Р.И. Капелюшников

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

- ИСТОРИЯ ИДЕЙ
- МЕТОДОЛОГИЯ
- НЕРАВЕНСТВО
- РОСТ

Ростислав Капелюшников

Экономические очерки. История идей, методология, неравенство и рост

«Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»

2013–2019, 2021

УДК 330.83
ББК 65.01

Капелюшников Р. И.

Экономические очерки. История идей, методология, неравенство и рост / Р. И. Капелюшников — «Высшая Школа Экономики (ВШЭ)», 2013–2019, 2021

ISBN 978-5-7598-2223-3

Монография представляет собой сборник работ, публиковавшихся в 2013–2019 гг. Вошедшие в нее исследования разнообразны по тематике, но строятся вокруг четырех ключевых сюжетов: история идей, методология, неравенство, экономический рост. В первой части прослеживается история возникновения и последующей эволюции таких важнейших для обществознания концептов, как «мрачная наука» (Т. Карлейль), «дух капитализма» (М. Вебер), «расширенный порядок» (Ф. Хайек). Во второй части, посвященной вопросам методологии, обсуждается поведенческий фундамент современной экономической теории (трансформация модели Homo oeconomicus); демонстрируется методологическая, теоретическая и историческая ограниченность институционального подхода, связанного с именами Д. Норта и Д. Аджемоглу; дается обобщенная картина новейших трендов — социологических, эпистемологических, идеологических — в развитии современной экономической науки. В третьей части рассматривается комплекс вопросов (от измерительных до нормативных), связанных с такой политически «горячей» темой, как экономическое неравенство. В последней части анализируются различные аспекты процесса экономического роста: угроза «вековой стагнации» (резкого долговременного замедления темпов роста); перспектива возникновения крупномасштабной технологической безработицы (катастрофического сокращения занятости под действием Четвертой промышленной революции); влияния на рост старения населения. В книгу включена также небольшая работа, написанная на старте рыночных реформ (1992 г.), в которой предпринималась попытка предугадать, есть ли у идей либерализма шансы прижиться на российской почве. Монография продолжает линию анализа, представленную в предшествующем сборнике

работ автора «Экономические очерки: Методология, институты, человеческий капитал» (2016). В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 330.83

ББК 65.01

© Капелюшников Р. И., 2013–2019, 2021

© Высшая Школа Экономики (ВШЭ), 2013–2019, 2021

ISBN 978-5-7598-2223-3

Содержание

Предисловие 7
История идей 10
I 10
II 27
Конец ознакомительного фрагмента. 48

Ростислав Исаакович Капелюшников Экономические очерки: История идей, методология, неравенство, рост

© Капелюшников Р.И., 2021

Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя монография представляет собой сборник работ (как общетеоретических, так и более прикладных), публиковавшихся в основном в 2013–2019 гг. Вошедшие в нее исследования разнообразны по тематике, но строятся вокруг четырех ключевых сюжетов: история идей, методология, неравенство, экономический рост. Многие из этих работ при первой публикации вызвали значительный интерес и были затем включены в списки учебной литературы для различных курсов по экономической и социологической теории. Однако зачастую они выходили в малотиражных труднодоступных изданиях. Объединение этих работ в рамках одной монографии не только сделает их более доступными, но и позволит отечественному читателю получить более полное и целостное представление о ряде ведущих направлений современного экономического анализа – таких как институциональная теория, поведенческая экономика, демографическая экономика, австрийская экономическая школа и др. Несмотря на кажущуюся мозаичность, собранные в книге работы дают комплексное представление о важнейших путях, по которым движется сегодня экономическая мысль. Рассматриваемые в ней проблемы важны как с теоретической, так и с практической точек зрения.

В первой части обсуждаются некоторые «вечные темы», никогда не перестающие интересовать представителей самых разных общественных дисциплин. Здесь прослеживается история возникновения и последующей эволюции таких важнейших для обществознания концептов, как «мрачная наука» (Т. Карлейль), «дух капитализма» (М. Вебер), «расширенный порядок» (Ф. Хайек). Обращаясь к происхождению концепта «мрачная наука», мы обнаруживаем, что широко распространенное представление, будто Карлейль назвал так современную ему политическую экономию из-за пессимистических выводов, которые следовали из теории народонаселения Т.Р. Мальтуса, на самом деле является мифом. Карлейлевские тексты не оставляют сомнений, что он наградил политическую экономию эпитетом «мрачная» за активные выступления экономистов-классиков против сохранения рабства в британских колониях. Что касается «духа капитализма», то, следуя Веберу, такой тип экономической мотивации можно было бы описать с помощью достаточно простой формулы: «протестантская этика *минус* религиозность». Важно, однако, учитывать, что по большому счету подобную специфическую форму экономического поведения Вебер считал уже реликтом прошлого, полагая, что с наступлением XX в. она практически исчезла. Парадоксально выглядит и ситуация с хайековской концепцией «расширенного порядка», поскольку некоторые экономисты-неоклассики не нашли ничего лучшего, как попытаться переложить на нее моральную ответственность за многочисленные провалы рыночных реформ в бывших социалистических странах. Не нужно быть большим знатоком истории экономической мысли, чтобы признать заведомую несостоятельность этих попыток. По сути, они представляют собой защитную реакцию мышления, формируемого неоклассической экономической теорией. Можно надеяться, что содержащийся в первой части подробный анализ концептов «мрачная наука», «дух капитализма» и «расширенный порядок» будет способствовать устранению недоразумений и ложных толкований, нередко возникающих по их поводу.

Во второй части представлен развернутый анализ трех новейших концептуальных трендов, полностью изменивших за последние 30–40 лет облик современной экономической науки. Это – пришествие экспериментальных и квазиэкспериментальных методов анализа; рождение и утверждение поведенческой экономики; проникновение в исследования по экономической истории институционального подхода, в котором главным «мотором» исторического процесса провозглашается защищенность прав собственности. Подобная теоретическая переориентация означала разрыв с установками «экономического империализма», доминировавшего в меж-

дисциплинарных взаимодействиях на протяжении нескольких предыдущих десятилетий. Если раньше в таких взаимодействиях экономическая наука выступала в роли «учителя», тогда как другие дисциплины в роли «учеников», то теперь она уже стала представать в роли «ученика», тогда как другие дисциплины в роли «учителей». В случае разработки и применения экспериментальных и квазиэкспериментальных методов это – медико-биологические исследования, в случае поведенческой экономики это – когнитивная психология. (Более сложный случай представляет институциональный подход к изучению истории, который, наверное, было бы правильнее рассматривать как запоздалую манифестацию «экономического империализма».)

Как следует относиться к этим парадигмальным сдвигам? Можно ли рассматривать их как безусловные свидетельства научного прогресса, достигнутого экономического наукой на рубеже XX–XXI вв.? Представленный в этой части анализ позволяет сделать вывод, что оценка этих концептуальных новаций должна быть по меньшей мере неоднозначной. Так, пришествие эксперименталистики сопровождалось резким сдвигом экономической науки в сторону атеоретичности: если раньше она мечтала быть как физика и ставила своей целью открытие универсальных закономерностей, управляющих социальными процессами, то сегодня она превратилась в подобие медицинской статистики и видит свое предназначение в обнаружении тех или иных точечных каузальных эффектов. Появление поведенческой экономики означало перенос акцентов с изучения рыночного на изучение индивидуального поведения (традиционного поля деятельности психологии), а также обращение к разного рода манипулятивным техникам как при получении, так и интерпретации результатов анализа. Наконец, если говорить об институциональном подходе к истории, то он открыл двери для достаточно произвольных фантазий на исторические темы, склонность к которым, как показывает анализ, питают многие ведущие исследователи-институционалисты.

Части третья и четвертая переносят нас из мира идей в мир реальных экономических явлений и процессов. Часто не сознают, что в начале XXI в. мировая экономика пережила радикальную трансформацию, приобретя немало новых черт, с трудом поддающихся теоретическому осмыслению. Сегодня это мир, где налицо резкое замедление темпов экономического роста, хотя причины этого замедления до сих пор остаются не до конца понятными; где на всех углах твердят о пришествии Четвертой промышленной революции, но никаких следов ее влияния на динамику производительности труда почему-то не видно (возможно, пока?); где широко распространены страхи по поводу возникновения крупномасштабной технологической безработицы, но где фактическая безработица поддерживается на достаточно низком, а в некоторых случаях даже на сверхнизком по историческим меркам уровне; где многие экономики утратили былую мобильность и динамичность, о чем наглядно свидетельствует ощутимое проседание таких показателей, как коэффициенты создания и ликвидации рабочих мест, коэффициенты рождаемости и смертности фирм, степень географической мобильности населения и т. д.; где несмотря на сверхмягкую денежную политику (политику денежного смягчения), сохраняемую на протяжении уже целого десятилетия, инфляция загадочным образом удерживается на поразительно низкой отметке; где кривая Филлипса, описывающая связь между безработицей и динамикой цен, схлопнулась и уже не работает; где экономическое неравенство стало рассматриваться как главное зло, с которым сталкиваются современные общества, но где попытки его количественного измерения пребывают в состоянии статистической «какофонии» и где в глобальном масштабе наблюдается его быстрое снижение; где происходит стремительное старение населения, но где государства продолжают упорно держаться за распределительные пенсионные системы, так что, скорее всего, рано или поздно это должно будет привести к коллапсу государственных финансов. Некоторые из этих головоломок (угроза «вековой стагнации», перспектива крупномасштабной технологической безработицы, экономические эффекты старения населения) подробно обсуждаются в третьей и четвертой частях. Можно надеться, что это

будет способствовать хотя бы частичному прояснению достаточно необычной ситуации, сложившейся в последние десятилетия в мировой экономике.

Дополнительно в книгу включена небольшая работа, написанная на старте рыночных реформ (1992), в которой предпринималась попытка предугадать, есть ли у идей либерализма шансы прижиться на российской почве. Ретроспективно представляется небезынтересным заглянуть в прошлое, чтобы сравнить ожидания четвертьвековой давности с реальным ходом событий: какие из выдвигавшихся тогда аргументов «за» или «против» возможного расширения ареала влияния либерализма сработали, а какие нет.

В заключение остается добавить, что предлагаемая вниманию читателя книга продолжает и развивает линию анализа, представленную в предыдущей монографии автора «Экономические очерки: методология, институты, человеческий капитал» (2016).

История идей

I
Казус Карлейля, или Кто рассорил экономическую науку с другими социальными и гуманитарными дисциплинами[1]

В этих заметках я намерен коснуться трех тем, так или иначе связанных с крылатым выражением «мрачная наука», свободно переходя от одной к другой: 1) место этого концепта в истории идей; 2) его место в дискуссиях по социальным проблемам в Великобритании XIX в.; 3) его место в системе представлений Т. Карлейля – мыслителя, которому он обязан своим рождением. При этом я исхожу из того, что читателю известно, кто такой Карлейль и при чем тут классическая политическая экономия.

ДВЕ ВЕРСИИ

«Мрачная» – таков ярлык, намертво приставший к экономической науке, от которого она не может избавиться вот уже более полутора столетий. Одни теоретические школы умирали, другие рождались, новые концепции вытесняли старые, на смену одним авторитетам приходили другие, совершенствовались методы и техника анализа, иной становилась сама рыночная система, но – что бы ни происходило с экономической наукой, а также с экономической реальностью, которую она изучала, – презрительная кличка, пущенная в оборот в середине XIX в. британским историком, философом, писателем и публицистом Томасом Карлейлем (1795–1881), неизменно оставалась в ходу и ею неизменно охотно (скажем даже – не без некоторого садистического удовольствия) продолжали пользоваться представители других социальных и гуманитарных дисциплин. И более того: подобная дискурсивная практика благополучно дожила до наших дней и на нее по-прежнему имеется устойчивый спрос.

Похоже, сам Карлейль чрезвычайно гордился изобретенным им оборотом и часто использовал его в своих текстах, причем не только в сочинениях, рассчитанных на широкую публику, но даже в частной переписке [Coleman, 2002] Однако «мрачная» – лишь один из множества бранных эпитетов, на которые он не скупился по отношению к современной ему экономической науке – классической политической экономии. В своей знаменитой «Речи по поводу негритянского вопроса» (1849) Карлейль описывает политическую экономию в таких терминах: «безотрадная, унылая, …довольно жалкая и удручающая; такая, что вполне заслуживает названия *мрачной науки*» [Карлейль, 2019]. Возникает вопрос: за что же такая немилость?

Чтобы ответить на него, обратим прежде всего внимание на контекст, в котором впервые появляется это выражение. «Мрачной науке» противопоставляется «веселая наука». По словам Карлейля, «социальная наука» (иначе говоря – политическая экономия) – это «печальная», а вовсе не «веселая» наука, за какую она пытается себя выдать» [Там же]. Но что тогда представляет собой настоящая, а не притворная «веселая наука», которую он имеет в виду? Особой загадки тут нет: в истории литературы словосочетание «веселая наука» издавна обозначало поэзию провансальских трубадуров [Перски, 2019]. (Позднее «Веселой наукой» назвал одну из своих книг Ф. Ницше – возможно, не без влияния Карлейля.) Тем самым Карлейль дает понять, что свою атаку на «мрачную науку» политической экономии он ведет от лица «веселой

[1] * Опубликовано: Истоки. Экономика – мрачная наука? Вып. 9 / под ред. В.С. Автономова и др. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ, 2019. С. 126–166.

науки»: в буквальном смысле – от лица поэзии, в более общем – от лица культуры и искусства своего времени. И действительно: единомышленниками и союзниками Карлейля в его крестовом походе против «проповедников спроса и предложения» выступали лучшие перья тогдашней Англии – Ч. Диккенс, Ч. Кингсли, Дж. Рёскин, А. Теннисон, Э. Троллоп, Р. Саути и др. (Диккенсовский роман «Тяжелые времена» вышел с посвящением Карлейлю.) Позднее – несомненно с его подачи – жестко критическая, «антиэкономистская» установка проникла и прочно укоренилась в самых различных социальных и гуманитарных дисциплинах – от социологии и антропологии до истории и литературоведения.

Но все же за что конкретно экономическая наука была награждена прозвищем «мрачная»? Расхожее объяснение, которое вошло в учебники и на котором среди прочих настаивали и такие авторитетные экономисты, как Дж. К. Гэлбрейт или Р. Хейлброннер [Galbraith, 1987; Heilbroner, 1986], гласит, что все дело в теории народонаселения Т.Р. Мальтуса. Согласно Мальтусу, численность населения всегда будет расти быстрее, чем количество доступного людям продовольствия, так что основная часть человечества обречена на то, чтобы влачить жалкую жизнь на уровне минимума средств существования, обеспечивающем в лучшем случае простое выживание. Любые попытки улучшить судьбу этих несчастных обречены на провал, поскольку будут сводиться на нет действием объективных экономических законов: становясь хоть немного состоятельнее, люди сразу же примутся быстрее размножаться, так что все неизбежно вернется на круги своя. Получается, что Карлейль окрестил политическую экономию «мрачной наукой» за присущие ей фатализм, пессимизм и неверие в возможность изменения общества к лучшему.

В таком случае распределение ролей представляется очевидным: по одну сторону «мрачная наука» экономистов – бездушная, сухо рационалистическая, восхваляющая безудержный эгоизм и погоню за прибылью, сводящая все многообразие человеческих отношений к денежным связям, грубо материалистическая и не признающая высших духовных ценностей, выражающая интересы правящих классов и внушающая низшим слоям общества чувство смирения перед выпавшей на их долю незавидной судьбой, а по другую – «веселая наука» интеллектуалов-гуманитариев – высокодуховная, антирассудочная, оптимистичная, гуманная, ставящая моральные ценности выше материальных, протестующая против того, чтобы все измерялось деньгами, сострадающая униженным и оскорбленным и стремящаяся к тому, чтобы улучшить жизнь беднейших групп населения. В общем, знакомая картина: говоря современным политическим языком, «реакционеры против прогрессистов».

Однако не выдуманная, а реальная история происхождения выражения «мрачная наука» выглядит совершенно иначе. При обращении к фактам выясняется, что общепринятое толкование – самый настоящий миф: издевательское определение экономической науки было впервые использовано Карлейлем вне всякой связи с доктриной Мальтуса и отнюдь не являлось реакцией на нее[2]. Он клеймил политическую экономию позором вовсе не за ее предостере-

[2] В сочинениях Карлейля имя Мальтуса упоминается лишь дважды [Dixon, 1999]. Более или менее развернутый «мальтузианский» пассаж обнаруживается в его очерке «Чартизм»: «Споры о Мальтусе, “Принципе Народонаселения”, “Превентивном Сдерживании” и тому подобном, которые уже долгое время терзают слух публики, поистине достаточно прискорбны. Безотрадное, тоскливое, мрачное чувство, без надежды на этом или том свете, вызывают все эти признания превентивного сдерживания и отрицания превентивного сдерживания. Антимальтузианцы, ссылающиеся на свою Библию, чтобы отрицать очевидные факты, представляют собой неприглядное зрелище. С другой стороны… о чудесные мальтузианские пророки! Неужели, по-вашему, возможно, чтобы сорок миллионов работающих людей одновременно объявили забастовку… и, объединенные во всеобщем профсоюзе, проявили решимость ничего больше не делать, пока ситуация на рынке труда не станет удовлетворительной?» [Carlyle, 1840, p. 109]. Хотя используемый здесь набор эпитетов (dreary, stolid, dismal) частично дублирует тот, что присутствует в «Речи» (dreary, desolate, abject, distressing, dismal), очевидно, что он отражает отношение Карлейля не столько к содержанию доктрины Мальтуса, сколько к нескончаемым бессмысленным спорам вокруг нее. Карлейль дает понять, что считает такие споры пустопорожней болтовней. Стоит добавить, что Мальтус сам признавал, что его взгляды на человеческую жизнь имеют «несколько меланхолический оттенок» (цит. по: [Dixon, 1999, p. 3]). Однако в позднейших изданиях «Опыта о законе народонаселения» он смягчил свою исходную позицию, предположив, что использование средств превен-

жения относительно возможных последствий роста населения, а за ее призывы к освобождению чернокожего населения британских колоний от рабства. Для Карлейля, как следует из его собственных пояснений, слово «раб» означало «слугу, нанятого пожизненно» и такую форму найма он полагал «самым что ни на есть желанным соглашением» [Карлейль, 2019, с. 44].

Стоит напомнить, что в то время, когда писался его памфлет, институт рабства имел широкое распространение во всем мире и даже в Британской империи его отмена произошла лишь недавно (примерно за полтора десятилетия до публикации «Речи»). То, что полемика между Карлейлем и экономистами-классиками шла именно по этому вопросу, отчетливо видно из самого названия его работы. В ней он доказывает, что в британских колониях Вест-Индии после отмены рабства воцарился хаос, что бывшие рабы стали чересчур зажиточными, что из-за этого они отказываются от работы на сахарных плантациях и что их следует принуждать к ней силой – «с благотворной помощью кнута, коль скоро другие средства не помогают» [Там же, с. 40]. В его глазах физическое принуждение чернокожего населения к труду было морально вполне оправдано, поскольку это биологически низшая раса, неспособная разумно распорядиться свободой, если ей ее предоставить. Любопытный факт: при переиздании своего памфлета в виде отдельной брошюры Карлейль дал ему немного иное, намеренно расистское название – «Речь по поводу *ниггерского* вопроса» [Carlyle, 1853][3]. Скорее всего, таким же оно было и в первоначальной авторской редакции, но издатель «Журнала Фрейзера для города и деревни», где «Речь» была опубликована впервые, по-видимому, испугался столь неприкрытого нарушения общественных приличий, изменив его на более нейтральное – «Речь по поводу *негритянского* вопроса».

