерами гораздо глубже и принципиальней в этическом смысле, чем между этикой убеждений и этикой ответственности, как это предстает в разделении Вебера. Здесь можно видеть наследие формализма у мыслителя, которое не позволяет ему концептуально выделить принципиальную разницу между программами заповеди любви ко всем людям и классовой и/или национальной ненавистью революционеров с готовностью любить только единомышленников.

Ряд исследователей отвергает взгляд, согласно которому этика ответственности принадлежит лишь сфере политики. Об этом, например, пишет Старр в своей статье о структуре этики ответственности, в частности он утверждает: «Этика ответственности у Вебера больше, чем просто политическая этика. Фактически, его этика ответственности относится ко всему, где бы ценности и стратегии не сводились бы вместе, а отсюда ко всем областям жизни. Так, например, есть все основания мыслить о науке, экономике, искусстве, религии, исходя при этом из контекста этики ответственности»<sup>116</sup>. Но даже если согласиться с этим утверждением, это не значит, что этика ответственности перестает принадлежать в первую очередь к области политики. Ведь и этика убеждения распространяется не только на ценностную сферу религии. Логика подсказывает, что если этика ответственности представляет собой альтернативу этики убеждения, то и она не замыкается исключительно на одной сфере. То есть тот, кто выбрал этику ответственности и профессию политика как свое призвание, будет стремиться рассматривать с точки зрения этики ответственности и другие ценностные сферы. Но это не значит, что этика убеждения перестает быть политической этикой, скорее сфера политики при таком взгляде становится доминирующей по отношению к другим сферам.

---

<sup>116</sup> Starr B.E. The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 430.

Можно заключить, что этика убеждения исходит из сферы религии, тогда как этика ответственности – из сферы политики. Это разделение стало особенно актуальным после обособления сферы политики от подчинения религиозным ценностям, поэтому этика ответственности – это этика иного характера, чем этика убеждения. В этом смысле этика ответственности – «новая этика». С точки зрения последователя этики убеждения – этика ответственности не является этикой, она аморальна или даже имморальна<sup>117</sup>. Этот момент подчеркивает и сам Вебер, указывая, что представитель этики ответственности действует «с использованием нравственно сомнительных или по меньшей мере опасных средств»<sup>118</sup>, «заключает пакт с дьявольскими силами»<sup>119</sup> и «что по отношению к его действованию *не* то истинно, что из доброго может следовать только доброе, а из злого лишь злое, но зачастую наоборот»<sup>120</sup>. С точки зрения последователя этики ответственности – этика убеждения является примером отсутствия «человеческого достоинства», этикой неадекватного реальности наивного идеализма, порой открытого фанатизма. Вообще, со слов Вебера, требуется «быть святым во *всем*, хотя бы по намерениям, следует жить, как *Иисус*, апостолы, святой *Франциск* и ему подобные, *тогда* данная этика имеет смысл»<sup>121</sup>. Понятно, что лишь единицы могут жить таким образом, что, впрочем, еще не доказывает большую обоснованность этики ответственности.

---

<sup>117</sup> Важно не путать аморальность и имморальность, так как в российском обыденном языке и порой даже в научной литературе они представляются как синонимы, но на самом деле: аморальность – это индифферентность или нечувствительность по отношению к вопросам добра и зла, тогда как имморальность – противоположность морали, то есть безнравственность, готовность сознательного причинения зла.

<sup>118</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 697.

<sup>119</sup> Там же. С. 699.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Там же. С. 695.

## 5. Конфликт и взаимодополняемость двух типов этики

Тема общих и отличительных черт между этикой убеждения и этикой ответственности представляет собой один из сложнейших вопросов вебероведения. Сам Вебер в «Политике как призвании и профессии» сначала постулирует непримиримый конфликт между двумя максимами жизни, а затем указывает на их взаимодополняемость. Так, он утверждает: «Мы должны уяснить себе, что всякое этически ориентированное действие может подчиняться *двум* фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на “этику убеждения”, либо на “этику ответственности”»<sup>122</sup>, но немного ниже уже пишет: «Зрелый человек – все равно, стар он или юн годами, – который реально и всей душой ощущает свою ответственность за последствия и действует сообразно этике ответственности, в какой-то момент говорит: “Я не могу иначе, на том стою”. Это нечто человечески подлинное и трогательное. Ибо такое именно состояние, для *каждого* из нас, кто, конечно, внутренне не умер, должно когда-то *иметь возможность* наступить. И постольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто *может* иметь “призвание к политике”»<sup>123</sup>. Давыдов иллюстрирует это видимое противоречие следующей аналогией: «Их отношение заставляет порой вспомнить об известной формуле христианской теологии: “нераздельно и неслиянно”, если делать ударение все-таки на последнем слове»<sup>124</sup>. Давыдов не развивает эту аналогию, которая действительно может помочь отразить некоторые важные черты отношения между двумя, по крайней мере на первый взгляд, взаимоисключающими позициями. Словосочетание «нераздельно и неслиянно» отсылает к формуле четвертого Вселенского собора в Халкидоне, который сыграл существенную роль в определении догматического выражения природы Христа. Аналогия с двумя ти-

<sup>122</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 696.

<sup>123</sup> Там же. С. 704–705.

<sup>124</sup> Давыдов Ю.Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой. С. 89.

пами этик Вебера имеет богатый потенциал. Вебер в определенном смысле также пытался обозначить проблему взаимоотношения между ориентацией на «божественное» и потугостороннее (поведение, обусловленное абсолютными ценностями) с ориентацией на «человеческое» и посюстороннее (поведение, обусловленное в первую очередь способами и последствиями достижения целей), где в первом случае задается направление на вечные ценности, тогда как во втором – на временные, исторические. Но если собор в Халкидоне примирил две природы в личности Христа, то у Вебера «Примиритель» или «Спаситель» отсутствует, вместо монотеизма у него дуализм, а отсюда преобладание конфликта. Продолжая аналогию, можно сказать, что Вебер постулирует и множественность личностей (которые становятся почти сами для себя «божествами»<sup>125</sup>). В перспективе этого любое окончательное решение, в котором бы демонстрировалось, что одна этика «правильней», предстает как противоречащая замыслам Вебера.

Проблематика отношений между двумя типами этик тесно связана с концепцией типов социального действия. Вебер, как известно, условно выделяет четыре типа<sup>126</sup>, но непосредственно с рационально-сознательным поведением связаны два из них, которые и занимают ведущее место в обсуждении этической проблематики как проблематики сознательного и рефлексивного действия. В двух идеальных типах рационального социального действия дается ориентировочный «методологический перевод» в мировоззренческую картину констатируемого вечного конфликта ценностей и связи двух типов этик. Отталкиваясь от этого, Вебер предлагает выделить как минимум три варианта отношения человека к ценностям: 1. На основе исключительно ценностно-рационального действия. Это пример этики убеждения в чистом виде. Само ценностно-рациональное действие определяется Вебером следующим образом: «*Чисто* ценностно-рационально действует тот, кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте,

<sup>125</sup> Этот итог фиксирует и Давыдов все в той же статье.

<sup>126</sup> Частое утрирование типологии и попытки свести мысли Вебера к формулам не учитывает того факта, что Вебер подчеркивает при описании своей схемы: «Здесь и не делается попытка дать исчерпывающую в каком-либо смысле классификацию типов человеческого действия» (*Вебер М. Основные социологические понятия. С. 629*).

религиозных предначертаниях, благочестии или важности “предмета” любого рода»<sup>127</sup>. 2. На основе целерационального действия. Словами Вебера: «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу»<sup>128</sup>, в своем чистом и исключительном виде – это расчетливый прагматизм, Вебер говорит о «принципе предельной полезности». В этом варианте ценности как таковой не существует, она полностью замещена целью. Цель выступает как то, что удовлетворяет субъективные потребности. 3. Комбинация двух предыдущих типов: «Выбор между конкурирующими и сталкивающимися целями и следствиями может быть, в свою очередь, ориентирован *ценностно-рационально* – тогда поведение целерационально только по своим средствам»<sup>129</sup>. Вероятно, что эта схема действия соответствует этике ответственности. Только первый и третий вариант могут быть связаны с нравственным действием, так как присутствует ориентация на ценность. Во втором варианте речь идет о нейтральном ко всякой содержательной ценности поведении. Таким образом, как этика убеждения, так и этика ответственности являются этиками в том смысле, что обе противостоят релятивизму и обесцениванию, которые несет с собой бюрократизация всех сфер жизни. Их объединяет уже упоминавшаяся выше готовность служить и бороться за ценность, которая признается высшей. На этом основании можно сделать вывод, что при всех «но» этика убеждения и этика ответственности представляют собой два типа этики, а не две совершенно несводимые друг к другу этики.

Исследователи Вебера предлагают разные интерпретации связи между двумя типами действия (ценностно-рациональным и целерациональным) и двумя типами этики. Так, например, Брубэкер полагает, что этика убеждения соответствует ценностно-рациональному действию, тогда как этика ответственности – комбинации двух рациональных действий<sup>130</sup>. Старр и Бруун же считают,

<sup>127</sup> Вебер М. Основные социологические понятия. С. 629.

<sup>128</sup> Там же.

<sup>129</sup> Там же.

<sup>130</sup> См.: Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. L.; N.Y., 2010.

что не только этика ответственности являет собой комбинацию двух типов социального действия<sup>131</sup>. Согласно этим исследователям, лишь определенный вид этики убеждения может быть ориентирован на ценностно-рациональное действие, но другие виды этой же этики – нет. Тогда разница между этикой убеждения и этикой ответственности заключается в «конфигурации», а также особенностях социального действия в каждом типе, то есть для выявления отличия требуется более тонкий анализ структуры типов социальных действий. В целом можно сделать вывод, что Вебер не претендовал на создание исчерпывающей классификации типов и комбинаций социального действия, тем более это касается двух типов этики с их разновидностями. Представляется также, что исчерпывающая и непротиворечивая характеристика взаимосвязи двух типов этики у Вебера едва ли возможна.

Взгляды, воплощенные Вебером в понимании «этического», а также в концепции двух типов этики, нашли непосредственное выражение в его политических размышлениях, повод для которых в избытке давал современный ему беспокойный век.

---

<sup>131</sup> Бруун даже вводит идею «ответственной этики убеждения» (the responsible ethic of conviction) вместо «этики ответственности» Вебера. Эта формулировка позволяет подчеркнуть, что этика ответственности включает момент убеждения, что недостаточно действовать ответственно, но необходимо иметь ценности, во имя которых следует так действовать (См.: *Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. P. 270–274).

## ГЛАВА III. ПОЛИТИКА И ЭТИКА

### 1. Становление М. Вебера как политика

Исторические изменения и потрясения, совпавшие со временем жизни Вебера, были беспрецедентными по масштабу, глубине и силе. Мир не знал еще таких темпов экономического роста, не знал и такого размаха войн, революций и насилия. Это был вызов возможностям теоретического осмысления и способности правильного действия, вызов как науке, так и политике. Эрнст Трельч, который долгое время был близким знакомым Вебера и идеи которого оказали сильное влияние на понимание истории последнего<sup>132</sup>, почти сразу после войны следующим образом охарактеризовал ситуацию в Германии: «Но вот наступила страшная практическая проверка всех исторических теорий, возникших в период мира или во всяком случае подъема и продолжавших действие своих ценностных систем в будущее, что казалось само собой разумеющимся. Мировая война и революция стали наглядным обучением огромной страшной силы. Мы теоретизируем и конструируем уже не под защитой все претерпевающего порядка, делающего безвредными даже самые смелые или дерзкие теории, а в буре преобразования мира, где проверяется эффективность или неэффективность каждого прежнего слова, где многое из того, что прежде казалось или действительно было торжественной серьезностью, превратилось в фразу или мусор. Мы теряем почву под ногами и вокруг нас носятся в вихре самые различные возможности последующего

---

<sup>132</sup> Помимо прочего некоторое время семьи Вебера и Трельча жили в одном доме в Хайдельберге.

становления»<sup>133</sup>. Первая мировая война потрясла основы цивилизованного, казавшегося знакомым мира, обрисовала огромное число насущных проблем, которые человечество не сумело вовремя разрешить, чтобы предотвратить еще одну ужасную бойню.

С ранних лет Макс Вебер оказался вовлеченным в размышления над вопросами политики. Его отец был депутатом от Национал-либеральной партии, и дом Веберов служил местом, где собирались видные представители политического истеблишмента. Среди них: один из лидеров национал-либералов и член рейхстага Рудольф фон Беннигсен, прусский министр финансов Артур Хобрехт, один из основателей Национал-либеральной партии Франц фон Микель, отец будущего лидера неокантианской школы, известный либерал Генрих Риккерт-старший, близкие к политике, но столь несхожие по убеждениям историки Генрих Трейчке и Теодор Моммзен, а также ряд других видных персон. Среди родственников семьи Веберов, которые оказали существенное влияние на формирование политических взглядов Макса Вебера, выделялся отец уже упоминавшегося Отто Баумгартена – Герман Баумгартен. Последний помимо прочего написал знаменитое в политических кругах того времени эссе под названием «Немецкий либерализм: попытка самокритики» (1866). В студенческие годы Макс Вебер-младший познакомился с автором. Продолжительные личные разговоры, переписка, идеи, которые были изложены в эссе, глубоко подействовали на мировоззрение и политические убеждения молодого человека. Данное влияние сказывалось на протяжении всей творческой жизни Вебера и нашло отражение в докладе «Политика как призвание и профессия», то есть более чем через 25 лет после смерти самого Германа Баумгартена<sup>134</sup>.

Достаточно рано у Макса Вебера-младшего сформировался собственный круг знакомых политических деятелей и теоретиков, состоявший уже из его ровесников и друзей. Среди них выделялись: известный политик и публицист Фридрих Науманн, активный член «Союза освобождения», правовед Богдан Кистяковский, один из основателей теории элит Роберт Михельс. Бли-

<sup>133</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994. С. 14–15.

<sup>134</sup> См.: *Lianque M. Max Weber on the Relation between Power politics and Political Ideals // Constellations* (Humboldt University). 2007. Vol. 14. No. 4. P. 483–497.

же к окончанию Первой мировой войны вокруг Вебера образовался круг молодых талантливых студентов. Теперь уже он сам стал выступать в роли наставника. Эти студенты были с совершенно разными политическими предпочтениями, которые часто кардинально не совпадали с позицией Вебера<sup>135</sup>, поэтому наименование «ученик» может быть здесь использовано лишь очень условно. Среди студентов были такие фигуры, как известный в будущем философ и политический деятель Георг Лукач, будущий президент Баварской советской республики Эрнст Толлер, другой видный руководитель Баварской советской республики, один из лидеров Венского кружка Отто Нейрат, неомарксист и философ Эрнст Блох, пацифист и социолог Пауль Хонигсхайм, философ Карл Ясперс. После смерти Макса Вебера его работы повлияли на идеи таких значимых и разных по стилю и убеждениям мыслителей в области политической теории следующего поколения, как Йозеф Шумпетер, Карл Шмитт, Ганс Моргентау, Ханна Арендт, Юрген Хабермас, Раймон Арон.

Политика для Вебера была важнейшей частью жизни, которая в своем существовании, согласно его идеям, принципиально отличалась от научной деятельности. Помимо известного требования «свободы от оценки», то есть отрицания за политиками и религиозными проповедниками права использования научной кафедры в качестве трибуны и амвона, у него можно найти и утверждение обратного. Так, он высмеивает ученых, которые желают вторгнуться со своими критериями и ценностями в область политики. Вебер пишет, что «главные руководящие принципы политики выделяют себя из высших личных оценок, которые взвешиваются единственно по отношению друг к другу, а не посредством “логики”. Последнее (выведение из логики. – *К.Т.*) могло бы только образовать логически-ориентированную секту, которая оставалась бы совершенно бессильной»<sup>136</sup>. В этой цитате присутствуют не только идея отношения между наукой и политикой, но и основные принципы функционирования политики, в которой важнейшие места занимают оценка, борьба, а главное – сила. От настоящего политика требует-

<sup>135</sup> В этом можно увидеть эффект практического применения «свободы от оценки».

<sup>136</sup> Цит. по: *Mommsen W.J. Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. Tübingen, 2004. S. 46.*

ся не быть «бессильным»<sup>137</sup>, что равнялось бы неспособности быть политиком. Тем не менее политика и наука тесно связаны в мысли Вебера. Более того, читателю далеко не всегда понятно, где Вебер пишет как политик о науке, а где как ученый о политике.

Вебер активно участвовал в политике и как теоретик, и как практик. Первым докладом, который заложил основу его известности как ученого, стала все та же инаугурационная речь 1895 г., в основе которой лежит именно политическая проблематика, где научные воззрения Вебера до неразличимости смешиваются с его оценками, рекомендациями и представлениями об идеальной для рассматриваемой ситуации политике. Последним значимым выступлением становится доклад «Политика как призвание и профессия» (1919 г.), где занятие политикой рассматривается сразу с нескольких сторон. Промежуток между этими двумя событиями заполнен разнородной деятельностью, часть из которой, безусловно, можно охарактеризовать как политическая деятельность. В нее входили: участие в различных конференциях, съездах, консультациях, комиссиях и совещаниях, а также многочисленные публикации по актуальным политическим темам. Впрочем, несмотря на участие в деятельности ряда партий, Вебер никогда не занимал значимых партийных или административных должностей, а попытка незадолго до смерти баллотироваться в Национальную ассамблею от Демократической партии закончилась отзывом им своей кандидатуры из-за интриг внутри партии. Два наиболее значимых вклада в политическую жизнь Германии, которые внес Вебер на национальном уровне, были сделаны не в качестве практикующего политика, а в качестве ученого эксперта по политическим вопросам. Речь идет об его участии в подготовке мирного договора в Версале и работе над проектом Веймарской конституции<sup>138</sup>.

<sup>137</sup> В оригинале Вебер использует слово «machtlos», которое можно Вебер перевести и как «бессильный», и как «безвластный».

<sup>138</sup> Вебер также выступал в качестве эксперта по вопросам, связанным с функционированием биржи (см.: *Вебер М.* История хозяйства. Биржа и ее значение. М., 2007), критиковал законодательство в области регламентации наследственных прав. Считается, что критика Вебера развязать «войну субмарин» во время Первой мировой войны была одной из причин блокировки ее реализации. См. особенно: *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920.

Политическая принадлежность Вебера определяется исследователями по-разному, но, даже причисляя его к либералам, националистам, национал-либералам, редко отмечается относительность этих наименований и вся их специфика для действительности Германии XIX и начала XX в. Это относится как к идеям национализма, так и либерализма. Не стоит останавливаться подробно на том очевидном факте, что значение таких слов, как «национализм» и «националист», претерпело радикальное изменение после событий Второй мировой войны. Это же касается идеи либерализма. Так, Фактор и Тернер отмечают несколько этапов в развитии либерализма в Германии. Это позволяет им выделить «старый либерализм», базировавшийся на идеях революции 1848 г., конец которого приходился на эпоху правления Бисмарка. За «старым» последовал «новый либерализм», который был направлен в сторону «свободной торговли, к миру во всем мире, к партнерским отношениям с Англией и в некотором смысле к английской модели демократии»<sup>139</sup>. Среди его главных фигур можно упомянуть, например, знаменитого историка Теодора Моммзена, Луйо Brentano, а также Макса Вебера-старшего. Идеологи следующего за ним типа либерализма, к которым исследователи относят Макса Вебера-младшего и его друга Фридриха Науманна, уже избегали названия «либерализм»<sup>140</sup>, несмотря на то, что они не отрицали определенную преемственность. Но отныне это гораздо более сложное и размытое течение с усиленной националистической ориентацией. Таким образом, согласно Фактору и Тернеру, вместо либерализма «старого» образца родилась «доктрина мировой борьбы, идея национальной славы»<sup>141</sup>, а также получило место убеждение, что «война оправдывается культурной угрозой со стороны Англии и “русской опасностью”»<sup>142</sup>. Не случайно, что попытки найти провозглашение принципа “laissez-faire” в работах Вебера обречены на провал. Наоборот, он выступал в ряде случаев за активное поли-

<sup>139</sup> Turner S.P., Factor R.A. Max Weber and the Dispute over Reason and Value. P. 19.

<sup>140</sup> Сам Вебер почти не связывает себя со словом «либерализм». Примечателен тот факт, что на первых своих выборах в качестве избирателя Вебер отдал голос консерватору. См.: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. М., 2007. С. 114.

<sup>141</sup> Turner S.P., Factor R.A. Max Weber and the Dispute over Reason and Value. P. 20.

<sup>142</sup> Ibid.

тическое и административное вмешательство в дела рынка и обосновывал необходимость доминирования в определенных случаях политической сферы над экономической. В то же время видеть в нем сторонника планирования и жесткой регуляции экономики со стороны государства также было бы ошибкой. Более того, сложно однозначно ответить и на вопрос: был ли Вебер убежденным демократом?<sup>143</sup> Как результат, в исследованиях наблюдается широкий разброс мнений по поводу его политической принадлежности, который простирается от усмотрения в нем предтечи национал-социалистов до либерала-индивидуалиста. То же самое касается его общей мировоззренческой установки в политике. Так, например, исследователи из Англии Элизавета Фрэйзер и Кимберли Хатчингс относят Вебера к сторонникам «реальной политики» и ставят его в один ряд с Николо Макиавелли и Карлом фон Клаузевицем<sup>144</sup>. С этим согласен известный историк Ричард Пайпс<sup>145</sup>. Категорически против данной интерпретации выступает такой эксперт, как Вольфганг Моммзен<sup>146</sup>. Марк Уоррен причисляет Вебера к «элитистам»<sup>147</sup>. Маркус Лианке говорит о позиции Вебера как располагающейся посередине между «реалистами» и «идеалистами»<sup>148</sup> и т. д.

