

Глава 3. Свобода в эпоху реформации

1. Средневековая предыстория и Возрождение

Картина средних веков искажалась двояко[15]. Современный рационализм рассматривал средние века как мрачный период истории. Подчеркивались отсутствие личной свободы, эксплуатация массы населения незначительным меньшинством, узость взглядов, при которой даже крестьянин из соседней деревни — не говоря уж об иностранце — казался горожанину подозрительным и опасным чужаком, а также всеобщее невежество и власть предрассудков. Вместе с тем средние века идеализировались. Как правило, это делали реакционные философы, но иногда и прогрессивные критики современного капитализма. Они указывали на чувство солидарности, на подчиненность экономики человеческим нуждам, на прямоту и конкретность человеческих взаимоотношений, наднациональный характер католической церкви и чувство уверенности, которое было свойственно человеку средних веков. Обе эти картины верны, но каждая становится неверной, если рисовать лишь ее, закрывая глаза на другую.

Средневековое общество в отличие от современного характеризовалось отсутствием личной свободы. В раннем средневековье каждый был прикован к своей роли в социальном порядке. Человек почти не имел шансов переместиться социально — из одного класса в другой — и едва мог перемещаться даже географически, из города в город или из страны в страну. За немногими исключениями, он должен был оставаться там, где родился. Часто он даже не имел права одеваться как ему нравилось или есть что ему хотелось. Ремесленник был обязан продавать за определенную цену, а крестьянин — в определенном месте, на городском рынке. Член цеха не имел права передавать технические секреты своего производства кому бы то ни было за пределами цеха и был обязан допускать своих коллег по цеху к участию в каждой выгодной сделке по приобретению материалов. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись практически на все сферы деятельности.

Но хотя человек не был свободен в современном смысле, он не был при этом ни одинок, ни изолирован. Занимая определенное, неизменное и бесспорное место в социальном мире с самого момента рождения, человек был закреплен в какой-то структурированной общности; его жизнь была с самого начала наполнена смыслом, что не оставляло места сомнениям, они

и не возникали. Личность отождествлялась с ее ролью в обществе; это был крестьянин, ремесленник или рыцарь, но не индивид, который по своему выбору занимается тем или иным делом. Социальный строй рассматривался как естественный порядок, и, будучи определенной частью этого порядка, человек ощущал уверенность, чувство принадлежности к нему. Конкуренция была сравнительно невелика. При рождении человек попадал в определенное экономическое положение, которое гарантировало ему определенный, освященный традицией жизненный уровень, хотя и влекло за собой экономические обязательства по отношению к вышестоящим в социальной иерархии. Однако в пределах своей социальной сферы индивид имел достаточную свободу выражения собственной личности в труде и в эмоциональной жизни. Хотя в то время не существовало индивидуализма в современном смысле неограниченного выбора жизненных путей (эта свобода выбора в значительной мере абстрактна), зато было достаточно много проявлений конкретного индивидуализма в реальной жизни.

Было много страданий, много боли, но была и церковь, которая в какой-то степени облегчала эти страдания, объясняя их как расплату за грех Адама и собственные грехи каждого страждущего. Церковь внушала индивиду чувство вины, но в то же время заверяла его в своей безусловной любви и давала возможность всем своим детям верить в то, что Господь их любит и простит. В отношении к богу было гораздо больше доверия и любви, чем сомнения и страха. И крестьянин, и горожанин редко выходили за пределы небольшой географической области, где протекала их жизнь, так что мир был ограничен и понятен. Земля и человек были в центре этого мира; в будущей жизни каждого ожидал или рай, или ад; и вся жизнь от рождения и до смерти была ясна и понятна в причинной взаимосвязи поступков человека.

Таким образом, средневековое общество, с одной стороны, было структурировано и давало человеку ощущение уверенности, а с другой держало его в оковах. Однако эти оковы имели совсем не тот характер, какой присущ авторитаризму и угнетению последующих веков. Средневековое общество не лишало индивида свободы уже потому, что "индивида" как такового еще не существовало. Человек еще был связан с миром первичными узами; он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности. Точно так же и любой другой человек не воспринимался как "индивид". Крестьянин, приехавший в город, был чужаком; даже внутри города представители разных социальных групп рассматривали друг друга как чужих. Осознание человеческой индивидуальности, индивидуальной личности еще не было развито, как и осознание того, что другие люди — и мир вообще — представляют собой нечто отдельное.