Но коль скоро выражение «мрачная наука» имеет однозначно расистскую родословную, то тогда распределение ролей оказывается совершенно иным: по одну сторону экономисты-либералы – просвещенные, проникнутые духом гуманизма, отвергающие тиранию, рабство и крепостничество, ставящие свободу выше материального интереса, исповедующие универсалистскую этику, не приемлющие расизм, отстаивающие равенство всех людей перед законом независимо от цвета кожи, считающие своим моральным долгом оказывать поддержку самым обездоленным и готовые ради этого идти на материальные жертвы, а по другую – интеллектуалы-гуманитарии, оправдывающие расизм, убежденные в том, что между народами существуют непреодолимые, биологически обусловленные различия, проповедующие примитивную племенную мораль по принципу «свой – чужой», презирающие идеалы равенства и свободы, не признающие верховенства права, восхваляющие рабство и крепостничество, возвеличивающие отношения господства и подчинения как наиболее достойные и благородные, требующие от низших классов безусловной лояльности по отношению к высшим, всегда готовые прибегнуть к насилию, пустив в дело «благодетельный кнут». И кто тут тогда «прогрессисты», а кто «реакционеры»?[4]

Даже удивительно, с какой легкостью в зависимости от решения, казалось бы, мелкого историографического вопроса о происхождении выражения «мрачная наука», «черное» и «белое» в оценке противоборствующих идейных течений середины XIX в. меняются местами!

тивного сдерживания (контроль за рождаемостью) способно затормозить рост населения и что поэтому «наши перспективы касательно будущего … далеки от того, чтобы быть полностью обескураживающими» (цит. по: [Ibid.]). Что же касается традиции связывать выражение «мрачная наука» с доктриной Мальтуса, а не с антирасистскими и антирабовладельческими установками экономистов-классиков, то начало ей, по-видимому, положил американский экономист Амаса Уолкер [Levy, 2001*a*]. Такая переадресовка была впервые совершена в его учебнике политической экономии «Наука богатства» (1866), изданном после окончания Гражданской войны в США, когда публичная демонстрация симпатий к идеям расового рабства сделалась неприличной.

[3] Эта расширенная версия примерно вдвое больше первоначального варианта, опубликованного в «Журнале Фрейзера для города и деревни».

[4] По подсчетам Д. Леви, из 69 упоминаний «мрачной науки» в статьях, опубликованных за последние десятилетия в 10 ведущих экономических журналах, это выражение в 47 случаях употреблялось в связке со словами «Мальтус» или «мальтузианство» и лишь в 2 случаях в связке со словами «негр» или «ниггер» [Levy, 2001*c*].

КАРЛЕЙЛЬ-ПОЛЕМИСТ

Чтобы лучше понять дискурсивную стратегию Карлейля, начнем с простых текстологических наблюдений. Памфлет открывается пародийным предуведомлением от издателя, где тот сообщает, что намерен представить на суд публики речь, произнесенную неким неизвестным оратором на собрании Ассоциации по всеобщему избавлению от страданий, и что запись этой речи была приобретена им у квартирной хозяйки сбежавшего от кредиторов и разыскиваемого полицией д-ра (а в действительности незадачливого репортера) Фелина М'Квирка. Этот сатирический персонаж – карикатура на одного из ведущих британских экономистов того времени Р. Мак-Куллоха [O'Brien, 1970] и шире – карикатура на типичного экономиста вообще. В своих более поздних работах Карлейль еще не раз, когда хотел высмеять экономистов, обращался к этой комической фигуре, переименовав д-ра М'Квирка в д-ра М'Крауди, но сохранив легко прочитываемую ассоциацию с Мак-Куллохом [Dixon, 1999][5]. Что касается Ассоциации по всеобщему избавлению от страданий, на заседании которой якобы и была оглашена речь, то ее издевательское название отсылает к Эксетер-Холлу – месту собраний приверженцев нонконформистского христианства, баптистов и квакеров, где они устраивали публичные обсуждения, в том числе и различных благотворительных проектов. Фактически памфлет Карлейля написан как пародия на высокопарные речи, звучавшие под сводами Эксетер-Холла: речевые обороты, типичные для выступавших там ораторов, используются им с обратной целью – для глумления над дорогими их сердцу филантропическими идеями, чем и достигается комический эффект.

Карлейль был одним из лучших, а, возможно, и лучшим стилистом во всей английской литературе XIX в.[6] Стилизация под ораторскую речь позволяет ему развернуться во всем блеске риторических приемов, на которые он был великий мастер и до которых – великий охотник. На нас обрушивается каскад сарказмов, парадоксов, шокирующих характеристик, причудливых ассоциаций, патетических восклицаний, зловещих пророчеств, неожиданных переходов от высокого к низкому и обратно: «Для экономистов, – писал Й. Шумпетер в «Истории экономического анализа», – он является одной из важных и наиболее характерных фигур в культурной панораме той эпохи. Он стоит в героической позе, изливая презрение и насмешку в адрес материалистической мелочности своего века, щелкая хлыстом, которым помимо всего прочего он собирается выпороть и нашу "мрачную науку". Так он видел самого себя и таким его видела и любила публика того времени» [Шумпетер, 2001, т. 2, с. 539]. Даже сегодняшним читателям трудно не поддаться магии карлейлевской прозы – что уж говорить о его современниках! (Впрочем, в полемическом азарте ему нередко изменяло не только чувство меры, но и вкус: чего, например, стоит его издевательский пассаж о «ниггерской» матери, назвавшей в надгробной надписи свою умершую дочь «лилией» (т. е. белой).)

Карлейль вынужден вести атаку сразу на два фронта: во-первых, против евангелических филантропов из Эксетер-Холла и, во-вторых, против экономистов, т. е. адептов «мрачной науки». Сегодняшнему читателю такой союз («брак Эксетер-Холла с мрачной наукой», по выражению Карлейля) должен представляться странным, но современники не видели в нем ничего удивительного. Дело в том, что две эти группы были главной движущей силой общественной кампании за отмену рабства, которая развернулась в Великобритании в конце XVIII

[5] По-английски quirky – пройдошливый, а по-шотландски croudy – воркующий.

[6] В XIX столетии слава Карлейля гремела по всей Британии. В рассказе А. Конан-Дойля «Этюд в багровых тонах» д-р Ватсон убеждается в полном выпадении Шерлока Холмса из круга образованных людей, когда узнает, что Холмс, во-первых, никогда не слышал имени Карлейля и, во-вторых, не знает, что Земля вращается вокруг Солнца.

– начале XIX в. и завершилась окончательной ликвидацией этого института в 1833 г. Правда, действовали они исходя из разных установок и представлений.

Евангелические филантропы придерживались традиции буквального прочтения Священного Писания: раз в Библии рассказывается о происхождении всего человеческого рода от общих прародителей – Адама и Евы, то, значит, так все и было на самом деле, а раз так, то получается, что негры – наши братья, т. е. такие же люди, как и мы, а значит, владеть ими – грех. На звучавшие в Эксетер-Холле сентиментальные речи на предмет того, кто кому брат, Карлейль отвечал издевательскими насмешками [Карлейль, 2019].

Что касается экономистов, то они, следуя за Адамом Смитом, исходили из представления о фундаментальном единстве человеческой природы поверх любых расовых, национальных и культурных различий. Отсюда следовало, что в справедливо устроенном обществе все люди независимо от их происхождения должны обладать равными свободами и что поэтому превращение одних в собственность других морально неприемлемо. Подобный универсалистский подход также вызывал у Карлейля только ярость, смешанную с отвращением.

Дж. Перски считает аргументы, представленные в «Речи», мало научными и связывает это с тем, что анализу Карлейль предпочитал интуицию, а также «избегал силлогизмов дедуктивной логики» [Перски, 2019]. Парадокс, однако, состоит в том, что в известном смысле наука XIX столетия была на стороне Карлейля. С одной стороны, в филологии библейская критика продемонстрировала, что тексты Священного Писания нельзя воспринимать буквально, а, значит, рассказ о происхождение всех людей от общих прародителей не более чем красивая легенда или, в лучшем случае, ничем не подтвержденное предположение. С другой стороны, в антропологии того времени широко обсуждались идеи расовой обусловленности человеческого поведения, предполагавшие среди прочего, что в этом мире у каждой расы есть свое особое предназначение. Если так, то тогда любые попытки изменить к лучшему внешние условия существования тех или иных народов (например, чернокожих или ирландцев) при том, что их «национальный характер» остается прежним, заведомо обречены на провал и могут сделать только хуже. (Карлейль, собственно, так и рассуждал.) В этот период на сцену выходит евгеника – новое учение, быстро ставшее сверхпопулярным и обеспечившее расистским аргументам Карлейля мощную «научную» поддержку [Peart, Levy, 2003].

Когда он писал свою «Речь по поводу негритянского вопроса», прошло уже более четырех десятилетий со времени запрета в Британской империи работорговли (1807) и более полутора десятилетий со времени ликвидации рабовладельческой системы вообще (1833). Вроде бы все споры вокруг негритянского вопроса должны были остаться в прошлом. Зачем же Карлейль решил вернуться к этой, казалось бы, перевернутой странице истории? П. Груневеген считает, что к этому его подтолкнули впечатления от недавней поездки по Ирландии, а также только что состоявшееся (1848) освобождение рабов во Франции [Груневеген, 2019]. И все же главной причиной было, по-видимому, то, что в 1840-е годы экономика «эмансипированной» Ямайки оказалась в глубоком кризисе. Тут сошлось несколько факторов: коллапс мировых цен на сахар после окончания Наполеоновских войн; удорожание рабочей силы после того, как чернокожее население острова получило свободу; прекращение действия защитного импортного тарифа на сахар (1846), который был частью сделки между правительством и рабовладельцами при принятии закона об отмене рабства на территории Британской империи. Карлейль воспринял разразившийся кризис (в котором он обвинял склонных к бездельничанью бывших рабов) как свидетельство полного провала проекта эмансипации, посчитав, что это дает неплохие шансы на то, чтобы попытаться взять реванш за проигранную ранее партию – пусть хотя бы частично. Отсюда – идея повторного закабаления чернокожих, которая является лейтмотивом его рассуждений. Возможно также, что своим выступлением Карлейль надеялся воздействовать на ход дискуссии по «негритянскому вопросу» в США. И действительно: в годы, предшествовав-

шие Гражданской войне, его «Речь» неоднократно переиздавали и на нее часто ссылались противники аболиционизма.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КЛИНЧ

Утверждение Груневегена о том, что Карлейль имел слабое представление о современной ему экономической теории [Груневеген, 2019], достаточно спорно. Не зря же, в конце концов, он был шотландцем и вдобавок ректором Эдинбургского университета![7] Достаточно сказать, что одним из самых первых его литературных опытов, увидевших свет, был перевод на английский язык очерка «Политическая экономия» С. де Сисмонди для Британской энциклопедии [Dixon, 2007]. В его письмах есть упоминания о чтении им «Богатства народов»; кроме того, он внимательно проштудировал «Принципы политической экономии» Дж. Ст. Милля, оставив пометки на полях 153 страниц этой книги. В одном из своих памфлетов он обращается к экономистам с таким признанием: «В наказание за мои грехи я перечитал множество ваших неподражаемых томов – на деле, думается мне, несколько телег, доверху ими наполненных» [Carlyle, 1850, p. 57]. Еще важнее, что полемику с «мрачной наукой» Карлейль ведет с явным знанием дела – как бы выворачивая ее аргументы наизнанку.

Антропологический фундамент классической политической экономии составляли два общих положения, сформулированных в «Богатстве народов» А. Смита: 1) склонность к обмену – отличительный признак, свойственный только человеку и выделяющий его из всего остального животного мира; 2) эта склонность универсальна и присуща всем людям, как бы сильно ни отличались они друг от друга по внешним характеристикам. Таким образом, в смитианской традиции человек – это животное, наделенное способностью к обмену. При этом Смит вполне допускал, что эта способность является не базовой характеристикой человеческого рода, а всего лишь следствием дара речи (поскольку как иначе – без использования языка – можно было бы договариваться об условиях сделки?). Вот ключевой пассаж, где участие в обмене квалифицируется как уникальное свойство человека, отличающее его от всех других живых существ: «Эта склонность обща всем людям и, с другой стороны, не наблюдается ни у какого другого вида животных, которым, по-видимому, данный вид соглашений, как и все другие, совершенно неизвестен. Никому никогда не приходилось видеть, чтобы собака сознательно менялась костью с другой собакой. Никому никогда не приходилось видеть, чтобы какое-либо животное жестами или криком показывало другому: это – мое, то – твое, я отдам тебе одно в обмен на другое. …Почти у всех других видов животных каждая особь, достигнув зрелости, становится совершенно независимой и в своем естественном состоянии не нуждается в помощи других живых существ; между тем человек постоянно нуждается в помощи своих ближних… Он скорее достигнет своей цели, если… сумеет показать им, что в их собственных интересах сделать для него то, что он требует от них. Всякий, предлагающий другому сделку какого-либо рода, предлагает сделать именно это. Дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что тебе нужно, – таков смысл всякого подобного предложения» [Смит, 2007, кн. 1, гл. 2].

Столь же фундаментальное значение имел и другой тезис Смита – о том, что человеческая природа едина и что наблюдаемые между людьми поведенческие различия объясняются по большей части историей, институтами и случайностью, а не природными данными: «Различные люди отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем, и самое различие способностей, которыми отличаются люди в своем зрелом возрасте, во многих случаях является не столько причиной, сколько следствием разделения труда. Различие между самыми несхожими характерами, между философом и простым

[7] Стоит пояснить, что в британских университетах того времени ректорство было почетным званием, а не административной должностью.

уличным носильщиком, например, создается, по-видимому, не столько природой, сколько привычкой, обычаем и образованием. Во время своего появления на свет и в течение первых шести или восьми лет своей жизни они были очень похожи друг на друга, и ни их родители, ни играющие с ними сверстники не могли заметить сколько-нибудь заметного различия между ними. В этом возрасте или немного позже их начинают приучать к различным занятиям. И тогда становится заметным различие способностей, которое делается постепенно все больше, пока, наконец, тщеславие философа отказывается признавать хоть тень сходства между ними» [Там же]. Развивая эту мысль, в своих «Лекциях по юриспруденции» Смит специально оговаривает, что межстрановые различия в уровнях производительности («добросовестности и пунктуальности», как он выражался) «никоим образом не должны приписываться особенностям национального характера, как решаются утверждать некоторые» [Smith, 1978].

Против смитовской аргументации Карлейль предпринимает настоящую диверсионную вылазку, пытаясь взорвать ее изнутри. Он готов считать участие в обмене тестом на принадлежность к человеческому роду. Но тогда нам придется признать, что если представители той или иной расы (будь то «квоши»[8] на Ямайке или ирландцы в Европе) участвовать в нем отказываются, то, значит, они не вполне люди. В самом деле, раз у них отсутствует склонность к обмену, то они оказываются ближе, скорее, к собакам (вспомним рассуждения Смита) или лошадям, у которых ее тоже нет[9]. В качестве подтверждения Карлейль ссылается на поведение чернокожего населения Ямайки, которое отказывается трудиться на плантациях сахарного тростника в обмен на заработную плату, предпочитая ее получению ничегонеделанье: «Там, где благодаря солнцу и почве чернокожий человек, работая полчаса в день… может обеспечить себя достаточным количеством тыквы, он, скорее всего, окажется слишком несговорчив и не станет впрягаться в тяжелую работу. Спросу и предложению, которые, как утверждает наука, должны воздействовать на него, не так-то просто справиться с подобной задачей» [Карлейль, 2019, с. 32]. Точно так же – «нерыночно» – ведут себя и ирландские «свободные» граждане, «которые не продаются, не покупаются, не выставляются на рынок, – они умирают в канаве» [Там же, с. 47][10]. (Разница, по Карлейлю, только в том, что «квоши» ничем не занимаются и живут в довольстве, а ирландцы ничем не занимаются и живут в нищете.)

Отказ от вступления в контрактные отношения – в полном соответствии с логикой Смита – свидетельствует о недочеловеческом статусе этих рас. Чтобы показать это, Карлейль задействует не только рациональные аргументы, но и зрительные образы, наделяя «квошей» звероподобными чертами: они выглядят как «огромные темные уроды» и «жуткие страшилища»; у них «лошадиные челюсти» и выдающиеся «резцы и коренные зубы»; жизнь, которой они живут, «достаточна для свиней»; по большому счету это всего лишь «двуногий скот»[11]. В расширенной версии «Речи» он идет еще дальше и уподобляет их живым мертвецам: «Ненавижу ли я негров? Нет, но только если в них окончательно не убита душа» [Carlyle, 1853, p. 302].

В другом памфлете «Настоящее время» [Carlyle, 1850, ch. I], написанном почти одновременно с «Речью», Карлейль пытается, используя развернутую звериную метафору, довести

---

[8] «Квоши» (Quashee) – принятое во времена Карлейля презрительное обозначение чернокожих жителей Британской Вест-Индии, которое они получили после отмены рабства (от *англ.* to quash – аннулировать).

[9] Эта скрытая полемика Карлейля со Смитом подробно обсуждается в работах Д. Леви [Levy, 2001*a*; 2001*b*].

[10] В свете антисмитовских идей Карлейля показательно выглядят его нападки не только на обмен, но и на язык: так, он выражал пожелание, чтобы хотя бы у одного поколения людей отрезали языки, запретили литературу и оно прожило жизнь в полном безмолвии [Carlyle, 1850, ch. V].

[11] По определению Карлейля, чернокожие – это всего лишь двуногие животные без перьев: «С некоторых пор здесь в Англии стали принимать за достоверное, что свободны все двуногие животные без перьев. “Вот, – кричат, – несчастный негр, который леность предпочитает труду, разве он не должен быть свободен, чтобы иметь право выбора между тем и другим? Разве он не человек и не брат наш?”. Несомненно, у него две ноги и он лишен перьев» [Carlyle, 1850, p. 317]. Определение человека как двуногого животного без перьев восходит к Платону. Чтобы опровергнуть его, Диоген, по преданию, решил предъявить всем общипанного петуха.