В фокусе данной главы находится тема конфликта, плюрализма и насилия в политике, как это предстает в работах Вебера. Рассмотрение этой темы могло бы быть реализовано с нескольких сторон, учитывая то место, которое занимали у него идеи конфликта и несводимости различных ценностных сфер друг к другу. Например, можно было бы исследовать наследие Вебера как часть истории развития плюралистического мировоззрения, которое в настоящее время занимает важное место в политической философии. Или опереться в рассмотрении на социологические и политические теории конфликта. Но все это, скорее, задало бы

<sup>143</sup> Как будет показано ниже, демократом, по всей видимости, он не был, несмотря даже на его страстную борьбу за всеобщее избирательное право.

<sup>144</sup> См.: *Frazer E., Hutchings K. Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber // Political Studies. 2011. Vol. 59. P. 56–73.*

<sup>145</sup> *Pipes R. Max Weber and Russia // World Politics. Apr. 1955. Vol. 7. No. 3. P. 389.*

<sup>146</sup> См.: *Mommsen W.J. Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920.*

<sup>147</sup> См.: *Warren M. Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World // The American Political Science Review. 1988. Vol. 82. No. 1. P. 31–50.*

<sup>148</sup> См.: *Lianque M. Max Weber on the Relation between Power politics and Political Ideals. P. 483–497.*

перспективу политической философии или политической социологии, а так как в центре данной книги располагается исследование этических идей Вебера, то наиболее удачным представляется рассмотрение его политических убеждений в их связи с важной этической дилеммой. Для этого необходимо коснуться отношения Вебера к такому важному этическому вопросу, как роль насилия во внутренней и внешней политике государства. Это вопрос, в свою очередь, связан с проблемой неразрешимого по тем или иным причинам мирным путем конфликта и является точкой болезненной «этической бифуркации». Как будет показано, для Вебера эта тема являлась особо значимой и во многом определяющей в формулировании этических и политических идей. Будет также уделено особое внимание идее нации в построениях Вебера, так как она играла особую роль среди его ценностных ориентиров. Начать же имеет смысл с краткого описания атмосферы, в которой пребывали интеллектуалы во время Первой мировой войны, а также отметить позиции по отношению к ней тех мыслителей, которые были хорошо знакомы Веберу.

## 2. Тотальная война и «война философов»<sup>149</sup>

Война, разразившаяся в 1914 г., не только ожидалась, но и вызвала широкий, дотоле невиданный интеллектуальный резонанс. Первая мировая является и первой тотальной войной, что верно как в экстенсивном, так и в интенсивном смысле. В такой войне речь идет не только о большом числе стран-участниц, но и о создании максимального внутреннего напряжения в каждом отдельном государстве. К этой войне уже можно отнести слова де Жуневеля о Второй мировой войне, где это выразилось еще ярче: «В целях более умелого манипулирования своими войсками противник мобилизует даже мысли и чувства людей, и чтобы не оказаться в невыгодном положении, следует подражать ему и в этом»<sup>150</sup>, а кто этого не делает, тот оказывается в заведомо проигрышной с *военной* стороны ситуации. «Мобилизованные

<sup>149</sup> Выражение «война философов» взято из одноименной книги, см.: Hoeres P. Krieg der Philosophen. Paderborn, 2004.

<sup>150</sup> Жунель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2011. С. 26.

идеи» становятся оружием, опасным инструментом возможного реального насилия. Действительно, уже в Первой мировой войне речь шла о тотальном участии всех социальных слоев. В Германии это также остро чувствовалось, как и в других странах. Более не существовало «Волшебной горы», на которой можно было бы «отсидеться», что и демонстрирует финал известного романа Томаса Манна<sup>151</sup>. Для участия в войне были мобилизованы не только неведомые дотоле массы людей, но и почти все возможные материальные и интеллектуальные ресурсы. К последним можно причислить научные открытия широкого спектра дисциплин. Телеграф и железная дорога, эти достижения конца XIX в., с которыми связывалось столько надежд на светлое будущее человечества, были использованы в качестве инфраструктуры для организации новой и немыслимой до этого времени массовой бойни. Новые информационные технологии стали условием создания продуманной и изощренной пропаганды, призванной разжигать ненависть между нациями и странами. Но озлобленность касалась не только уровня сознания масс, так как война «достигла небес». Она затронула мир идей и ценностей, так что впервые стало возможным говорить, как это делает Петер Хоерес, о «войне философов»<sup>152</sup>. В войне был открыт еще один новый фронт.

Вовлечение научного, интеллектуального мира в военные действия происходило не только через прямое участие молодых ученых в сражениях на фронте, не только через изобретение новых видов оружия в многочисленных лабораториях, но и посредством воззваний на страницах газет, подписания манифестов, организации публичных выступлений и выпуска книг<sup>153</sup>. В это были вовлечены как маргинальные интеллектуалы, так и всеми уважаемые авторитеты. Ниже будут кратко упомянуты лишь несколько мыслителей, которые представляют интерес в свете их связи с Вебером.

<sup>151</sup> См.: Манн Т. Волшебная гора. М., 2010.

<sup>152</sup> См.: Hoeres P. Krieg der Philosophen.

<sup>153</sup> Краткий обзор поведения всего научного сообщества в годы Первой мировой войны см., например: Дмитриев А. Мобилизация интеллекта: Международное научное сообщество и Первая мировая война // Интеллигенция в истории: Образованный человек в социальных представлениях и действительности. М., 2001. С. 296–335.

Один из них – Вернер Зомбарт, друг и коллега Вебера. Этот социолог в состоянии воодушевления войной пишет книгу «Торгаши и герои»<sup>154</sup>, где противопоставляет коммерческому сознанию Англии «героический дух» германской нации. Другим апологетом войны становится Георг Зиммель. Он, несмотря на сопровождавшую его в Германии дискриминацию по национальному признаку, выступает с рядом воинственных речей и статей. Часть из них представлена в книге «Война и духовные решения» (*der Krieg und die geistigen Entscheidungen*)<sup>155</sup>. В них Зиммель прославляет войну как ту силу, что может вновь возродить способности духа к творчеству и укреплению национального сознания Германии. Вильгельм Вундт, знаменитый исследователь и основатель экспериментальной психологии, уже в очень преклонном возрасте выступает с открытой поддержкой войны. Но больше всего из крупных мыслителей из Германии написал на эту тему Макс Шелер. В 1915 г. он печатает свою почти пятисотстраничную интеллектуальную оду войне, которой дал название «Гений войны и немецкая война» (*der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*)<sup>156</sup>. В 1916 г. он выпускает четырехсотстраничный сборник работ, который носит имя «Война и возрождение»<sup>157</sup>. В этих книгах Шелер пишет об очищении культуры и духа через войну. В противоположность Дарвину с его естественным отбором Шелер подчеркивал не биологический характер войны, а ее «духовный» аспект. Война становится не делом биологического отбора, а конфликтом высших ценностных ориентаций. Более того, Шелер говорил даже о нравственной необходимости войны, о том, что жизнь духа пробуждается во время войны, отсюда следовало и название книги, где «гений войны» отсылает к римской мифологии и представляется как «добрый дух». В свете этих работ о Шелере можно говорить как об одном из представителей милитаризма. Конечно, подобные взгляды были преувеличенными в их пафосе даже для умеренных сторонников войны среди интеллектуальной элиты, не говоря уже о пацифистах. Более сдержанно, но все равно в положительном ключе отзывались о войне

<sup>154</sup> *Зомбарт В.* Торгаши и герои // *Зомбарт В.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. СПб., 2005. С. 8–104.

<sup>155</sup> *Simmel G.* *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen.* München; Leipzig, 1917.

<sup>156</sup> *Scheler M.* *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg.* Leipzig, 1915.

<sup>157</sup> *Scheler M.* *Krieg und Aufbau.* Leipzig, 1916.

и такие близкие знакомые Вебера, как Эрнст Трелч и Вильгельм Виндельбанд, а молодой талантливый неокантианец Эмиль Ласк (будущая надежда Баденской школы) лишь увеличил число жертв, погибнув, как и один из сыновей Генриха Риккерта<sup>158</sup>, на фронте. Погиб на войне и брат Макса Вебера – Карл Вебер.

Важно отметить, что в других частях света философы и ученые не меньше, чем в Германии, пытались осмыслить значение разразившейся войны. Крупнейший представитель аксиологии из США Ральф Перри начал серию своих лекций словами, что его надежда «пролить свет на глубокий конфликт идей и идеалов верований, норм философий, того что сейчас лежит в основе конфликта субмарин, аэропланов и гаубиц. Это современная война, в которой враждующие нации в большой степени управляются общими идеями и высшими ценностями»<sup>159</sup>. Это означало связывание воедино идеи и дела, выявляло возможное практическое измерение конфликта ценностей. Если Перри высказывал одобрение вступлению США в войну и признавал ее неизбежность, то другой американский мыслитель, который к тому же упоминается в работах Вебера, Торнстейн Веблен написал книгу в защиту мира «Исследование относительно природы мира и сроков его увековечивания»<sup>160</sup> (*An Inquiry Into The Nature Of Peace And The Terms Of Its Perpetuation*). При этом Веблен начинает свою работу с воспоминания о *немце* Канте и его идее «вечного мира». Поддержал войну один из крупнейших социологов Франции Эмиль Дюркгейм. Современный исследователь Ганс Йоас отмечает, что французский ученый вплоть до курьезного обрисовал, как и многие его немецкие коллеги, схему противостояния по линии, с одной стороны, дух жизни, а с другой – механический характер рассудка, только при этом поменял местами страну-носительницу духа и страну-носительницу «иссушающей» рациональности<sup>161</sup>. Получается, что выведение дихотомии «дух и рациональность» можно найти у це-

<sup>158</sup> См.: *Zijderveld A.C.* Rickert's Relevance. The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values. Leiden and Boston, 2006. P. 7.

<sup>159</sup> *Perry R.B.* The Present Conflict of Ideals. N.Y., 1918. P. 2.

<sup>160</sup> См.: *Veblen T.* An Inquiry into the Nature of Peace and the Terms of its Perpetuation. N.Y., 1919.

<sup>161</sup> См.: *Joas H.* Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Weilerswist, 2000.

лого ряда мыслителей вне зависимости от национальности, но в зависимости от национальности менялось государство-носитель «духа» и государство-носитель «рациональности».

Позиция Вебера была вне основного течения, так как он не поддерживал воззваниями войну, не подписал уже упоминавшийся манифест 93-х, выступил против аннексии Бельгии<sup>162</sup>, критиковал кайзера и в целом политическую стратегию Германии того времени. Впрочем, его критика до определенного момента была умеренной, а в первое время после начала войны он вообще старался не комментировать события на фронте и во внутренней политике, так как боялся ослабить военную мощь Германии. Эмоционально он испытывал даже воодушевление, но на рефлексивном уровне понимал опасности, которые война несет с собой для его страны. Скептическое отношение к войне у Вебера основывалось не на принципиальном ее неприятии, а на уверенности в ее недопустимости в тот конкретный момент, так как она началась и происходила при неблагоприятных для Германии обстоятельствах. Для него это было вопросом целесообразности, а не ценностного отвержения. Это же касается и произошедших аннексий. Как отмечает Моммзен, Вебер «ни в коей мере не был из политических убеждений (*gesinnungspolitischen*) и в принципе против территориальных аннексий»<sup>163</sup>. В одной работе сам Вебер так описал свою позицию: «Сочинитель этой статьи из чисто политических, как и из общекультурных оснований, перед войной постоянно выступал за подобающее соглашение с Англией, которое сделало бы невозможной войну. Сочинитель свою позицию при наступлении войны не поменял»<sup>164</sup>. Вебер не случайно использует выражение «из чисто политических»: он не испытывал симпатии к пацифизму, скорее наоборот, но при этом считал вступление в войну неосмотрительным и неверным ходом при сложившейся в ту пору внешнеполитической обстановке. Более того, он считал грубым просчетом властей Германии выступление против Англии. Но при всей своей критике Вебер не только не игнорировал тяготы военного времени, но и взял на себя в течение года управление госпиталем. При этом, как описывает Радкау, Вебер во время своей службы сурово обходился

<sup>162</sup> *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München, 2005. S. 711.

<sup>163</sup> *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. S. 211.

<sup>164</sup> Цит. по: *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 705.

с ранеными солдатами; он буквально гнал тех, кто уже поправился, на войну. Кроме того, жестко поддерживая дисциплину, Вебер резко ограничил посещение раненых гражданскими лицами, которые могут, как он считал, «изнежить» солдат, а также почти сразу после начала исполнения своих обязанностей в качестве управляющего госпиталем ввел штрафы за малейшее нарушение дисциплины. Штрафов было так много, что Веберу приходилось констатировать: «Вся тюрьма... переполнена»<sup>165</sup>. В итоге провинившийся мог ожидать целую неделю, перед тем как отбыть свое наказание.

После годовой службы в госпитале, которая почти не оставляла времени для чего-либо иного, Вебер вернулся к научной и публицистической деятельности. В частности, он сделал ряд сбывшихся в дальнейшем прогнозов, среди которых было предположение, что США не останутся в стороне, вступят в войну и это будет решающим ударом для Германии. После поражения своей страны Вебер участвует в качестве советника в подготовке Версальского мирного соглашения и страстно защищает интересы Германии<sup>166</sup>.

### 3. Идея нации как высшая ценность

В сделанном в разгар войны докладе «Наука как призвание и профессия» Вебер сразу после констатации «политеизма ценностей» прибегает к иллюстрации его на примере разных национальных культур. Он пишет: «Как представляют себе возможность “научного” выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов»<sup>167</sup>. Таким образом, Вебер отмечает еще одно важное измерение, в котором происходит постулируемый им конфликт ценностей. Впрочем, взгляд на международные отношения как арену нескончаемой борьбы различных наций между собой является центральной темой уже в инаугурационной речи Вебера, где он за 23 года до доклада «Наука как призвание и профессия» говорил: «Даже под прикрытием “мира” – как нам продемонстрировали – экономическая борьба национальностей идет своим чередом. Не в откры-

<sup>165</sup> Цит. по: *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 705.

<sup>166</sup> См.: *Ibid.*

<sup>167</sup> *Вебер М.* Наука как призвание и профессия. С. 726.

том бою политически превосходящий враг выталкивает немецких крестьян и батраков Востока из родных домов: в тихих и скучных боях экономической повседневности они уступают нижестоящей расе»<sup>168</sup>. Впоследствии Вебер откажется от использования такой спорной терминологии, как, например, «нижестоящая раса»<sup>169</sup>, но понимание международной политики как строящейся на основе противостояния разных наций между собой у него останется до конца жизни.

Политика в целом предстает у Вебера как место квинтэссенции борьбы. В 1896 г. в своей речи, на этот раз посвященной основанию новой национальной партии, Вебер ставит условие: «Кто хочет вести земную политику, тот должен быть свободным от всех иллюзий и признать фундаментальный факт неотвратимой вечной борьбы людей с людьми на земле»<sup>170</sup>. Почти то же самое мыслитель повторяет опять через 23 года в «Политике как призвании и профессии», где он говорит: «Принятие какой-либо стороны, борьба, страсть – *ira et studium* – суть стихия политика, и прежде всего политического *вождя*»<sup>171</sup>. Вечная «борьба богов» и вечная борьба людей – два элемента единого мировоззрения Вебера. При интерпретации его мысли можно выделить многочисленные уровни, на которых происходит борьба в политике. Это и борьба за власть между политическими партиями, и противостояние отдельных личностей, и конфликт между разными политическими системами, и столкновение харизматических лидеров с бюрократической машиной. Во внешней политике – это борьба между нациями и культурами<sup>172</sup>. Подобное мировоззрение, как отмечает Йоас, носи-

<sup>168</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Вебер М. Политические работы (1895–1919). С. 21–22.

<sup>169</sup> Даже к самой речи он делает замечание о том, что не следует его выражения напрямую связывать с биологизмом.

<sup>170</sup> Цит. по: Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. S. 179.

<sup>171</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 666.

<sup>172</sup> Последнее для Вебера – это столкновения между Германией и Францией, а более широко между Западом и Востоком, Европой и Россией. Безусловно, это сближает Макса Вебера с такими мыслителями, как О. Шпенглер, Н. Данилевский и собственным братом Альфредом Вебером (см.: Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1998), которые постулировали наличие полностью автономных культур, но в силу ряда фундаментальных причин он не сделал к этому утверждению последнего шага.

ло ценностный характер, так как для Вебера констатация «вечной борьбы наций не нуждалась ни в каких подтверждениях»<sup>173</sup>, Бруун же пишет о борьбе как «первой предпосылке его (Вебера. – К.Т.) размышлений о существенных качествах политики»<sup>174</sup>.

В мысли Вебера политическая деятельность была неразрывно связана с этическими вопросами. Проблема борьбы (а отсюда и проблема применения насилия) была тем важным звеном, которое не позволяло окончательно отделить этику от политики. С одной стороны, Вебер неоднократно подчеркивал, что «политика не есть и не может быть занятием, основанным на моральном фундаменте»<sup>175</sup>, что «конечно же, политика – дело не этическое»<sup>176</sup>. С другой стороны, он тут же добавлял: «Тем не менее, существует известный минимум чувства стыда и долга приличия, нарушать который безнаказанно нельзя даже в политике»<sup>177</sup>, а одним из центральных вопросов доклада «Политика как призвание и профессия» становится: «Каково же тогда действительное отношение между *этикой* и *политикой*?»<sup>178</sup>. Суть этой взаимосвязи волновала Вебера с ранних лет. Наряду с использованием насилия настоящий политик, согласно мнению Вебера, должен руководствоваться в своей деятельности требованием долга, что было и его личной позицией<sup>179</sup>. В то же время политическая сфера имеет свои законы и опасны попытки ее подчинения моральным убеждениям. Главное, что действующий в ней человек имеет дело с требованием применения насилия, а это выводит действия политика за границы этики, которые, вероятно, долгое время для Вебера совпадали с границами этики убеждения. Стремлением по-новому обозначить отношение между политикой и этикой, возможно, и объясняется появление этики ответственности. Но здесь уместно поставить вопрос: а что, собственно, обуславливает у Вебера требование применения насилия? Какой «бог», какая ценность?

<sup>173</sup> Joas H. Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. S. 98.

<sup>174</sup> Bruun H.H. Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. P. 240.

<sup>175</sup> Цит. по: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 348.

<sup>176</sup> Вебер М. Избирательное право и демократия в Германии // Вебер М. Политические работы (1895–1919). С. 43.

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 694.

<sup>179</sup> Хонигсхайм пишет о Вебере, что тот «действительно любил Германию и чувствовал этически обязательным работать на свою страну вплоть до степени риска для своей жизни» (Honigsheim P. The unknown Max Weber. P. 125).

Государство не может быть названо ценностным центром политической мысли Вебера. В государстве лишь воплощается настоящий центр, которым является нация. То, что нация (а в ее институциональном выражении – национальное государство) предстает высшим масштабom ценностей, подчеркивает как сам мыслитель, так и ряд его исследователей. Например, Радкау пишет: «Нация является для Вебера носителем чести и вместе с тем одной из высших человеческих ценностей»<sup>180</sup>. Моммзен высказывает эту же мысль, но развивает ее, утверждая, что нация «была для него (Вебера. – К.Т.) предельной ценностью, которой он с рациональной последовательностью подчинял все иные политические задачи»<sup>181</sup>. Шлюхтер выделяет ценность «национальной чести»<sup>182</sup>. Исследователь из Вашингтонского университета Стивен Пфафф отмечает: «Национализм Вебера никогда не был только средством конструирования условий для демократии, но скорее трансцендентальным этическим убеждением, которому следовало служить прежде других более мирских целей»<sup>183</sup>. Раймон Арон также утверждает, что «Макс Вебер выбрал национальное государство как свою высшую ценность, что было свободным актом его воли»<sup>184</sup>. Марианна Вебер следующим образом излагает идеи мужа по этому вопросу: «Страстное стремление к сильному национальному государству проистекает из врожденного, не подверженного рефлексии инстинкта – могущественная нация – это расширенное тело предрасположенного к могуществу человека: ее утверждение – самоутверждение»<sup>185</sup>. Для ее мужа «престиж и сила родины является неоспоримым благом, отодвигающим все остальные блага в тень»<sup>186</sup>, а следовательно, «он рассматривает экономику, тех-

<sup>180</sup> Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 531.

<sup>181</sup> Mommsen W.J. Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. S. 51.

<sup>182</sup> Schluchter W. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf. S. 20.

<sup>183</sup> Pfaff S. Nationalism, Charisma, and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology // Sociological Inquiry. Winter 2002. Vol. 72. No. 1. P. 96.

<sup>184</sup> Aron R. Max Weber und die Machtpolitik // Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages in Heidelberg 1964 / Herausgeben von Otto Stammer. Tübingen, 1964. S. 114.

<sup>185</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 114–115.

<sup>186</sup> Там же. С. 84.

нику и государственные институты прежде всего исходя из того, насколько они могут послужить опорой положению Германии как великой державы»<sup>187</sup>. Поэтому для Вебера государство и формы правления, будь это демократия или монархия, «лишь рамки для жизни *нации* – надо обладать свободой их менять, если следствием их структуры становится то, что большие части нации теряют свое чувство принадлежности ей»<sup>188</sup>.