Недостаток самосознания индивида в средневековом обществе нашел классическое выражение в описании средневековой культуры, которое дал Якоб Буркхардт.

"В средние века обе стороны самосознания по отношению к внешнему миру и своему внутреннему "я" как бы дремали под одним общим покрывалом. Покрывало было соткано из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков; весь мир с его историей представлялся сквозь это покрывало в своеобразной окраске, и человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различающим народ, партию,

корпорацию, семью, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой"[16].

В позднем средневековье структура общества и личности стала меняться. Единство и централизация средневекового общества ослабевали. Росло значение капитала, индивидуальной экономической инициативы и конкуренции; развивался новый денежный класс. Во всех классах общества было заметно развитие индивидуализма, который оказывал влияние на все сферы человеческой деятельности: на вкусы и моды, на искусство и философию, даже на теологию. Я хочу подчеркнуть, что этот процесс имел совершенно различное значение для небольшой группы богатых и преуспевающих капиталистов, с одной стороны, и для массы крестьянства и особенно для городского среднего класса — с другой. Для этих последних новые тенденции в какой-то мере означали и возможность проявления личной инициативы, возможность обогащения, но, что гораздо существеннее, угрожали им разрушением их традиционного образа жизни. Об этом различии необходимо помнить прежде всего, так как именно от него зависели разные психологические и идеологические реакции разных классов на новую обстановку.

В Италии новое экономическое и культурное развитие происходило более интенсивно, чем в Центральной и Западной Европе, и оказывало более заметное влияние на философию, искусство, на весь образ жизни. Именно в Италии человек впервые вырвался из феодального общества и разорвал те узы, которые одновременно и придавали ему чувство уверенности, и ограничивали его. Италии, по словам Буркхардта, принадлежит "первородство в отношении развития личности в европейской семье", а итальянец — это первый индивид.

Тот факт, что в Италии средневековое общество начало разрушаться раньше, чем в Центральной и Западной Европе, имеет целый ряд экономических и политических причин. Среди них и географическое положение Италии, и торговые преимущества, вытекавшие из него, когда Средиземное море было торговым путем для Европы; и борьба между папами и императорами, в результате которой возникло множество независимых политических образований; и близость к Востоку, благодаря которой ряд технологических знаний, важных для развития промышленности, например шелковой, попали в Италию гораздо раньше, чем дошли до остальной Европы.

В результате этих и других причин в Италии возник сильный денежный класс, члены которого были преисполнены духом инициативы, мощи и честолюбия. При этом феодальное классовое расслоение утратило свое значение. Начиная с XII века и позже аристократы и бюргеры жили вместе, за общими стенами городов; кастовые различия начинали стираться, богатство становилось важнее родовитости.

Одновременно пошатнулось и традиционное социальное расслоение в массах. Вместо него мы видим в городах массу рабочих, эксплуатируемых и политически задавленных. Как указывает Буркхардт, уже в 1231 году политические меры Фридриха Второго "клонятся... к полному уничтожению ленной системы и к превращению народа в безоружную массу, платящую подати в наивысшем размере и лишенную всякой собственной воли"[17].

Результатом прогрессирующего разрушения средневековой социальной структуры было возникновение индивида в современном смысле этого слова. Буркхардт писал: "В Италии впервые это покрывало (из бессознательных верований и т. д.) отбрасывается прочь, впервые зарождается объективизм в отношении к государству и человеческим делам вообще, а рядом с этим возникает и быстро растет также и субъективизм как противовес, и человек, познав самого себя, приобретает индивидуальность и создает свой внутренний мир. Так некогда греки возвысились над варварами, а арабы, благодаря их более яркой индивидуальности, — над другими азиатскими племенами"[18].