логику своих оппонентов до абсурда. На этот раз собратьями «квошей» и ирландцев оказываются лошади. Карлейль показывает, что агитация за права негров и ирландцев с таким же успехом может быть распространена и на их четвероногих двойников: «Черные в Вест-Индии освобождены и, по-видимому, уже отказываются работать. Белые в Ирландии уже давно достигли полной эмансипации и никто от них работы не ждет… Среди людей, склонных к размышлению, иногда возникал вопрос: в прогрессе эмансипации должны ли мы уповать на времена, когда все кони также будут эмансипированы и окажутся подчинены принципу спроса и предложения? Кони тоже ведь имеют для этого свои "основания": они действуют под влиянием голода, страха, надежды, любви к овсу, ужаса перед ременным кнутом; более того, у них тоже есть тщеславие, амбиции, зависть, благодарность, мстительность, есть какие-то грубые задатки наших человеческих чувств – они являются некоторым нашим грубым подобием по уму и сердцу, равно как и по телесному сложению. …Я уверен, что если бы мог сделать коня счастливым, то ради такой цели наверняка пожелал бы даровать ему право голоса (вдобавок к двадцати миллионам уже имеющихся). …Ведь вы тоже подчас его тираните, причем во вред самим себе, пуская в ход тираническим образом и без особой надобности плеть, давая ему мало овса или не давая его ему вовсе, а также не проветривая как следует конюшню. Боюсь, грубые объездчики временами обращаются с ним как настоящие маленькие тираны. – "Но разве я не конь и не *полу*-брат твой?"» [Ibid., p. 33][12].

Как и следовало ожидать, обретя свободу, эмансипированные кони начинают отказываться добровольно вступать в сделки по обмену своего досуга на овес: «Пока трава имеется в изобилии, они, смею сказать, будут счастливы или, по крайней мере, будут думать, что счастливы. А фермер по имени Мужик, приступающий в ясное весеннее утро к пахоте с ситом овса в руке и трепетом ожидания в сердце, – будет ли счастлив он? – "Помоги мне сегодня пахать, Старина Вороной, если поможешь, полная мера овса будет твоя". – "Ф-р-р-р, нет, благодарю", – фыркает в ответ Старина Вороной; он предпочитает прославленную свободу и траву. – "Гнедой Скакун, может быть, ты?" – "Ф-р-р-р." – "А ты, моя прекрасная толстозадая Сивая Кобыла?" – О небеса, она тоже отвечает "Ф-р-р-р"! Ни одно четвероногое не желает вспахать для меня ни одной борозды! Выращиванию хлеба в этом мире *наступил конец*!» [Carlyle, 1850, p. 34].

Последствия предоставления рыночной свободы – что четвероногим, что двуногим скотам – оказываются одинаково катастрофическими, причем прежде всего – для них самих: «И вот, не ради блага Мужика, а ради блага его коней начинаются мольбы о немедленном прекращении прежнего благотворного порядка и о введении нового лучшего. Но не слишком-то большим милосердием по отношению к коням Мужика станет их эмансипация! Рано или поздно всех эмансипированных коней неизбежно ждет одна и та же судьба: не иметь в этой обитаемой части Земли никакой травы для пропитания (на Черной Ямайке она постепенно исчезает, в Белой Коннемаре [один из регионов Ирландии. – *Р. К.*] ее уже нет), бесцельно бродить, опустошая посевы, и быть гонимыми домой к Хаосу сторожевыми и адскими псами при невиданных доселе ужасах нищеты» [Ibid.]. С легкой руки Карлейля отсутствие видимой реакции на экономические стимулы у представителей других исторических эпох, других обществ, других культур стало интерпретироваться как очевидное свидетельство неспособности экономической науки объяснять их поведение, иначе говоря – как свидетельство ее неуниверсальности, исторической и географической ограниченности. В самом деле, раз нет реакции на стимулы, значит, мы имеем дело не с Homo oeconomicus или даже не с Homo sapiens – так, похоже, думал Карлейль. Подобный ход рассуждений, который можно обозначить как «силлогизм Карлейля», достаточно быстро стал клише и с теми или иными модификациями начал без конца воспроизводиться в работах историков, социологов, антропологов, философов последующих поколе-

[12] Последняя фраза пародирует агитацию, которую широко использовали борцы за права рабов в Великобритании. Речь идет об изображении негра в цепях, обращающегося к читателю со словами: «Разве я не человек и не брат твой?».

ний. (Разница в том, что для самого Карлейля такие не осознающие выгод от обмена субрациональные существа были полулюдьми/полуживотными, тогда как позднейшие авторы были склонны их романтизировать, приписывая им, напротив, самые благородные и возвышенные – антимеркантильные – мотивы.)

Но в таком случае автоматически отпадает и второй ключевой тезис Смита – о единстве человеческой природы. В самом деле, если расы столь явно делятся на высшие и низшие, то о каком равенстве природных способностей может идти речь? Для Карлейля было очевидно, что белые от рождения намного мудрее чернокожих – и «кто же из смертных усомнится в этом?» [Карлейль, 2019, с. 43][13]. По его оценке, «по уровню интеллекта, способностям, обучаемости, энергии и наличным достоинствам» один белый стоит нескольких сотен «квошей» [Там же, с. 26–27]. Поэтому рабство – это не социальное, а природное явление: «Мне очень неприятно напоминать вам, но это вечный факт: кого небо сделало рабом, того никакое парламентское голосование и никакая сила на земле не в состоянии сделать свободным. …Вы можете назвать его свободным …Вы можете дать ему тыквы, жилье за десять или за тысячу фунтов. Но чем больше вы станете освещать его рабский образ, тем в большей и отвратительной пропорции будут проступать в нем рабьи черты. …Высшие силы, создавая его, задумали его рабом и предназначили ему в удел не власть, а повиновение» [Carlyle, 1850, p. 317].

Низшие расы на Ямайке и в Ирландии потому и не желают работать и остаются вне рынка труда, что не обладают достаточным интеллектом, чтобы осознать преимущества обмена[14]. И поскольку они не в состоянии уразуметь своих собственных истинных интересов, им нельзя давать свободу, к чему призывают профессора «мрачной науки»: если предоставить низшие расы самим себе, то им же от этого будет только хуже, как показывает притча с эмансипированными лошадьми. Другими словами, отношения между людьми, которые принадлежат разным расам, не поддаются регулированию с помощью законов рынка. Рынок труда – по крайней мере, в колониях – должен регулироваться не спросом и предложением, а физическим принуждением. Причем не обязательно только в них: так, в качестве средства борьбы с безработицей и бедностью в самой Великобритании Карлейль предлагал формировать из безработных и пауперов «промышленные полки» (Industrial Regiments)[15].

АНТИРЫНОК

Вполне естественно, что иная антропология предполагает и иные формы эффективной организации общества. Идеальное институциональное устройство в понимании Карлейля можно обозначить как антирынок. Нет, он не отрицает, что для каких-то стран в какие-то

---

[13] На «Речь» Карлейля Дж. С. Милль дал развернутый критический ответ в статье, опубликованной в 1850 г. в том же «Журнале Фрейзера для города и деревни» [Милль, 2019]. Возражая Карлейлю, он среди прочего напоминал, что первые высокоразвитые цивилизации, известные истории, создали жители Африки.

[14] Естественно, экономисты объясняли такое поведение иначе, не усматривая в нем каких-либо расхождений с общими принципами политической экономии. Если чернокожие жители Ямайки отказываются наниматься на работу, значит, предлагаемая им заработная плата недостаточно высока. По мнению Милля, следует не осуждать, а приветствовать сложившуюся на Ямайке ситуацию, когда труд бывших рабов, долгие годы прозябавших в нищете, приобрел такую высокую цену, что она позволяет им жить в относительном комфорте. Что касается массовой безработицы в Ирландии, то она, как объяснял Милль, есть следствие архаичных институтов, регулирующих земельные отношения. (На это Карлейль не преминул саркастически заметить: пусть так; но какая «раса» создала подобную форму организации (arrangement) землевладения? Впрочем, в ответ на его замечание Милль мог бы не менее резонно возразить, что эти институты были насаждены как раз не низшей («кельтской»), а высшей («саксонской») расой.) Наконец, Милль обращал внимание на странную асимметрию в рассуждениях Карлейля: он рисует картину повального безделья среди «квошей» исходя из информации о забастовке с требованиями повысить заработную плату в Демараре (одной из Британских колоний в Вест-Индии), но при этом почему-то забывает о точно таких же забастовках, организуемых белыми рабочими, сообщения о которых приходят из Манчестера и других английских городов чуть ли не ежедневно.

[15] Практически одновременно с Карлейлем идея трудовых армий была высказана в «Манифесте коммунистической партии» К. Марксом и Ф. Энгельсом [Маркс, Энгельс, 1955, т. 4]. В XX в. она была реализована на практике Л. Троцким.

ограниченные промежутки времени свободный рынок может быть наилучшим выбором. Так, принцип laissez faire был вполне уместен в Великобритании конца XVIII в., когда Смит писал «Богатство народов». И вообще: если правитель не обладает мудростью, то самое лучшее, что он может сделать, это предоставить своих подданных самим себе, не пытаясь вмешиваться в их дела. Но даже в Англии середины XIX в. время принципа laissez faire уже безвозвратно ушло, не говоря уже о Вест-Индии или Ирландии, где он никогда не мог принести ничего кроме социальных бедствий.

Иерархия природных способностей неизбежно требует иерархического устройства общества, так чтобы наверху находились наиболее, а внизу – наименее способные: «Если бы наимудрейший человек находился на самой вершине общества, ниже него – следующий за ним по мудрости, и так далее вплоть до ниггера из Демарары (за которым дальше вниз шли бы лошади и прочие), …то тогда это был бы совершенный мир, в котором продуцировался бы абсолютный максимум мудрости» [Carlyle, 1853, p. 305]. Соответственно отношения между людьми с неодинаковыми способностями должны строиться по принципу хозяин – слуга: «Безусловно верно, что человек извечно *является* “прирожденным рабом” одних людей, прирожденным хозяином некоторых других и равным по рождению некоторым третьим, признает ли он этот факт или нет» [Carlyle, 1843, p. 249]. Иными словами, «те из нас, кто глупее, должны быть слугами у тех, кто наделен умом в наибольшей степени» [Карлейль, 2019, с. 43].

В условиях такого природного неравенства каждый должен заниматься тем делом, которое больше всего соответствует его способностям: «Несомненно, между всеми путями, на которые человек может вступить, в каждый данный момент для каждого человека, имеется один *наилучший путь,* одно дело, заниматься которым, по сравнению со всеми другими делами, для него было бы… *наиболее мудро*… Его успех в таком случае был бы полным, его счастье достигало бы максимума» [Carlyle, 1843, p. 217]. При этом не имеет значения, выбирает это дело человек сам, или его приходится принуждать к нему силой: «Свобода? Истинная свобода человека… состоит в том, чтобы он отыскал правильный путь или его заставили отыскать его и затем по нему идти. Пусть человек узнает сам или его научат, к какой работе он действительно пригоден, и пусть затем посредством разрешения, убеждения или даже принуждения его подтолкнут к тому, чтобы заниматься именно ею. Если вы знаете лучше, чем я, что хорошо и правильно, я умоляю вас, во имя Господа, заставьте меня это делать – хоть с помощью медных ошейников, плетей и кандалов, но не дозволяйте мне упасть в пропасть!» [Ibid., p. 212]. Ближе всего к этому идеалу, по мысли Карлейля, было средневековое общество, где отношения между людьми строились на основе взаимных обязательств: подчинения и лояльности – со стороны низших классов по отношению к высшим, руководства и милосердия – со стороны высших классов по отношению к низшим [Carlyle, 1840].

Основной принцип провозглашенного Карлейлем «Евангелия Труда» звучал так – «Познай свое дело и исполни его!» [Carlyle, 1900]: «Я непрерывно молю Небеса о том, чтобы все люди, самые белые и самые черные, самые бедные и самые богатые… приобрели божественное право быть принуждаемыми… к работе, для которой они предназначены» [Карлейль, 2019, с. 36]. Исходя из этого преступлением, которому нет и не может быть прощения, оказывается праздность – отказ от дела, определенного каждому при рождении. И именно в этом, самом страшном на свете преступлении оказываются виновны чернокожие жители Ямайки[16].

Но как такое могло случиться? Как легко догадаться, ответственность за это несут филантропы из Эксетер-Холла и адепты «мрачной науки», усилиями которых в Британской империи

[16] Чтобы заставить неработающих трудиться, Карлейль был готов применять самые сильнодействующие средства: «Каждому из вас я скажу тогда: вот работа для вас – отдайтесь ей, как подобает мужчинам, как подобает солдатам, с послушанием и усердием. …Если вы будете отказываться отдавать ей себя, уклоняться от тяжкого труда, не подчиняться правилам, я стану предостерегать и попытаюсь вразумить вас; если это окажется тщетно, я подвергну вас порке; и, наконец, если и это окажется тщетно, я пристрелю вас и освобожу от вас Божий мир» [Carlyle, 1850, p. 59].

была упразднена система рабовладения. Чернокожие стали свободными и им были дарованы равные с белыми права, что разрушило узы прежних взаимных обязательств, связывавшие низших с высшими, рабов с рабовладельцами. Но предоставленные самим себе, «квоши», как и следовало ожидать от низшей расы, стали довольствоваться тем, что можно даром получить от природы, и свели предложение труда фактически к нулю. Если оставить все как есть, то впереди Британскую империю, предсказывает Карлейль, ждут «невиданный хаос», «черная анархия», «социальная смерть», превращение колоний Вест-Индии в «черную Ирландию» [Карлейль, 2019, с. 27].

Что же делать? Общий смысл карлейлевских предложений сводился к тому, что «квошей» необходимо так или иначе вернуть на сахарные плантации, заставить их заняться тем делом, которое им предназначено свыше: «…Ни один чернокожий человек, который не работает в соответствии со способностями к труду, данными ему богами, не имеет ни малейшего права на то, чтобы есть тыквы»; он должен быть «принуждаем настоящими собственниками этой земли трудиться так, чтобы обеспечивать свое существование» [Там же, с. 35].

С одной стороны, в своей «Речи» Карлейль подчеркивал, что считает работорговлю отвратительным явлением и что он не хотел бы для Ямайки возвращения к прежней рабовладельческой системе[17]. С другой – предупреждал, что при определенных обстоятельствах такой возврат неминуем и что это было бы явно предпочтительнее нынешнего хаоса: «Если квоши не станет помогать выращивать пряностей, он добьется того, что его снова сделают *рабом* (и это его состояние будет несколько менее отвратительным, чем нынешнее), и с благотворной помощью кнута, коль скоро другие средства не помогают, его заставят работать» [Там же, с. 40]. В качестве более приемлемого и более реалистического варианта он выступал за введение системы пожизненного найма (вместо поденного), фактически – за перевод чернокожего населения Ямайки на положение крепостных: «Если черный джентльмен рожден слугой и по сути полезен Божьему творению только как слуга, то позвольте тогда нанимать его не на месяц, но на гораздо более длительный срок. …В качестве слуг, нанимаемых пожизненно или на длительный срок, по контракту, который нелегко расторгнуть, – только так и никак иначе хотели бы нанимать и наниматься все разумные смертные, и черные и белые» [Carlyle, 1853, p. 311–312][18]. Первым шагом в этом направлении, по его мнению, могло бы стать принятие закона наподобие того, что действовал по отношению к «старым европейским сервам, которых королевская власть обязывала отрабатывать определенное число дней в году» [Карлейль, 2019, с. 46]. Наконец, в том случае, если бы ничего из этого предпринято не было, он был готов поддержать самое радикальное решение вопроса, связанное с физическим очищением острова от бывших рабов: «Боги наделены долготерпением, но изначальный закон гласит: тот, кто не работает, должен исчезнуть со света»[19].

Но как быть с принадлежащими к белой расе пауперами и безработными в самой Великобритании? Как уже упоминалось, совет Карлейля сводился к тому, чтобы государство начало объединять их в трудовые армии – «промышленные полки Новой эры» [Carlyle, 1850, p. 211]. Громкое название ясно показывает, что для него самого это предложение было лишь первым шагом на пути к тотальному переустройству общества на новых принципах – принципах «орга-

[17] Работорговля плоха тем, что несовместима с карлейлевским идеалом пожизненной занятости. Ведь каждая сделка по купле-продаже раба приводит к тому, что он меняет «место работы», а подчас даже и сферу занятий.

[18] В «Капитале» Маркс так комментировал позднейшие высказывания Карлейля на этот счет (уже применительно к объяснению причин Гражданской войны в США): «Наконец, раздался голос оракула, г-на Томаса Карлейля. …В короткой притче он сводит единственное великое событие современной истории, Гражданскую войну в Америке, к тому обстоятельству, что Петр с Севера изо всех сил стремится проломить череп Павлу с Юга, так как Петр с Севера нанимает своего рабочего “поденно”, а Павел с Юга “пожизненно”. …Так, лопнул, наконец, мыльный пузырь симпатии тори к городским, – но отнюдь не к сельским! – наемным рабочим. Суть этих симпатий называется рабством!» [Маркс, 1960, т. 23, с. 266].

[19] Сходную судьбу он пророчил и ирландцам: «Пришло время, когда либо нравы ирландского населения должны быть хоть немного улучшены, либо в противном случае оно должно быть истреблено (exterminated)» (цит. по: [Levy, 2001*a*, p. 14]).

низации труда»: «Организация труда, – отмечал он, – составляет теперь самую жизненно важную задачу на всем земном шаре» [Ibid., p. 45–46][20]. Будущее обновленной Британии рисовалось ему таким: «Я предвижу, что вступление бандитов нищеты в полки промышленности будет только началом благословенного процесса, который коснется даже самых вершин нашего общества и который в течение нескольких поколений превратит всех нас снова в управляемую нацию….После того, как такие полки освоят пустующие земли, придет черед их создания и в других отраслях, таких как текстильная, обувная, производство сельскохозяйственных орудий, строительство – словом, во всех остальных видах промышленной деятельности. Фабричные рабочие, вся масса вольнонаемных работников, которые останутся еще не охваченными и будут продолжать кочевать между частными хозяевами, увидя такой благодетельный пример, скажут: “Хозяева, нас нужно записать в полки. Пусть наши общие с вами интересы станут постоянными, а не временными и преходящими, иначе мы запишемся на службу к государству”. Так будет продолжаться, пока, с одной стороны, государство будет действовать подобным образом и пока, с другой стороны, все хозяева рабочих, все частные Капитаны Промышленности, не окажутся принуждены к постоянному сотрудничеству с государством и Капитанами Общества. Они будут формировать полки по-своему, а государство по-своему, в еще большем масштабе, пока они не встретятся и не сольются между собою и не оставят ни одного не зачисленного в полки рабочего» [Ibid., p. 212].

БЛАГАЯ ВЕСТЬ Д-РА М’КРАУДИ[21]

Современную ему политическую экономию Карлейль считал полным антиподом своей социальной философии, без устали ее разоблачал и высмеивал. Его сочинения переполнены инвективами и язвительными замечаниями по ее адресу. Для самого Карлейля речь в данном случае шла ни больше ни меньше как о двух противостоящих, органически несовместимых картинах мира – его собственного «Евангелия труда» и «Евангелия Мамоны» (карлейлевский термин) экономистов [Carlyle, 1843]. Список претензий, предъявляемых Карлейлем к «мрачной науке», богат и разнообразен.