Вероятно, наиболее удачный путь для уяснения идеи нации у Вебера – это понимание, что нация выступает как критерий его собственных поступков. Сам он называет это своим «ценностным масштабом» (*Wertmaßstab*). Государство при этом предстает как институциональное, внешнее и вторичное оформление нации. Вебер не говорит о высшей ценности государства в отрыве от нации, которая является ценностным ядром. Так, когда он говорит о «национальном государстве», именно «национальное» является для него определяющим, именно «национальное» задает ценностный масштаб политической и хозяйственной деятельности. Вебер отмечает: «*Властные* интересы нации там, где они поставлены под сомнение, суть последние и решающие интересы, на службу которым должна быть поставлена ее хозяйственная политика»<sup>189</sup>, и чуть дальше продолжает: «*Национальное государство* для нас не есть неопределенное нечто, о котором мы думаем, что чем гуще мы окутываем его сущность мистическим мраком, тем больше мы его возвышаем, а светская властная организация нации; и в таком национальном государстве для нас заключается конечное ценностное мерило (*der letzte Wertmaßstab*) народнохозяйственного рассмотрения “*государственных интересов*” (*Staatsraison*)»<sup>190</sup>. Таким образом, идея нации – один из важнейших смысловых центров в политической и этической мысли Вебера.

Ценность нации как сознательная идентификация себя через принадлежность к ней обычно слабо выражается в период мира и стабильности. Часто наиболее ярко комплекс национальных чувств проявляется на войне или подготовке к ней, то есть в пе-

<sup>187</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 114.

<sup>188</sup> Там же. С. 483.

<sup>189</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Вебер М. Политические работы (1895–1919). С. 25.

<sup>190</sup> Там же.

риоды острых, а порой и кровавых конфликтов. Сама национальная идентичность во многом плод такой борьбы, а порой и открытого насилия. Это стало общим местом многих исследований о национализме<sup>191</sup>. Здесь у Вебера тот же ход мыслей, что при рассмотрении ценности в общем. Как ценность невозможна вне конфликта и кризиса, без трагического ее выбора, что именно и делает ее ценностью, так же нация (как ценность) существует в борьбе и формируется благодаря борьбе. Насколько глубоко Вебер понимал этот момент конституирования идеи нации, выяснить сложно, но не случайно, что вся его инаугурационная речь построена вокруг национально-экономического соперничества, которое временами разражается открытыми и кровавыми конфликтами. В одном месте этой речи он прямо касается войны и ее влияния на национальные чувства. Вебер говорит, что в повседневной жизни у масс национально-политические «инстинкты» почти отсутствуют, но далее замечает: «В великие же моменты, например, в случаях войн, значение национальной мощи проникает и к ним в душу – и тогда оказывается, что национальное государство зиждется на самобытных психологических основах даже в широчайших экономически порабощенных слоях нации»<sup>192</sup>. В наиболее выдающихся деятелях этот «инстинкт», согласно Веберу, присутствует всегда, что и легитимизирует их право на политическое лидерство и руководство национальным государством. При таком взгляде политическое созревание означает именно рост осознания в народных массах скрытой в мирное время, но непрерывной борьбы между национальными государствами. Но только во время открытой формы конфликта чувство национальной принадлежности принимает наиболее яркие и героические выражения. При этом речь не обязательно должна идти о победе, так как в момент поражения, согласно Веберу, принадлежность к своей нации чувствуется наиболее ответственно

<sup>191</sup> Крейг Калхун пишет: «То, что теперь кажется прочно, почти естественной национальной идентичностью, представляет собой результат символической борьбы, также культурного и вполне материального насилия» (Калхун К. Национализм. М., 2006. С. 173). См. также, например: *Wehler H.-U. Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. München, 2001*; *Billig M. Banal Nationalism. London, 1995*.

<sup>192</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика. С. 31.

ными ее носителями даже сильнее. В период военных поражений он оставил следующие строки: «Я верю в несокрушимость этой Германии, и никогда не ощущал с такой силой как дар неба, что я немец, как в эти мрачные дни ее позора»<sup>193</sup>. К сожалению, как показала дальнейшая история, данное ощущение, пробужденное поражением, может привести к еще более трагическим последствиям, чем бойня Первой мировой войны.

Интерес и стремление осмыслить «национальное» было продемонстрировано Вебером уже в первых попытках написания научных работ. Одно из первых эссе будущего ученого, которое он написал в 16–17 лет, носило название «Соображения о народном характере, народном развитии и народной истории индогерманских наций». Мейер видит в нем «преждевременную попытку “социологии культуры”»<sup>194</sup>, которая в расширенном объеме, как становление западной цивилизации, согласно мнению ряда исследователей, станет ключевой темой всей его жизни. Но тут важно отметить, что речь в эссе идет именно об *индогерманских нациях*<sup>195</sup>.

Наряду с этим следует отметить, что расовый момент лишь один из элементов в ранних работах Вебера и вера в важность антропологического различия рас, как уже отмечалось, затронула его лишь в начале карьеры. Позже Вебер неоднократно дистанциро-

<sup>193</sup> Цит. по: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 523.

<sup>194</sup> Mayer J.P. Max Weber and German Politics: A Study in Political Sociology. L., 1944. P. 17.

<sup>195</sup> В переводе на русский язык биографии Макса Вебера, написанной Марианной Вебер, это эссе звучит как «Соображения о характере, развитии и истории индогерманских народов», что не может быть признано точным переводом. На немецком название выглядело следующим образом: Betrachtungen über Völkercharakter, Völkerentwicklung und Völkergeschichte bei den indogermanischen Nationen. Даже не обязательно знать немецкий, чтобы понять, что речь идет именно о нациях. Марианна Вебер также пересказывает раннее сочинение своего будущего мужа. Из пересказа становится понятным, что значительное место в эссе занимает рассмотрение национальных и даже расовых вопросов. Например, Марианна пишет: «Причиной тысячелетней борьбы между Востоком и Западом представляется ему то, что два главных ответвления кавказской расы, семиты и индогерманцы, разделены непреодолимой неприязнью; эта необъяснимая неприязнь определяет, по его мнению, историю древности и доходит до позднего средневековья. И ему все время кажется, что смещение обоих элементов ведет к “семитизации”, то есть к подавлению арийской культуры...» (Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 46).

вался от своей ранней позиции<sup>196</sup>, а практическая экстраполяция деления людей на расы в область идеологии и политики, то есть расизм и антисемитизм, вероятно, изначально были ему глубоко чужды. Когда поздний Вебер характеризует идею нации в работе «Хозяйство и общество», он делает это уже не через апелляцию к расе или к неким этническим признакам. Не претендует Вебер и на выведение однозначной дефиниции понятию «нация». Как и в случае с понятиями «этика» и «этическое», Вебер писал о «нации» и «национальном», предпочитая использовать в своих построениях прилагательное, а не существительное<sup>197</sup>. Есть высокая вероятность, что Вебер, как до этого с понятием «этическое», хотел с помощью прилагательного «национальное» подчеркнуть многообразие наций, несводимость ценностного содержания к понятию, невозможность, а также ненужность полной рационализации, что нашло бы свое выражение в претендующей на полноту дефиниции. В книге «Хозяйство и общество» Вебер прямо пишет об отсутствии однозначного определения понятия нации<sup>198</sup>, подчеркивая, что основу нации следует искать в переживании солидарности, которая «принадлежит к ценностной сфере»<sup>199</sup>. В другой части своего незаконченного “magnum opus” он развивает мысль: «Отмеченные с помощью собирательного имени “национальный” общие чувства (Gemeinsamkeitsgeföhle) не являются чем-то однозначным, они могут подпитываться из разных источников: тут может играть

---

<sup>196</sup> Указание на различие между антропологическими признаками как важными показателями культурной и экономической жизни относилось у Вебера к сравнению между поляками и немцами, когда он занимался этим вопросом в 90-е гг. XIX в. Уже в начале XX в. он дистанцируется от сравнения наций на почве физиологических признаков. Норкус это относит к изменению его взглядов на природу нации, вплоть до того, что «его причинный, “деконструктивистский” анализ в *Хозяйстве и обществе* может быть рассматриваем (по крайней мере, частично) как работа-самокритика» (*Norkus Z. Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology // The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie. Summer, 2004. Vol. 29. No. 3. P. 408*).

<sup>197</sup> Именно через прилагательное, через «качество» находит выражение ценностная составляющая, например: «добрый», «красивый», «истинный».

<sup>198</sup> «“Нация” есть понятие, которое, если вообще однозначно, то в любом случае не может быть определено через эмпирические общие качества, как ей причитающиеся» (*Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 627*).

<sup>199</sup> Ibid.

роль различия социальной и экономической организации, а также внутренней структуры господства с ее влияниями на “нравы”<sup>200</sup>, и далее перечисляет: «Как источники (национального. – *К.Т.*) могут действовать общие политические воспоминания, вероисповедание и, наконец, общность языка, а также, конечно, расово обусловленная манера действия (*Habitus*)»<sup>201</sup>. В то же время: «“Национальная” принадлежность может и не покоиться на действительной общности крови, что само собой и разумеется, так как повсюду особо радикальные “националисты” – чуждого происхождения»<sup>202</sup>.

Хотя Вебер нигде не делает попытки дать исчерпывающее определение понятию нации, в одном месте работы «Хозяйство и общество», оговаривая то, что это не полная дефиниция, он пишет: «Понятие нации позволяет себя определить только следующим образом: ей является основанная на чувствах общность (*Gemeinschaft*), адекватным выражением которой может быть независимое государство. Обычно эта общность и имеет тенденцию образовывать из себя государство»<sup>203</sup>. В другом сочинении он почти повторяет то же самое: «Понятие нации возможно дать, разве что, следующим образом: она есть эмоциональная общность (*eine gefühlmäßige Gemeinschaft*), адекватным выражением которой было бы свое собственное государство, и которая, как правило, имеет тенденцию его образовывать»<sup>204</sup>. Определение нации через чувства ведет за границы рационального, а следовательно, и возможности научного выражения ее сущности. Таким образом, «национальное» у Вебера выступает как то, что обращено к внерациональному в человеке, к его чувству должностования, ценностным убеждениям. Все это не сводится к однозначной понятийной формуле. При этом идея нации способна нести в себе смысл жизни, выражать высшую ценность для тех людей, кто решил выстраивать свою деятельность исходя из нее.

<sup>200</sup> *Weber M.* *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 226.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.* S. 628.

<sup>203</sup> *Weber M.* *Diskussionsreden auf dem zweiten Deutschen Soziologentag in Berlin 1912 // Weber M.* *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1988. S. 484.

<sup>204</sup> *Ibid.* S. 486. Анализ этой цитаты и дискуссию по поводу определения см. также: *Norkus Z.* *Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology*. P. 389–418.

Выше описан взгляд позднего Вебера на природу нации. В целом же его позиция в течение времени, согласно мнению ряда исследователей, менялась. Так, Моммсен, отмечая эволюцию воззрений Вебера на природу нации, пишет, что «субъективное убеждение в этнической, языковой, конфессиональной или культурной однородности (*Homogenität*) носит вторичное значение. Решающим для развития национального самосознания является осознанное принятие участия в политической судьбе собственного государства»<sup>205</sup>. Изменение представлений Вебера относительно природы нации отмечает и Норкус, выделяя у него два подхода к пониманию нации: 1. «Политико-экономический», который преваляровал в ранних работах Вебера. 2. «Политико-социологический», сформировавшийся ко времени написания незаконченной книги «Хозяйство и общество». При первом подходе нация понимается как «организационная форма экономической ассоциации, которая наиболее оптимальна в борьбе за “жизненное пространство” (*elbow-room*) в глобальном “мальтузианском мире”»<sup>206</sup>. В свою очередь, «политико-социологический» подход исходит из того, что нация – это «статусная группа, объединенная общей исторической памятью и борющаяся за престиж власти и культуры с другими нациями»<sup>207</sup>. Но, что важно, как в ранних, так и в поздних работах Вебера, борьба – центральный конструктивный момент в идее нации. Независимо от эволюции взглядов Вебера, от того какой аспект (экономический или политический) выходил у него на передний план, нация как высшая ценность (как борьба, как по-сторонняя власть) неизбежно предполагает и ведет к столкновению с другими нациями. Несмотря на то, что Вебер, вероятно, полностью отказывается от принижения иных наций<sup>208</sup>, ценность «национального» для него остается высшей ценностью на протяжении всей жизни<sup>209</sup>. Поэтому проблема ценностного конфликта и

<sup>205</sup> *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. S. 55.

<sup>206</sup> *Norkus Z.* Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology. P. 389.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> *Honigsheim P.* The unknown Max Weber. P. 132.

<sup>209</sup> Разбирая случай Вебера, Кари Палонен проводит грань между видами национализма. Он делает это на основе анализа слова Вебера из его доклада незадолго до смерти, где тот говорил: «Наша политика дальше должна быть антинационалистической, но не антинациональной» (*Palonen K.* Max Weber's Reconceptualization of Freedom // *Political Theory*. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 198).

этической дилеммы применения насилия остается, так как признание своего национального государства высшей ценностью предполагает неизбежное участие в борьбе с другими государствами.

Личное ценностное значение «национального» для Вебера можно проследить не только в работах о политике. К его идеям в области методологии для становящейся социологии вполне применимо то, что Ульрих Бек назвал «методологическим национализмом». Этим выражением обозначается такой метод, который базируется на рассмотрении ученым мира как совокупности национальных государств. Важно и то, что Бек констатирует ключевую роль конфликта при таком подходе. Он пишет: «Методологический национализм обуславливает исследование социальных, культурных и политических реалий в категориях противопоставления, тогда как методологический космополитизм подразумевает принцип “как то, так и другое”»<sup>210</sup>. Принцип первого называется Бекем «или-или», то есть конструируется такая перспектива, при которой, выбирая одно, исследователь неизбежно отвергает другое. Последнее созвучно цитируемому выше отрывку из доклада «Наука как призвание и профессия» о противостоянии ценностей французской и немецкой культур. Созвучно это и утверждению Вебером «политеизма ценностей». Едва ли Вебер в принципе серьезно рассматривал иной взгляд, где центральным актором в международной политике, да и в экономике, не стояло бы национальное государство. Если даже он и упоминает порой некую альтернативу, которую может предоставить развитие экономики, например, через создание межконтинентальных корпораций, то это делается исключительно в критических тонах. В целом же очевидно, что *убеждение* в высшей ценности «национального» влекло Вебера к борьбе за национальные интересы своей страны, и, вероятно, только на почве «национального» он мыслил возможность культурного развития в принципе.

В завершении раздела следует коснуться вопроса, который стал темой отдельной исследовательской дискуссии, а Кари Палонен сделал названием своей статьи<sup>211</sup>, а именно: был ли Вебер националистом? Этот вопрос не может быть здесь разобран деталь-

<sup>210</sup> Бек У. Космополитическое мировоззрение. М., 2008. С. 46.

<sup>211</sup> См.: *Palonen K. Was Max Weber a “Nationalist”? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change // MWS. 2001. Vol. 1. No. 2. P. 196–214.*

но, но будет уместно сделать хотя бы несколько замечаний. Безусловно, как указывалось, «национальное» обладало для Вебера высшей личной ценностью, но требуется осторожность, чтобы не допустить смешения национализма времен Вебера, его собственного понимания приверженности национальному государству, а также национал-социализма в версии идеологии НСДАП. Очевидно, что между разновидностями национализма может иметь место большая, порой существенная разница. Но при этом также очевидно, что едва ли возможно отрицать всякую связь между ними.

Идеи национализма начали формироваться в раннее Новое время, а особо сильный импульс они получили в эпоху Просвещения с ее демократическими идеалами. На протяжении истории национализм прошел ряд стадий<sup>212</sup>. Но помимо исторических изменений существует еще и широкое культурное и политическое разнообразие национализмов. Даже в одном сообществе разные люди обычно имеют разные концепции нации. Даже если присутствует признание нации как ценности, то и здесь разница может простирается от националистического милитаризма Гитлера до стремления к националистическому пацифизму позднего Ганди. Все это задает широкие пределы как понимания нации, ее структуры, сущности, природы, так и того, как следует (и следует ли) ей служить. Учитывая все это, с одной стороны, действительно, можно подчеркивать те моменты, где Вебер делал акцент на борьбе между нациями, указывал на собственные задачи немецкого народа, говорил о высшей ценности нации, выступал как сторонник немецкого колониализма. С другой стороны, можно обращать внимание на критику Вебером антисемитизма и шовинизма, на его дружбу и помощь студентам-евреям<sup>213</sup>, неприятие любых форм социал-дарвинизма и расизма, его любовь к путешествиям, искренний интерес и уважение к другим культурам. Последнее было прямой противоположностью ключевым идеям зарождавшегося радикального национализма, тесно связанного с антисемитизмом и расизмом. Своеобразие позиции Вебера обусловило то, что во-круг этого «националиста» образовался кружок, который состоял

<sup>212</sup> См.: *Калхун К.* Национализм. М., 2006.

<sup>213</sup> Множество молодых и наиболее талантливых гостей его дома в поздний период были именно евреи, несмотря на увеличивающееся влияние идей антисемитизма.

из ряда представителей радикальной левой молодежи, а также обструкцию в крайне правых кругах. Отношение к наследию Вебера в гитлеровской Германии было близкое к тотальному игнорированию – его труды не запрещались, но и не распространялись, хотя находились и те, кто пытался «адаптировать» его наследие к идеологии национал-социализма<sup>214</sup>.

«Национальное» для Вебера была именно ценностью, которая основывалась на глубоком переживании чувства принадлежности к немецкой культуре и исторической памяти. При этом нация не сливается с государством окончательно, даже когда Вебер говорил о «национальном государстве». Государство, согласно ему, представляет собой необходимый в современном мире, но и опасный для любого ценностно-ориентированного действия бюрократический институт, а также инструмент насилия. В своей методологии Вебер был «номиналистом», поэтому институт государства, как и любая общая идея, не мог играть для него с ценностной стороны решающей роли. В отличие от общего чувства, от общего стремления к служению своей стране. Отсутствие смешения государственных институтов с нацией особенно наглядно выступает в ряде его резких высказываний о современной ему немецкой политике, вплоть до открытой критики и даже насмешек над монархом, а также над всей немецкой политической системой. Это не могло привести его к вере в какое-то идеальное совершенное образование вроде «Третьего рейха» или «коммунистического строя», наоборот, подобные утопии вызывали у него скепсис и ощущение опасности<sup>215</sup>. В тоталитаризме времени Гитлера нация и институты смешались до неразличимости. Кроме прочего была упразднена «свобода от оценки», что произошло не только в науке, но и в любой иной общественной области. Тоталитаризм – это предельная форма монизма, поклонение смешению расы, нации, государства и фигуры вождя. Вебер был националистом, но он был антитоталитарным мыслителем. Национализм важен Веберу, так как те общие чувства, которые он в себе нес и которые наилучшим образом мог воплощать в себе национальный лидер, представлялись ему «противоядием» от всепроникающего рационализма бюрократии

<sup>214</sup> Особенно подробно об этом см. новое развернутое исследование: *Derman J. Max Weber in Politics and Social Thought*. Cambridge; N.Y., 2012.

<sup>215</sup> Что особо ярко выразилось у него в критике коммунистических идей.

и институционального обезличивающего начала. Если само стремление к превозношению высшей ценности идеи нации оказалось опасным заблуждением, то эта ошибка не только Вебера, но и многих крупных мыслителей из разных стран. Рассмотрение Вебером международной политики как места непрекращающейся и не исключающей насилия борьбы различных наций, к чему, впрочем, в той или иной мере подталкивает любой национализм, при затухании момента согласия и компромиссов, безусловно, было односторонним и крайне опасным мировоззрением. Не случайно, что борьба являлась важнейшим моментом всей идеологии как национал-социализма, так и фашизма<sup>216</sup>, но ставить равенство между идеями Вебера и, например, Геббельса было бы неверным, а также недобросовестным упрощением. Поэтому при оценке политической мысли Вебера невозможно отделаться от внутренней амбивалентности, неустрашимого конфликта, присущего его позиции<sup>217</sup>.

#### 4. Осмысление насилия

Проблема применения насилия – это центральная проблема отношения этики и политики у Вебера. Открывая «этический раздел» в своем докладе «Политика как призвание и профессия», он обозначает центральный вопрос: «Разве для этических требований, предъявляемых к политике, должно быть действительно так безразлично, что она оперирует при помощи весьма специфического средства – власти, за которой стоит *насилие*?»<sup>218</sup>. Итак, с одной стороны, политика в целом и государство в частности теснейшим образом связаны с применением насилия. С другой стороны, проблема применения насилия является одной из центральных в этике.

<sup>216</sup> Это дало основание Умберто Эко выделить в эссе «Вечный фашизм» взгляд на жизнь как на «вечную борьбу» девятой характеристикой «ур-фашизма», см.: Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 2012.

<sup>217</sup> Об амбивалентности политической позиции Вебера см., например: Mommsen W.J. Die antionmische Struktur des politischen Denkens Max Webers // Historische Zeitschrift. 1981. Bd. 233. Hft. 1. S. 35–64, а также: Wilson H.T. The Impact of Nationalist Ideology on Political Philosophy: the Case of Max Weber and Wilhelmine Germany // History of European Ideas. 1993. Vol. 16. No. 4–6. P. 545–550.

<sup>218</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 694.

Для уточнения позиции Вебера важен контекст. Когда он дает определение государства, то он делает это следующим образом: «Дать социологическое определение современного государства можно, в конечном счете, только исходя из специфически применяемого им, как и всяким политическим союзом, *средства* – физического насилия. “Всякое государство основано на насилии”, – говорил в свое время *Троцкий* в Брест-Литовске. И это действительно так»<sup>219</sup>. Почему Троцкий? Эта фигура, как показывает доклад Вебера «Социализм», была крайне неприятна автору. Лев Троцкий для него был одним из тех, кто пытался «развязать гражданскую войну в Германии»<sup>220</sup>, а о подобных персонажах Вебер говорит следующее: «С борцами за веру (*mit Glaubekämpfern*. – *K. T.*) мир не заключают, их можно только сделать безопасными»<sup>221</sup>. Ответ на вопрос об этом «согласии» Вебера заключается в том, что Троцкий, Ленин и другие лидеры большевиков провозглашали лозунг борьбы с насилием, которое они понимали как сущностное выражение капиталистических отношений. Впрочем, как Ленин, так и Троцкий готовы были использовать насилие с целью приближения ненасильственного коммунистического общества, что привело лишь к безответственному всплеску невиданного до того насилия. Подобное развитие ситуации Вебер предсказывал, так как для него это было очевидным уже вскоре после заключения договора в Брест-Литовске<sup>222</sup>. Вебер, соглашаясь с Троцким, отмечает два пути: один, который стал общим местом пропаганды большевиков – устранение репрессивного (насильственного) государства, второй путь – сохранение государства, даже учитывая, что

<sup>219</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 645.