Это описание Буркхардта, изображающее дух нового индивида, иллюстрирует освобождение человека от первичных уз, о котором мы говорили в предыдущей главе. Человек обнаруживает, что и он, и другие — это индивиды, отдельные существа; он открывает, что природа — нечто отдельное от него и что эта отдельность имеет два аспекта: во-первых, нужно теоретически и практически ею овладеть, а во-вторых, можно наслаждаться ее красотой. Человек открывает мир и практически — открывая новые сказаны: "Моя страна — весь мир"[19].

Возрождение было культурой богатого и сильного класса, который оказался на гребне волны, поднятой штормом новых экономических сил. Простой народ, которому не досталось ни нового богатства, ни новой власти, превратился в безликую массу, потерявшую уверенность своего прежнего положения; этой массе льстили или угрожали, но власть имущие всегда манипулировали ею и эксплуатировали ее. Бок о бок с новым индивидуализмом поднимался и новый деспотизм. Свобода и тирания, индивидуализм и анархия тесно переплелись. Возрождение было культурой не мелких торговцев или ремесленников, а богатых аристократов и бюргеров. Их экономическая деятельность, их богатство давали им чувство свободы и сознание индивидуальности. Но и они тоже понесли потерю: они потеряли ту уверенность и чувство принадлежности, которые обеспечивала им средневековая социальная структура. Они стали более свободны, но и более одиноки. Они пользовались своей властью и богатством, чтобы выжать из жизни все радости, до последней капли; но при этом им приходилось применять все средства, от психологических манипуляций до физических пыток, чтобы управлять массами и сдерживать конкурентов внутри собственного класса. Все человеческие отношения были отравлены этой смертельной борьбой за сохранение власти и богатства. Солидарность с братьями, или по крайней мере с членами своего класса, сменилась циничным обособлением; другие люди рассматривались как "объекты" использования и манипуляций либо безжалостно уничтожались, если это способствовало достижению собственных целей. Индивид был охвачен страстным эгоцентризмом, ненасытной жадностью богатства и власти. В результате было отравлено и отношение преуспевающего индивида к своей собственной личности, его чувство уверенности в себе и ощущение безопасности. Он сам превратился в такой же объект собственных манипуляций, в какой раньше превратились все остальные. Есть основания сомневаться в том, что полновластные хозяева капитализма эпохи Возрождения были так счастливы и уверены в себе, как это часто изображают. По-видимому, новая свобода принесла им не только возросшее чувство силы, но и возросшую изоляцию, сомнения, скептицизм[20] и, как результат всего этого, тревогу. Это противоречие мы находим в философских сочинениях гуманистов. Они подчеркивают человеческое достоинство, индивидуальность и силу, но в их философии обнажаются неуверенность и

отчаяние[21].

Эта внутренняя неуверенность, происходящая из положения изолированного индивида во враждебном мире, по-видимому, объясняет возникновение новой черты характера, которая, как указывает Буркхардт[22], стала свойственна индивиду эпохи Возрождения, в то время как у члена средневековой социальной структуры ее не было или по крайней мере она была выражена гораздо слабее. Речь идет о страстном стремлении к славе. Если смысл жизни стал сомнителен, если отношения с другими и с самим собой не дают уверенности, то слава становится одним из средств, способных избавить человека от сомнений. Она приобретает примерно ту же функцию, что египетские пирамиды или христианская вера в бессмертие: она выводит индивидуальную жизнь из физических границ, возносит ее на уровень неразрушимости. Если имя человека известно современникам и он может надеяться, что так оно будет и впредь, его жизнь приобретает смысл и значение уже благодаря ее отражению в сознании других. Разумеется, такое решение проблемы неуверенности было доступно лишь той социальной группе, члены которой обладали реальной возможностью достижения славы. Бесправные и бессильные массы таких возможностей не имели, и городской средний класс, ставший главной опорой Реформации, нашел, как мы покажем, другое решение.

Мы начали исследование с эпохи Возрождения потому, что в это время зародился современный индивидуализм, а также потому, что работа, проделанная историографами этого периода, проливает свет на важные факторы интересующего нас процесса. Этот процесс — выход человека из доиндивидуального существования и полное осознание себя в качестве отдельного существа. Но хотя идеи Возрождения и оказали значительное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли, однако основные корни современного капитализма, его экономической структуры и его духа мы находим не в итальянской культуре позднего средневековья, а в экономической и общественной ситуации Центральной и Западной Европы и в выросших из нее доктринах Лютера и Кальвина.