Политическая экономия бесполезна и интеллектуально ничтожна: она занимается пустяками, которые, возможно, могли бы представлять ценность, но только не для людей, а «для собак или чертей» (цит. по: [Dixon, 1999, p. 4]). Вследствие этого она не заслуживает даже того, чтобы ее называли наукой: «Политическая философия должна объяснять нам, каков смысл понятия “страна”, объяснять нам, какие причины делают людей счастливыми, нравственными, верующими, а какие приводят к обратному результату. …Вместо этого она [политическая экономия] повествует нам о том, как фланелевые рубахи обмениваются на свиные окорока» (цит. по: [Coleman, 2002, p. 16]). Но разве не является политическая экономия полезной и разве ее профессора не достойны уважения хотя бы поэтому? На это Карлейль отвечает так: «Моя корова тоже полезна; я держу ее в стойле, кормлю ее жмыхом, помоями и мякиной и действительно уважаю ее. Но должна ли она жить в моем кабинете? Нет, о богини судьбы, она должна жить в стойле» (цит. по: [Груневеген, 2019]).

Политическая экономия бездуховна и сводит высшие человеческие ценности к голому материальному интересу: «В нашу усовершенствованную эпоху… главной целью людей стало наживать и тратить деньги. …“Покупать как можно дешевле и продавать как можно дороже”… в этом и заключается вся сумма социальных обязательств, конечная точка божественных веле-

[20] В карлейлевских высказываниях об «организации труда» легко просматриваются следы его увлечения идеями А. Сен-Симона и сенсимонистов.

[21] В «Памфлетах последнего дня» Карлейль именует политическую экономию «новейшим Евангелием серафического д-ра М’Крауди» [Carlyle, 1850, p. 21].

ний» [Carlyle, 1850, p. 22]. Профессора «мрачной науки» исходят из того, что «у человеческих деяний нет никакой иной ценности, кроме той, что можно записать в гроссбух» [Ibid., p. 192]. «Убогая наука кассовой книги» – так именует ее Карлейль в «Памфлетах последнего дня» [Ibid., p. 194]. Но считать деньги «истинным символом мудрости» [Carlyle, 1853, p. 305] – это, по его словам, «самая прóклятая из всех идей, когда-либо приходивших в голову какому-нибудь двуногому животному из класса не-пернатых» [Carlyle, 1850, p. 357]. При таком подходе человек начинает рассматриваться всего лишь как «денежный мешок и машина для еды» [Ibid., p. 328]. Объявляя главной движущей силой развития общества корыстолюбие, а единственным предназначением человека – получение удовольствий, политическая экономия низводит людей до положения животных: «Этот мир [политической экономии], насколько может судить о нем здравомыслящий человек, представляет собой безразмерное корыто с помоями для свиней, в котором перемешаны твердое и жидкое, похожее и непохожее, а также, что особенно важно, то, до чего можно добраться, и то, до чего добраться нельзя, причем того, что большинству свиней недоступно, там гораздо больше. Моральное зло – это то, до чего в этом корыте дотянуться нельзя, а моральное благо – это то, до чего дотянуться можно. Миссия всемирного свинства, долг всех свиней на все времена состоит именно в том, чтобы уменьшать количество помоев, до которых дотянуться нельзя, и увеличивать количество помоев, до которых дотянуться можно. Все знания и все усилия должны быть направлены на это и только на это; это единственная цель Свинской Науки, Свинского Рвения и Свинского Энтузиазма» [Ibid., p. 400–401]. В представлении д-ра М'Крауди, замечает Карлейль, «этот мир – огромный душный хлев с несколькими комфортабельными апартаментами на верхних этажах для тех, кто делает деньги» [Ibid., p. 357].

Политическая экономия аморальна: она демонстративно абстрагируется от вопросов морали, вынося их за скобки анализа. Однако, как подчеркивал Карлейль в одном из писем к Дж. Рёскину, никакая теория, пытающаяся хранить в таких важнейших вопросах нейтралитет, не имеет права называться «политической» [Dixon, 1999, p. 4]. В силу нравственной слепоты экономисты, например, не видят, что рабство является этически более предпочтительной системой, чем рынок. Когда существовало рабовладение, чернокожие жители Ямайки были ограждены попечительной заботой рабовладельцев от таких пороков, как пьянство, азартные игры и проституция, которые пышным цветом цветут среди «белых рабов» в самой Великобритании [Levy, 2001*a*].

Политическая экономия асоциальна: она исходит из того, что «спрос и предложение являются самодостаточной заменой приказаниям и их исполнению для двуногих животных класса непернатых» [Carlyle, 1853, p. 305]. «Мрачная наука» не признает никаких других межличностных отношений кроме денежных, но «денежные платежи никогда не были… той связью, которая соединяла бы человека с человеком в общий союз» [Carlyle, 1843, p. 189]. Настаивая на равенстве тех, кто не равны от природы, она высвобождает низменные животные инстинкты в низших классах и заставляет высшие классы забыть о моральном долге быть руководителями общества: «Многочисленными и разнообразными способами нас пытались убедить, что можно обходиться без управления людьми, и посредством абсолютно искусственных спекуляций о laissez faire, спросе и предложении и т. д., и т. д. уверить, что так нам будет лучше всего» [Carlyle, 1850, p. 80]. Такой порядок превращает людей в изолированные атомы, порождает огромное имущественное неравенство (нищету посреди изобилия), провоцирует социальные конфликты и в конечном счете грозит полным распадом общества: «Разорвите на мелкие кусочки каждое отношение, которое с таким трудом формировалось, замените принудительное добровольным, сделайте переменчивым все, что было постоянным, – другими словами, камень за камнем, втыкая клинья в каждый стык, расшатайте все здание социального бытия, и когда оно, наконец, в достаточной мере утратит крепость, его опрокинет внезапный

взрыв революционной ярости» [Ibid., p. 32][22]. В итоге вместо стабильного, упорядоченного, сцементированного взаимными связями общества мы получаем «абсурд новейшей анархии… выражающийся в законе спроса и предложения» [Ibid., p. 342].

Политическая экономия аисторична: она не замечает, что выработанные ею теоретические представления не универсальны и являются отражением специфических условий, которые существовали только в Великобритании и только на протяжении очень короткого промежутка времени [Carlyle, 1865, p. 2569]. Все дело в том, что профессора «мрачной науки» «не проводят различия между здесь и там, между временами прошлыми и временами нынешними и уделяют этим различиям недостаточно внимания» [Ibid., p. 2570].

Политическая экономия противоестественна: навязывая ложный принцип laissez faire, вместе со своими союзниками – филантропией, парламентаризмом, конституционализмом – она пытается извратить природный порядок вещей: «Как рабство человека предопределяется природой и суровой судьбою, а не только актами парламента и господством капитала, точно так же в бесчисленном количестве случаев зло предопределяется именно парламентом и денежным капиталом» [Carlyle, 1850, p. 318].

Политическая экономия лицемерна: экономисты вместе с филантропами проливают крокодиловы слезы из-за бедственного положения чернокожего населения Ямайки, но не замечают того, что творится у них под носом, – не замечают гораздо более бедственного положения «бедных, изнуренных до болезненности английских ткачей и пахарей» [Ibid., p. 113]. Даже сейчас, после отмены рабства, «квоши» продолжают питаться гораздо лучше: они «теперь уже достигли эмансипации и живут праздно, не чувствуя никакой потребности в труде и нагуливая себе жир» [Ibid.]. А при прежней системе у них вдобавок были еще гарантированная работа, обеспеченная старость, даровое лечение в случае болезней – все те социальные блага, которых лишены белые рабочие в Великобритании. Помогать нужно не «дальним» – чернокожему населению Британских колоний, а «ближним» – рабочему классу в самой Британии. Если возникает дилемма, кому помогать – людям или полуживотным, для человека с неизвращенным нравственным чувством выбор должен быть очевиден. По большому счету «мрачная наука» лишь на словах заботится о слабых и угнетенных, тогда как на деле стоит на страже интересов денежного капитала – «крупных Капиталистов, Директоров железных дорог, раздувшихся Торгашей, Королей Акций» [Ibid., p. 39]. Ведь от эмансипации и laissez faire низшим классам, лишенным благодетельного руководства со стороны высших, становится только хуже, причем намного хуже, как это видно на примере английских и особенно ирландских рабочих. Иными словами, уничтожение иерархической системы господства и подчинения идет вразрез с истинными интересами низших классов, что бы ни утверждали на сей счет адепты «мрачной науки».

Политическая экономия политически наивна: она не осознает пагубных последствий, которыми чреваты ее проповеди о том, «что между неграми и белыми не существует связи, что они существуют отдельно друг от друга на основе совершенного равенства и что… они подчиняются единственному закону – закону спроса и предложения» [Карлейль, 2019, с. 45]. Находясь в плену абстрактных схем, «мертвых человеческих формул» [Carlyle, 1850, p. 378], она оказывается не способна выйти за границы своего вымышленного мира – мира «совиных видений» [Ibid., p. 180] и понять, как своими рецептами она подталкивает общество к хаосу социальной революции. При этом профессора «мрачной науки» напрасно надеются, что социальный мир достижим с помощью денег, – это иллюзия: «Купить за деньги… повиновение огромного, непрерывно растущего и невыразимо глупого класса человеческих созданий невозможно» [Carlyle, 1853, p. 305][23].

---

[22] Единственное, что в мире laissez faire связывает низшие и высшие классы, иронизировал Карлейль, – это возможность заразиться тифом [Carlyle, 1843].

[23] Карлейль не уставал повторять, что идеализированный образ низших классов, который усвоила себе политическая экономия, имеет мало общего с действительностью: в душе у них не повиновение, а лень, обжорство и мятежи [Carlyle, 1853,

Как видим, поток инвектив, которые обрушивает Карлейль на политическую экономию и рынок, на редкость внушителен: доктринерство, оторванность от реальной жизни, грубый материализм, сведение всего множества человеческих мотиваций к корыстолюбию, асоциальность, подмена межличностных связей денежными отношениями и как следствие атомизация общества, антиисторизм, историческая, географическая и культурная ограниченность, неприложимость выработанных ею принципов к другим нациям помимо англосаксонских, моральный индифферентизм, равнодушие к судьбам низших классов собственной страны, апология нищеты посреди изобилия, обслуживание интересов денежного капитала, провоцирование классовых конфликтов, проповедь социальной анархии в сочетании с оправданием бездействия государства. Не мудрено, что при таком послужном списке экономическая наука воспринималась им как «мрачная»! На общественное сознание той эпохи его инвективы по адресу политической экономии произвели, по-видимому, сильнейшее впечатление. Едва ли удивительно поэтому, что со временем они сделались общим местом и начали почти ритуально воспроизводиться в сочинениях философов, антропологов, социологов, историков, литературных критиков. (Парадокс в том, что сегодня к такого рода обвинениям охотнее всего прибегают авторы левой ориентации, не подозревающие о расистском происхождении их риторики и о своей фактической солидарности с Карлейлем.)

Но вот что странно: при всем, казалось бы, антиутилитаризме Карлейля критика, с которой он обрушивается в «Речи» на теорию и практику «мрачной науки», оказывается насквозь пропитана меркантильными соображениями. Ему жалко 20 млн фунтов, которые были уплачены при освобождении рабов в Вест-Индии; проект завоза на Ямайку дополнительной рабочей силы из Азии и Африки представляется ему неэффективным; блокада берегов Африки для перехвата пиратских судов, занимающихся нелегальной перевозкой рабов, оценивается им как слишком дорогостоящая; чтобы обеспечить честную конкуренцию на международном рынке сахара, он призывает правительство направить военные корабли на Кубу и в Бразилию, где сохранялся рабовладельческий труд, и изменить там социальный порядок силой[24]; даже сама центральная идея его «Памфлета» сводится в конечном счете к тому, что плантации сахарного тростника в британских колониях необходимо снова сделать рентабельными. Причем в своих как бы экономических изысканиях он подчас заходит так далеко, что невольно выставляет сам себя на посмешище – как, например, в пассаже, в котором выращивание черного и серого перца оказывается у него синонимом высших духовных ценностей: «корица, сахар, кофе, перец, черный и серый, еще пребывали во сне, ожидая белого Чародея, который повелел бы им проснуться» [Карлейль, 2019, с. 38]. Ирония ситуации была подмечена Миллем: выходит так, что экономистам, погрязшим в низменных материях, нет ничего дороже свободы, а Карлейлю, устремленному к высотам духа, нет ничего дороже потребления специй!

* * *

И в заключение – последнее замечание, касающееся устойчивого антагонизма между экономической наукой, с одной стороны, и прочими социальными и гуманитарными дисциплинами – с другой. Чаще всего этот антагонизм объясняют либо чрезмерной формализацией и

---

p. 308]. По его саркастическому замечанию, ему никогда не доводилось видеть несчастных белошвеек, по которым проливают слезы филантропы, а вот о белошвейках, требующих оплату побольше, со здоровым аппетитом на выпивку и закуску он слышит на каждом углу [Carlyle, 1850, p. 359]. Ясно же, что такого рода публику нельзя оставлять без присмотра, предоставляя ее самой себе! По Карлейлю, проблема бедности решается просто: надо принудить каждого исполнять свои обязанности и тогда не останется ни одного бедняка [Ibid., p. 201–202].

[24] Примечательно, что призыв Карлейля к ликвидации рабовладения силой касался только двух стран – Кубы и Бразилии, выступавших в то время главными конкурентами Британской империи на мировом рынке сахара. Он не имел ничего против того, чтобы в странах, не производящих сахара, рабство сохранялось.

математизацией современного экономического анализа, либо «методологической гордыней» экономистов, считающих, что из всех видов знания об обществе только экономическая теория вправе претендовать на то, чтобы считаться *наукой* в строгом смысле слова наравне с естественными дисциплинами. И хотя, несомненно, эти факторы имеют значение, не стоит все же забывать, что «война факультетов» возникла значительно раньше, когда жестких языковых междисциплинарных барьеров еще не существовало. Начало традиции изображать экономическую науку в качестве морального и интеллектуального монстра с точки зрения гуманитарного сознания было положено Карлейлем, причем, что поразительно, в откровенно расистском контексте. Эта традиция жива до сих пор с той только разницей, что сегодня ее поддерживают по преимуществу интеллектуалы-прогрессисты, а не интеллектуалы-реакционеры, каким был Томас Карлейль. В исторической ретроспективе кажется очевидным, что прогрессу научного знания об обществе этот междисциплинарный раскол не пошел на пользу.

ЛИТЕРАТУРА

Груневеген П. Томас Карлейль, «мрачная наука» и современная ему политическая экономия рабства // Истоки. Экономика – мрачная наука? Вып. 9 / под ред. В.С. Автономова и др. М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. С. 79–125 (*Groenewegen P.* Thomas Carlyle, “The Dismal Science” and the Contemporary Political Economy of Slavery // History of Economics Review. 2001. Vol. 34. No. 1. P. 74–94).

Карлейль Т. Речь по поводу негритянского вопроса // Истоки. Экономика – мрачная наука? Вып. 9 / под ред. В.С. Автономова и др. М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. С. 24–49 (*Carlyle Th.* Occasional Discourse on the Negro Question // Fraser’s Magazine for Town and Country. 1849. Vol. 40. February. P. 527–538. <http://www.hetwebsite.net/het/texts/carlyle/Carlyle1849negroquestion.htm>).

Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960.

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955.

Милль Дж. С. Негритянский вопрос // Истоки. Экономика – мрачная наука? Вып. 9 / под ред. В.С. Автономова и др. М.: Изд. дом ВШЭ, 2019 (*Mill J.S.* The Negro Question // Littell’s Living Age / ed. by E.D. Littell. Boston, MA. 1850. Vol. 24. P. 465–469. <http://www.hetwebsite.net/het/texts/carlyle/mill1850 negroquestion.htm>).

Перски Дж. «Мрачный» романтик // Истоки. Экономика – мрачная наука? Вып. 9 / под ред. В.С. Автономова и др. М.: Изд. дом ВШЭ, 2019. С. 65–78 (*Persky J.* A Dismal Romantic // Journal of Economic Perspectives. 1990. Vol. 4. No. 4. P. 165–172).

Смит А. Исследование о причинах и природе богатства народов. М.: Эксмо, 2007.

Шумпетер Й.А. История экономического анализа: в 2 т. Т. 2 / пер. с англ. под ред. В.С. Автономова. СПб.: Экономическая школа, 2001.

Carlyle Th. Chartism. L.: J. Fraser, 1840 (рус. пер.: *Карлейль Т.* Чартизм. М.: Издательские решения, 2015).

Carlyle Th. Past and Present. L.: Chapman and Hall, 1843. <http://www.ajdrake.com/etexts/texts/Carlyle/Works/past_1843_little_brown.pdf> (рус. пер.: *Карлейль Т.* Прошедшее и настоящее. М.: Книжный клуб «Книговек», 2014).

Carlyle Th. Latter-Day Pamphlets. L.: Chapman and Hall, 1850. <https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=29&ved=0ahUKEwjPntbn8_XWAhUPS5oKHfh1C0I4FBAWC%3A%2F%2Fcommons.wikimedia.org%2Fwiki%2FFile%3ALatter-day_Pamphlets.djvu&usg=AOvVaw3XO29hWdPF5biUzXZ1E882> (рус. пер.: *Карлейль Т.* Памфлеты последнего дня. СПб.: Издание Ф.И. Булгакова, 1907).

Carlyle Th. Occasional Discourse on the Nigger Question. L.: Thomas Bosworth, 1853 <http://cruel.org/econthought/texts/carlyle/odnqbk.htm>.

Carlyle Th. History of Friederich II of Prussia, called Frederick the Great. Vol. VI. N.Y.: Harper & Brothers Publishers, 1865. <http://www.eighbooks.com/read.php?q=thomas-carlyle-apos-s-works-history-of-friedrich-ii-of-prussia-called-frederick-the-great>.

Carlyle Th. Arbeiten und Nicht verzweifeln. Berlin: Karl Robert Langewiesche Verlag, 1900 (рус. пер.: *Карлейль Т.* Этика жизни // Карлейль Т. Прошедшее и настоящее. М.: Книжный клуб «Книговек», 2014).

Coleman W.O. Economics and Its Enemies. Two Centuries of Anti-Economics. N.Y.: Palgrave-Macmillan, 2002.

Dixon R. The Origin of the Term "Dismal Science" to Describe Economics / Research Paper No. 715. Melbourne: Department of Economics at the University of Melbourne, 1999.

Dixon R. Carlyle, Malthus and Sismondi: The Origins of Carlyle's Dismal View of Political Economy // History of Economics Review. 2007. Vol. 44. No. 1. P. 32–38.

Galbraith J. A History of Economics. Harmondsworth: Penguin Books, 1987.

Heilbroner R. The Worldly Philosophers. 6th ed. L.: Penguin Books, 1986 (рус. пер.: *Хайлброннер Р.Л.* Философы мира сего. М.: Астрель, 2011).

Levy D. How the Dismal Science Got Its Name: Debating Racial Quackery // Journal of the History of Economic Thought. 2001*a*. Vol. 23. No. 1. P. 5–35.