<sup>220</sup> Вебер М. Социализм // Вебер М. Политические работы (1895–1919). М., 2003. С. 338.

<sup>221</sup> Там же.

<sup>222</sup> Алан Сика пересказывает один эпизод из жизни Вебера, который оставил Феликс Сомэри. Во время пребывания в Вене Вебер имел встречу с ученым Йозефом Шумпетером. Два профессора поспорили о будущем России, Шумпетер считал, что это будет интересный эксперимент, на что Вебер яростно возражал, что это закончится «ужасной катастрофой», первый заметил, что это будет «хорошей лабораторией», второй ответил: «Лабораторией, засыпанной человеческими телами». Разговор закончился тем, что Вебер в ярости выскочил из кафе (пересказ. по: *Sica A.* Introduction. Paul Honigsheim and Max Weber's Lost Decades // *Honigsheim P.* The unknown Max Weber. P. X–XII).

оно неизбежно насильственно. Вебер в своих работах хотел продемонстрировать, что второй путь не только более ответственен, но и более гуманен, хотя обладает при этом меньшим «этическим» пафосом. Троцкий, большевики, согласно Веберу, это типичные представители «борцов за веру» этики убеждения, которые, даже отрицая мораль, организовывали движения, которые нельзя иначе понимать как заряженные пафосом борьбы за справедливость. Это касается и таких «немецких аналогов» российских большевиков, как Эрнст Толлер<sup>223</sup>, Роза Люксембург, Карл Либкнехт.

Для Вебера тема насилия переплетается с вопросом нравственного прогресса. Если прогресс возможен, то решение о применении насилия, независимо от провозглашаемых целей, становится гораздо проблематичнее. Если нет, то насилие – неустранимый элемент жизни, а действия, исходящие из иллюзии его полного устранения, могут быть просто опасны. Идея прогресса была программным лозунгом эпохи Просвещения, отсюда отношение к этому времени и его идеям становится, согласно исследователю из Йельского университета Иэну Шапиро, важной характеристикой этической позиции того или иного мыслителя<sup>224</sup>. Вебер же об идеях эпохи Просвещения писал не иначе как: «Уходят в прошлое и розовые мечты эпохи Просвещения»<sup>225</sup>. Идея прогресса в ее устремленности и верой в «вечный мир» для него несостоятельна, нереалистична, наивна, опасна. Отсюда следует, что насилие и вечная борьба выступают для него как неустранимые элементы политической реальности в частности и человеческой жизни в целом. Но Вебер и не очарован могуществом насилия, не верит в его преображающую силу. Так, если для множества современных ему революционеров борьба и насилие необходимы для достижения некоего коммунистического рая, перед которым мнится необходимым и некий Армагеддон, при отсутствии или минимизации каких-либо ограничений на размах насилия, то для Вебера как скептика в отношении достижения подобных целей были принципиальны формальные и содержательные аспекты насилия и войны.

---

<sup>223</sup> Марианна Вебер пишет, что на процессе против Толлера ее муж прямо охарактеризовал этого немецкого коммуниста как «сторонника этики убеждения», который был совершенно чужд реальности (*Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 542*).

<sup>224</sup> См.: *Шапиро И. Моральные основания политики. М., 2010*.

<sup>225</sup> *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 206*.

Политика, согласно Веберу, это стремление к власти, которая неразрывно связана с принуждением и готовностью использовать насилие. Цель политиков – получение монопольного права на использование насилия. Готовность быть политиком – это готовность использовать насилие вплоть до физического уничтожения, в том числе и граждан собственного государства. Почему в принципе, в каких случаях в частности, а также в каких пропорциях следует использовать насилие политиком? Вот некоторые вопросы, волнующие Вебера, которые лишь частично решались через введение национального государства в качестве высшей ценности.

Путь к попытке оправдания насилия Вебером, а также возможность, в том числе и через насилие, служить своей высшей ценности, то есть национальному государству, прокладывается им не через искусственное выделение «добраго» и «злого» насилия<sup>226</sup>, а через отделение сферы политики от сферы этики. Таким образом, он пытается избежать того пути, который описывается Абдусаламом Гусейновым в статье «Возможно ли моральное обоснование насилия?»: «Если брать какую-либо разновидность “каннибальской этики”, например классовую мораль или националистическую мораль, в которых границы морали очерчены намного уже, чем границы человечности, совпадают с границами класса или нации, то логика такой этики допускает и даже предполагает насилие. Что касается общегуманистической этики, то в ней нет места насилию»<sup>227</sup>. С этими словами созвучно утверждение самого Вебера: «В “этике” пацифисты несомненно “выше” нас. Уже в моей фрейбургской инаугуральной речи, сколь во многом незрелой она ни была, я решительно защищал суверенитет национальных идеалов в области практической политики...»<sup>228</sup>, и чуть ниже он добавляет: «Я и тогда очень твердо подчеркивал, что политика не есть и не может быть занятием, основанным на моральном фундаменте»<sup>229</sup>. Впрочем, эти слова лишь отчасти проясняют его позицию. Значит ли это, например, что этика ответственности, которая, как минимум отчасти, предстает у Ве-

---

<sup>226</sup> Характерно, что Вебер не пытается назвать «хорошее» насилие, скажем, оправданным применением силы или, как это делает Иван Ильин, понуждением и пресечением.

<sup>227</sup> Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок. СПб., 2012. С. 507.

<sup>228</sup> Цит. по: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 347–348.

<sup>229</sup> Там же. С. 348.

бера как *этика национального государства*, основана на имморальном или аморальном фундаменте? Очевидно, что для самого Вебера – это не так. Значит ли это, что в этой «внеморальности» политики упраздняется значение этической перспективы? Вероятно, Вебер не согласился бы и с этим. В его представлении противников в конфликте должна связывать понятие чести, то есть некоторая регламентация, которая напоминает дуэль, рыцарский поединок<sup>230</sup>. Но его стремление к строгому разграничению между политикой и этикой оставляет все эти регламентации без обоснования, что выражает слабость и двусмысленность его позиции. Утверждение строгого разграничения этики и политики выводит в область примитивного и циничного реализма в политике, который основывается на верховенстве целесообразности при оценке того или иного политического решения, тогда как для Вебера и этика убеждения, и этика ответственности, как это рассматривалось выше, связаны с ценностно-рациональным действием.

Еще более запутывает дело то, что в работах Вебера периодически звучит позиция подчинения внутрисударственного, так и межгосударственного насилия строгому, даже безоговорочному следованию неким правилам и законам, то есть позиция легализма. Подобные регламентации можно проиллюстрировать на одном примере. Так, в 1919 г. один из националистов граф Арко-Валлей убил главу правительства Баварии социалиста и пацифиста Курта Эйснера, которого некоторые считали ответственным за лоббирование унизительного для многих немцев Версальского мира и упрекали за признание вины Германии в развязывании войны. Граф Арко был оправдан под нажимом правых. Вебер ненавидел Эйснера и симпатизировал графу Арко. Более того, как показывают подготовленные им в кооперации с тремя коллегами замечания, он не признавал вину Германии в развязывании Первой мировой войны<sup>231</sup>. Тем не менее Вебер считал, что закон превыше, и, не задумываясь, сказал: «Будь я министром, мой приговор был бы – рас-

<sup>230</sup> Вебер с детства одобрительно отзывался о дуэлях и два раза сам собирался в них участвовать, см.: *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens.

<sup>231</sup> См.: *Weber M.* Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urheber des Krieges // Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands: Schriften und Reden 1918–1920 / Hrsg. von W.J. Mommsen in Zusammenarbeit mit W. Schwentker. Tübingen, 1991. S. 101–111.

стрел»<sup>232</sup>. Но если в данном случае для Вебера на центральном месте располагается легальный элемент безоговорочного следования закону, то получается, что его ценностные убеждения, по крайней мере на первый взгляд, в этом *принципиальном* вопросе подчиняются формальной рациональности, бюрократическому аппарату? В чем же тогда смысл провозглашения нации и харизмы как противовеса им? Приходится лишь с сожалением констатировать, что момент правовой регуляции и ограничения насилия у Вебера не прояснен в должной мере.

В оценке Вебером насилия нет никаких иллюзий, а также попытки смягчить остроту этической проблемы, так как он подтверждает, что насилие – моральное зло. Например, когда Вебер пишет об ответственном политике, то он отмечает, что тот «спутывается с дьявольскими силами, которые подкарауливают его при каждом действии насилия»<sup>233</sup>. Но для него это зло, которое может быть оправдано, если оно вписано в контекст отделенного от этики политического действия и соединено с определенными элементами: с ответственностью, со служением высшей ценности, с дальновидностью как способностью просчитывать результаты. По сути, в своем стремлении уйти от морального поступка, он возвращается к продумыванию, пускай и фрагментарному, некоего этического нормативного каркаса, в котором он смог бы оправдать действие, которое *оправдано* быть не может. Поэтому следует заключить, что политика, особенно в поздний период творчества Вебера, не только не отрывается окончательно от этики, но и предпринимаются отдельные попытки выработать некую «политическую этику». Эта «политическая этика», которая получила свое выражение в идее этики ответственности, предполагает служение, подразумевающее отказ от «спасения» (религиозного или морального).

По крайней мере до признания этики ответственности в качестве равноправной с этикой убеждения Вебер видит цель этики в поиске и следовании вечному абсолютному закону. Цель в политике – оптимальное, разумное, ответственное соблюдение соразмерности цели и средства во имя исторической задачи. Для Вебера в этике – «из добра может следовать только добро, из зла – лишь

<sup>232</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 552.

<sup>233</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 703.

зло»<sup>234</sup>, а в политике – «миром управляют демоны», и «тот, кто связывается с политикой, то есть с властью и насилием как средствами, заключает пакт с дьявольскими силами»<sup>235</sup>; и далее: «По отношению к его действию *не* то истинно, что из доброго может следовать только доброе, а из злого лишь злое, но зачастую наоборот. Кто не видит этого, тот в политическом отношении действительно ребенок»<sup>236</sup>. Вебер не пытается найти решение конфликта, но указывает на его неустранимый характер. Это, вероятно, во многом и удерживало его от попытки внесения большей ясности в свои противоречивые идеи. Он не говорит, что этика ответственности ближе к истине, чем этика убеждения. Сама идея истины в этике, согласно такому подходу, определяется и неотделима от выбора человека, а в общезначимом смысле можно лишь констатировать, что две этические позиции находятся в принципиальном конфликте друг с другом, а тот, кто выбрал одну из позиций, тот должен следовать ей до конца<sup>237</sup>.

## 5. Отношение к войне

Высшая степень концентрации насилия присуща военным действиям. Последние, в свою очередь, не могут рассматриваться вне связи с политикой. Вебер отмечает, что за сферу политики в древности отвечал бог войны, который боролся с другими богами<sup>238</sup>. Стоит еще раз отметить, что противопоставление «бога войны» и «бога любви» соотносится с разделением на этику ответственности и этику убеждения, поэтому война, с одной стороны, и критика пацифизма – с другой, занимает у него не последнее место. При этом у Вебера отсутствует однозначное ценностное заключение о войне. С одной стороны, он рассматривал войну как носительницу своеобразного катарсиса в его альтернативе религиозному мистицизму. Так, согласно Веберу, чувство обретения предельного

<sup>234</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 699.

<sup>235</sup> Там же.

<sup>236</sup> Там же.

<sup>237</sup> Хотя существуют большие сомнения относительно возможности такой последовательности, а также последовательности самого Вебера.

<sup>238</sup> См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 317–318.

смысла может быть найдено: как в чувстве связи с Богом вплоть до растворенности с ним при молитвенном бдении, которое достигается в отрешении от мира, так и в чувстве смысла происходящего перед лицом смерти на войне. Вебер описывает это следующими словами: «Война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему»<sup>239</sup>, и чуть ниже: «Отношение к смерти как полному смыслу священному действию лежит, собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии»<sup>240</sup>. С другой стороны, Вебер не пытается отрицать тот факт, что война будит ужасное в человеке, дезориентирует, может обратиться в коллективное сумасшествие. Война для Вебера также событие, безусловно, трагическое, ее необходимость связана с «этической иррациональностью мира». В то же самое время, когда пишутся вышеприведенные строчки о героическом начале войны, Вебер оставляет и такую заметку: «Война, великолепная в качестве необычного напряжения всех героических сил любви и готовности к жертве, станет, превратившись в годами идущую повседневность, во всех отношениях сатанинской, и вместе с физической уничтожит и моральную силу сопротивляемости угнетенного народа»<sup>241</sup>.

При нравственной оценке войны друг с другом сталкиваются две ценностные установки, два типа этики, две перспективы. Любые аналогии здесь условны, но в вопросе осмысления насилия в целом и войны в частности Вебер близок к толстовскому выделению «закона любви» и «закона насилия»<sup>242</sup>, но при этом ясно дает понять, что допускает применение насилия. Так, Вебер пишет: «Понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишенным

<sup>239</sup> См.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 319.

<sup>240</sup> Там же. С. 320.

<sup>241</sup> Цит. по: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 453.

<sup>242</sup> Сравнение этических взглядов двух мыслителей представлено в следующей статье: Троицкий К. Макс Вебер как Анти-Толстой // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 200–216.

всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения – преображенным братоубийством»<sup>243</sup>, в оппозиции к этому: «Радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее акосмической добротой и братством, которая своей максимой не противодействовать злу и требованием “подставить другую щеку”», вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия»<sup>244</sup>. В этих словах наиболее ярко запечатлены конкретные обстоятельства конфликта ценностей. Здесь, как и в случае с двумя типами этики, сложно говорить о «политеизме ценностей», здесь в чистом виде выступают два пути, два закона, которые включают либо отрицание, либо приятие войны<sup>245</sup>. Вебер в своей полемике предельно заострял альтернативы, так как он стремился показать неотвратимость выбора, на который обречен последовательный в своих убеждениях человек. Так, в ответе одному пацифисту Вебер пишет: «Или – или! Или *нигде* не противодействовать злу насилем, но тогда – жить как святой Франциск и святая Клара, или индийский монах, или русский народник. Все остальное обман или самообман. Для этого *абсолютного* требования, существует лишь *абсолютный* путь: пусть *святого*. Или противодействовать злу насилем, так как в противном случае сам *становишься* также ответственным за зло»<sup>246</sup>.

Тема войны у Вебера часто оказывается связанной с критикой пацифизма. С конца XIX в. в Германии (как и в ряде других стран) набирает силу движение за мир. Пацифисты не предотвратили войну, но внесли определенные нюансы в политическую реальность враждующих стран, поэтому никто из крупных политиков уже не мог себе позволить не считаться с ними<sup>247</sup>. Для Вебера с ранних лет пацифисты служили мишенью для критических замечаний. В письме студенческого времени, где обсуждаются идеи уже упо-

<sup>243</sup> Цит. по: Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 469.

<sup>244</sup> Там же.

<sup>245</sup> Хотя в действительной жизни, как это отмечал Вебер, часто остается место и для компромиссов.

<sup>246</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 495–496.

<sup>247</sup> О движении пацифистов в Германии до 1918 г. см.: Сдвижков Д. «Против железа и крови». Пацифизм в Германской империи. М., 1999.

мянутого пацифиста Чаннинга, говоря о разграничении последним двух законов, один из которых для государства, а другой морально-божественный, Вебер отмечает: «Такие теории не являются безопасными. Легко создается разрыв между очевидными постулатами христианства и теми выводами и предпосылками, которые требует и всегда требовал гражданский порядок государства. Все невзгоды Средних веков находятся на этом разрыве между притворным божественным и человеческим порядком»<sup>248</sup>. Позже, во время Первой мировой войны, в одном из комментариев Вебер представит свое понимание двух законов. В этом же комментарии впервые прозвучит и утверждение «борьбы богов» вместе с сомнением в реалистичности учения Толстого<sup>249</sup>. Но публичная критика пацифизма стала одной из тем уже в инаугурационной речи. Не случайно, что после нее Вебер похвастался своему брату Альфреду, что в ней он «дал “Этической культуре” крепкий пинок»<sup>250</sup>. «Этической культурой» называлось интернациональное движение за мир, которое в то время активно развивалось в Германии.

В своей критике пацифизма Вебер затрагивает проблему заключения и установления мира. Он отрицает, что современный ему пацифизм ведет к действительному миру. Он считает, что миру способствует другая логика, которая состоит в том, чтобы не допустить возможности выгоды для кого-то в случае развязывания войны. Эта тема становится для него особенно актуальной на фоне осмысления переговоров о мире в Версале. Вебер считает, что лучшим способом избежать войны является *status quo* на выходе из войны, тогда сам ее смысл был бы утерян. Он утверждает: «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. Политик же скажет: единственно надежным средством дискредитировать войну на весь *обозримый* период был бы мир на основании статус-кво. Тогда бы народы спросили себя: для чего велась эта война? Она

<sup>248</sup> Цит. по: *Mayer J.P.* Max Weber and German Politics: A Study in Political Sociology. P. 20.

<sup>249</sup> См.: *Weber M.* Zwischen zwei Gesetzen // *Weber M.* Gesammelte politische Schriften. München, 1921. S. 60–63.

<sup>250</sup> Цит. по: *Braun H.H.* Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. P. 16.

была бы доведена *ad absurdum* – что ныне невозможно. Ибо для победителей – по меньшей мере части их – она будет политически выгодна. И за это несет ответственность то поведение, которое сделало для нас невозможным любое сопротивление. Теперь же, когда пройдет эпоха истощения, *дискредитированным окажется мир, а не война* – вот следствие абсолютной этики»<sup>251</sup>. Это очень спорное утверждение, в котором Вебер почему-то выводит войну на уровень исключительно рациональный и калькулируемый, устраняя упомянутый момент катарсиса. Странной представляется и идея «статуса-кво» после многочисленных жертв и страданий, что выглядит не более реалистичным, а возможно, и менее, упований пацифистов на скорое прекращение всех войн. Более того, в пользу вторых говорит то, что для этого не требуется предварительной бойни. Идея «статуса-кво» сильно напоминает критикуемую самим же Вебером готовность коммунистов и анархистов к последней войне перед вечным миром. Вероятно, разница только в том, что никакой «вечный мир» для него ценностью не только не являлся, но и не «заявлялся», впрочем, тогда и подход к вопросу прекращения войн с помощью идеи «статуса-кво» представляется скорее фикцией. В конечном счете прекращение войн привело бы к ослаблению национального чувства, развитие которого Вебер ставил выше, чем прекращение насилия.

В заключение главы надо отметить, что линия разграничения космополитизм – национализм, отказ от насилия – применение его, неприятие войны – оправдание войны, признание вины за развязывание войны и выведение вины за рамки политики примерно совпадает с разделением на этику убеждения и этику ответственности. Насколько это актуально для современной мысли? Гюнтер Рот в статье «Этика Макса Вебера и движения за мир сегодня» пытается рассмотреть идеи Вебера в свете мировых событий середины 1980-х гг. Рот разбирает отношения между теми, кого можно условно назвать представителями этики ответственности и приверженцами движения за мир. Он подчеркивает, что атомное оружие сделало невозможным «великую войну как дело славы»<sup>252</sup>, что после мировых войн и начала атомной эры не может

<sup>251</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 696.

<sup>252</sup> Roth G. Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // Theory and Society. 1984. Vol. 13. No. 4. P. 508.

быть больше победителей, а критерий национального интереса не должен решающим в этом вопросе. Если перед Первой мировой войной пацифизм был уделом кучки интеллектуалов, которых Вебер рассматривал как утопистов, то сейчас в той или иной мере дело пацифистов – дело любого ответственного человека. В частности, Рот пишет: «Если новый тип пацифизма не просто вопрос гуманистического убеждения, которое стремится к миру без войны, но движение, что борется ради выживания человечества, тогда это в равной степени как вопрос “добрых намерений”, так и ответственности. Тогда разделение Вебера рухнет»<sup>253</sup>. В признании недопустимости атомной войны должны совпадать позиции представителей как этики убеждения, так и этики ответственности по причине ее тотальной «невыгодности» и безответственности. Рот говорит о необходимости заменить фразу Вебера об «ответственности ПЕРЕД историей» на «ответственность ЗА историю», которая подчеркивала бы не ответственность нации перед своим будущим поколением, а ответственность за историю как таковую, которая поставлена под угрозу с развитием нового вида оружия. Юрий Давыдов высказывался более категорично и утверждал, что в ядерный век и «именно сегодня мы *вынуждены* искать “формулу примирения” между враждующими богами, а иногда и подставлять “другому щеку”, если нас ударили по одной, демонстрируя тем самым *реалистичность* “этики Евангелия” и, наоборот, *сугубую нереалистичность* той этики ответственности, от имени которой М. Вебер выпустил так много разящих стрел по адресу Нагорной проповеди Христа»<sup>254</sup>. Давыдов не пытался согласовать логику этики убеждения и этики ответственности, а отвергал последнюю, по крайней мере в ее веберовском выражении, в пользу первой. Согласно взгляду Давыдова, этика ответственности, подразумевающая применение насилия для достижения политических целей, становится настолько нереалистичной, что ее сторонники способны подвергнуть опасности все будущие поколения, тогда как приверженность этике убеждения становится единственным надежным противоядием от этого.