Основное различие этих двух культур состоит в следующем. Культура Возрождения представляла общество сравнительно высокоразвитого торгового и промышленного капитализма; небольшая группа богатых и обладавших властью индивидов управляла этим обществом, составляя социальную базу для философов и художников, выражавших дух этой культуры. Реформация, напротив, была главным образом религией крестьянства и низших слоев городского общества. В Германии тоже были богатые дельцы, например Фуггеры, но не им были адресованы новые религиозные доктрины и не они составляли ту основу, на которой вырос современный капитализм. Как показал Макс Вебер, основой современного капиталистического развития западного мира стал городской средний класс.

В соответствии с совершенно различной социальной основой Возрождения и Реформации естественно и различие духа этих движений. Некоторые различия будут видны из дальнейшего рассмотрения теологии Лютера и Кальвина. Мы сосредоточим внимание на том, как освобождение индивида от прежних уз повлияло на склад характера представителей городского среднего класса, и покажем, что протестантство и кальвинизм, давая выражение новому чувству свободы, в то же время представляли собой бегство от бремени этой свободы.

Вначале мы рассмотрим экономическую и социальную обстановку в Европе, особенно в Центральной Европе, в начале XVI века, а затем обсудим, каким образом эта обстановка влияла на личность людей, живших в то время, каким образом учения Лютера и Кальвина были связаны с этим психологическим фактором и в какой связи находились эти новые религиозные учения с духом капитализма.

В средневековом обществе экономическая организация городов была сравнительно статичной. В конце средних веков ремесленники были объединены в цехи; каждый мастер имел одного или двух подмастерьев, а количество мастеров определялось необходимостью удовлетворения общих нужд города. Хотя среди них всегда были и такие, кто с трудом зарабатывал себе на жизнь, но, в общем, член цеха мог быть уверен, что его работа его прокормит. Если он делал хорошие стулья, башмаки, седла и т. д., то этого было достаточно, чтобы обеспечить ему жизненный уровень, полагавшийся по традиции его сословию. Он мог рассчитывать на "плоды трудов своих" (не в богословском, а в простом, экономическом смысле этой формулы). Цехи препятствовали серьезной конкуренции между своими членами и обязывали их к сотрудничеству в сферах приобретения сырья, развития технологии и определения цен на готовую продукцию. В противовес тенденции идеализировать цеховую систему вместе со всей средневековой жизнью — некоторые историки отмечают, что цехи всегда были проникнуты монополистическим духом, стараясь оградить небольшую группу от всех посторонних. Однако большинство авторов считает, что, даже если отбросить какую-либо идеализацию, цехи были основаны на взаимном сотрудничестве и обеспечивали своим членам относительную гарантию существования[23].

Средневековая торговля, как показал Зомбарт, осуществлялась в основном множеством очень мелких предпринимателей. Оптовая и розничная торговля еще не отделились друг от друга, и даже те купцы, которые торговали с другими странами, как, например, члены Северогерманской Ганзы, занимались и розничной продажей. Накопление капитала до конца XV века тоже происходило очень медленно. В этих условиях мелкий предприниматель был значительно увереннее в своем положении, нежели в экономической обстановке позднего средневековья, когда стало возрастать значение крупного капитала и оптовой, монополистической торговли. Вот что говорит о жизни средневекового города профессор Тоуни: "Многое из того, что сейчас делается механически, в то время требовало личного и непосредственного участия человека. Поэтому не было условий для возникновения организаций слишком большого масштаба по отношению к отдельному человеку, как и для возникновения доктрин, которые должны были бы избавлять людей от сомнений и настраивать их на стремление к экономической эффективности"[24].