Levy D. How the Dismal Science Got Its Name. Classical Economics and the Ur-Text of Racial Politics. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001*b*.

Levy D. Economic Texts As Apocrypha // Reflections on the Classical Canon: Essays in Honor of Samuel Hollander / ed. by E. Forget, S. Peart. L.: Routledge, 2001*c*.

O'Brien D.J.R. McCulloch: A Study in Classical Economics. L.: George Allen & Unwin, 1970.

Peart S., Levy D.M. Denying Human Homogeneity: Eugenics and The Making of Post-Classical Economics // Journal of the History of Economic Thought. 2003. Vol. 25. No. 3. P. 261–288.

Smith A. Lectures on Jurisprudence / ed. by R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein. Oxford: Clarendon University Press, 1978.

II
Гипноз Вебера. Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»[25]

ВВЕДЕНИЕ

«Протестантская этика и дух капитализма» великого немецкого социолога Макса Вебера (1864–1920) была впервые опубликована более 100 лет тому назад, в 1904–1905 гг. Из всех его многочисленных сочинений это самая громкая, самая прославленная и самая популярная работа: в академическом сообществе споры о ней не утихают до сих пор. Сегодня только ленивый не знаком с ее ключевой идеей о протестантизме как стартовой площадке для развития капитализма. Эта идея не только стала неотъемлемой частью современной интеллектуальной поп-культуры, но и принимается в качестве безусловной истины подавляющим большинством профессиональных исследователей – социологов, политологов, экономистов, социальных психологов, специалистов по менеджменту. Именно она послужила отправным пунктом при разработке теории модернизации. Тезис Вебера о рождении «духа» капитализма из протестантской этики бессчетное число раз воспроизводился и продолжает воспроизводиться не только в публицистических и научных статьях, но также в учебниках по социологии и учебных курсах для бизнес-школ по всему миру. В отечественных публикациях тоже можно нередко встретить утверждения о том, что России никак не удается ступить на путь успешного экономического развития только потому, что в свое время она не прошла суровую выучку в школе протестантизма. Ну, а без протестантской этики откуда взяться настоящему капитализму? Ясно же, что неоткуда.

Почти всеобщая загипнотизированность веберовской идеей о протестантской этике как катализаторе капиталистического развития достаточно удивительна. Дело в том, что многие крупнейшие ученые прямо и недвусмысленно писали о том, что она представляет собой не более чем миф и явно противоречит имеющимся историческим фактам. Так, еще в начале 1960-х годов знаменитый американский социальный психолог Дж. Хоманс констатировал, что гипотеза Вебера «лежит в руинах» (цит. по: [Delacroix, 1995, p. 126]). Сходную оценку давал ей выдающийся французский историк Ф. Бродель: «Для Макса Вебера капитализм в современном смысле слова являлся ни больше ни меньше как детищем протестантизма или даже, если быть более точным, пуританизма. Все историки находились в оппозиции к этой сомнительной теории, хотя и не отбрасывали ее с порога. Однако она явно ошибочна. Северные страны заняли то место, которое раньше так долго и с таким блеском занимали старые капиталистические центры Средиземноморья. Но они не создали ничего нового ни в области технологии, ни в области управлении бизнесом» [Braudel, 1977, p. 65–66]. О том же в своем президентском обращении к Обществу научного изучения религии говорил Р. Старк: «Возможно, именно потому, что этот тезис столь элегантен, он широко принимался несмотря на его очевидную ложность. Даже сегодня “Протестантская этика” пользуется настолько высоким авторитетом среди социологов, что… опубликовать критическую статью о ней в каком-нибудь уважаемом социологическом журнале практически невозможно. По иронии судьбы… одинаково трудно опубликовать такую статью и в каком-нибудь экономическом журнале, потому что специалисты по экономической истории давным-давно отвергли веберовскую монографию как антикатолический нонсенс на том неоспоримом основании, что в Европе капитализм появился на

[25] * Опубликовано: Экономическая социология. 2018. Т. 19. № 3. С. 25–49; № 4. С. 12–42.

несколько столетий *раньше* Реформации» [Stark, 2004, p. 465–466]. Один из самых авторитетных современных экономических историков Д. Макклоски отмечала: «Ошибочность веберовского анализа демонстрировалась вновь, вновь и вновь с тех самых пор, когда он был впервые предъявлен в 1905 г. Было показано, что он ошибочен с точки зрения теологии, с точки зрения экономической теории, с точки зрения истории. Но подобные новости не доходят до неспециалистов, которых продолжает приводить в восхищение манящий веберовский тезис про то, как из духовной искры возгорелось материальное пламя» [McCloskey, 2017]. С Макклоски солидарен ведущий теоретик по экономике религии Л. Йаннокоун: «По иронии, наиболее примечательная черта тезиса “Протестантской этики” состоит в отсутствии у него какой-либо эмпирической поддержки. Анализ опровергает принадлежащее Веберу стилизованное объяснение европейской экономической истории, демонстрируя, что в регионах, на которые он ссылался, экономический прогресс либо не коррелировал с религией, либо никак не вписывался в его тезис хронологически, либо происходил фактически в порядке обратном тому, о котором заявлял он» [Iannaccone, 1998, p. 1474, 1475]. Однако сколько бы таких оценок ни высказывалось, им никогда не удавалось поколебать статус ключевой веберовской идеи, что наглядно свидетельствует о ее уникальной «тефлоновости».

Сам Вебер считал тезис, представленный в «Протестантской этике», непреложной истиной, твердо установленным научным фактом и не допускал никаких сомнений в его достоверности [Lehmann, 2005]. На тех, кто отваживался выступать с критикой, он смотрел свысока и третировал их либо как невежд, не владеющих историческим материалом, либо как бездарных читателей, не способных адекватно воспринимать научные тексты. По его мнению, если кто и мог бы при обсуждении данной темы вести с ним диалог на равных, так это не психологи, не социологи и даже не историки, а только теологи [Ibid.].

Автор настоящих заметок не социолог, не историк, не теолог, а экономист. Соответственно у него нет права – если следовать за Вебером – высказываться по существу проблемы, рассматриваемой в «Протестантской этике». Поэтому в настоящих заметках мы постараемся уйти, насколько это возможно, от оценки истинности/неистинности его основополагающего тезиса, ограничившись обсуждением особенностей (можно даже сказать сильнее – странностей) самой веберовской аргументации. Для краткости в дальнейшем изложении вслед за самим Вебером и другими исследователями мы будем обозначать его базовую идею просто как «Тезис».

ОБЩАЯ СХЕМА

Труд Вебера носит название «Протестантская этика и дух капитализма». Что такое «протестантская этика», в первом приближении более или менее понятно: это религиозно-нравственные представления и предписания, выработанные отцами-основателями различных протестантских деноминаций, их последователями и толкователями. Но с тем, что такое «капитализм» и уж тем более что такое «дух капитализма», ясности куда меньше. Естественно поэтому начать обсуждение с двух этих тем: что представляет собой «капитализм» как особая форма хозяйства и что представляет собой соответствующий ей неповторимый «дух».

Комментаторы обнаруживают у Вебера трехуровневую классификацию альтернативных форм организации экономической деятельности [Kaelber, 2005]. На первом, самом общем, уровне он выделяет четыре главных типа хозяйства, известных экономической истории (см. рис. II.1). Во-первых, это капитализм – экономическая система, которая основана «на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, т. е. мирного (формально) приобретательства» [Вебер, 1990, с. 48]. Во-вторых, это социализм (или коммунизм) – экономическая система, ориентированная на прямое удовлетворение некоего заданного набора потребностей. Решения здесь принимают не частные предприниматели, а государственные

служащие (бюрократы), представляющие интересы общества либо правящей группы. В такой экономике денежная прибыль отсутствует, а следовательно, отсутствует и ориентация на ее непрерывное возрастание. Государственно-социалистическую систему хозяйства Вебер находил, например, в Древнем Египте [Там же, с. 52]. В-третьих, это примитивная экономика самообеспечения, где потребление балансирует на грани минимума средств существования. Из-за крайне низкой производительности в ней отсутствует устойчивый экономический излишек (surplus), а значит, отсутствует даже сама возможность появления прибыли. В-четвертых, это традиционалистская экономика, где получение прибыли ограничено жесткими этическими нормами и где, следовательно, именно эти нормы регулируют распределение доходов и накопление богатства. Поскольку такая экономика ориентирована на поддержание некоего фиксированного одобряемого обществом стандарта потребления (для разных социальных групп он может быть разным), рост производительности, если он происходит, оборачивается в ней сжатием предложения труда и капитала. В ответ на повышение ставок заработной платы работники начинают уменьшать количество рабочих часов, увеличивая количество часов досуга. Аналогичную реакцию при повышении прибыли демонстрируют и предприниматели: разбогатев, они отходят от дел и начинают вести жизнь рантье (покупают земли, строят дворцы, приобретают дворянские титулы и т. д.). Словом, все докапиталистические, протокапиталистические, антикапиталистические экономические системы функционируют на принципиально иных институциональных и психологических основаниях, нежели капитализм.

На следующей ступени Вебер проводит разграничение между двумя альтернативными формами уже самого капитализма – «политическим» и «экономическим» (или, что то же самое, «рыночным»). В первом случае возможности для извлечения прибыли создаются государством или правящим классом с использованием политических средств, тогда как во втором – предоставляются рынком. При политическом капитализме равноправный обмен отсутствует: принудительно вводятся односторонние ограничения, которые позволяют извлекать прибыль за счет добычи сырья, рабского труда, эксплуатации колоний и т. д.

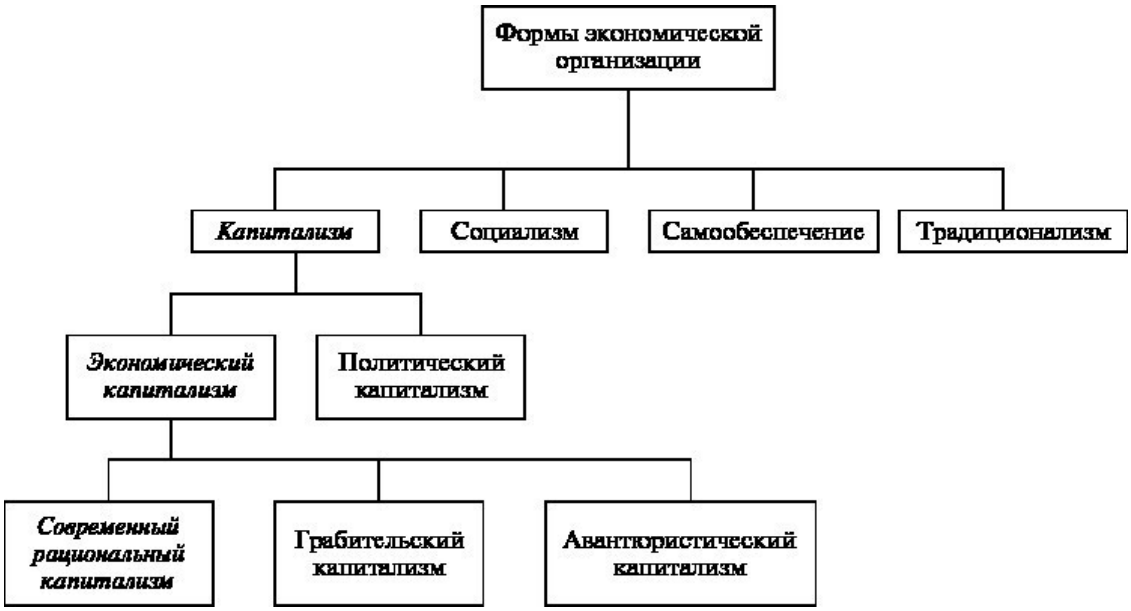

Рис. II.1. **Веберовская типология организации экономической деятельности**
Источник: [Kaelber, 2005, p. 142].

Наконец, на последней, третьей ступени Вебер выделяет три альтернативных формы экономического капитализма. «Грабительский» капитализм, подобно политическому, также строится на неравноправном обмене с использованием силы или угрозы ее применения. Разница

только в том, что в данном случае такой обмен навязывается частными агентами, а не правителями или бюрократами. В условиях «авантюристического» капитализма источником прибыли выступает «иррациональная спекуляция», другими словами – разного рода рисковые операции. Он движется не рациональным расчетом, а игровым азартом (как в казино): у капиталистических авантюристов, которые существовали везде и всегда, «шансы на успех… носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер» [Вебер, 1990, с. 50]. Наконец, «современный рациональный капитализм» предполагает свободный и добровольный обмен, ориентацию на получение максимальной прибыли в денежной форме, систематическую эксплуатацию (с использованием исключительно мирных средств) возможностей, открывающихся на рынке, а также принятие решений на основе рациональной калькуляции ожидаемых выгод и издержек. Это уникальная форма хозяйства, которая известна только Западу Нового времени и которая нигде раньше никогда не наблюдалась. Все остальные – «нерациональные» – экономические системы в тех или иных модификациях встречались в самые разные эпохи и в самых разных частях света. Собственно поискам ответа на вопрос, как могла возникнуть такая не знающая аналогов организация хозяйственной деятельности как современный рациональный капитализм, и посвящена «Протестантская этика».

По Веберу, каждой экономической системе соответствует свой особый тип мотивации, или, как он выражается, свой особый «дух» (см. рис. II.2). Для примитивной экономики самообеспечения – это стремление к выживанию, для традиционалистской – стремление к поддержанию привычного стандарта потребления, для социалистической – стремление к удовлетворению заданного набора потребностей, для капиталистической – стремление к извлечению максимальной прибыли. Если «экономический» капитализм ориентирован на рынок, то «политический» – на эксплуатацию через прямое или скрытое насилие, идущее от государства. Если «грабительский» капитализм движим желанием «сильных» поживиться за счет «слабых», а «авантюристический» – иррациональной страстью к риску ради риска, то «современный рациональный» капитализм – стремлением к непрерывному наращиванию прибыли на основе рационального расчета [Kaelber, 2005].

Понятие «дух» капитализма – современного – является смысловым ядром веберовской концепции и на нем следует остановиться подробнее. Само это выражение (как, впрочем, и выражение «современный капитализм») было заимствовано Вебером у В. Зомбарта [Зомбарт, 1904][26]. Как Зомбарт, так и Вебер использовали его для обозначения особой экономической культуры, особой конфигурации ценностей, присущих «современному капитализму» и только ему. В версии Вебера, представленной в «Протестантской этике», «дух капитализма» обладает – почему-то – классовой природой: в случае работников он выражается в отношении к труду как к самоцели, в случае предпринимателей – в отношении к возрастанию прибыли как к самоцели. (Как стало возможно подобное раздвоение – не объясняется.) Этот «дух» ведет происхождение от протестантской этики, точнее – от этики аскетического протестантизма, к которому Вебер относит кальвинизм и протестантские секты. Однако протестантская этика не тождественна «духу капитализма», составляя лишь один из его элементов (правда, по вопросу о том, какие еще элементы в него входят, Вебер никаких разъяснений не дает). Еще более важно, что в отличие от протестантской этики «дух капитализма» свободен от какой бы то ни было религиозной направленности. Однако во всем остальном он выступает ее прямым и непосредственным наследником.

[26] При первой публикации «Протестантской этики» (1904–1905) слово «дух» в названии работы фигурировало в кавычках, чем подчеркивалась его цитатность. Во втором издании (1920) кавычки были сняты.

Рис. II.2. **Веберовская типология мотиваций и целей экономической деятельности**

Источник: [Kaelber, 2005, p. 144].

Согласно Веберу, основу протестантской этики составляла идея мирской аскезы. В первом приближении она предполагает, что человек обязан, с одной стороны, отдавать всего себя своей мирской деятельности, пытаясь достичь в ней максимальных высот (в этом его нравственный долг), но, с другой – воздерживаться от пользования ее плодами. Наградой ему за успехи в профессии или бизнесе становится не получение доступа к большему объему потребительских благ, а нечто гораздо более важное – обретение надежды на спасение, вера в то, что раз ему сопутствует успех в мирских делах, значит, Бог избрал его для вечной жизни. Эта вера заставляла приверженцев аскетического протестантизма вести строго рациональный образ жизни: сохранять постоянный самоконтроль, дорожить каждой минутой, не поддаваться эмоциям, сопоставлять текущие действия с их возможными будущими последствиями, проявлять в делах честность и скрупулезность, планировать деятельность на длительную перспективу. (Подробнее этот круг вопросов рассматривается в следующих разделах.) Как полагал Вебер, новейший рациональный капитализм мог возникнуть только при наличии подобной уникальной рациональной этики, выработанной аскетическим протестантизмом. Он считал не случайным, что, в отличие от Запада Нового времени, во всех незападных культурах и обществах прошлого отсутствовали даже зачатки развития «в сторону современного капитализма, и прежде всего духа капитализма в том смысле, в каком он присущ аскетическому протестантизму» [Вебер, 2017, с. 264].

Однако рациональная этика лишь одно из необходимых условий, сделавших возможным появление современного капитализма: помимо духовных он нуждался также и в целом ряде материальных предпосылок. Главнейшая из них – это рациональный расчет денежного капитала и получаемого от него дохода посредством новой бухгалтерии и составления баланса в качестве нормы для действующих предприятий [Вебер, 1924, с. 176]. Помимо этого капиталистическая система была бы невозможна при отсутствии: 1) частной собственности на средства производства; 2) свободного товарного рынка без навязанных извне – например, государством – искусственных ограничений; 3) рационального права; 4) рациональной техники; 5) свободного труда (т. е. возможности работников самостоятельно распоряжаться своей рабо-

чей силой); 6) коммерческой организации хозяйственной деятельности с широким применением ценных бумаг[27]. При невыполнении этих условий идея рационального экономического расчета теряет смысл. Скажем, в экономических системах с подневольным трудом – рабским, крепостным и т. д. – из-за отсутствия регулярных сделок по купле-продаже рабочей силы оказывается невозможна точная калькуляция одного из важнейших элементов издержек производства – трудовых [Там же, с. 177].

По мысли Вебера, предпосылки, сделавшие возможным современный капитализм, исторически не были связаны друг с другом и вызревали в разное время. Так, система римского права, в которой он видел вершину рационального правового сознания, сформировалось в период поздней Античности. Современный бухгалтерский учет, основанный на принципе двойной записи, появился в Италии в эпоху Возрождения. И так далее. Еще важнее, что, как настаивал Вебер, «дух» и «тело», экономическая культура и экономическая организация также могут двигаться и чаще всего движутся по автономным историческим траекториям. Это одна из его главных, принципиальных методологических установок. По его терминологии, «социальная материя» и «социальный дух» находятся друг с другом в отношениях адекватности, а не каузальности (вернее, не только каузальности). Когда между ними обнаруживается «избирательное сродство» [Вебер, 1990, с. 106], происходит своего рода химическая реакция, способная радикально преобразить существующий социальный порядок. С новым европейским капитализмом так все именно и произошло.