<sup>253</sup> Roth G. Max Weber’s Ethics and the Peace Movement Today. P. 508.

<sup>254</sup> Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. С. 431.

## ГЛАВА IV. ЖИЗНЬ И ВЫБОР

### 1. М. Вебер и биография

Пауль Хонигсхайм в воспоминаниях о Вебере пересказывает один характерный эпизод, свидетелем которого он стал. Однажды они с Фридрихом Гундольфом<sup>255</sup> пришли в дом к уже ставшему знаменитым Веберу и вместе с хозяином начали обсуждать политику, вдруг «дверь открылась и двое новых гостей, которыми оказались студенты, вошли и сели вместе с нами. После неформального приветствия Гундольф сказал Веберу: “Тебя прервали и ты говорил...”, на что хозяин дома немедленно ответил: “Я должен остановиться, здесь студенты и, естественно, я не имею права говорить о политике перед ними: это может повлиять на них”»<sup>256</sup>, Хонигсхайм добавляет: «Так велико было его уважение перед святостью автономного решения и так велика была его чувствительность»<sup>257</sup>. Этот пример демонстрирует связь поведения и теоретических идей у Вебера, так как тот не просто говорил и писал, но воплощал свои убеждения в жизнь. Он это делал настолько прямолинейно и категорично, что за ним закрепилась слава неуживчивого, предельно требовательного человека. Это привело к тому, что к концу жизни по тем или иным причинам Вебер рассорился со многими людьми, с которыми прежде был близок. Как вспоми-

<sup>255</sup> Поэт, литературный критик, профессор. Принадлежал кружку и был «любимым учеником» известного поэта Стефана Георге, см.: *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 468–471.

<sup>256</sup> *Honigsheim P.* The unknown Max Weber. P. 129.

<sup>257</sup> *Ibid.*

нает Карл Ясперс: «Верно, что его моральные требования не были удобны; для каждого, кто полностью не замыкался в себе, он был живой совестью. Верно и то, что его темперамент вел к чрезмерно бурным аффектам и к минутным несправедливостям, – однако поразительно, как он в этом признавался, как сомневался в своей способности решать большие задачи, часто требующие мгновенных решений, говоря “Я делаю ошибки”»<sup>258</sup>.

Важную роль биографии при исследовании идей Вебера можно продемонстрировать и с другой стороны. Так, Гяйнс пишет: «Работы Вебера по протестантской этике могут быть обозначены как результат “героической самотерапии”, которая вывела его из подполья нервной болезни»<sup>259</sup>. Этот мотив регулярно встречается в исследованиях о Вебере, и не только в биографических<sup>260</sup>. Работы по методологии науки и о протестантской этике были первыми, которые появились после нервного срыва Вебера; в этом не только Гяйнс видит попытку найти твердую почву для перенесшего кризис сознания<sup>261</sup>. Он предполагает наличие у Вебера желания уйти в мир абстракций от волнующих событий окружающей жизни, а также с помощью науки обрести «свободу от ценностей», выбор между которыми того сильно мучил. Начиная с раннего детства Веберу было присуще в высшей степени обостренное чувство долга. Он осознанно и на практике воплощал связь между деятельностью в мире, разделенном на множество порой почти не связанных между собой специализаций, а также личным стремлением к полноте смысла в идее «призвания». Это острое напряжение оказывало влияние на всю его повседневную жизнь и творчество. Как пишет Брубэкер: «Вся совокупность его работ заряжена фундаментальным моральным импульсом»<sup>262</sup>.

Чтение различных версий биографии Вебера убеждает в том, что именно запредельное чувство долженствования как минимум отчасти ответственно за его нервную болезнь. Одним из ее про-

<sup>258</sup> Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 558.

<sup>259</sup> Heins V. Max Weber zur Einführung. Hamburg, 2010. S. 42.

<sup>260</sup> Цитируемая работа к биографическим как раз не относится.

<sup>261</sup> См., например: Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens.

<sup>262</sup> Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. P. 91.

явлений было состояние неспособности на протяжении нескольких лет к серьезному чтению и в принципе к любой напряженной умственной деятельности. В первую очередь это касалось именно того, что было связано с научной работой, то есть того, к чему он был «призван», что он *должен* был делать. На протяжении четырех с половиной лет Вебер не выпустил ни одной научной статьи. Он вообще в это время почти ничего не писал, кроме редких, формальных и коротких писем. О давлении «долженствования» сам Вебер упоминает еще в начале своей болезни: «Неспособность говорить носит чисто физический характер, нервы отказываются реагировать, и тогда при взгляде на мои записи лекций я близок к потере сознания»<sup>263</sup>. Марианна, описывая более позднюю стадию болезни, замечает: «Лишь долженствование приводит его в плохое состояние»<sup>264</sup>, затем еще: «Его тянет на юг, где его не достигает никакое долженствование»<sup>265</sup>. Одной из причин выздоровления, возможно, стала как раз окончательная отставка из университета, освобождение от необходимости читать регулярно лекции и вести семинары. Тяжелей всего Веберу давалась именно преподавательская деятельность, и только полный отказ от нее принес первое облегчение после нервного срыва. Незадолго до смерти он частично вернулся к ней, но возврат был постепенным и с осложнениями. В одном из писем позднего периода, где Вебер «жалуется» на тяжелый груз преподавания, он пишет: «Нет – я рожден для пера и для трибуны, а не для кафедры. Такое понимание для меня несколько болезненно, но совершенно однозначно»<sup>266</sup>. Либо отвлеченный и «свободный от ценностей» мир науки, либо погружение в политическую страсть, так как нечто промежуточное было для него невыносимым.

Внутренняя борьба и высокая степень нервного напряжения из-за обостренного чувства долга не всегда встречали понимание у коллег Вебера, для многих из которых работа была просто работой<sup>267</sup>. О самом Вебере никак нельзя сказать, что он был «сво-

<sup>263</sup> Цит. по: *Вебер, Марианна*. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 212.

<sup>264</sup> Там же. С. 223.

<sup>265</sup> Там же. С. 229.

<sup>266</sup> Там же. С. 504.

<sup>267</sup> В данной связи можно вспомнить, что в докладе «Политика как призвание и профессия» основная черта пролегает между двумя «чистыми типами»: «жизнью за счет политики» и «жизнью для политики». Вебер так это формулирует:

боден от ценностей». Он это понимал и писал о «подозрении» со стороны окружающих, что он «высокоморальный человек»<sup>268</sup>. Это «подозрение» закрепилось и после его смерти; так, Даниель Россайдс считает Вебера «моралистом, который не верил в какую-либо могущую быть доказанной систему морали»<sup>269</sup>, с этим утверждением, без сомнения, согласились бы многие современные исследователи. Марианна Вебер передает следующие слова своего мужа: «Причина, почему я так исключительно резко при каждом возможном случае... выступаю против соединения должествования бытия и сущего, вызвана совсем не тем, что я недооцениваю вопросы должествования; напротив, потому, что я не выношу, когда проблемы мирового значения, в известном смысле высшие проблемы, которые могут волновать человека, превращаются здесь в технично-экономическую проблему производства и становятся предметом дискуссии специальной науки»<sup>270</sup>. Это перекликается с его описанием своей «аксиофобии», когда в одном из писем Риккерту, возможно, единственный раз Вебер в своих работах упоминает слово «аксио», но добавляет к нему не «логос», а «фобос». Он пишет: «Что касается меня, то аксиофобия (Axiophobia) социологов означает просто то, что я не смешиваю высшие ценностные проблемы с вопросом: почему свиное мясо сегодня в Берлине стоит х пфеннигов? Так же как и все предельное (alles letzte), что способно волновать человеческую грудь, это не может быть примысливаемо к тем же понятиям и усматриваться нераздельно спаянным с эмпирическими вопросами»<sup>271</sup>. Все это свидетельствует не о недостатке чувства озабоченности ценностными вопросами, а о его избытке. Научная деятельность Вебера была глубоко связана с его этическими убеждениями, но они воплощались через попытку провести строгую

---

«Есть два способа сделать из политики свою профессию (Beruf. – К.Т.): либо жить “для” политики, либо жить “за счет” политики и “политикой”» (*Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 653*).

<sup>268</sup> Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München. S. 806.

<sup>269</sup> Rossides D.W. The Legacy of Max Weber: A Non-Metaphysical Politics // Sociological Inquiry. 1972. Vol. 42(3–4). P. 184.

<sup>270</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 353.

<sup>271</sup> Цит. по: Hennis W. Max Webers Wissenschaft vom Menschen: neue Studien zur Biographie des Werks. Tübingen, 1996. S. 125.

границу между ценностями и фактами. Не «катафатическим», а «апофатическим» было направление его мысли, но от этого оно не становилось менее зависимым от нравственного требования.

Вышеприведенные замечания призваны подчеркнуть то большое значение, которое имеет биографический материал для исследователя идей Вебера. Конкретная этическая ситуация, личность, ее выбор играли такую важную роль для него, что невозможно их понять без знакомства с его биографией, с отзвуками в ней его внутренней борьбы и жизненных конфликтов. Более того, биография Вебера занимала важное место в популяризации его идей. Действительно, есть доля правды в замечании, пожалуй, самого скрупулезного его биографа Иоахима Радкау, когда он полусуто 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 других – нет»<sup>272</sup>. Наряду с приведением в порядок бумаг мужа и публикацией основных работ первая биография о нем была также написана именно Марианной, которая после его смерти с религиозным пылом провозгласила, что «теперь письменный стол Макса Вебера – мой алтарь»<sup>273</sup>. Затем каждый «ренессанс»<sup>274</sup> интереса к мысли Вебера сопровождался появлением все новых попыток пересказа его жизни. Огромное значение роли биографии, а также контраст между тем, каким Вебер был в жизни и каким предстает в своих книгах, подчеркивает и такой классик вебероведения, как Фридрих Тенбрук, в частности он пишет: «Для интерпретации никакого другого социолога биография не играла такой громадной и решающей роли. Все те, кто знал его лично, рассказывают, находясь скорее под мощью его авторитета, обусловленного достоинством личности, чем под впечатлением от его письменного творчества»<sup>275</sup>.

<sup>272</sup> Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 831.

<sup>273</sup> См.: Hanke E. "Max Webers Schreibtisch ist nun mein Altar". Marianne Weber und das geistige Erbe ihres Mannes // Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung / Hrsg. von K. Borchardt. Konstanz, 2006. S. 29–51.

<sup>274</sup> Тему «ренессансов» подробно рассмотрел Давыдов (См.: Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс).

<sup>275</sup> Tenbruck F.H. The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber // British Journal of Sociology. September 1980. Vol. 31. No. 3. P. 318.

Итак, этические идеи Вебера неразрывно переплетены с его повседневной жизнью и событиями, которые происходили в Германии и в мире. Это касается и констатации «вечной борьбы» ценностей. Речь идет не только об известном конфликтном темпераменте Вебера, о котором так много написано, не только о жизненном пути, который можно рассматривать через призму многочисленных антиномий<sup>276</sup>, но и о самом стиле его работы. Вебер признавался, что «самостоятельно, без толчка (Anstoß) я не прихожу к решению что-то сказать»<sup>277</sup>. Его произведения – это очень часто дискуссии, споры, полемика. Не считая двух диссертаций в начале научной деятельности, ни одна крупная работа Вебером так и не была окончена, почти все наиболее значимые произведения – это статьи, заметки, неоконченные проекты, а также очерки, написанные по тому или иному поводу. Не всегда, как в случае с полемическими статьями по поводу идей Оствальда, Рошера и Книса, Майера, Стаммлера, очевиден оппонент, противник, но он почти всегда есть. В свете вышесказанного не удивительно, что и после смерти творчество Вебера порождает острую полемику, обилие соперничающих друг с другом точек зрения. Шлюхтер об этом пишет: «Начиная с момента смерти Вебера, снова и снова предпринимались усиленные попытки установить единый подход к его работе и жизни. Эти попытки продолжают вплоть до сегодняшнего дня и остаются источником продолжающегося разногласия»<sup>278</sup>. Это имеет истоки в самой жизни и трудах Вебера, в его провозглашении конфликта мировоззрений и плодотворности различных точек зрения. Вебер был способен, как и Достоевский, романы которого он так любил, давать голос различным, часто противоречащим друг другу идеям, что ведет к бесконечным возможностям толкования, где любая попытка «монологичности»<sup>279</sup> в самой своей основе будет противоположна главной установке.

<sup>276</sup> См.: *Suzuki M.* Antinomies of Conviction and Responsibility in Max Weber's Life and Thought // *MWS* 2003. Vol. 3. No. 2. P. 199–220.

<sup>277</sup> *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 184.

<sup>278</sup> *Schluchter W.* Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective. Berkeley; Los Angeles; L., 1989. P. XIV.

<sup>279</sup> О «монологичности» и «полифоничности» см.: *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. Важно, что примеры «монологичности» для Бахтина составляют работы именно Льва Толстого, тогда как «полифоничность» выражена в романах Достоевского. Хотя у Вебера мало замечаний о Достоевском, но создается впечатление, что его идеи и стиль были для него ближе.

Конфликт ценностей не может существовать исключительно вне человека, это конфликт и внутри человека. Более того, его мог постулировать только человек, который сам его глубоко переживал. Конфликт ценностей предполагает первостепенное значение выбора, а так как конфликт вечен и, следовательно, через выбор не снимается, то он предполагает чувство трагичности существования, борьбу за ценность. Для того чтобы сделать такой выбор, нужно быть сильной личностью, что ведет к некоей разновидности «героической этики».

В заключительной главе книги будут представлены несколько основных элементов экзистенциальной мысли Вебера. В центре находятся иррациональный выбор и идея личности (*Persönlichkeit*), которые задают основные ценностные и нравственные координаты его этических идей. Тесно связанными с идеями выбора и личности оказываются и такие отправные точки экзистенциализма, как констатация страдания, трагедии, призвания и свободы<sup>280</sup>. Несмотря на то, что эта глава последняя, она с точки зрения этического мировоззрения Вебера может быть названа важнейшей. Свою позицию по предельным этическим темам Вебер обозначал редко и всегда отрывочно. Различные его мысли переплетаются друг с другом и с его жизнью. Для Вебера этическое убеждение немислимо в отрыве от морального поступка, а моральная личность немислима отдельно от своего уникального свободного выбора и призвания, а те, в свою очередь, неразрывно связаны с конфликтом и чувством трагичности существования.

## 2. Личность

Конкретный человек, понимаемый через его социальное действие, является исходной точкой «номиналистской» методологии и всей мысли Вебера. Без понимания этого момента невозможно приступить к исследованию его научных работ. По мере удаления от конкретного человека происходит «дереализация» концептов и идей. Государство реально настолько, насколько на него в своем

<sup>280</sup> Роль свободы порой недооценивается в мысли Вебера, тогда как она занимала важное, смыслообразующее место, см. исследование об этом: *Palonen K. Max Weber's Reconceptualization of Freedom. P. 523–544.*

действии ориентируются конкретные субъекты<sup>281</sup>. Как у Спинозы первичной реальностью является то, что он в силу традиции называет «Богом», то есть единое и единственное начало, источник всего – почти так же, но только с точностью наоборот, это имеет место и в мысли Вебера. У него в основе построений находится отдельный человек и его социальное действие. Несмотря на статус «классика», понимание Вебером социологии сильно отличается от превалирующего в XX в. Социология традиционно понимается как «наука об обществе», а у Вебера социология «есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие»<sup>282</sup>. Конечно, социальное действие – это такое действие, которое ориентировано на других людей, что приводит к понятию общества. Но помимо самой проблематики «общество» и «общность»<sup>283</sup>, общество выступает во вторичном смысле как результат социального действия человека. С учетом этой отправной точки можно выявить и этическое своеобразие мысли Вебера. Если для Спинозы основной пафос нравственного поведения состоит в действии согласно сверхиндивидуальному разуму, что делает различие, а отсюда и страдания отдельных существ второстепенными или даже мнимыми, то для Вебера именно своеобразие выходит на передний план. То, что сказалось на его социологическом подходе, было лишь моментом более общего мировоззрения. Старр описывает это следующим образом: «Согласно Веберу, так как мы рождены людьми (persons) или индивидуальностями, мы должны стать личностями (personalities). Мы становимся личностями через систематическое посвящение себя делу и ценности, которым служим как своему призванию. В посвящении делам и задачам (goals) человек становится для себя личностью. Он обретает самосознание, устойчивость, связность и этическую цель (purpose)»<sup>284</sup>. По-другому, но об этом же говорит Ясперс, когда подчеркивает, что дух для Вебера был «экзистенциальным только в личности»<sup>285</sup>.

<sup>281</sup> См.: Вебер М. Основные социологические понятия. С. 602–643.

<sup>282</sup> Там же. С. 602.

<sup>283</sup> Во многом заимствованная Вебером от его близкого знакомого Фердинанда Тенниса.

<sup>284</sup> Starr B.E. The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 414.

<sup>285</sup> Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера. С. 565.

Вебер проводит дальнейшее уточнение структуры социального действия, отмечая, что его ценностно-рациональный и целерациональный типы неразрывно связаны со смыслом. Это активные, осознанные действия. Два других типа социального действия: традиционное и аффективное – предстают как реактивные, у которых отсутствует прямая связь с осознанным самим деятелем смыслом. Именно первая пара занимает центральное место в исследованиях Вебера, а наряду с этим только они напрямую соотносятся с моральным действием. Следовательно, смысл становится важным элементом социологии, то есть тем, что отличает мир человека от мира природы. Последовательное воплощение такого действия, рациональная, а отсюда осознанная, свободная ориентация на смысл невозможна без ориентации на высшие ценности, но это сложная задача. Еще более сложным является создание новых смыслов, что доступно лишь крупным, обычно религиозным или политическим, лидерам, вождям, пророкам. Вебер исходил из того, что действие человека обычно протекает ближе к традиционному, харизматическому или целерациональному типу действия, тогда как ориентация на ценностно-рациональное действие, которое единственное определяет сознательное, нравственное, ориентирующее на высшие ценности поведение, встречается редко. Вебер описывает это в следующих словах: «Конечно, достоинство “личности” состоит в том, что для нее существуют ценности, с которыми она соотносит свою жизнь, пусть даже в отдельных случаях они заключены в глубинах индивидуального духа»<sup>286</sup>. Здесь совпадают научное мировоззрение и личные убеждения Вебера, как пишет Брубэкер: «Личность (personality) является также тем, что различает истинно человеческое от просто природного. С точки зрения моральной философии: личность является моральным идеалом, так же как идеальным типом методологии»<sup>287</sup>. Наука заканчивается, а личность начинается там, где человек сталкивается внутри себя с предельными, высшими вопросами относительно смысла жизни и выбора ценности. Но можно также сказать, что в этой точке наука и человек встречаются.

<sup>286</sup> Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 350.

<sup>287</sup> Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. P. 96.

Путь к личности не может быть легким. Когда Вебер в известном отрывке пишет о древних богах, которые «выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью»<sup>288</sup>, то человек представляется им сильным к пассивному приятию или неприятию обстоятельств жизни. Лишь немногие становятся моральными личностями, так как путь к этому лежит в напряженной борьбе с самим собой и неблагоприятными обстоятельствами. Как замечает Тернер: «Массы просто приспособляются к господствующим обстоятельствам, виртуоз же вовлечен в личную борьбу против повседневной реальности»<sup>289</sup>. При попытке дать название личной этической позиции Вебера можно использовать различные обозначения, так как это зависит от акцента на той или иной составляющей его мысли. «Героическая этика»<sup>290</sup>, которая подчеркивает значение борьбы, дополняется «этикой личности»<sup>291</sup>, которая отражает роль моральной личности, но личностью «является только тот, кто служит лишь одному делу»<sup>292</sup>, отсюда можно говорить об «этике призвания». С точки зрения политики к идеям Вебера применимо и наименование «аристократическая этика» или «элитарная этика»<sup>293</sup>. В любом случае все эти обозначения указывают на личность как на центр этического. С одной стороны, именно в новейшее время стало возможным говорить о морально свободной и ответственной личности, но, с другой стороны, в новейшее же время человек оказался лицом к лицу с опасностями релятивизации, специализации, новых форм манипуляции и зависимостей. Важнейшим моментом для мысли Вебера становится постулирование готовности к борьбе, что способно послужить противовесом от обесценивания жизни, утери идеала личности и личностного поступка.

---

<sup>288</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 727.

<sup>289</sup> Turner B.S. Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: the Problem of State Legitimacy // The Sociological Review. August 1982. Vol. 30. No. 3. P. 370.

<sup>290</sup> Вебер называет ее даже «самоуверенная мирская героическая этика», см.: Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С. 320.

<sup>291</sup> Об этике личности (the ethic of personality), см.: Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. P. 91–98.

<sup>292</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 711.

<sup>293</sup> Сам Вебер, например, говорит об «аристократической сословной этике», см.: Вебер М. Социология религии. С. 170.

### 3. Борьба

Формулируя один из основных тезисов, касающихся ответственности перед грядущими поколениями, в инаугурационной речи 1895 г., Вебер произносит слова, которые редко цитируются, но являются едва ли не программными для всей его жизни: «Не мир и человеческое счастье мы обязаны передать нашим потомкам в путь, а *вечную борьбу* за сохранение и возвращение нашей национальной породы»<sup>294</sup>. В последующем издании своей речи, выделяя курсивом выражение «вечную борьбу», он дает понять, как это принципиально важно для него. И, действительно, в 1917 г. на закате жизни Вебер оставляет ставшие более известными слова, которые оказываются столь тесно связанными с теми, что были сказаны 22 года назад: «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»<sup>295</sup>. Оба высказывания представляют собой развитие одной мысли, что особенно существенно, учитывая все различие предмета и ситуаций, при которых они были сказаны. «Вечная борьба» у людей и «вечная борьба богов» – это конфликт ценностей, конфликт форм должностовования, конфликт типов поведения, конфликт социальный, конфликт межгосударственный, конфликт внутри каждой отдельной личности. Идея «вечной борьбы» стала важнейшим элементом всего мировоззрения Вебера и его этической позиции в частности.