Это подводит нас к пункту, весьма важному для понимания положения индивида в средневековом обществе, а именно к этическим взглядам на экономическую деятельность, отразившимся не только в доктринах католической церкви, но и в светском законодательстве. Тоуни нельзя заподозрить в попытках идеализации средневекового мира, потому мы снова сошлемся на него. Отношение к экономической деятельности было основано на двух главных предпосылках: "Что экономические интересы второстепенны и должны быть подчинены подлинному делу человеческой жизни — спасению души; и что экономическое поведение является одной из сторон личного поведения вообще, так что на него — как и на другие стороны поведения — распространяются требования морали".

Дальше Тоуни подробно рассматривает средневековые взгляды на экономическую деятельность. "Материальное богатство необходимо, поскольку без него люди не могут существовать и помогать друг другу, но значение его второстепенно... Экономические мотивы поведения подозрительны. Люди опасаются силы этих вожделиний и не настолько низки, чтобы их одобрять... В средневековой теории нет места такой экономической деятельности, которая не связана с моральной целью. Если бы средневековый мыслитель столкнулся с учением об обществе, основанным на предположении, что стремление к материальной выгоде является постоянно действующей и существенной силой, которая вместе с другими естественными силами должна быть признана самоочевидной и неизбежной, — это учение показалось бы ему не менее абсурдным и безнравственным, чем социальная философия, построенная на допущении ничем не ограниченного действия таких постоянно присутствующих человеческих качеств, как драчливость или сексуальный инстинкт... Как говорит святой Антоний, богатство существует для человека, а не человек для богатства... И потому на каждом шагу существуют ограничения, запреты, предупреждения не позволять экономическим интересам вмешиваться в серьезные дела. Человеку дозволено стремиться к такому богатству, которое необходимо для жизни на уровне, подобающем его положению. Но стремление к большему это уже не предприимчивость, а жадность, которая есть смертный грех. Торговля — занятие законное; различие в природных богатствах разных стран свидетельствует о том, что она предусмотрена Провидением. Но это опасное дело; человек должен быть уверен в том, что занимается им ради всеобщей пользы и что прибыли, которые он извлекает, не превышают справедливой оплаты его труда. Частная собственность необходима, по крайней мере в этом падшем мире; когда добро принадлежит отдельным людям, а не всем вместе, люди больше работают и меньше спорят. Но ее приходится терпеть лишь как уступку человеческой слабости, а сама по себе она отнюдь не желательна; идеал — если бы только человеческая натура могла до него подняться — это коммунизм. Имущество, даже в наилучшем случае, представляет собой некоторое бремя. Оно должно быть добыто законным путем; оно должно принадлежать как можно большему числу людей; оно должно давать средства для помощи бедным. Пользоваться им нужно по возможности сообща. Его обладатели должны быть готовы делиться с теми, кто в нужде, даже если нужда их не достигает нищеты"[25].

Хотя эти взгляды выражают лишь нормы поведения и не являются точной зарисовкой реальной экономической практики, они до какой-то степени отражают подлинный дух средневекового общества.

Относительная стабильность положения ремесленников и торговцев, характерная для средневекового города, постепенно подтачивалась в течение позднего средневековья и наконец рухнула полностью в XVI веке. Уже в XIV веке — или даже раньше — начала усиливаться дифференциация внутри цехов, развивавшаяся несмотря на все попытки ее предотвратить. Некоторые члены цехов имели большой капитал и нанимали по пять-шесть подмастерьев вместо одного или двух. Вскоре в некоторые цехи стали допускать людей лишь с определенным начальным капиталом. Другие цехи превратились в мощные монополии, которые извлекли все возможные выгоды из своего положения и эксплуатировали потребителей как только могли. Вместе с тем многие обедневшие члены цехов должны были искать какой-то заработок вне своих традиционных занятий; часто они

подрабатывали мелкой торговлей. Многие из них утратили экономическую независимость и уверенность в своем положении, хотя отчаянно цеплялись за идеал этой независимости[26].