Вебер был убежден в недостаточности как чисто материалистических, так и чисто спиритуалистических объяснений генезиса современного капитализма и являлся яростным критиком таких односторонних подходов. Он в равной мере отвергал как концепции, объявлявшие Реформацию продуктом капитализма, так и концепции, объявлявшие капитализм продуктом Реформации («уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства… значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения» [Вебер, 1990, с. 106]). В веберовском понимании «дух» и «тело» современного рационального капитализма достаточно долго существовали порознь, живя каждый своей отдельной жизнью[28]. Такое разъединение наблюдалось на заре современной капиталистической системы и, скорее всего, повторится на ее закате.

Ранний капитализм очень часто демонстрировал наибольшие успехи совсем не там, где процветал его «дух». Так, во Флоренции XIV–XV вв., являвшейся центром капиталистического развития того времени, предпринимательская деятельность расценивалась как морально предосудительная, тогда как в Пенсильвании XVIII в., «где из-за простого недостатка денег постоянно возникала угроза экономического краха и возвращения к натуральному обмену, где

---

[27] «Самой общей предпосылкой… новейшего капитализма является *рациональный расчет капитала*… Дальнейшими предпосылками являются: 1. *Присвоение частными автономными промышленными предприятиями свободной собственности на вещные средства производства* (землю, приборы, машины, орудия и т. п.). Это явление известно только нашему времени… 2. *Вольный рынок*, т. е. свобода рынка от нерациональных стеснений обмена, например, от сословных ограничений… 3. *Рациональная*, т. е. строго рассчитанная и поэтому механизированная *техника* как производства, так и обмена… 4. *Рациональное*, т. е. твердо установленное право. Чтобы капиталистический порядок мог функционировать рационально, хозяйство должно опираться на твердые правовые нормы суда и управления… 5. *Свободный труд*, т. е. наличность таких людей, которые не только имеют право свободно продавать на рынке свою рабочую силу, но и экономически принуждены к этому… Рациональный капиталистический расчет мыслим лишь на почве свободного труда, т. е. лишь в тех случаях, когда наличие рабочих, с формальной стороны добровольно предлагающих свой труд, фактически же вынужденных к тому бичом голода, дает возможность, на основании условленной заработной платы, заранее определенно вычислять издержки производства. 6. *Коммерческая организация хозяйства*, под которой здесь разумеется широкое применение ценных бумаг для установления прав участия в предприятиях и прав на имущество, словом: возможность исключительной *ориентировки при покрытии потребностей на рыночный спрос и доходность предприятия*» [Вебер, 2001, с. 255–257].

[28] Вебер поясняет: не везде, где имеются крупные профсоюзы, присутствует «дух тред-юнионизма» или «синдикализма»; наличие большой армии не обязательно порождает «дух милитаризма»; если у страны есть колонии, это еще не значит, что в ней царит «дух империализма»; наконец, не все тексты, написанные профессорами, проникнуты «профессорским духом» [Weber, 2002]. Точно так же нет ничего противоестественного в капитализме без «капиталистического духа».

не было и следа крупных промышленных предприятий, а банки находились на самой ранней стадии своего развития», подобная деятельность «считалась смыслом и содержанием высоконравственного жизненного поведения» [Там же, с. 93][29]. В XVII в. в Массачусетсе «“капиталистический дух”… существовал до какого бы то ни было “капиталистического развития”», тогда как в будущих южных штатах США, где действовали крупные капиталисты, «“капиталистический дух” был несравненно менее развит» [Там же, с. 77]. Еще пример: «Бенджамин Франклин был преисполнен “капиталистического духа” в то время, когда его типография по своему типу ничем не отличалась от любого ремесленного предприятия», т. е. никак не могла считаться рационально-капиталистическим предприятием [Там же, с. 85]. Это с одной стороны. А с другой стороны, очень похоже на то, что от «позднего» капитализма конца XIX – начала XX в. прежний «дух» уже отлетел или по меньшей мере начал уже отлетать: на наших глазах тают последние остатки протестантской этики и капиталистическая экономика чем дальше, тем больше делается «бездуховной», лишенной какой бы то ни было этической опоры [Там же, с. 206].

По Веберу, только тогда, когда разнообразные элементы, составившие «современный капитализм», вошли друг с другом в «сцепление», он смог начать функционировать как целостная хозяйственная система. Только соединившись, «тело» и «дух», новая экономическая организация и новая экономическая культура обрели достаточный потенциал, чтобы начать последовательно вытеснять более ранние формы организации хозяйственной деятельности (прежде всего – традиционалистские). Такой стадии развития, полагает Вебер, западной экономике удалось достичь к середине XIX в.: «Целая *эпоха* может быть названа типично капиталистической лишь в том случае, когда покрытие потребностей капиталистическим путем совершается в таком объеме, что с уничтожением этой системы пала бы возможность их удовлетворения вообще» [Вебер, 1924, с. 176–177]. Сформировался совершенно уникальный тип хозяйства, никогда ранее не встречавшийся в экономической истории [Там же, с. 177].

Что можно сказать по поводу этих концептуальных построений? Начнем с того, что перед нами изощренная интеллектуальная конструкция, не уязвимая практически ни для какой критики. Полемика вокруг «Протестантской этики» представляет собой бесконечную сагу о том, как оппоненты Вебера раз за разом попадали в расставленные для них ловушки. Больше всего это похоже на безостановочное хождение по кругу. Стоит критикам обнаружить эмпирические свидетельства, которые, казалось бы, явно противоречат концепции Вебера, как за этим незамедлительно следует ответ его интерпретаторов, что веберовский замысел был в очередной раз неверно понят и что на самом-то деле он имел в виду совсем не то, что пытаются приписать ему недоброжелатели.

Обнаружена экономически отсталая протестантская страна? Но ведь там же ведущей религией являлись другие формы протестантизма, а не аскетический протестантизм, о котором писал Вебер. Обнаружена экономически отсталая страна, где большинство населения были кальвинистами (скажем, Венгрия XVII в. или, позднее, Шотландия)? Но ведь там в то время еще не созрели материальные условия, необходимые для формирования современного рационального капитализма. Обнаружена экономически успешная католическая страна? Но ведь существовавший в ней тогда капитализм был не рациональным, а политически-ориентированным или авантюристическим. Обнаружен «дух капитализма», который существовал задолго до рождения протестантизма, подтверждением чему служат произведения античных, средневековых или ренессансных авторов? Но ведь это были чисто литературные теории, которые не могли оказать влияния на реальное поведение людей. В современных данных не просматривается никакой положительной связи протестантизма (или даже аскетического протестантизма)

[29] Как видно из этого фрагмента, Вебер сам признавал, что капитализм в достаточно развитых формах существовал задолго до возникновения протестантизма.

с индикаторами экономического развития? Но ведь Вебер сам писал именно об этом – о том, что с определенного момента влияние религиозности на экономику начинает сходить на нет и что «победивший» капитализм отбрасывает этическую основу, на которой в свое время вырос.

Словом, при интерпретации выкладок Вебера требуется предельная бдительность. Утверждение, что протестантизм как таковой, в любых его формах, способствовал появлению современного капитализма – это не его Тезис; утверждение, что протестантская этика явилась самодостаточным фактором, благодаря которому и возник современный капитализм, – это не его Тезис; утверждение, что протестанты экономически успешнее католиков по причинам, не имеющим прямого отношения к трудовой этике, – это не его Тезис; утверждение, что понятие «протестантская этика» полностью эквивалентно понятию «дух капитализма», – это не его Тезис; наконец, утверждение, что положительное влияние протестантской этики на экономическое развитие должно наблюдаться и в наши дни, – это тоже, строго говоря, не его Тезис.

В историко-экономической литературе можно найти немало вполне реалистических гипотез о том, каким образом в XVI–XVIII вв. протестантизм мог послужить фактором, способствовавшим перемещению центра европейского экономического развития из стран Южной в страны Северной Европы. Например, Ф. Горски указывает на четыре возможных каузальных механизма такого перехвата экономического лидерства [Gorski, 2005]. Во-первых, спровоцировав активную миграцию, связанную с массовым переездом приверженцев протестантизма из преимущественно католических в преимущественно протестантские страны, Реформация привела к крупномасштабному перемещению человеческого и финансового капитала, переносу передовых технологий и переформатированию торговых сетей в пользу стран Северной Европы. Во-вторых, сократив число религиозных праздников и удлинив среднюю продолжительность рабочего дня, она увеличила предложение труда. В-третьих, благодаря экспроприации монастырской собственности и ликвидации монашеских орденов в хозяйственный оборот был включен огромный дополнительный объем физических и людских ресурсов. В-четвертых, стимулируя антиабсолютистские политические движения, Реформация способствовала утверждению менее хищнических и более предсказуемых форм государственного управления, появлению более надежных и лучше защищенных прав собственности. Несомненно, все это достаточно правдоподобные объяснения того, каким образом протестантизм мог ускорить экономическое развитие стран Северной Европы. Однако все они *не являются* веберовскими, поскольку апеллируют не к специфике протестантской этики, а к тем или иным «неспиритуалистическим» факторам.

Странная особенность рассуждений Вебера о «современном рациональном капитализме» – их хронологическая неопределенность. Из текста «Протестантской этики» нелегко понять, когда он, по мнению Вебера, возник, как эволюционировал и продолжает ли существовать до сих пор.

Бóльшая часть книги посвящена XVII–XVIII вв., но считал ли Вебер капитализм, существовавший в тот период, уже «современным»? Судя по всему, он относился к числу тех историков, которые датировали переломный момент в экономическом развитии Запада самое позднее рубежом XVI–XVII столетий [Gorski, 2005]. Такой подход, по существу, предполагает, что новая «капиталистическая» экономика возникла сразу вместе с наступлением Нового времени. Действительно, у Вебера можно встретить утверждение о том, что «начиная с XVI–XVII вв. экономический рационализм покорил Запад» [Weber, 1946, p. 293] (цит. по.: [Kalberg, 2002, p. lx]). В «Протестантской этике» Вебер замечает, что «рациональная капиталистическая организация буржуазного промышленного предприятия возникла… на рубеже Средних веков и Нового времени» [Вебер, 1990, с. 119]. Он характеризует XVI век как «решающий» период в истории капитализма, поскольку именно тогда развитие рынка само по себе, изнутри, смогло разрушить в Англии помещичью систему [Вебер 1924, с. 75; 2016, с. 161]. Но, скорее всего, эти пассажи относятся к тому периоду, когда «рациональный» капитализм хотя уже

появился, но еще не стал доминирующей формой хозяйства: согласно еще одному веберовскому высказыванию, «специфический западный капитализм подготавливался начиная с XVI–XVIII вв.» [Вебер, 2016, с. 279].

Многие комментаторы (едва ли не все) связывают рождение нового экономического порядка с Первой промышленной революцией конца XVIII – начала XIX в. и относят суждения Вебера о «современном» капитализме именно к ней. Это вполне вероятное предположение, но в тексте «Протестантской этики» нет *ни одного* упоминания ни о Промышленной революции, ни вообще об экономическом развитии Запада в конце XVIII – первой половине XIX в. Правда, в некоторых других веберовских текстах иногда встречаются высказывания о том, что новая форма производства, «основывающаяся на соединении в руках частного предпринимателя всех средств производства», развилась в Англии в XVIII столетии [Вебер, 1924, с. 194], или о том, что Англия того времени стала «родиной капитализма» [Там же, с. 214]. Однако говорится все это вне каких-либо отсылок к протестантской этике. Похоже, сам Вебер не считал Промышленную революцию каким-то уникальным историческим событием и рассматривал экономическое развитие той эпохи как достаточно плавное и эволюционное. В любом случае из текста «Протестантской этики» при всем желании невозможно вычитать излюбленную идею социологов-веберианцев о протестантизме как «моторе» индустриализации.

Как уже упоминалось, по оценке Вебера, критический порог, обозначивший полное господство «современного рационального капитализма», был достигнут к середине XIX столетия. Однако считал ли он все еще «рациональным» капитализм *конца XIX – начала XX в.*? Да, он продолжает именовать его «современным», но, по-видимому, уже только в хронологическом, а не в содержательном смысле. Из наблюдений Вебера следует, что на рубеже XIX–XX вв. «победивший» капитализм начинает перерождаться во что-то иное, хотя и не вполне ясно, во что именно. Многое указывает на то, что в этот переходный период он перестает быть «рациональным» и, в этом смысле, – «современным». Вебер ссылается на несколько видимых примет начавшегося перерождения.

Во-первых, новейший капитализм уже не нуждается ни в какой нравственной опоре и за ненадобностью отбрасывает ее [Вебер, 1990, с. 206]. Отныне субъективное усвоение работниками и предпринимателями этики мирской аскезы не «является необходимым условием дальнейшего существования капитализма» [Там же, с. 76]. Теперь он выращивает необходимые ему кадры сам: «Индивид в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения: фабрикант, в течение долгого времени нарушающий эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, которого просто выбрасывают на улицу, если он не сумел или не захотел приспособиться к ним» [Там же]. Таким образом, место морали занимает рыночный отбор, место этических принципов – инстинкт выживания: «Капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов – предпринимателей и рабочих – посредством экономического *отбора*» [Там же, с. 76–77]. По словам Вебера, если «пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми» [Там же, с. 206]. Рыночная конкуренция предстает сегодня как «стальной панцирь», надетый на общество и заставляющий всех вести себя строго единообразно независимо от субъективных предпочтений, нравственных установок, религиозных убеждений [Там же][30]. Одним из следствий этого становится то, что наблюдавшаяся в прошлом связь между религиозностью и экономикой размывается, если не исчезает полностью: «Что

[30] В переводе «Протестантской этики» на английский язык Т. Парсонс использовал для передачи веберовской метафоры «стального панциря» выражение «железная клетка» [Weber, 2001]. С его легкой руки концепт «железной клетки» стал широко использоваться в последующей социологической литературе.

касается *современного* “развитого капитализма”… то он не подвержен более тому влиянию, которое в прошлом *могло* оказывать вероисповедание» [Там же, с. 108].

Во-вторых, в новых условиях на смену мирскому аскетизму приходит непрерывная эскалация потребительских запросов, безостановочная погоня за жизненными удовольствиями: внешние мирские блага сумели подчинить себе «людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы… ушел из этой мирской оболочки» [Там же, с. 206].

В-третьих, работники прекращают слепо относиться к труду как к самоцели и их главной мотивацией становится стремление к максимально высокой заработной плате: «Если бы рабочий класс не утерял веру в вечное блаженство – возможно, что он и посейчас был бы доволен своим жребием. Но надежда на воздаяние в будущем пала и на первый план выдвинулись все возрастающие противоречия интересов. Здесь кончается эпоха раннего капитализма и начинается железный век XIX столетия» [Вебер, 1924, с. 230 (с изменениями)].

В-четвертых, рациональный капитализм начинает вытесняться хорошо знакомым истории авантюристическим капитализмом: на арену выдвигается когорта крупных предпринимателей-авантюристов, таких как Пирпонт Морган, Рокфеллер, Джей Гоулдс и др. [Там же, с. 230][31]. Как и в прежние эпохи, деятельность таких экономических гигантов стоит «по ту сторону добра и зла»», т. е. не сдерживается никакими внутренними моральными ограничениями [Вебер, 1990, с. 248]. Более того, в широких слоях самой передовой капиталистической страны, США, «в настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной», иными словами, приобретает азартно-игровую, спекулятивно-рисковую ориентацию [Там же, с. 207].

В-пятых, нарастает бюрократизация государственной власти, а также деятельности крупных компаний. Западные общества начинают терять былую открытость и былой динамизм: с высокой степенью вероятности впереди их ждет «век механического окостенения» и тотальной «египтизации» [Там же].

Хотя контуры нарождающейся экономической системы не до конца ясны («никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы» [Там же]), одно несомненно – она будет мало напоминать старый добрый «рациональный» капитализм[32]. По словам Вебера, сформировавшееся в конце XIX – начале XX в. хозяйственное устройство – это чудовищный космос, «который… подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Вебер, 1990, с. 76].

Итак, исходя из разрозненных и не всегда однозначных замечаний Вебера, эволюцию «современного капитализма» можно схематично представить в виде следующего хронологического ряда: 1) XVI–XVII вв.: мирская аскеза протестантской этики меняет экономическое поведение широких слоев населения Западной Европы; 2) XVIII в.: лишившись религиоз-

---

[31] Интересно, как бы Вебер определил такую фигуру, как Генри Форд – как «авантюристического» или же все-таки как «рационального» капиталиста?

[32] «В новых условиях капитализм может вполне комфортно продолжать существовать, но либо (как это происходит по большей части сегодня) в качестве фаталистически принимаемой неизбежности, либо (как это было в эпоху Просвещения и сохраняется до сих пор в либерализме современного толка) в качестве неплохо зарекомендовавшего себя *относительно* оптимального средства для сотворения… *относительно* лучшего из всех *относительно* лучших миров. Но для серьезно настроенных наблюдателей капитализм *не является более* внешним выражением определенного строя жизни, основанного на глубинном, неделимом и всеобъемлющем единстве личности. И было бы большой ошибкой полагать, что этот факт может остаться без последствий, если иметь в виду место капитализма в рамках общей культуры, прежде всего с точки зрения порождаемых им *результатов*, но также и с точки зрения его внутреннего устройства, а в конечном счете и с точки зрения его судьбы» [Weber, 2002, p. 294–295].

ной основы, протестантская этика трансформируется в «дух капитализма»; 3) конец XVIII – начало XIX в.: из соединения необходимых духовных и материальных предпосылок рождается «современный рациональный капитализм», который начинает активно вытеснять иные формы организации экономической деятельности (традиционалистские, политико-капиталистические, авантюрно-капиталистические); 4) середина XIX в.: «победивший» капитализм становится господствующей формой хозяйства; 5) конец XIX – начало XX в.: появляются признаки перерождения «рационального» капитализма в какую-то иную, скорее всего, менее рациональную форму хозяйства.

Конечно, предложенная нами периодизация является во многом условной и гипотетической. Нельзя с уверенностью утверждать, что сам Вебер имел в виду именно такую историческую последовательность. Но все же можно надеяться, что эта реконструкция более или менее адекватно отражает его представления о том, через какие основные этапы проходила трансформация капиталистической системы.

ВЕБЕР-ЭКЗЕГЕТ

Центральную идею, или гипотезу, веберовского анализа можно сформулировать так: протестантская этика явилась прародительницей «духа» капитализма и через это способствовала утверждению системы современного рационального капитализма.

Однако здесь сразу же нужны уточнения. На протяжении всей своей книги Вебер не перестает напоминать о том, что его Тезис касается не любых форм протестантизма, а исключительно его *аскетических* течений. Аскетический протестантизм включает: 1) кальвинизм; 2) пиетизм; 3) методизм; 4) вышедшие из анабаптистского движения секты [Там же, с. 136]. Все эти течения можно объединить под общей рубрикой «пуританизм», ни лютеранство, ни англиканство сюда не попадают. С учетом этого, труд Вебера было бы правильнее назвать не «*Протестантская* этика и дух капитализма», а «*Пуританская* этика и дух капитализма».