В статье того же 1917 г. у мыслителя есть слова, которые демонстрируют тотальность этой борьбы. Их следует привести полностью: «Из культурной жизни нельзя устранить *борьбу*. Можно изменить ее средства, ее объект, даже ее основное направление и носителей, но не борьбу как таковую. Она может быть не только внешней борьбой между враждующими людьми за внешние блага, но и внутренним борением любящих за духовные ценности, в котором внешнее принуждение подменяется внутренним насильем (в форме эротической покорности или самоотверженности), и, наконец, борьбой с самим собой в душе человека, но так или

<sup>294</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика. С. 24.

<sup>295</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 727.

иначе борьба никогда не прекращается, и последствия ее подчас наиболее серьезны там, где она наименее заметна, и в наибольшей степени приближается к тупому, удобному безразличию, к иллюзорному самообману или совершается в форме “отбора”. “Мир” означает перемещение форм борьбы, или борющихся сторон, или объектов борьбы, или, наконец, изменение шансов “отбора”, и ничего другого. Выдержат ли эти перемещения испытание этического или иного оценивающего суждения и при каких условиях, нам совершенно неизвестно»<sup>296</sup>. Итак, борьба охватывает все уровни жизни и все социальные отношения человека, речь идет как о борьбе философских и научных мировоззрений, так и о ссорах на почве ревности<sup>297</sup>. Борьба идет как между разными ценностными сферами (уровнями, порядками) жизни<sup>298</sup>, так и внутри них, как между людьми и сообществами людей, так и между отдельным человеком и тем или иным обществом, как вне, так и внутри каждого человека. Видимый мир и гармония не означают отсутствие борьбы, а лишь ее скрытую фазу.

Центральным местом, где Вебер обобщает свои взгляды на понятие «борьбы», является одноименный (не переведенный пока на русский язык) параграф из «Хозяйства и общества»<sup>299</sup>, который входит в главу «Основные социологические понятия». Несмотря на большое значение, которое представляет этот небольшой отрывок

<sup>296</sup> Вебер М. «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 575–576.

<sup>297</sup> Обе темы, как те, что в определенном смысле указывают две грани человеческой деятельности, сильно интересуют Вебера. Философские и научные мировоззрения представляют собой предельно абстрактные и рациональные формы, те, что являются двигателем процесса рационализации. Эротическая борьба выступает связанной с предельно иррациональным поведением человека, что в современную эпоху противостоит процессу рационализации.

<sup>298</sup> У Вебера нет единого обозначения для этого понятия, в результате он использует следующие словосочетания (в немецком языке – это сложносоставные слова): сферы жизни (Lebenssphären), ценностные порядки (Wertordnungen), жизненные порядки (Lebensordnungen), позиции по отношению к жизни (Standpunkte zum Leben), жизненные формы (Lebensformen), ценностные ряды (Wertreihen). Порой Вебер применяет и отдельные слова для выражения этой же идеи, прежде всего: область (Bereich) и царство (Reich).

<sup>299</sup> Составители книги с русским переводом ряда работ Макса Вебера сочли возможным опубликовать только половину этой ключевой главы из «Хозяйства и общества», куда параграф о борьбе как раз не вошел, см.: Вебер М. Основные социологические понятия. С. 602–643.

вок, надо учитывать, что в нем освещается преимущественно научно-социологический аспект мысли. Отсюда следует отсутствие оценочных суждений и общая сдержанность в формулировках.

Вебер начинает с определения понятия «борьба», он пишет: «Борьбой должно называться социальное отношение в той мере, насколько действие (Handeln) является ориентированным на намерение осуществления своей собственной воли вопреки сопротивлению другой стороны»<sup>300</sup>. Это определение очень близко по формулировке к определению власти (Macht)<sup>301</sup> и указывает на родственность этих двух понятий. Далее Вебер предлагает различать «мирную» борьбу (der “friedliche” Kampf), которую он называет либо конкуренцией, либо борьбой (в кавычках). «Мирная» борьба – это в принципе всякая борьба, где средство борьбы (Kampfmittel) «не заключается в актуальном физическом насилии»<sup>302</sup>. Вебер продолжает анализ и выделяет «отбор» (Auslese) как другой вид борьбы: «Без осмысленной, намеренной борьбы (Kampfabsicht) друг *против* друга, наличествующая (скрытая) борьба за существование (Existenzkampf) человеческих индивидуумов, а также групп за жизненные возможности (Chancen) и за выживание, должна называться “отбором”: “социальным отбором”, поскольку речь идет о возможностях живущего в жизни (Lebender im Leben), “биологическим отбором”, поскольку речь идет о шансах выживания, связанных с наследственностью»<sup>303</sup>.

Затем Вебер описывает амплитуду форм и разновидностей борьбы, которая встречается в жизни людей. Он упоминает о кровавой борьбе «на уничтожение», игнорирующей любые правила и ограничения, вслед за этим пишет о строго регламентированной рыцарской и спортивной борьбе, затем опять о борьбе без правил в состязании за «благосклонность дамы»<sup>304</sup>. Не забывает Вебер и

<sup>300</sup> Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 20.

<sup>301</sup> Но не идентично, Вебер определяет власть как «шанс внутри социального отношения осуществить свою собственную волю также вопреки сопротивлению» (Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 28). Разница в слове «также» (auch), то есть власть осуществляется не только через борьбу и принуждение (см. анализ этого случая: Bayer M., Mordt G. Einführung in das Werk Max Webers. Viesbaden, 2008. S. 94–95).

<sup>302</sup> Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 20.

<sup>303</sup> Ibid.

<sup>304</sup> Ibid.

об основанной на рыночном устройстве конкурентной борьбе, а также о борьбе в области искусства и в политике. Главное для него, что во всех этих случаях имеет место постоянная трансформация форм борьбы. Одна форма борьбы от другой отличается «через своеобразие присущего именно ей средства и отсюда определенных особенностей социологических последствий его применения»<sup>305</sup>. Далее Вебер усложняет свое рассмотрение, отмечая, что не всякий «социальный отбор» следует представлять как борьбу. Так, в случаях простого социального дифференцирования по разным родам деятельности речь идет не о борьбе, а о стремлении получить тот или иной предпочитаемый для себя результат. Можно ли назвать это борьбой? Да, если речь идет об увеличении шансов на «биологическое выживание». Отсюда Вебер заключает, что только биологическая борьба не может быть устранена из жизни человека. Это рассуждение приводит к прояснению идеи «вечной борьбы». Вебер пишет: «“Вечным” является отбор (биологический отбор, борьба в прямом смысле слова. – *K.T.*) постольку, поскольку нельзя вообразить средство, при котором он был бы полностью нивелирован»<sup>306</sup>. Посредством идеи отбора борьба оказывается инкорпорированной в жизнь. Чуть ниже Вебер критикует пацифизм, который, на его взгляд, способен лишь регулировать объекты борьбы (*Kampfobjekte*), средство борьбы (*Kampfmittel*), направление борьбы (*Kampfrichtung*), но не способен устранить саму борьбу. Он пишет о том, что в таком случае лишь другие средства прокладывают путь к победе, но сама борьба остается. Наконец, Вебер выводит своего рода формулу борьбы, которая выглядит следующим образом: «Социальный отбор образует эмпирическое, а биологический принципиальное препятствие для упразднения борьбы»<sup>307</sup>, то есть эмпирическая основа меняется, а принципиальная (биологическая) остается.

В свете вышеизложенного борьба предстает изначальным фактом биологической жизни индивида, фактической формой его существования. Но форма без содержания пуста (как и человек, если его взять только в своем биологическом проявлении), поэтому содержательное наполнение борьбы появляется из различных

<sup>305</sup> Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 20.

<sup>306</sup> Ibid. S. 21.

<sup>307</sup> Ibid.

видов социального действия и может быть очень разнообразным. Вебер не сводит жизнь человека к биологическим законам. Ключевым становится придание идее борьбы социального, ценностного, культурного, наконец, экзистенциального значения. Борьба для него – вечна, любые практические или теоретические попытки ее устранения – утопичны. Никакой абсолют или идеал не в состоянии изменить это.

Следует выделить некоторые иные важные характеристики идеи борьбы, которые можно найти в других работах Вебера. Так, в статье «О некоторых категориях понимающей социологии», разбирая понятие «согласие», Вебер делает важное замечание, что действия на основе согласия вовсе «не исключают и не противоречат тем общественно связанным действиям, которые мы называем *борьбой*»<sup>308</sup>, более того: «Борьба потенциально присуща всем видам общественно связанных действий»<sup>309</sup>. Далее он опять приводит примеры различных видов борьбы: от рыцарских поединков до современных войн. Касательно борьбы в ее насильственном качестве Вебер упоминает о тенденции к «мирному» решению вопросов, но снова подчеркивает невозможность полного исключения физической борьбы. Так как работа была написана в 1913 г., возможно, что уже через год он бы не написал о «мирной тенденции». Вебер также отмечает: «Применение силы все более монополизировалось аппаратом принуждения одного определенного типа общественного объединения или сообщества, основанного на согласии, а именно политического, которое преобразовало его сначала в упорядоченную угрозу принуждения со стороны могущественных людей, а затем формально нейтральной власти»<sup>310</sup>. Тем самым Вебер предвосхищает исследования Бертрана де Жувенеля о развитии власти по пути ее накопления и возрастания<sup>311</sup> и подчеркивает сосредоточения источника насилия в государстве.

При этом важно подчеркнуть, что феномен борьбы не ограничивался у Вебера областями политики и биологии. Ряд исследователей отмечает мировоззренческое, даже экзистенциальное значе-

<sup>308</sup> Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Вебер М. Избр. произведения. С. 534.

<sup>309</sup> Там же.

<sup>310</sup> Там же. С. 535.

<sup>311</sup> См.: Жувенель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания.

ние идеи борьбы в трудах мыслителя. Следует привести некоторые высказывания. Так, Моммзен, отталкиваясь от уже рассмотренного политического аспекта, утверждая, что «борьба за власть была для него (Вебера. – К.Т.) не только одним из основных элементов государственной организации народа, но всей культурной жизни в целом»<sup>312</sup>, приходит ниже к констатации уже философского значения борьбы, когда пишет: «Макс Вебер утверждал борьбу как основную категорию человеческого существования (Dasein) в целом»<sup>313</sup>. Эндрю Кох, указывая на многообразие смысловых оппозиций в мировоззрении, утверждает: «Вебер 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»<sup>314</sup>. Лианке 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 связан с политикой, но он использует его для всей социальной жизни в масштабе: от экономики до любви»<sup>315</sup>. Гяйнс определяют социологию Вебера как «центрированную на войне» (eine kriegszentrierte Sozialtheorie) и предпринимает ее анализ<sup>316</sup>. Рэндалл Коллинз в своем небольшом курсе об основных традициях социологии удостоивает Вебера звания «родоначальника современной социологии конфликта»<sup>317</sup> и пишет, что конфликт в картине мира последнего «является выражением самой многомерности вещей, множественности различных групп, интересов, перспектив, которые конституируют мир»<sup>318</sup>. Старр отмечает этический аспект: «Конфликт – ключ к веберовскому пониманию необходимости в адекватном этическом взгляде»<sup>319</sup>, он же выделяет и делает краткий обзор трех

<sup>312</sup> *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. S. 43.

<sup>313</sup> *Ibid.* S. 50.

<sup>314</sup> *Koch A.* Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity" // *Canadian Journal of Political Science.* March 1993. P. 125.

<sup>315</sup> *Lianque M.* Max Weber on the Relation between Power politics and Political Ideals. P. 489.

<sup>316</sup> *Heins V.* Max Weber zur Einführung. S. 19.

<sup>317</sup> *Коллинз Р.* Четыре социологических традиции. М., 2009. С. 108.

<sup>318</sup> Там же. С. 100.

<sup>319</sup> *Starr B.E.* The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 418.

уровней конфликта в идеях Вебера: этический конфликт, конфликт ценностей и институциональный конфликт<sup>320</sup>. Лассман указывает, что Вебер одним из первых усмотрел ключевое значение конфликта как проявление современной культуры: «Ценностный плюрализм и конфликт ценностей занимает центр в его (Вебера. – К.Т.) диагнозе современной культуры»<sup>321</sup>. Михаэль Байер и Габриель Мордт также подчеркивают исторический и культуuroобразующий момент идеи борьбы у Вебера: «*Борьба* представляет центральный момент всей культурной жизни. Часто борьба эмпирически значит то, что конфликт из-за дифференцирующих, руководящих деятельностью идей – это не только общераспространенный момент социальных связей любого вида, но также существенный источник культурного и социального развития»<sup>322</sup>, а Пиам Гайденок, сравнивая мировоззрение Вебера и протестантских идеологов, пишет: «Что раздор и борьба – исходны и первичны, а примирение – условно и вторично, эта глубоко коренящаяся в духе большинства протестантских мыслителей мировоззренческая установка составляет фундамент также и веберовского мировоззрения»<sup>323</sup>.

Экзистенциальный аспект борьбы, а отсюда и конфликта у Вебера выделяет и Штраус: «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»<sup>324</sup>. Масахито Сузуки, рассматривая биографический аспект, видит становление Вебера в качестве ученого как череду конфликтов, споров и антиномий, особенно это касалось столкновения идей ответственности и убеждения. Исследователь различает в жизни Вебера: 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. Дискуссии на политические темы между Максом Вебером и Фридрихом Науманном. 4. Споры, порождаемые крити-

<sup>320</sup> Starr B.E. The Structure of Max Weber's Ethic of Responsibility. P. 419–424.

<sup>321</sup> Lassman P. Pluralism. P. 34.

<sup>322</sup> Bayer M., Mordt G. Einführung in das Werk Max Webers. S. 83.

<sup>323</sup> Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. С. 115.

<sup>324</sup> Штраус Л. Естественное право и история. С. 65.

ческим чтением произведений Достоевского и особенно Толстого. 5. Спор и острая критика пацифистов, особенно в контексте Первой мировой войны<sup>325</sup>. Если Сузуки указывает на конфликты внешние, то Радкау в биографии Вебера описывает скорее внутреннее мироощущение, жизненную основу его взглядов. Радкау пишет о «борьбе как религии Вебера»<sup>326</sup>, о «Евангелии борьбы»<sup>327</sup> в его основополагающих установках, о «желании борьбы» (*Kampfeslust*)<sup>328</sup>, о «чувстве борьбы» (*Kampfgefühl*)<sup>329</sup>. Марианна Вебер отмечает нечто похожее, когда описывает склонность мужа к занятиям политикой: «Кажется, что этот человек еще больше, чем для мышления, рожден для борьбы и господства»<sup>330</sup>, а этическое мировоззрение мужа 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»<sup>331</sup>. Утверждение вечной борьбы находит свое отражение в сильном трагическом оттенке мировоззрения Вебера.

#### 4. Трагичность

Вебер утверждает, что в основе процесса рационализации лежит «рациональная потребность в теодицее страдания и смерти»<sup>332</sup>. Теодицея – это та сила, что двигает религиозное сознание в сторону попытки найти смысл мира, но она же становится и важной причиной секуляризации мира. Мир начинает восприниматься как расколотый, противоречивый, пронизываемый конфликтами, борьбой и трагедией. Подобное представление и образует мировоз-

<sup>325</sup> См.: *Suzuki M.* Antinomies of Conviction and Responsibility in Max Weber's Life and Thought.

<sup>326</sup> *Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. S. 222.

<sup>327</sup> Ibid. S. 224.

<sup>328</sup> Ibid. S. 614.

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> *Вебер, Марианна.* Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 149.

<sup>331</sup> Там же. С. 281.

<sup>332</sup> *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. С. 50.

зрение Вебера, что роднит его взгляды с экзистенциальной мыслью, делая его созвучным целому ряду философов этого направления. Вот, например, что пишет о восприятии жизни ровесник Вебера<sup>333</sup>, философ-экзистенциалист Мигель де Унамуно: «Ведь мы живем противоречиями и только благодаря им; ведь вся наша жизнь – трагедия, а трагедия это вечная борьба без победы и без надежды на победу, это противоречие»<sup>334</sup>. Вновь констатация вечной борьбы, в которой утверждается, что односторонняя попытка вывести рациональный, подразумевающий гармонию смысл мира обречена на дальнейшее обесмысливание мира. Согласно этой позиции, опыт страдания является фундаментальным, а возможно, даже первичным опытом человека. Невозможно свести без остатка страдание к рациональной формуле, как-то объяснить его. Но Вебер не приходит к апологетике иррационализма, к которому склонялись многие философы-экзистенциалисты. Более того, он рассматривал иррационализм как опасный соблазн, которому подвергается молодое поколение. Когда Вебер формулирует этические «добродетели»<sup>335</sup> современного политика<sup>336</sup>, то он говорит о страсти (*Leidenschaft*), чувстве ответственности (*Verantwortungsgefühl*) и глазомере (*Augenmaß*), при этом глазомер определяется как «способность с внутренней собранностью и спокойствием поддаться воздействию реальностей, иными словами, требуется *дистанция* по отношению к вещам и людям»<sup>337</sup>. Сразу возникает вопрос о согласовании страсти и глазомера: «Как можно втиснуть в одну и ту же душу и жаркую страсть, и холодный глазомер?»<sup>338</sup>. Вебер отвечает на него тремя положениями: 1. Требуется борьба с самим собой, со своими страстями<sup>339</sup>. Успех этой борь-

<sup>333</sup> Унамуно, как и Вебер, родился в 1864 г.

<sup>334</sup> Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. Киев, 1996. С. 36.

<sup>335</sup> Именно этические, так как их перечисление идет вслед за фразой: «Мы вступаем в сферу этических вопросов; ибо именно к ним относится вопрос, каким надо быть человеку, дабы ему позволительно было возложить руку на спицы колеса истории» (*Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 690*).

<sup>336</sup> В определенном смысле это добродетели современного человека в принципе. Это подтверждает, например, доклад «Наука как призвание и профессия», где для ученого формулируются похожие требования.

<sup>337</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 690.

<sup>338</sup> Там же.

<sup>339</sup> Вебер пишет: «Политик ежедневно и ежечасно должен одолевать в себе совершенно тривиального, слишком “человеческого” врага: обыкновеннейшее *тщеславие*» (там же. С. 691).

бы зависит именно от умения сохранять дистанцию к самому себе. 2. Нужна готовность служить высшим ценностям. «Если деятельность должна иметь внутреннюю опору, нельзя, чтобы этот смысл – служение *делу* – отсутствовал»<sup>340</sup>. Без высшей ценности страсти либо не будет, либо она будет тщеславно-эгоистичной. 3. Необходимо наличие чувства ответственности, которое выступает как бы «посредником» в столкновении страсти и рассудительности.

В соединении в единой личности страстного, субъективного, а также рационального, претендующего на объективность, не прослеживается основа для «вечного мира». Как отзывается об этом, обсуждая разницу в позициях Исаака Берлина и Макса Вебера, Джон Ролз: «Я полагаю, что веберовский взгляд основывается на форме ценностного скептицизма и волонтаризма; политическая трагедия проистекает из конфликта субъективных убеждений и непоколебимой воли»<sup>341</sup>. Высшая ценность не задается индивиду, а выбирается им самим между конфликтующими мировоззрениями. Личный выбор неразрывно связан с конфликтом, который был утверждён как внутренне присущий идее высших ценностей, что, собственно, и означает констатация «политеизма ценностей». Когда Вебер вслед за описанием «добродетелей» задается вопросом о деле, которому политик должен служить, он лишь отвечает, что «здесь, конечно, сталкиваются друг с другом последние мировоззрения, между которыми следует в конечном счете *совершить выбор*»<sup>342</sup>. Политик, как и любой другой человек, когда речь идет о вопросе, выходящем за рамки индивидуально-эгоистических интересов, стоит перед выбором, и его нельзя избежать, если человек хочет остаться личностью. Любой редукционизм, ценностный монизм, будь это бегство в рационализм или в иррационализм, будут свидетельствовать о незрелости человека в личностном, да и в моральном измерении. Это ценностный тупик, где все те же «бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы»<sup>343</sup>. Таким образом, борьба выступает в личностном измерении как гарантия сохранения напряжения и соприсутствия страсти и разума, без которых невозможна личность.

<sup>340</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 692.

<sup>341</sup> Rawls J. Justice as Fairness: A Restatement. L.; Cambridge, 2011. P. 155.

<sup>342</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 693.

<sup>343</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 207.

Необходимость сделать выбор среди конфликтующих ценностей, готовность к вечной борьбе без надежды на окончательный успех – все это не могло не отбросить тень трагизма на мировоззрение Вебера. Острое переживание трагичности происходящего было глубоким и частым умонастроением в его жизни. Когда время от времени это чувство прорывается в публикациях, то в произведениях Вебера можно найти требование “*Lasciate ogni speranza*”<sup>344</sup>, предвещание, что грядет «полярная ночь ледяной мглы и суровости»<sup>345</sup> (*eine Polarnacht von eisiger Funsternis und Härte*), цитаты ветхозаветных пророков<sup>346</sup> или отрывки из «Фауста»<sup>347</sup>. В докладе «Политика как призвание и профессия» Вебер пишет, что с трагизмом «в действительности сплетены все деяния, и в особенности – деяния политические»<sup>348</sup>. Глубокое ощущение трагичности можно видеть в самом понимании культуры Вебером через то определение, которое он ей дает: «“Культура” – есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения человека, обладает смыслом и значением»<sup>349</sup>. Разрыв между смыслом, который задает себе человек, и бессмысленным миром вовне есть неизбежный результат процесса рационализации. Он определяет все существование человека, что дает основание Шваабе написать: «Последним словом для Вебера остается амбивалентность и трагичность как условия человеческого существования»<sup>350</sup>. Насколько здесь имеет место влияние идей ставшего в начале XX в. популярным, даже, можно сказать, модным Ницше<sup>351</sup>? Это сложный вопрос. Как и по многим другим вопро-

<sup>344</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика. С. 22.