В связи с таким развитием цеховой системы положение наемных подмастерьев еще ухудшилось. На мануфактурах Италии и Фландрии обездоленные рабочие как целый класс населения — существовали уже в XIII веке, если не раньше; по сравнению с ними положение подмастерьев в ремесленных цехах было тогда достаточно надежным. Хотя и не каждый из подмастерьев мог стать мастером и членом цеха, многие все же становились. Однако чем больше возрастало число подмастерьев у каждого мастера, чем больший капитал требовался, чтобы стать мастером, чем более монополистический характер приобретали цехи, тем меньше перспектив оказывалось у подмастерьев. Ухудшение их экономического и социального положения приводило к тому, что росло и их недовольство, о чем свидетельствует появление их собственных организаций, забастовки и даже бурные мятежи.

Все сказанное о капиталистическом развитии ремесленных цехов в еще большей степени относится к торговле. Средневековая торговля была по преимуществу мелкой и внутригородской. В XIV и XV веках быстро росла общенациональная и международная торговля. Историки расходятся в мнениях относительно того, когда именно начали развиваться крупные торговые компании, но все согласны с тем, что в XV веке эти компании уже превратились в монополии, обладавшие подавляющим капиталом и в одинаковой степени угрожавшие как мелкому торговцу, так и покупателю. Реформа императора Сигизмунда в XV веке имела целью обуздать монополии посредством законодательства. Но положение мелкого предпринимателя становилось все более и более ненадежным; "его влияние было достаточным лишь для того, чтобы жалобы его были услышаны, но не для того, чтобы вызвать действенные меры"[27].

Возмущение и злобу мелкого торговца по отношению к монополиям красноречиво выразил Лютер в памфлете "О торговле и лихоимстве", напечатанном в 1524 году. "Они наложили руку на все товары и открыто используют все уловки, о которых мы говорили; они повышают и понижают цены как им угодно и тем разоряют и губят всех мелких торговцев, словно щука мелкую рыбешку, как будто они владыки над твореньями Божьими и нет для них никаких законов веры и любви". Эти слова Лютера могли бы быть написаны сегодня. Страх и ненависть, с которыми средний класс относился к богатым монополистам в XV–XVI веках, во многом напоминают чувства нынешнего среднего класса по отношению к монополиям и могущественным капиталистам.

Роль капитала усиливалась и в промышленности. Характерный пример дает горная промышленность. Первоначально доля каждого члена горного цеха была пропорциональна той работе, которую он выполнял сам. Но уже в XV веке прибыли зачастую делились между капиталистами, которые сами не работали; а работа все в большем объеме выполнялась наемными рабочими, получавшими плату, но не имевшими доли в прибылях предприятия. Тот же процесс капиталистического развития происходил и в других отраслях промышленности, что усиливало тенденции, возникшие в ремесленных цехах и в торговле: усиление роли капитала, увеличение дистанции между богатыми и бедными, возрастающее недовольство бедных классов.

В отношении положения крестьянства мнения историков расходятся. Однако приведенный ниже анализ Шапиро, по-видимому, достаточно согласуется с результатами большинства исследователей. "Несмотря на эту видимость процветания, условия жизни крестьянства быстро ухудшались. В начале XVI века лишь меньшинство крестьян были подлинными хозяевами той земли, которую они обрабатывали, и имели представительство в местных органах самоуправления, что в средние века служило признаком классовой независимости и равенства. Огромное большинство составляли Носите — класс лично свободных людей, обязанных отрабатывать барщину или по соглашению платить оброк за пользование землей... Именно они были ядром всех крестьянских восстаний. Средний крестьянин, живший в полунезависимой общине рядом с именем землевладельца, понимал, что увеличение оброка и барщины фактически превращает его в крепостного раба, а деревенскую общину — в часть господского имения"[28].

Экономическое развитие капитализма сопровождалось значительными изменениями в психологической атмосфере. К концу средних веков жизнь стала насыщаться духом беспокойства. Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Симптомом этого нового чувства времени стал тот факт, что в Нюрнберге куранты начали отбивать четверти часа именно в XVI веке[29]. Чрезмерное количество праздников стало казаться бедствием; время стало настолько ценным, что его уже нельзя было тратить без пользы. Труд все больше превращался в наивысшую ценность. Развилось новое отношение к работе — настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений. Нищенствующие монашеские ордена вызывали негодование: раз они непроизводительны — они безнравственны. Продуктивность приобрела роль одной из высочайших моральных ценностей. В то же время стремление к богатству и материальному успеху стало всепоглощающей страстью. Проповедник Мартин Бутцер говорил: "Все вокруг ищут занятий, дающих наибольшую выгоду. Все готовы променять науки и искусства на самый низменный ручной труд. Все умные головы, наделенные Господом способностями к более благородным наукам, захвачены коммерцией, а она в наши дни столь проникнута бесчестностью, что стала наипоследнейшим делом, которым мог бы заниматься достойный человек"[30].