То, что неаскетический протестантизм чужд «духу капитализма» и потому не мог оказывать на экономическое поведение того же влияния, какое оказывал на него аскетический протестантизм, – одна из сквозных тем «Протестантской этики». Вебер возвращается к ней вновь и вновь. Так, лютеранство в отличие от пуританизма (и в этом оно походило на католицизм), не обладало способностью стимулировать мирскую (экономическую) активность своих приверженцев: «*Не* может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с “капиталистическим духом”» [Там же, с. 98]; «…у Лютера в его многочисленных высказываниях против ростовщичества и против любого взимания процентов… совершенно недвусмысленно проявляется “отсталость” его представления о сущности капиталистического приобретательства» [Там же, с. 99]; «Лютер вообще не создал какой-либо принципиально новой или принципиально иной основы, на которой зиждилось бы сочетание профессиональной деятельности с религиозными принципами» [Там же, с. 101]; практическая этика сохранила «у Лютера свой традиционалистский характер» [Там же, с. 49]; «у Лютера – а еще больше в лютеранской церкви – психологические основы профессиональной рациональной этики становятся более шаткими, чем у мистиков» [Там же, с. 101]; в кальвинизме «установлена совершенно иная связь между религиозной жизнью и земной деятельностью, нежели в католицизме или лютеранстве» [Там же, с. 103]; «последователи строгой лютеранской веры и церковности мыслят крайне традиционалистски» [Там же, с. 249]; «лютеранство отличается *пассивным* характером, стремлением к *успокоенности* в Боге» [Там же, с. 149]; лютеранство воспринимало «рациональную аскезу как чужеродное тело» [Там же, с. 166]; имело место «глубоко отрицательное отношение католической и за нею лютеранской этики к любому капиталистическому начинанию» [Вебер, 1924, с. 223]. Упоминания об англиканстве встречаются в «Протестантской этике» намного реже, но и оно удостаивается от Вебера сходной оценки: покровительством англиканской церкви поль-

зовались монополисты, крупные спекулянты и банкиры [Вебер, 1990, с. 99]; основы англиканства были предметом критики со стороны приверженцев пуританизма [Там же, с. 137]; англиканская церковь близка «католицизму по своим внешним чертам и по духу» [Там же].

По Веберу, аскетический протестантизм – это абсолютно уникальное явление, причем не только среди всех христианских деноминаций, но и шире – среди всех мировых религий вообще. И только такое уникальное религиозное учение, как пуританизм, могло подготовить почву для появления такой уникальной системы хозяйства, как современный капитализм.

Уникальность аскетического протестантизма Вебер связывает с доктриной предопределения основателя реформатства Жана Кальвина (1509–1564). Согласно Кальвину, Бог – это таинственное, непостижимое, трансцендентное существо, чьи помыслы и решения покрыты непроницаемым мраком; человек в своем ничтожестве постичь их заведомо неспособен. Еще до сотворения мира Бог определил одних к вечному блаженству, а других к вечному проклятию (идея «двойного декрета»). По подсчетам оптимистов, спастись должен один человек из каждой сотни или из каждой тысячи, по подсчетам пессимистов – один мужчина из каждой тысячи и одна женщина из каждых пяти-десяти тысяч [Zaret, 1992]. Со стороны Бога было актом милости предназначить к спасению хотя бы часть человеческого рода и сделал Он это исключительно ради собственной вящей славы. Будучи всеведущим и всемогущим, Бог своих решений не меняет: судьба любого человека – избран он или проклят – предопределена с начала времен, так что «милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишен» [Вебер, 1990, с. 142]. Никто и ничто не может изменить Его вердикт – ни проповедники, ни таинства, ни церковь, ни вера, ни покаяние, ни благочестие, ни праведная жизнь, ни добрые дела, ни даже сам Бог: не существует «никаких средств, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишен его волею Бога» [Там же, с. 143]. Предположить обратное означало бы, что Его суверенные решения могут быть подвержены влиянию со стороны людей [Там же, с. 142].

В сравнении с Богом люди настолько ничтожны, что не в состоянии не только тем или иным способом побудить Его к пересмотру своих решений, но даже понять, какие именно решения в отношении них были изначально Им приняты. Предопределен конкретный человек к спасению или к проклятию – этого не дано знать ни ему самому, ни тем, кто его окружает, потому что «по поведению людей нельзя определить, избраны они или осуждены на вечные муки»: ведь «в земной жизни избранные внешне не отличаются от отверженных» [Там же, с. 147]. Таким образом, промысел Божий всегда остается тайной, скрытой от всех.

Пребывание в полной неизвестности относительно собственной судьбы должно было рождать в душах приверженцев кальвинизма «страх и трепет», погружая их в состояние непреходящего психологического напряжения: «невероятное напряжение… было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста» [Там же, с. 153]. И поскольку все средства хотя бы временного снятия этого напряжения (предлагавшиеся, например, католицизмом) Кальвином были отвергнуты, его учение о предопределении обрекало верующих на перманентный психологический кризис без малейшей надежды обрести когда-либо душевный покой. Для его последователей вопрос о том, избран ли я и как мне удостовериться в своем избранничестве, оставался без ответа, что становилось для них источником никогда не ослабевающего страха смерти и страха перед загробным миром [Там же, с. 145].

Вполне понятно, что последующие поколения кальвинистских богословов и проповедников не могли обойти стороной эту проблему, поскольку душеспасительная практика повсеместно наталкивалась на муки, порождавшиеся учением о предопределении [Там же, с. 148]. Переакцентировка была произведена достаточно быстро. Как отмечает Вебер, в работах «эпигонов Кальвина» (начиная уже с работ его ближайшего соратника Т. Безы (1519–1605)) и, что еще важнее, «в повседневной жизни широких слоев верующих» исходные кальвиновские положения «претерпели существенное изменение» [Там же].

Вопреки точке зрения Кальвина, было признано, что все же существуют косвенные признаки, по которым и сам человек, и окружающие могут с большей или меньшей вероятностью судить о его статусе – принадлежит он (скорее всего) к числу избранных или же (скорее всего) к числу отверженных[33]. Речь идет об успехе в мирских делах; чем успешнее человек в своей профессиональной деятельности, тем больше шансов на то, что он был изначально предназначен к спасению: «Ведь успех его – это успех Бога, поскольку Бог ему способствовал, или уж, во всяком случае, знак Божьего благословения его самого и его действий» [Вебер, 2017, с. 187]. И поскольку тот, кто добивался успеха в мирских делах, обретал уверенность в своей избранности, он, таким образом, получал «психологическую премию» – разрядку от того неимоверного напряжения, на которое обрекало последователей Кальвина учение о предопределении. Верующий получал дополнительную психологическую премию, если, как это происходило в протестантских сектах, факт его избранничества обретал признание также и со стороны окружающих[34]. (В таких случаях премия оказывалась уже не чисто психологической, но и вполне материальной, обеспечивая почет, уважение, повышение социального статуса, расширение клиентуры и т. д.) Идея «психологической премии» (Prämien) за достижение успеха в мирской деятельности является, пожалуй, самым главным, центральным пунктом всей веберовской аргументации.

Однако, как и учил Кальвин, абсолютно достоверное, безошибочное знание о промысле Божием заведомо недостижимо: знание о том, кому какая участь уготована, всегда будет оставаться лишь вероятностным. Ведь в отличие от католицизма в кальвинизме «добрые дела» служат не средством к спасению, а не более чем знаком избранничества [Вебер, 1990, с. 151]. А это значит, что разрядка от психологического напряжения, которую дает мирской успех, может быть только временной: в любой момент уверенность в собственном спасении может быть утрачена, сменившись сомнениями, страхом и отчаянием. Чтобы не допустить этого, кальвинист был вынужден безостановочно доказывать свою избранность все большими и большими успехами в мирских делах: уверенность в спасении «избранник Божий все время стремится вновь обосновать безудержной и успешной профессиональной деятельностью» [Там же, с. 170].

Облегченный вариант поведения по принципу «согрешил – покаялся, согрешил – покаялся», доступный католикам, в подобной ситуации уже невозможен: подтверждать свое избранничество требуется постоянно и непрерывно, не расслабляясь ни на минуту, поскольку любой неверный шаг может означать, что ты проклят Богом и не входишь в число тех, кто предназначен к спасению. Отсюда Вебер выводит главную, во многом уникальную поведенческую характеристику, которую аскетический протестантизм прививал своим приверженцам, а именно – установку на последовательную *рационализацию всего жизненного уклада*. Конкретные проявления этой установки: ни на миг не прерывающийся самоконтроль; регламентация поведения в соответствии с установленными жесткими правилами; систематичность и методичность; встраивание отдельных решений в единую стратегию; следование долгосрочным жизненным планам. «Практическая этика кальвинизма, – замечает Вебер, – устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения» [Там же, с. 153–154]. Необходимость подобной рационализации для самих

[33] «Именно абсолютная суверенность Бога вызывает обусловленное практическим религиозным интересом желание хоть разок заглянуть в его карты, ведь узнать свою судьбу в потустороннем мире – элементарная потребность каждого человека» [Вебер, 2017, с. 183].

[34] «Значение имеет не этическое *учение* религии, а та форма этического поведения, за которую, в зависимости от характера и обусловленности соответствующих средств к спасению, предлагаемых данной религией, даются премии… В пуританизме это была определенная методически-рациональная система жизненного поведения… За “доказывание” своей избранности перед Богом предоставлялась премия в виде гарантии спасения во *всех* пуританских деноминациях; за “доказывание” своей избранности перед людьми – премия в виде социального самоутверждения внутри пуританских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении» [Вебер, 1990, с. 290 (с изменениями)].

приверженцев аскетического протестантизма объясняется просто: ведь только так они могли рассчитывать на получение *максимальной* «психологической премии».

Как полагает Вебер, точнее всего эту поведенческую установку выражает выработанное протестантизмом понятие «профессиональное (мирское) призвание». Согласно его разысканиям, употребление слова «призвание» для обозначения четко отграниченной сферы практической деятельности впервые обнаруживается в лютеровском переводе Библии, а до этого в светской литературе никогда не встречается. В таком значении, утверждает он, это понятие известно только протестантским народам и неизвестно ни католическому миру, ни Античности [Там же, с. 96][35]. Но когда профессиональная деятельность получает религиозное осмысление в качестве «призвания» (т. е. *призванности* человека на данное поприще Богом), тогда «выполнение долга в рамках мирской профессии» начинает рассматриваться как наивысшая задача нравственной жизни» [Там же, с. 97]. В отличие от католицизма, где понятие «профессии» оставалось этически нейтральным, во всех протестантских исповеданиях «выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни» служило «единственным средством стать угодным Богу» [Там же]. Однако у Лютера понятие «мирского призвания» сохраняло свой «традиционалистский характер» (в лютеранстве речь шла лишь о том, что каждый должен *оставаться* в том состоянии, которое было дано ему Богом [Там же, с. 101]).

Подобный «традиционалистский» подход был преодолен в аскетическом протестантизме, в котором «отношение к своей работе как к призванию» стало трактоваться не только как самое верное, но в конечном счете и как «единственное средство увериться в своем избранничестве» [Там же, с. 203–204]. Добавление столь мощного психологического импульса имело огромное практическое значение: благодаря этому религиозную санкцию в глазах верующих получало «систематическое и рациональное стремление к законной прибыли *в рамках своей профессии*» [Там же, с. 85]. Для работников «призванием» становился усердный, добросовестный, продолжительный труд, для предпринимателей – неутомимая деятельность, направленная на получение прибыли, увеличивать которую они чувствовали себя *обязанными* [Там же, с. 202][36].

Однако, как постоянно подчеркивает Вебер, концепция наживы как «призвания» – это совсем не то же самое, что голая, безудержная, бесцеремонная, не знающая никакой меры алчность: «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его “духу”. Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления» [Там же, с. 48]. Инстинктивная жажда обогащения стара как мир: «Безудержное, свободное от каких бы то ни было норм приобретательство существовало на протяжении всего исторического развития; оно возникало повсюду, где для него складывались благоприятные условия» [Там же, с. 79]. Напротив, «рациональное этическое ограничение жажды наживы», которое принес с собой пуританизм, исторически беспрецедентно [Вебер, 2017, с. 264].

Утверждение протестантской этики, отмечает Вебер, сопровождалось «в высшей степени тягостной и жесткой регламентацией всего поведения, глубоко проникающей во все сферы частной и общественной жизни» [Вебер, 1990, с. 62]. Она выступала «как против недобросовестности, так и против инстинктивной жадности» [Там же, с. 198]. Иными словами, в аскетическом протестантизме стремление к наживе предстает как строго регламентированное, причем регламентированное не внешними запретами (которые он, наоборот, упразд-

[35] В настоящее время эти лингвистические изыскания Вебера признаются безусловно ошибочными [Giddens, 2001, p. 20].

[36] Говоря языком современной экономической теории, усвоение норм протестантской этики позволяло успешно решать проблему «отлынивания», т. е. уклонения работников от выполнения ими своих контрактных обязательств, освобождая предпринимателей от обременительных издержек по мониторингу и контролю за их поведением и ускоряя тем самым накопление капитала. Это был как бы подарок капитализму от протестантской этики.

нял), а интериоризированными моральными нормами, такими как честность, пунктуальность, добросовестность, обязательность, законопослушность и т. д. Парадоксальным образом, но такое добропорядочное поведение становилось залогом материального преуспеяния. Почему? Потому что соблюдение, как мы сегодня сказали бы, норм деловой этики способствовало накоплению репутационного капитала, а накопление репутационного капитала способствовало все большим успехам в бизнесе: «Ни один благочестивый пуританин… не счел бы богоугодным делом ростовщичество, использование ошибки партнера… торговые махинации, участие в политическом или колониальном грабеже. Твердая цена, абсолютно деловое, чуждое голого стремления к наживе, безукоризненно честное поведение с любым партнером – вот качества, которыми квакеры и баптисты объясняли, почему даже безбожники покупали у них, а не у своих, несли деньги на сохранение… им, а не своим, обогащали их, а не своих, что и было подтверждением правильности их жизни перед Богом» [Вебер, 2017, с. 254].

Но откуда берется сама связь между предназначенностью к спасению и успехом в мирских делах? Каким образом второе может становиться сигналом о первом? Все дело в том, что, согласно кальвинистской доктрине, Бог создал мир исключительно ради своей вящей славы. Тот, кто успешно участвует в преобразовании и улучшении мира, по существу, занимается приумножением *славы Господней* и поэтому может надеяться, что избран: ведь не станет же Бог помогать тем, кого сам осудил на проклятие. Только неутомимая деятельность в рамках своей профессии «прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве» [Вебер, 1990, с. 149]; только она позволяет «завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании» [Там же, с. 148]. В результате в веберовской трактовке кальвинизма мирская профессиональная деятельность предстает как «самое верное средство, снимающее состояние аффекта, порожденное религиозным страхом» [Там же, с. 149].

Кальвинистская идея, что Бог создал мир ради собственного прославления, имеет и еще одно важное следствие: поскольку плоды успешной мирской деятельности принадлежат не человеку, а Богу, человек не вправе наслаждаться ими и вместо этого обязан направлять их на дальнейшее улучшение мира. Он должен избегать земных удовольствий, всемерно ограничивая свои потребности и желания. Несмотря на то что вся его деятельность протекает в миру, ему надлежит вести, по сути, аскетический образ жизни. Поэтому протестантскую этику Вебер определяет как *этику мирской аскезы*. В отличие от аскезы католического монашества, которая являлась *потусторонней*, аскеза кальвинизма и протестантских сект была *посюсторонней* [Там же, с. 105][37].

Почему приверженцы аскетического протестантизма оказывались сами заинтересованы в воздержании и отказе от наслаждения жизнью? Ответ очевиден: направляя заработанное на потребление, они лишали бы себя возможности добиться еще большего мирского успеха, т. е. лишали бы себя возможности получения новых, дополнительных подтверждений своей избранности, а следовательно, и возможности получения столь необходимой им «психологической премии». Озабоченность проблемой спасения души перевешивала все остальное.

Утверждение мирского аскетизма имело непредвиденные экономические последствия. Как отмечает Вебер, два наиболее эффективных, проверенных аскетических средства – это труд и отказ от потребления [Там же, с. 198]. С одной стороны, мирская аскеза протестантизма поощряла неутомимый, постоянный, систематический профессиональный труд среди работников и неустанное стремление к наживе среди предпринимателей, поскольку только так им удавалось убеждаться в собственной избранности [Там же]. С другой стороны, она «со всей

[37] «Мирской аскет по своей природе – прирожденный профессионал, не задающийся вопросом о конечном смысле своих занятий в миру и считающий это ненужным, ведь ответственность за мир несет не он, а Бог, а ему самому достаточно сознания, что своими рациональными действиями он выполняет волю Божью» [Вебер, 2017, с. 187].

решительностью отвергала непосредственное *наслаждение* богатством и стремилась сократить *потребление*», т. е. поощряла наращивание сбережений [Там же, с. 197]. Неизбежным результатом такого сочетания – роста доходов с ростом бережливости – становилось активное накопление капитала, служившее «мотором» экономического прогресса.

Итак, мы прошли всю цепочку веберовских аргументов: от религиозной экзегезы до экономической истории, от доктрины предопределения до подъема капитализма. Здесь следует подчеркнуть один исключительно важный для Вебера момент, который с трудом воспринимался многими комментаторами: положительное влияние аскетического протестантизма на развитие экономики было *непредвиденным* следствием его возникновения и распространения [Там же, с. 105]. Такой результат не входил в замыслы самих протестантских богословов и проповедников и, более того, являлся крайне нежелательным с их точки зрения, поскольку «богатство как таковое таит в себе страшную опасность, искушения его безграничны», а стремление к нему не только бессмысленно, но и нравственно предосудительно [Вебер, 1990, с. 185].

Здесь, настаивает Вебер, следует четко разграничивать два аспекта – религиозную догму и жизненную практику, формальные предписания и реальные стимулы. В своих поучениях пуританские проповедники осуждали наживу, богатство, накопление капитала, деньги, торговлю, ростовщичество не менее, а может быть и более сурово, чем католические или лютеранские. Однако «психологическую премию» в виде уверенности в спасении души приверженцы аскетического протестантизма получали за методически-рациональное поведение, ориентированное на достижение экономического успеха. Против такой действенной награды любые проповеди с осуждением «мамонизма» были бессильны. Как подчеркивает Вебер, лишь постольку, поскольку религиозная этика «имплантирует» в сознание людей определенную систему стимулов, ей удается менять их поведение, в том числе и их хозяйственную практику [Там же, с. 116].

Этот важнейший пункт рассуждений Вебера не был в должной мере понят большинством его критиков. Пытаясь опровергнуть Тезис о положительной связи протестантской этики с экономическим прогрессом, они ссылались на многочисленные документальные свидетельства резко отрицательного отношения к «мамонизму» пуританских авторов и значительно более терпимого отношения к нему католических. Однако такие возражения бьют мимо цели. С точки зрения Вебера, словесные осуждения ничего не доказывают. Он сам с готовностью признавал «антикапиталистический» настрой многих приверженцев аскетического протестантизма: «Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья» [Там же, с. 186]. Ключевой «теологический» вопрос состоит в том, порождала или не порождала протестантская этика стимулы, которые направляли бы экономическую активность в «капиталистическое» русло, но именно он чаще всего выпадал из поля зрения критиков.