<sup>345</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 705.

<sup>346</sup> См., например: Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 735.

<sup>347</sup> Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 414.

<sup>348</sup> Вебер М. Политика как призвание и профессия. С. 692.

<sup>349</sup> Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. С. 379.

<sup>350</sup> Schwaabe C. Beschränkung aufs “Vorletzte”. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie // Reihe Occasional Papers (Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität), Heft XXXI, München, 2002. S. 40.

<sup>351</sup> Одним из первых вопрос о влиянии Ницше на Вебера поднял К. Левит, см.: Löwith K. Max Weber and Karl Marx. L., 1993.

сам, исследователи расходятся в оценке влияния идей Ницше на Вебера. Ряд авторов, среди которых такие крупные ученые, как Шлюхтер<sup>352</sup>, Оукс<sup>353</sup>, Чарльз Тернер<sup>354</sup>, скорее подчеркивают влияние Канта и неокантианства, тогда как многие другие, среди которых такие исследователи, как Фляйшман<sup>355</sup>, Геннис<sup>356</sup>, Моммзен<sup>357</sup>, Уоррен<sup>358</sup>, Брубэкер<sup>359</sup>, Эден<sup>360</sup>, отмечают значение Ницше, а идеям Канта и неокантианства отводят более скромное место. Важную роль в споре играет свидетельство Эдуарда Баумгартена. Племянник Вебера в одной из книг опубликовал услышанную им реплику, которую его дядя произнес незадолго до смерти. Со слов Баумгартена, Вебер на одной из встреч сказал: «Добросовестность сегодняшнего ученого и прежде всего философа может быть измерена тем, как он относится к Ницше и Марксу. Кто не признает, что он не может обходиться в важнейшей части своей деятельности без работы, которую провели эти мыслители, тот обманывает сам себя и обманывает других. Мир, в котором мы духовно существуем, есть идущий от Маркса и Ницше, отмеченный ими мир»<sup>361</sup>. Впрочем, значение и достоверность этой реплики оспаривались и не могут считаться однозначными.

Важным моментом, который еще более подчеркивает экзистенциальный фон идей Вебера и их трагическое звучание, является тема смерти. Ближе к концу жизни для него эта тема была настолько важной и в то же время глубоко личной, что Радкау пи-

<sup>352</sup> См.: *Schluchter W.* Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber // *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. S. 166–185.

<sup>353</sup> См.: *Oakes G.* Max Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual.

<sup>354</sup> См.: *Turner C.* Modernity and Politics in the Work of Max Weber. L.: N.Y., 1992.

<sup>355</sup> См.: *Fleischmann E.* De Weber a Nietzsche // *European Journal of Sociology.* V. 1964. P. 190–238.

<sup>356</sup> См.: *Hennis W.* Nietzsches Genius im Werk Max Webers // *Frankfurter Allgemeine Zeitung.* December 1985.

<sup>357</sup> См.: *Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920.

<sup>358</sup> См.: *Warren M.* Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World.

<sup>359</sup> См.: *Brubaker R.* The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber.

<sup>360</sup> См.: *Eden R.* Bad Conscience for a Nietzschean Age: Weber's Calling for Science // *The Review of Politics.* Jul. 1983. Vol. 45. No. 3. P. 366–392.

<sup>361</sup> Цит. по: *Bendix R., Roth G.* Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. P. 24.

шет о «желании (Lust) смерти» у Вебера<sup>362</sup>. Не случайно и то, что у самого Вебера неоднократно в произведениях звучит «смысл смерти», который как бы противопоставляется «смыслу жизни» Толстого.

Мало найдется авторов, которые попробовали бы подчеркнуть светлые тона в работах Вебера. Одним из них является Стивен Сейдман, подвергший критике одностороннее понимание идей Вебера как выражение пессимистического мировоззрения<sup>363</sup>. Сейдман подчеркивает, что «другой стороны потери трансцендентной веры и социокультурного единства была экспансия свободы – в смысле личного выбора и ответственности»<sup>364</sup>. Но, согласно Веберу, эта свобода достается дорогой ценой, которую большинство предпочитает не платить, – ценой отказа от выбора ценности, от служения ей. Поэтому, если и неправильно понимать мировоззрение Вебера как пессимистическое, то лишь в том смысле, что пессимизм не равен и не сводится к трагизму.

## 5. Выбор

Тот выбор, о котором часто пишет Вебер, не имеет однозначного определения или характеристики. Он может быть назван ценностным, моральным, личностным и экзистенциальным. То, что свою комплексность и сложность этот акт приобретает там, где речь идет именно о ценностном и даже моральном решении, указывает сам Вебер. Он неоднократно упоминает предмет выбора как тот, что предстает перед человеком в образе дилеммы между добром и злом. Выбор ставит в тупик, так как, выбирая среди различных ценностных сфер, «вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов»<sup>365</sup>. Но если человек стремится стать личностью, то он должен выбирать, если нет, то верх берет склонность искать компромиссы и уклоняться от слож-

<sup>362</sup> Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens.

<sup>363</sup> Уместно здесь заметить, что Хонигсхайм, сравнивая Вебера и Шопенгауэра, отмечает у последнего пессимизм, тогда как «ответ Вебера подразумевал “трагизм”» (Honigsheim P. The unknown Max Weber. P. 115).

<sup>364</sup> Seidman S. Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber // Sociological Analysis. 1983. Vol. 44. P. 274–275.

<sup>365</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 730.

ного решения. Выбор предполагает свободу, но свобода понимается Вебером не как привилегия. Одним из важных аспектов свободы в его мировоззрении, как это отмечает Палонен, является «свобода как конфликт»<sup>366</sup>. Это личная индивидуальная свобода, здесь, со слов Палонена, можно говорить о Вебере как «предшественнике “экзистенциального” взгляда на свободу»<sup>367</sup>. Сам Вебер пишет: «В своей обыденной жизни человек не осознает подобного смешения глубоко враждебных друг другу ценностей, которое вызвано отчасти психологическими, отчасти прагматическими причинами; он прежде всего и не *хочет* осознавать, что уходит от необходимости сделать выбор между “Богом” и “Дьяволом”, от своего последнего решения, какую же из этих борющихся ценностей он относит к “божественной” и какую к “дьявольской” сфере»<sup>368</sup>. Это черта современной эпохи. Времена, когда боги полиса давались вместе с рождением, уже прошли, также прошла эпоха однозначного господства монотеизма с четким указанием «добра» и «зла» под властью единственного и задающего истинную мораль Бога. Сходная судьба постигает и веру в единый разум эпохи Просвещения, который мог бы обосновать и содержательно раскрыть требования всеобщего нравственного закона. Раньше, чтобы быть нравственным, надо было только стать примерным гражданином полиса, верно исполнять заповеди, следовать закону. С тех пор ситуация, согласно Веберу, принципиально изменилась. Уже не Бог связывает воедино ценностные жизненные порядки, даже не всеобщий нравственный закон, а конфликт ценностей в душе человека. Теперь для личности, стремящейся к единству, конфликт и внутренняя борьба являются необходимыми моментами нравственного и культурного становления. Готовность к выбору одной ценностной сферы вопреки другим предстает необходимым условием бытия человека как моральной личности. Ценностный выбор – это вершина, основание и граница этической мысли Вебера. Это выбор одного из «богов», а одновременно с этим и выбор «Бога» или «Дьявола». Здесь сливаются «политеизм ценностных сфер», моральный «дуализм добра и зла», а также «монотеизм призвания».

<sup>366</sup> *Palonen K.* Max Weber’s Reconceptualization of Freedom. P. 535.

<sup>367</sup> *Ibid.* P. 538.

<sup>368</sup> *Вебер М.* «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 565.

В качестве примера, где Вебер демонстрирует действительность и остроту морального выбора в повседневной жизни, можно привести рассмотрение им важного этического вопроса: можно ли возлагать на преступника моральную ответственность за свершенные злодеяния? Эту тему Вебер затрагивает в письме, написанном им еще в 1887 г. В начале письма он приходит к выводу, что с точки зрения рассудка действия преступника следуют необходимости, поэтому преступник не может считаться ответственным. Но далее Вебер ставит вопрос о том, насколько вправе выводить решение данной проблемы преимущественно или исключительно из рассудка. Он пишет: «Мы с нашим милым рассудком не можем понять, какое значение имеют, собственно “хорошее и плохое”; в противном случае лучше всего были бы осведомлены об этом самые умные люди, между тем всем известно, что это, к сожалению, не всегда так; кроме того, в мире должны были бы делаться по крайней мере такие же великие изобретения и открытия, как они делаются в ряде областей с помощью рассудка, посредством тех же средств в области морали и также же быстро, что, однако, не происходит. И наконец: никому не удастся объяснить мне с помощью рассудочных понятий и дефиниций, в чем разница между “хорошим” и “дурным”, следовательно, у рассудка нет для этого понятий...»<sup>369</sup>. Вебер отвергает и воспитание как некий метод, который может гарантированно сформировать моральную личность. Он утверждает: «Нравственные суждения не могут быть воспитаны, если отсутствует способность их постигать, если отсутствует *нравственная способность различения*, а эта способность основана именно на противоположности хорошего и дурного. Следовательно, чтобы сделать воспитание возможным, эти противоположности следует предполагать, они уже заключены в человеке, воспитание может их развить, обострить, дать им практическое содержание, но не создать их»<sup>370</sup>. Поэтому вопреки рассудку преступник ответственен, хотя это не может быть исчерпывающе объяснено с помощью рассудка. «Хорошее» и «дурное» различается человеком, хотя для них отсутствуют рассудочные понятия<sup>371</sup>. В этом письме молодой Ве-

<sup>369</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 141.

<sup>370</sup> Там же.

<sup>371</sup> Здесь уже заложен ответ, почему Вебер не сводит к определяемому понятию ключевые ценностные идеи, так же как и идею самой ценности.

бер в одном из немногих мест говорит об онтологической закреплённости нравственного в человеке, противопоставляя это в духе Канта феноменальным явлениям. Реальность и сила морального вердикта при этом не уступают рассудочному, хотя и проистекают из другой области: «Мы находимся здесь на границе нашего понимания и вступаем в совершенно иной мир, где о вещах судит совсем другая сторона нашего духа и каждый знает, что ее суждения, хотя они и не основаны на рассудочных понятиях, столь же достоверны и ясны как цепь логических доказательств...»<sup>372</sup>. «Хорошее» нельзя определить, свободу нельзя доказать; здесь речь идет о двух разных реальностях. Поэтому научный подход и *не способен* предоставить обоснование для нормативного требования.

Посредством личного внерационального выбора человек может обрести желанную иерархию ценностей, которая недоступна научной рефлексии. Выбор связан с конкретной жизнью, а не с теорией. В жизни присутствуют устойчивые ценностные координаты, то есть в ней есть поступки высокие и поступки низкие, ценности истинные и ценности ложные. В одном из редких замечаний непосредственно об этике в ее нормативном значении Вебер пишет: «В области этики существует иерархия ценностей. Если высшая ступень этического в конкретном случае недостижима, надо попытаться достигнуть предшествующей второй или третьей ступени. Что это такое, можно решить не из теории, а только из конкретной ситуации»<sup>373</sup>. Пока человек не сделает выбора, он стоит по существу вне культурного, личностного порядка. До выбора он находится в иррациональной и бессмысленной природной действительности. Только личность через отнесение к ценностям способна наделять смыслом и преобразовать иррациональную действительность в культурный мир. Таким образом, через страдание, через борьбу, через ответственный выбор и последующее служение тому, что было выбрано, человек и становится личностью. Или тем, кто способен *отвоевать* смысл, как бы возделывая дикий и опасный край<sup>374</sup>. Воспитание в широком смысле слова заключается именно в *подведении* человека к подобному выбору, но ни в

<sup>372</sup> Вебер, Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. С. 142.

<sup>373</sup> Цит. по: там же. С. 329.

<sup>374</sup> Что перекликается с этимологией слова «культура» как культивирование, возделывание, взращивание.

кчем случае не в попытке сделать ценностный выбор за другого. Лишь конкретный человек, который решил самостоятельно сделать выбор, может стать моральной личностью. Именно об этом говорит Вебер студентам в своем знаменитом докладе: «Учитель должен показать вам необходимость такого выбора. Большого он не может – пока остается учителем, а не становится демагогом»<sup>375</sup>. Демагог уже не воспитывает, демагог борется во имя того или иного «божества».

Через выбор человек участвует в формировании для себя пространства смысла мира, тут процедура совпадает для научного исследования и повседневной жизни. Смысл генерируется через установление и выбор ценностного порядка. В этом выборе человек утверждает себя как личность, как творца. Он уже не довольствуется простой индивидуальностью. Выбор предполагает служение выбранному, но это выбранное является результатом акта человеческого смыслополагания и поэтому не подавляет, а расширяет величие личности. Настоящая личность, которая не боится «вечной борьбы», вызванной выбором, не боится и ответственности. Такая личность достойна стать лидером, пророком, ее сила – сила господства. Вокруг этого построена вся поздняя социология господства, легитимности и власти Вебера, его ориентация на отдельную личность. Но он не упускал при этом и опасности, которые таит в себе век психологии масс. Об этой теме писали его современники Вильгельм Вундт и Гюстав Лебон, чьи работы Вебер хорошо знал<sup>376</sup>. Жить согласно традиции становится невозможным; рутина, бюрократизация, растворение человека и его содержательных ценностей в повседневности целерациональной деятельности выступает как одна крайность, а аффективное поведение – как другая. Как уравновесить рациональность и чувства? Это было одной из важнейших дилемм в творчестве Вебера, поэтому он так много усилий потратил на исследование условий и возможностей появления в политике настоящих лидеров. В бюрократизированном и формальном мире поведением человека управляет не он сам, не со-

<sup>375</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 729.

<sup>376</sup> О критическом рассмотрении Вебером идей Вундта уже упоминалось выше. В работе «Хозяйство и общество» Вебер ссылается на идеи Лебона именно в рассматриваемом контексте «психологии масс» (см.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. S. 10).

держательный смысл, не ценности, а пустые (если они ориентированы сами на себя) безличные процедуры. Не случайно, что главный упрек Бисмарку, который Вебер не устает повторять, состоит в том, что политика могущественного канцлера привела лишь к задержке развития политического самосознания граждан. Задачу же своего поколения Вебер видел в необходимости «продумать громадную работу по политическому воспитанию»<sup>377</sup>. На этом уровне Вебер как политик и Вебер как ученый становятся одним лицом.

Вебер не питал иллюзий романтиков. Его знаменитая альтернатива звучит: либо машина бюрократии без лидера, либо она же, но с лидером. Он понимал, что без важной роли, которую играет формальная рациональность, современный мир уже не мыслим. Вебер пытался найти место для великого, индивидуального поступка, выходящего за грань биологических потребностей, но одновременно возвышающего, а не унижающего личность. Согласно Веберу, борьба, которая следует за выбором человека, – это единственная альтернатива механизации жизни и потере даже следа великого. Ценность выкристаллизовывается через выбор, а столкновение ее с другими ценностями – результат распада до-рефлексивной самоочевидности ценности, разрыв единого этически рационального мира. Само понятие «ценность» предстает как продукт такого распада. Ценность – безусловна, но выведение ценности в проблемное поле размышления подразумевает ее неочевидность, а следовательно, она лишается безусловного характера<sup>378</sup>. Получается, что стремление к безусловному выражается в деятельности, которая эту безусловность ставит под вопрос, даже если мыслитель имеет единственную цель в утверждении непреходящего характера ценности. Выбор, борьба предполагают большее значение силы, в том числе и силы, чтобы взглянуть в лицо сложившейся ситуации. Сразу за констатацией появления старых богов в виде «безличностных сил»<sup>379</sup> и «вечной борьбы богов» Ве-

<sup>377</sup> Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика. С. 37.

<sup>378</sup> См. краткую историю аксиологии, например, здесь: Перов Ю.В., Перов В.Ю. Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 5–82.

<sup>379</sup> Байер и Мордт пробуют обозначить эти «расколдованные, безличные силы», среди них они выделяют: рационализированную бюрократию, «судьбоносную силу нашей современной жизни», науку (см.: Bayer M., Mordt G. Einführung in das Werk Max Webers. S. 16–17).

бер пишет: «Но что так трудно современному человеку и труднее всего молодому поколению, так это быть вровень с этими буднями. Всякая погоня за “переживаниями” вырастает из данной слабости. Ибо не иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, судьбы времени, и есть слабость»<sup>380</sup>. В контексте этого любые попытки создать новую универсальную веру через конструирование всеобъясняющих теорий, через упразднение плюрализма, через монизм являются *моральной* слабостью.

Многие люди хотят избавиться от выбора, используя вместо Бога политические идеологии или науку. Но, согласно Веберу, с одной стороны, «нет никаких научных (рациональных или эмпирических) методов, которые могут дать нам решение проблем такого рода, и менее всего может претендовать на то, чтобы избавить человека от подобного выбора»<sup>381</sup>. С другой стороны, остановка на простой констатации плюрализма без смелости сделать *своей* выбор, без готовности служить *своей* высшей ценности ведет к релятивизму и нравственной деградации человека. Вебер подчеркивает необходимость определенного выбора в ситуации неразрешимой до конца неопределенности. В этом скрывается пафос борьбы за «свободу от оценки», смысл которой заключается в попытке настоять на ключевом значении самостоятельной и зрелой личности для морального поступка. Роль же учителя, профессора университета в том, чтобы подвести человека к необходимости сделать выбор. Никто не сможет сделать за человека его выбор, но при благоприятных внешних условиях человек будет в состоянии к этому выбору приступить. Моральной личностью человек становится там, где он перестает цепляться за научные теории и навязанные извне нормы, то есть там, где он сам выбирает ценностные ориентиры для своей жизни.

---

<sup>380</sup> Вебер М. Наука как призвание и профессия. С. 727.

<sup>381</sup> Вебер М. «Смысл свободы от оценки» в социологической и экономической науке. С. 566–567.

## Заключение

Мысль Макса Вебера находилась на пересечении главных философских направлений своего времени. Не принадлежа ни одному из них полностью, он осмыслил и использовал в качестве материала для своих построений достижения различных идейных течений и отдельных философов. Однако Вебер не сводит свои мысли ни к одному философу или школе. Главный пафос его работ состоял не в утверждении или развитии предшествующей традиции, не в организации своей собственной, а в стремлении подчеркнуть многообразие возможных направлений. Не будучи прямым последователем ни идей позитивизма, ни философии И. Канта и его продолжателей, ни Ф. Ницше, ни русской этической мысли в лице Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, Вебер занимает свое особое место в истории этики. В строгом разграничении между ценностью и фактом и уважении к эмпирической науке он близок к позитивизму, в своей методологии – к Канту и неокантианству, в мироощущении конфликта – к Ницше, в этическом пафосе – к Толстому. Но при этом мысль Вебера не растворяется и даже не оттеняется этими направлениями и философами.

Вебер отказывается от конструирования системы ценностей или теории этики, из которых можно было бы вывести определенные, содержательные правила нравственности. Главные его усилия направлены на доказательство рациональной неопределенности морального выбора, а попытки выработки свода четких этических правил признавались им тщетными. Вебер постулирует множественность возможных перспектив, которые при утрате однозначного сверхиндивидуального центра в виде Бога, всеобщего разума или нормативного сознания обречены на конфликт. Таким образом, конфликт ценностей является составной частью более общего мировоззрения Вебера, которое можно охарактеризовать как мировоззрение борьбы. Это видение мира касается нескольких измерений и охватывает разные тематические аспекты его мысли. Борьба у Вебера предстает экзистенциальным принципом жизни, насилие – образующим принципом государства<sup>382</sup> (который вовне обращается перманентной войной, имеющей открытые и

<sup>382</sup> В первую очередь между так называемыми *Machtstaaten*.

скрытые фазы), а вечный конфликт ценностей постулируется как изначальный факт бытия. Не случайно поэтому, что во всей мысли Вебера такие элементы, как борьба, насилие, война, конфликт, выступают тесно между собой связанными.

В этических размышлениях Вебер важное внимание уделяет разграничению между этикой и политикой. Можно говорить о его попытке очертить контуры политической этики. Центральное место здесь занимает осмысление таких вопросов, как насилие, война, вина<sup>383</sup>, ответственность. Вебер пытался найти в своеобразном (для своего времени) понимании политики путь преодоления нормативных ограничений, которые накладывались абсолютистской этикой. Это делает важным рассмотрение идей Вебера не только с точки зрения политической, но и с точки зрения этической мысли. Вынося на передний план политическую этику, называя ее этикой ответственности и противопоставляя ее этике убеждения, Вебер ищет другие формы долженствования, которые, не будучи этическими с точки зрения представителей этики убеждения, определяли бы нормы поведения в сферах, где царит конфликт и насилие. Именно в политической сфере, опираясь на свою веру в высшую ценность идеи нации, Вебер видит альтернативу традиционной, претендующей на абсолютное значение этики.