Едва ли не первая развернутая попытка поставить под сомнение адекватность самой веберовской экзегезы была предпринята лишь на рубеже 1980–1990-х годов канадским социологом Р. Маккинноном [MacKinnon 1988*a*; 1988*b*; 1994; 1995]. По его мнению, теологические изыскания Вебера практически полностью несостоятельны: его Тезис покоится на искаженном прочтении религиозных текстов, несущем в себе «посыл, который дискредитирует его собственные цели»; предпринимаемые в «Протестантской этике» попытки экзегезы «идут вразрез реальности и, чтобы подкрепить их, Вебер задействует фактические ошибки и ловкость рук»; «его тщетные усилия в этом направлении отмечены непониманием богословской терминологии, ее безграмотным употреблением, перечеркивающим весь его замысел, возникающими отсюда непоследовательностью и противоречиями и, что менее извинительно, трюкачеством, когда его аргументация наталкивается на свидетельства, которые в нее не вписываются» [MacKinnon, 1988*b*, p. 178–181].

Экзегеза Вебера дважды ошибочна. Во-первых, он не заметил, что при переходе от Кальвина к его «эпигонам» идея предопределения уходит резко в тень, так что ни о каком психологическом напряжении, которое она порождала бы, и соответственно ни о какой потребности в снятии этого напряжения говорить уже не приходится. Во-вторых, он превратно истолковал понятие «добрые дела»: рассуждая о них, кальвинисты, подобно представителям других христианских деноминаций, имели в виду труды духовные, а не мирские. Отметим, что любого из двух этих пунктов вполне достаточно, чтобы обрушить всю веберовскую конструкцию.

Маккиннон согласен с Вебером, что исходная доктрина предопределения должна была порождать у верующих неизбывное психологическое напряжение: Бог Кальвина – всеведущее мстительное существо, которое, исходя только из Ему самому известных причин, предопределило большую часть человечества к проклятию и лишь меньшую – к спасению. Из-за абсолютной трансцендентности Бога проникнуть в его тайный замысел невозможно, и, более того, как учил Кальвин, человек не должен даже пытаться угадать, какое именно решение относительно него было принято. Неопределенность здесь неизбежна и непреодолима: человеку остается только верить в свое избранничество, не имея на то никаких – ни внешних, ни внутренних – свидетельств и подтверждений.

Но дальше представления Вебера и Маккиннона расходятся. Вебер полагал, что в позднейшей кальвинистской догматике учение о предопределении было сохранено в полной неприкосновенности. Однако пастырская литература не могла не отреагировать на крик души со стороны паствы. Она бросила ей спасательный круг, указав частичный выход из создавшегося экзистенциального тупика, а именно – предложив проверять избранность каждого исходя из его успехов в мирском призвании.

Здесь, по мнению Маккиннона, экзегеза Вебера обнаруживает свою тенденциозность и искусственность. В посткальвиновский период радикальные изменения произошли не только в душеспасительной практике, но и, что важнее, в самом вероучении. Сначала в пастырской литературе 1590-х годов, а затем и в догматике XVII в. учение о предопределении выхолащивается и приобретает сугубо символическое значение. Появляются предупреждения верующим, что к этой «таинственной доктрине» следует относиться с крайней осторожностью [MacKinnon, 1994]. На первый план выходит «теология завета» (covenant theology), ядро которой составляет идея договора между Богом и верующим: взаимодействие между ними начинает мыслиться по образцу бизнес-контракта, когда Бог берет на себя определенные обязательства по отношению к избраннику, если тот, в свою очередь, готов выполнять свои обязательства по отношению к Богу. В результате отношения между Богом и верующим перестают быть односторонними и становятся двусторонними, а значит, намного более постижимыми, предсказуемыми и комфортными. Идея «небесного контракта» фактически передает судьбу человека в его собственные руки: решающим фактором оказывается его воля к вере, его желание обрести спасение.

Как учит теология завета, в рамках «небесного контракта» верующий при должном исполнении заповедей может получить абсолютно достоверное знание о собственном религиозном статусе – «безошибочную гарантию» (infallible assurance) своего избранничества: «Те, кто верит в Господа Иисуса, кто искренне любит его и кто старается с чистой совестью ходить перед ним, могут в этой жизни обрести уверенность (be assured) в том, что они пребывают в состоянии благодати» [MacKinnon, 1995, p. 220]. Более того, знаки избранничества могут проявляться и становиться зримыми не только самому человеку, но также и окружающим [MacKinnon, 1994, p. 592]. Долг каждого – прилагать все возможные усилия к тому, чтобы сделать свое призвание и свою избранность несомненными (sure) и явленными (visible) [Ibid.]. В качестве средств, с помощью которых человек может безошибочно установить свою избранность и получить абсолютную гарантию спасения, теология завета называет интроспекцию и добрые дела: верующие «должны прилежно пытаться определить, на какие добрые дела Гос-

подь указал в Его слове и затем всеми силами стараться все их исполнять» [MacKinnon, 1995, p. 220].

При этом сами «добрые дела» понимаются совершенно не так, как это предполагает веберовская экзегеза, где они, напомним, однозначно связываются с усердным трудом в рамках избранной профессии. В текстах кальвинистских богословов и проповедников проводится строгое разграничение между двумя видами призвания – духовным (небесным, вечным) и мирским (земным, временным). «Добрыми делами» можно считать только то, что совершалось Им и Его святым словом, и ничто больше [Ibid., p. 221]. Соответственно есть духовная деятельность, которая имеет искупительное значение и участие в которой – долг каждого христианина, и есть мирская деятельность, участие в которой не имеет отношения к спасению, и которая охватывает все, что в Писании и не предписано, и не запрещено.

С религиозной точки зрения такая деятельность по сути нейтральна. Однако на практике земное призвание может становиться помехой для небесного. Мирские дела являются источником двойной опасности: если человек уделяет им слишком мало времени и сил, у него развивается лень, но если он уделяет им слишком много времени и сил, это отвлекает его от выполнения духовных обязанностей. Как говорил Кальвин, мы становимся богаты добрыми делами, когда проявляем безразличие к земному богатству [MacKinnon, 1994, p. 593]. В этом контексте Маккиннон ссылается на одного из самых знаменитых пуританских проповедников XVII в. Р. Бакстера (1615–1691): «Выбирай то занятие или призвание, в котором ты можешь быть более всего угоден Богу. Выбирай не то, в котором ты сможешь снискать наибольший почет, а то, в котором ты сможешь сделать более всего добра и в котором сможешь надежнее всего избегать греха» [MacKinnon, 1995, p. 222][38].

По словам Маккиннона, теология завета «вдохнула новую жизнь в идею добрых дел, санкционировала поиск свидетельств избранности с помощью интроспекции, предоставила избранным безошибочную гарантию их избранности и сделала ее зримой для них» [MacKinnon, 1994, p. 591]. При контрактных отношениях с Богом, при достижимости абсолютного знания о своей избранности и при ключевом значении духовной, а не мирской деятельности от веберовского Тезиса не остается практически ничего. Критика Маккиннона оказывается для него абсолютно разрушительной: если с помощью интроспекции и добрых дел кальвинист мог рассчитывать на обретение абсолютной уверенности в своей предназначенности к спасению, то он не должен был постоянно пребывать в состоянии страха и трепета; если неустранимое психологическое напряжение отсутствовало, то незачем было предпринимать усилия по его снятию; если добрые дела, порождавшие уверенность в спасении, не имели ничего общего с земными трудами, то тогда не могло возникать стимулов, которые подталкивали бы верующих к трудоголизму и погоне за прибылью; если трудоголизм и погоня за прибылью не имели места, то отсутствовали связанные с протестантской этикой факторы, которые могли бы способствовать развитию капитализма; наконец, если все это так, то, значит, пуританизм не принес с собой никаких уникальных этических норм, которые не были бы известны другим религиям.

Естественно, критика Маккиннона не могла не вызвать контркритики со стороны верных веберианцев. С фронтальной атакой выступил Д. Зарет [Zaret, 1992; 1995]. Как и следовало ожидать, Маккиннон был обвинен в искажении веберовских взглядов, а предложенная им интерпретация кальвинизма – с негодованием отвергнута. Основные возражения Зарета: критика Маккиннона строится на вырванных из контекста цитатах, что методологически неприем-

[38] Одним из ярких примеров логической непоследовательности Вебера служат как раз его комментарии к Бакстеру, которого он цитирует в «Протестантской этике» чаще, чем любого другого автора. Вебер признает, что Бакстер фактически отказался от идеи «двойного декрета», иными словами – от доктрины предопределения [Вебер, 1990, с. 217, 248]. Но это признание нисколько не мешает ему продолжать ссылаться на высказывания Бакстера для иллюстрации того, как доктрина предопределения влияла на экономическое поведение верующих.

лемо; кальвинизм никогда не отказывался от доктрины предопределения, а в некоторых отношениях пуританские проповедники были даже большими кальвинистами, чем сам Кальвин; преуменьшая элементы волюнтаризма у самого Кальвина, Маккиннон в то же самое время преуменьшает элементы детерминизма у его «эпигонов», так что нет оснований говорить о каком-либо резком сломе при переходе от первого ко вторым; теология завета представляет собой сложное переплетение мотивов волюнтаризма и детерминизма, но Маккиннон видит лишь первую ее половину и игнорирует вторую; он пытается представить теологию завета в виде стройного, внутренне непротиворечивого учения, тогда как на самом деле это амбивалентное, полное нестыковок идеологическое образование; Маккиннон ставит себя в нелепое положение, когда отрицает наличие противоречий у кальвинистов XVI–XVII вв., но находит массу противоречий у Вебера[39]; хотя пуританские проповедники чаще говорили о духовном, а не о мирском призвании, нельзя не замечать их попыток одухотворить практическую деятельность [Zaret, 1992; 1995]. Кроме того, на материале личных документов, относящихся к XVII в., Зарет показывает, какие мучительные переживания испытывали люди той эпохи (скажем, О. Кромвель), пытаясь разгадать свою будущую судьбу [Zaret, 1995]. Таким образом, все основные пункты веберовской схемы – с большими или меньшими оговорками – остаются в силе.

Хотя неспециалист (не теолог?) не может быть арбитром в этом споре, все же с позиции здравого смысла подход Маккиннона выглядит более предпочтительно. Во-первых, если кого и следовало бы обвинять в избирательном подходе и вырывании цитат из контекста, так это, прежде всего, самого Вебера. Даже если согласиться с интерпретацией Зарета, все равно получается, что в «Протестантской этике» Вебер целиком проигнорировал всю «волюнтаристскую половину» пуританизма. Во-вторых, Вебер сам писал о «существенном изменении», произошедшем при переходе от Кальвина к его «эпигонам», хотя и полагал, что оно затронуло не догматику, а только пастырскую практику. В-третьих, экзегеза Вебера полностью игнорирует идею договора с Богом, которая уравновешивала, а при определенных условиях могла вообще отменять (как, например, в случае с Бакстером) идею предопределения. В-четвертых, ему практически нечего возразить на предложенную Маккинноном антивеберовскую трактовку добрых дел [MacKinnon, 1994][40].

Наконец, ссылки Зарета на личный духовный опыт пуритан XVII в. сами по себе также ничего не доказывают. Религиозные сомнения известны представителям любых эпох и любых вероисповеданий: ключевой вопрос – их психологическая окраска. Пусть даже Зарет прав, и в теологии завета доктрина предопределения не превратилась всего лишь в «ширму», как полагает Маккиннон. Но одно дело испытывать религиозные сомнения, зная, что никаких шансов узнать свою будущую судьбу нет и что от тебя ничего не зависит, и другое – испытывать их, зная, что существует возможность узнать ее с абсолютной достоверностью и что все зависит только от тебя. Во втором случае нет той безысходности и той потребности в маниакальном коллекционировании внешних знаков избранничества, которые есть в первом. Зарет, по

[39] На самом деле речь у Маккиннона идет не о логических неувязках, а о поведенческом неправдоподобии веберовской аргументации. Если смотреть на ситуацию глазами верующих, то все вроде бы в порядке: столкнувшись с дилеммой, следовать наставлениям проповедников или же обрести знание своей будущей судьбы, они выбирают второе. Но самим протестантским проповедникам Вебер, по существу, вменяет шизофреническое раздвоение: сегодня они рассказывают пастве о том, что нельзя служить одновременно Богу и Мамоне и что мирские дела отвлекают от дел духовных, а завтра рассказывает ей о том, что только через мирской успех можно узнать, предназначен ты к вечной жизни или к вечной смерти. Психологически ситуация совершенно непредставимая. Этот центральный пункт маккинноновской критики был Заретом проигнорирован или же просто не понят.

[40] У веберовской экзегезы имеется еще одна странная «теологическая» лакуна, не отмеченная Маккинноном. Возводя этику мирской аскезы к кальвинистскому учению о предопределении, Вебер, как мы видели, приписывает ее также целому ряду протестантских сект, не разделявших этого учения. Каким образом носителями подобной этики могли оказываться представители сект, генетически никак не связанных с кальвинизмом, остается неясным. Что еще сверх и помимо доктрины предопределения могло быть ее источником и основой?

справедливому замечанию Маккиннона, просто-напросто не пытается поставить себя на место верующего [MacKinnon, 1994].

Чтобы пояснить, как в кальвинизме могли уживаться принципы детерминизма и волюнтаризма, Зарет ссылается на пример марксизма: марксизм тоже совмещает в себе, казалось бы, несовместимые идеи объективных законов истории, с одной стороны, и революционного активизма – с другой, и они тоже находятся друг с другом в чрезвычайно сложных и противоречивых («диалектических») отношениях [Zaret, 1992]. Но это аналогия неудачная (неудачная – для самого Зарета). Не нужно быть глубоким знатоком марксизма, чтобы признать, что, скажем, теории Э. Бернштейна и теории В. Ленина предлагают принципиально разные картины мира.

СКАЗ О 109%

Конструкцию, которая обсуждалась в предыдущем разделе, можно назвать утонченно-богословской версией веберовского Тезиса. Ее подробная, пошаговая разработка составляет основное содержание «Протестантской этики». Но, как ни странно, исходная формулировка проблемы в первом разделе первой части книги ничего подобного в общем-то не предвещает: здесь нам рассказывают во многом иную, гораздо более простецкую историю.

Вебер начинает с того, что преподносит в качестве общеизвестного, признаваемого всеми факта существование положительной связи между протестантской верой и материальным преуспеянием. Так, он отмечает, что в Германии среди владельцев капитала и квалифицированных рабочих явно преобладают протестанты [Вебер, 1990, с. 61]. Чтобы проиллюстрировать общеизвестность этой закономерности, он ссылается на мнения ряда авторитетных наблюдателей, в частности, английского поэта Дж. Китса (1795–1821), шотландского историка Г. Бокля (1821–1862), французского философа Ш. Монтескье (1689–1755), одновременно выражая недоумение, почему так широко распространены «необоснованные» сомнения по поводу ее существования [Там же, с. 111]. (Отметим, что эта оговорка не слишком хорошо согласуется с исходным веберовским утверждением о вроде бы всеобщем признании тесной связи между протестантизмом и капиталистическим предпринимательством и во многом его обесценивает[41].)

Правда, этим Вебер не ограничивается. В качестве эмпирической базы для подтверждения выдвинутого им Тезиса он использует статистические данные из докторской диссертации своего ученика Мартина Оффенбахера о распределении учащихся средних школ разного типа по конфессиональной принадлежности их семей в земле Бремен за 1885/86–1894/95 учебные годы. Важно подчеркнуть, что это *единственное* эмпирическое свидетельство (единственное в самом буквальном смысле слова), на котором держится вся конструкция Вебера. Все остальное – *экзегеза религиозных и литературных текстов*, призванная показать содержательную близость между «протестантской этикой» и «духом капитализма». Мы воспроизводим таблицу Оффенбахера в том виде, в каком она была представлена в его диссертации и затем перенесена Вебером в «Протестантскую этику» (добавлена только отсутствовавшая у Оффенбахера последняя колонка с суммой по строкам) (см. табл. II.1).

Первое, что сразу бросается в глаза при обращении к этим статистическим данным, это намного более сильная склонность протестантских семей давать своим детям среднее (необязательное) образование, поскольку доля протестантов среди учащихся средних школ оказывается существенно больше их доли в общей численности населения Бремена – 48 % против 37 %

[41] Вот совсем иное суждение о различиях между протестантским и католическим «этосами», высказанное И. Тэном в его «Заметках об Англии» (1862): «Зарабатывать много и потреблять много – таково правило. Англичанин не бережет деньги, не думает о будущем; самое большее он застрахует свою жизнь. Он представляет собой прямую противоположность французу, который бережлив и “воздержан”» (цит. по: [Samuelsson, 1961, p. VII]).

(см. табл. II.1). Впрочем, Вебер не придает этим конфессиональным различиям в спросе на среднее образование особого значения, полагая, что они могут объясняться более высокими доходами протестантских семей, а также тем, что среди католиков гораздо выше доля семей, проживающих в сельской местности.

Таблица II.1

Распределение учащихся средних школ разного типа по конфессиональной принадлежности, Баден, 1885/86–1894/95 гг., % (исходные оценки М. Оффенбахера)

Тип школ	Протестанты	Католики	Евреи	Всего
Гимназии	43,0	46,0	9,5	98,5
Реальные гимназии	69,0	31,0	9,0	109,0
Высшие реальные школы (9 классов)	52,0	41,0	7,0	100,0
Реальные училища (6 классов)	49,0	40,0	11,0	100,0
Гражданские училища повышенного типа (7 классов)	51,0	37,0	12,0	100,0
Все учащиеся средних школ	48,0	42,0	10,0	100,0
Все население Бадена (1895 г.)	37,0	61,3	1,5	99,8

Источник: [Becker, 1997, p. 485].

Ключевое значение для его аргументации имеет другой факт – резкие контрасты, наблюдаемые в распределении учащихся-протестантов и учащихся-католиков по средним школам разного типа. В конце XIX в. в Германии действовала достаточно сложная система среднего полного девятиклассного (необязательного) образования [Becker, 2000]. Наряду с классическими гимназиями, дававшими образование преимущественно гуманитарного профиля с изучением древнегреческого и латыни (чему посвящалась почти половина всего учебного времени), существовали реальные гимназии, дававшие образование более современного типа – без преподавания классических языков и с бóльшим упором на изучение математики, естественных наук и современных языков. Высшие реальные школы представляли собой учебные заведения промежуточного типа, где отсутствовало преподавание древнегреческого, но преподавание латыни сохранялось. Помимо этого в таблице Оффенбахера фигурируют еще два типа средних школ, которые давали неполное шести- или семилетнее образование и служили подготовительными ступенями для продолжения обучения в реальных гимназиях или высших реальных школах. Во всех учебных заведениях плата за обучение была примерно одинаковой, но при этом альтернативные образовательные треки были жестко изолированы друг от друга: переходы из школ одного типа в школы другого типа были практически невозможны. (Речь идет только о средних учебных заведениях для мальчиков; для девочек существовали свои особые школы.)

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.