Среди философских течений этическая мысль Вебера наиболее близка экзистенциализму, на что указывает принципиальное место в его работах таких идей, как выбор, борьба, трагичность жизни, личность. Но описания всех этих идей даны отрывочно и фрагментарно. Эти идеи лишь намечены и упомянуты, но не рассмотрены им подробно. Все это объясняется тем, что основная интенция этической мысли Вебера заключается не в построении понятийной системы, а в разграничении этики и науки. Смысл этого разграничения не в стремлении преуменьшить значение этического, а в желании сохранить область свободного и ответственного поступка, в котором только и может обнаружить себя моральная личность. Главное отличие от экзистенциализма заключается в отказе Вебера концентрировать свои интеллектуальные

---

<sup>383</sup> О вопросе вины и отношении к нему в Германии, а также о позиции самого Вебера см.: *Au K-L. Max Weber: a German Intellectual and the Question of War Guilt after the Great War // Max Weber and the Culture of Anarchy / Ed. by S. Whimster. L., 1999. P. 110–128.*

усилия на попытке дискурсивного представления этой области. Он сосредоточен на науке, хотя при этом отказывается ей в способности демонстрации человеку самого важного, самого значимого. Занимаясь наукой, можно увидеть предел, за которым скрывается ценностное и этическое измерение жизни, но никакое научное размышление не сможет объективно и универсально представить ответы на центральные экзистенциальные вопросы. В то же время нельзя сказать, что в мысли Вебера полностью отсутствует нормативная этическая составляющая. Там где он дает свои, на первый взгляд представляющиеся дескриптивными, описания, на самом деле находит свое отражение ценностное мировоззрение с определенными ориентирами. Наиболее отчетливо это можно видеть на констатации «политеизма ценностей» и «вечной борьбы богов». Очевидно, что подобное представление обладает существенно отличным прескриптивным потенциалом в сравнении с позициями, в которых бы речь шла, например, о «гармонии ценностей».

Если по итогам книги попытаться обрисовать некий контур целостного этического мировоззрения Вебера, то можно вывести следующую условную схему: в научном исследовании ученые способны выделить неограниченное множество этических и неэтических *видов* действий, ориентированных на те или иные ценности, что связано с многообразием упоминаемых Вебером видов этики и утверждаемым «*политеизмом ценностей*» (первая глава данной книги). В области социального и политического действия он утверждал «*этический дуализм*» или два *типа* этики, которые основываются на двух типах социального действия, а также на дуализме категорий добра и зла, добродетельного и порочного, должного и недолжного, морального и имморального (вторая и третья главы данной книги). В мире же каждой отдельной личности, которая несет бремя выбора, согласно Веберу, может существовать только один выбранный этой конкретной личностью, единственно правильный для нее способ действия. Поэтому на уровне личного выбора можно говорить о «*моральном монизме*» (четвертая глава данной книги).

Намерение автора, написавшего предлагаемую читателю книгу, заключалось не в стремлении замкнуть идеи Вебера в рамки заданных извне построений и схем, не в представлении целостной системы, которой у него не было. Книга была написана как

попытка продемонстрировать непроясненность, многозначность этических идей Вебера, возможность по-разному их интерпретировать, но при всем этом и их большое значение для этического размышления. Отсутствие продолжительной традиции вебероведения в России, а также недостаток исследований наследия Вебера на предмет наличия в нем этической проблематики – все это делает предложенное рассмотрение важным вкладом в актуальную задачу по введению Вебера в этическую мысль.

Помимо задачи по описанию идей Вебера, а также дискуссий, которые вокруг них ведутся, у автора данной книги присутствовал замысел представления критики рассматриваемых идей. Исследование предпринималось не для того, чтобы понять и придерживаться идей Вебера, а для того, чтобы понять и развивать, а главное – преодолевать их. В век атомного оружия стало особенно очевидно, что настоящая ответственность не в применении насилия, когда кажется, что это необходимо в интересах государства, а в том, чтобы уметь воздержаться от него. Моральная ответственность заключается 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, а также 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 не обязательно ведет к признанию необходимости применения насилия и в конечном счете к попыткам оправдания насилия. При определенном рассмотрении с помощью этого утверждения может быть выведено нравственное требование трансформации конфликта в ненасильственную практику.

## Список использованной литературы

- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. 704 с.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
- Вебер М.* История хозяйства. Биржа и ее значение. М.: Гиперборей; Кучково поле, 2007. 432 с.
- Вебер М.* Политические работы (1895–1919). М.: Праксис, 2003. 424 с.
- Weber M.* Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urhoben des Knieges // Max Weber. Zur Nenordnung Deutschlands: Schriften und Redan 1918–1920 / Hrsg. Von W.J. Mommsen in Zusammenarbeit mit W. Schwentner. Tübingen: Mohr, 1991. S. 101–111.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen: Mohr, 1920. VII + 579 S.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. II. Hinduismus und Buddhismus. Tübingen: Mohr, 1923. VII + 378 S.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. III. Das antike Judentum. Tübingen: Mohr, 1921. VII + 442 S.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen: Mohr, 1924. V + 526 S.
- Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1922. VII + 580 S.
- Weber M.* Gesammelte politische Schriften. München: Drei Masken Verlag, 1921. 490 S.
- Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr, 1922. XI + 840 S.
- Weber M.* Zur Russischen Revolution von 1905: Schriften und Reden 1905–1912. Tübingen: Mohr, 1996. 476 S.
- Адорно Т.* Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. 384 с.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. 168 с.
- Бек У.* Космополитическое мировоззрение. М.: Центр исслед. постиндустриал. о-ва, 2008. 336 с.
- Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университет. кн., 1998. 565 с.
- Вебер, Марианна.* Жизнь и творчество Макса Вебера. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2007. 656 с.
- Виндельбанд В.* Что такое философия? // *Виндельбанд В.* Прелюдии. М.: Гиперборей; Кучково Поле, 2007. С. 9–52.
- Вундт В.* Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали. М.: Либроком, 2011. 456 с.
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. Изд. 2-е, стереотип. М.: КомКнига, 2006. 368 с.

Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок. СПб.: СПбГУП, 2012. 848 с.

Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и Михаил Бахтин (к введению в социологию XX в.) // Социол. исслед. 1996. № 10. С. 3–15.

Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Мартис, 1998. 510 с.

Давыдов Ю.Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2006. Вып. 7. С. 83–109.

Дмитриев А. Мобилизация интеллекта: Международное научное и Первая мировая война // Интеллигенция в истории: Образованный человек в социальных представлениях и действительности. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 296–335.

Жувенель Б. де. Власть: Естественная история ее возрастания. М.: ИРИСЭН; Мысль, 2011. 546 с.

Зиммель Г. Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // Зиммель Г. Избр. работы. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 11–60.

Зомбарт В. Торгаши и герои // Зомбарт В. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 8–104.

Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. 479 с.

Калхун К. Национализм. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2006. 288 с.

Коллинз Р. Четыре социологических традиции. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2009. 320 с.

Макинтайр А. После добродетели. М.: Акад. проект, 2000. 384 с.

Манн Т. Волшебная гора. М.: АСТ, 2010. 832 с.

Перов Ю.В., Перов В.Ю. Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 5–82.

Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.

Сдвижков Д. «Против железа и крови». Пацифизм в Германской империи. М.: ИВИ РАН, 1999. 332 с.

Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. 720 с.

Троицкий К. Макс Вебер как Анти-Толстой // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 200–216.

Тюррель Х. Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому // Журн. социологии и соц. антропологии. 1999. Т. II. № 4. С. 23–32.

Унамуро М. де. О трагическом чувстве жизни. Киев: Символ, 1996. 416 с.  
Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. 378 с.

Шапиро И. Моральные основания политики. М.: КДУ, 2010. 304 с.

Шмоллер Г. Справедливость в народном хозяйстве. Разделение труда. М.: Либроком, 2012. 224 с.

Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. 312 с.

Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 553–566.

Adair-Totef C. Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation // MWS. 2002. Vol. 3. No. 1. P. 15–32.

Aron R. Max Weber und die Machtpolitik // Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages in Heidelberg 1964 / Hrsg. von O. Stammer. Tübingen: Mohr Siebeck, 1964. S. 103–120.

Ay K-L. Max Weber: a German Intellectual and the Question of War Guilt after the Great War // Max Weber and the Culture of Anarchy / Ed. by Sam Whimster. L.: Macmillan Press Ltd, 1999. P. 110–128.

Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford: Blackwell Publishing, 1993. vi + 255 p.

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

Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Berkeley; Los Angeles; L.: Univer. of California Press, 1971. ix + 313 p.

Billig M. Banal Nationalism. L.: Sage Publ., 1995. vii + 200 p.

Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. L.; N.Y.: Routledge, 2010. viii + 119 p.

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

Bruun H.H. The Incompatibility of Values and the Importance of Consequences: Max Weber and the Kantian Legacy // The Philosophical Forum. 2010. Vol. 41. No. 1–2. P. 51–67.

Bruun H.H. Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type // MWS. 2001. Vol. 1. No. 2. P. 138–160.

Derman J. Max Weber in Politics and Social Thought. Cambridge; N.Y.: Cambridge Univer. Press, 2012. xv + 271 p.

Duk-Yung Kim. Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2002. 668 S.

Eden R. Bad Conscience for a Nietzschean Age: Weber's Calling for Science // The Review of Politics. Jul. 1983. Vol. 45. No. 3. P. 366–392.

Enderle G. Business Ethics as a Goal-Rights-System // Applied Ethics in a Troubled World / Ed. by E. Morscher, O. Neumaier, and P. Simons. Boston: Dordrecht, 1998. P. 151–166.

*Faught J.* Neglected Affinities: Max Weber and Georg Simmel // The British Journal of Sociology. 1985. Vol. 36. No. 2. P. 155–174.

*Fleischmann E.* De Weber a Nietzsche // European Journal of Sociology. 1964. Vol. 5. No. 2. P. 190–238.

*Flitner E.* Vom Kampf der Professoren zum Kampf der Götter // Zeitschrift für Pädagogik. November/Dezember 1998. Hft. 6. S. 889–906.

*Frazer E., Hutchings K.* Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber // Political Studies. 2011. Vol. 59. P. 56–73.

*Freund J.* Le Polythéisme chez Max Weber // Archives des sciences sociales des religion. 1986. No. 61/1. P. 51–61.

*Gane N.* Max Weber and Postmodern Theory. Houndmills: Basingstoke, Palgrave, 2002. x + 194 p.

*Germer A.* Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. Bd. 105. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1994. 232 S.

*Hanke E.* “Max Webers Schreibtisch ist nun mein Altar”. Marianne Weber und das geistige Erbe ihres Mannes // Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung / Hrsg. von K. Borchardt. Konstanz: UVK, 2006. S. 29–51.

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

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

*Heins V.* Weber’s Ethic and the Spirit of Anti-Capitalism // Political Studies. 1993. Vol. XLI. P. 269–283.

*Hennis W.* Max Webers Wissenschaft vom Menschen: neue Studien zur Biographie des Werks. Tübingen: Mohr, 1996. VII + 230 S.

*Hennis W.* Nietzsches Genius im Werk Max Webers // Frankfurter Allgemeine Zeitung. December 1985.

*Hoeres P.* Krieg der Philosophen. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2004. 646 S.

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

*Jenkins R.* Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber and Millennium // MWS. 2000. Vol. 1. P. 11–32.

*Joas H.* Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000. 316 S.

*Koch A.* Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber’s “Modernism” and the Confrontation with “Modernity” // Canadian Journal of Political Science. March 1993. P. 123–144.

*Lassman P.* Pluralism. Cambridge: Polity Press, 2011. vi + 186 p.

*Lianque M.* Max Weber on the Relation between Power politics and Political Ideals // *Constellations* (Humboldt University). 12/2007. Vol. 14. No. 4. P. 483–497.

*Löwith K.* Max Weber and Karl Marx. L.: Routledge, 1993. vi + 135 p.

*Mackinnon M.* Max Weber's Disenchantment // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1. No. 3. P. 329–351.

*Malitz J.* "Auch ein Wort über unser Judentum". Theodor Mommsen und der Berliner Antisemitismusstreit // Theodor Mommsen. Gelehrter, Politiker und Literat / Hrsg. von J. Wiesenhöfer, H. Börm. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005. S. 137–164.

*Mayer J.P.* Max Weber and German Politics: A Study in Political Sociology. L.: Faber and Faber Limited, 1944. 124 p.

*Mittleman A.* Leo Strauss and Relativism: the Critique of Max Weber // *Religion*. 1999. Vol. 29. P. 15–27.

*Mommsen W.J.* Die antionmische Struktur des politischen Denkens Max Webers // *Historische Zeitschrift*. 1981. Bd. 233. Hft.1. S. 35–64.

*Mommsen W.J.* Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. XX + 533 S.

*Nelson B.* Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologist // *Sociological Analysis*. 1975. Vol. 36. P. 229–240.

*Norkus Z.* Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology // *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*. Summer, 2004. Vol. 29. No. 3. P. 389–418.

*Mittleman A.* Leo Strauss and Relativism: the Critique of Max Weber // *Religion*. 1999. Vol. 29. P. 15–27.

*Oakes G.* Max Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual // *International Journal of Politics, Culture and Society*. 1987. Vol. 1. No. 1. P. 115–131.

*Oakes G.* Max Weber on Value Rationality and Value Spheres // *Journal of Classical Sociology*. 2003. Vol. 3 (1). P. 27–44.

*Oakes G.* Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology // *Sociological Theory*. 1988. Vol. 6. No. 1. P. 38–51.

*Oakes G.* The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy, and the Limits of Scientific Rationality // *Journal of Classical Sociology*. 2001. Vol. 1 (2). P. 195–211.

*Palonen K.* Max Weber's Reconceptualization of Freedom // *Political Theory*. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 523–544.

*Palonen K.* Was Max Weber a "Nationalist"? A Study in the Rhetoric of Conceptual Change // *MWS*. 2001. Vol. 1. No. 2. P. 196–214.

*Perry R.B.* The Present Conflict of Ideals. N.Y.: Longmans, Green and Co., 1918. 550 p.

*Pfaff S.* Nationalism, Charisma, and Plebiscitary Leadership: The Problem of Democratization in Max Weber's Political Sociology // *Sociological Inquiry*. Winter 2002. Vol. 72. No. 1. P. 81–107.

*Pipes R.* Max Weber and Russia // *World Politics*. Apr. 1955. Vol. 7. No. 3. P. 371–401.

*Radkau J.* Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München: Carl Hanser Verlag, 2005. 1007 S.

*Rawls J.* Justice as Fairness: A Restatement. L.; Cambridge: Harvard Univer. Press, 2011. xviii + 214 p.

*Ringer F.* Max Weber. An Intellectual Biography. Chicago; L.: The Univer. of Chicago Press, 2004. ix + 308 p.

*Rossides D.W.* The Legacy of Max Weber: A Non-Metaphysical Politics // *Sociological Inquiry*. 1972. Vol. 42 (3–4). P. 183–210.

*Roth G.* Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today // *Theory and Society*. 1984. Vol. 13. No. 4. P. 491–511.

*Saage-Maaß M.* Die Göttinger Sieben – demokratische Vorkämpfer oder nationale Helden? Göttingen: V & R Unipress, 2007. 240 S.

*Scaff L.A.* Weber, Simmel, and the Sociology of Culture // *The Sociological Review*. 1988. Vol. 36. No. 1. P. 1–30.

*Scheler M.* Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Leipzig: Berlag der Weißen Bücher, 1915. 445 S.

*Scheler M.* Krieg und Aufbau. Leipzig: Berlag der Weißen Bücher, 1916. 431 S.

*Schluchter W.* Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf // *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1996. S. 9–70.

*Schluchter W.* Polytheismus der Werte // *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1996. S. 223–255.

*Schluchter W.* Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective. Berkeley; Los Angeles; L.: Univer. of California Press, 1989. xxiii + 618 p.

*Schluchter W.* Religion und Lebensführung. Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1991. 390 S.

*Schluchter W.* Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber // *Schluchter W.* Unversöhnte Moderne. S. 166–185.

*Schnädelbach H.* Die Sprache der Werte // *Das Weber-Paradigma* / Hrsg.: von G. Albert, A. Bienfait, S. Sigmund, C. Wendt. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. 97–110.

*Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland 1831–1933. 8. Auflage. Fr. a/M.: Suhrkamp, 2013. 337 S.

*Schwaabe C.* Beschränkung aufs “Vorletzte”. Der moderne Pluralismus und die postmetaphysische Bescheidung der politischen Philosophie // Reihe Occasional Papers (Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität). Hft. XXXI, München, 2002. 74 S.

*Schwaabe C.* Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne: Max Webers kritischer Dezionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002. 372 S.

*Seidman S.* Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber // Sociological Analysis. 1983. Vol. 44. P. 267–278.

*Sica A.* Introduction. Paul Honigsheim and Max Weber’s Lost Decades // *Honigsheim P.* The unknown Max Weber. P. ix–xxvi.

*Sica A.* Weber, Irrationality, and Social Order. Berkeley; Los Angeles; L.: Univer. of California Press, 1988. xv + 305 p.

*Simmel G.* Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1917. 72 S.

*Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Stuttgart und Berlin: J.G. Gotta’sche Buchhandlung Nachfolger, 1904. VIII + 467 S.

*Starr B.E.* The Structure of Max Weber’s Ethic of Responsibility // Journal of Religious Ethics. 1999. Vol. 27. Is. 3. P. 407–434.

*Strong T.B.* “What Have We to Do with Morals?” Nietzsche and Weber on History and Ethics // History of the Human Science. 1992. Vol. 5. No. 3. P. 9–18.

*Suzuki M.* Antinomies of Conviction and Responsibility in Max Weber’s Life and Thought // MWS 2003. Vol. 3. No. 2. P. 199–220.

*Tenbruck F.H.* The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber // British Journal of Sociology. September 1980. Vol. 31. No. 3. P. 316–351.

*Turner B.S.* Max Weber. From History to Modernity. L.; N.Y.: Routledge, 1993. x + 272 p.

*Turner B.S.* Nietzsche, Weber and the Devaluation of Politics: the Problem of State Legitimacy // The Sociological Review. August 1982. Vol. 30. No. 3. P. 367–391.

*Turner S.P., Factor R.A.* Max Weber and the Dispute over Reason and Value. L.; N.Y.: Routledge, 2006. ix + 274 p.

*Tyrell H.* Kampf der Götter – Polytheismus der Werte: Variationen zu einem Thema von Max Weber // Sociologia Internationalis. 1999. Bd. 37. Hft. 2. S. 157–187.

*Veblen T.* An Inquiry into the Nature of Peace and the Terms of its Perpetuation. N.Y.: B.W. Huebsch, 1919. xiii + 367 p.

*Walzer M.* The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. Vol. 2. No. 2. P. 160–180.

*Warren M.* Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World // The American Political Science Review. 1988. Vol. 82. No. 1. P. 31–50.

*Wehler H.-U.* Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. München: Verlag C.H. Beck, 2001. 122 S.

*Wilson H.T.* The Impact of Nationalist Ideology on Political Philosophy: the Case of Max Weber and Wilhelmine Germany // History of European Ideas. 1993. Vol. 16. No. 4–6. P. 545–550.

*Zijderveld A.C.* Rickert's Relevance. The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values. Leiden; Boston: Brill, 2006. xiii + 364 p.

# Max Weber's Ethical Ideas

*Konstantin Troitskiy*

PhD in Philosophy, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Gorn'chaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: [Konstant@inbox.ru](mailto:Konstant@inbox.ru)

Max Weber (1864–1920) was a German thinker best known as one of the founders of sociology, which he defined as the science of social action. Weber was also a great thinker in the areas of political science and ethics. At the same time, the attention of researchers was almost exclusively concentrated on Weber's sociology and his political views. Indeed, there are only few studies devoted entirely to the analysis of Weber's ethical ideas. This is a problem considering the fact that Weber introduced into a wide scientific circulation such famous ideas as the 'protestant ethic', the 'value-freedom', the 'ethics of conviction and responsibility', the 'polytheism of values' and etc. This book is aimed at filling this lacuna at least in Russian scientific literature. It presents the reader with a detailed picture of an area which is not well-studied among researchers.

*Max Weber's Ethical Ideas* is the first book in Russia to subject Weber's legacy to ethical scrutiny. Weber expressed his ideas fragmentarily and very often inconsistently what makes them difficult to understand. That is the reason why it would be naïve or overconfident to pretend to reconstruct Weber's authentic ethical system. Moreover, he had no such system even in intention. Thus the main advantage of Weber's thought and the main temptation for his researches is the multidimensionality of his ideas. So the central goal of the research is to demonstrate this multidimensionality and its creative potential for ethical thought.

Special attention in the paper is devoted to two crucial lines in Max Weber's works: the role of struggle in political as well as in historical life and a persistent endeavor to separate science from ethics. The book demonstrates that the former line is closely linked with one of the central ethical themes, which can be called the moral problem of violence. The latter line expresses an attempt not only to clean scientific discourse from subjective value convictions but also to protect personal values from the risk of devaluation by instrumental rationality.

The book has four chapters: Chapter 1 *The Idea of Ethics* presents an analysis of Weber's understanding of such ideas as 'ethics', 'morality', the 'categorical imperative'. Chapter 2 *The Ethic of Conviction and the Ethic of Responsibility* places the main emphasis on the explanation similarities and differences between two forms of ethics. Chapter 3 *Politics and Ethics* observes

ethical problems related with war and violence, Weber's political convictions and his unsuccessful attempt to divide ethics and politics. The last chapter *Life and Choice* is concentrated on the existential dimension of Weber's thought and its significance for his ethical ideas.

**Keywords:** Max Weber, ethics, value conflict, responsibility, politics and ethics, value choice

Научное издание

**Троицкий Константин Евгеньевич**  
**Этические идеи Макса Вебера**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.06.16.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 6,96. Тираж 500 экз. Заказ № 15.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.gas.ru/arhive.htm>