Описанные нами экономические перемены имели одно чрезвычайно важное следствие, касавшееся каждого. Средневековая социальная система была разрушена, а вместе с ней и та стабильность и относительная безопасность, которые она давала индивиду. Теперь, с началом капитализма, все классы общества пришли в движение. Не существовало больше определенного места в экономической структуре, которое могло бы считаться естественным и бесспорным. Индивид стал одиноким; все теперь зависело не от гарантий его традиционного статуса, а от его собственных усилий.

Однако на разные классы это влияло по-разному. Для городской бедноты рабочих и подмастерьев — такое развитие означало усиление эксплуатации и еще большую бедность; для крестьян — усиление экономического и личного угнетения; для бедного дворянства — тоже разорение, хотя и в другом плане. Для этих классов новый ход событий означал бесспорное ухудшение. В отношении среднего класса горожан дело обстояло гораздо сложнее. Мы уже говорили о росте дифференциации внутри среднего класса. Преобладающая его часть оказывалась все в худшем положении. Ремесленникам и мелким

торговцам пришлось столкнуться с подавляющей мощью монополистов или просто богатых конкурентов; сохранять независимость им было все труднее и труднее. Им приходилось вступать в борьбу против несравнимо превосходящих сил, и для большинства эта борьба была отчаянной и безнадежной. Какая-то часть среднего класса была более удачлива и принимала участие в общем подъеме растущего капитализма, но возрастающая роль капитала, рынка и конкуренции держала теперь в состоянии неуверенности, тревоги и изоляции даже этих счастливых, изменив личную ситуацию.

Тот факт, что капитал приобрел решающую роль, означал зависимость экономической, а следовательно, и личной судьбы каждого от каких-то сил, стоящих над личностью. Капитал "перестал быть слугой и превратился в хозяина. Обретя отдельное и независимое существование, он присвоил себе право старшего партнера диктовать законы экономической организации в соответствии со своими собственными категорическими требованиями"[31].

Так же действовала и новая функция рынка. Средневековый рынок был сравнительно узок, его функционирование было понятно, ибо спрос и предложение были связаны прямо и конкретно. Производитель примерно знал, сколько он должен производить, и мог быть почти уверен, что продаст свои изделия за надлежащую цену. Теперь же приходилось производить для постоянно расширяющегося рынка, так что заранее определить возможности сбыта никто не мог. Поэтому было уже недостаточно просто выпускать хорошие товары. Качество превратилось лишь в одно из условий реализации; непредсказуемые законы рынка определяли теперь, с какой прибылью будет продана продукция и будет ли продана вообще. Механизм действия нового рынка казался сродни учению Кальвина о предопределении, по которому человек должен прилагать все усилия, чтобы достичь возможного совершенства, но уже до его рождения предрешено, будет ли он спасен. Базарный день превратился в судный день для продуктов человеческого труда.

Еще одним важным фактором явилась растущая роль конкуренции. Несомненно, конкуренция в какой-то мере существовала и в средневековом обществе, но феодальная экономическая система была основана на принципе сотрудничества и регулировалась — или управлялась — правилами, которые конкуренцию подавляли. С развитием капитализма эти средневековые принципы мало-помалу уступили место принципу частной инициативы. Каждый должен идти вперед и испытать свое счастье: выплыть или утонуть. И теперь другие уже не были связаны с ним общим делом, они превратились в конкурентов, и часто человек стоял перед выбором: уничтожить их или быть уничтоженным самому.

Разумеется, в XVI веке роль капитала, рынка и конкуренции была еще не столь велика, как в последующее время. Но все существенные элементы современного капитализма к тому времени уже возникли и начали оказывать психологическое воздействие на людей.

Но мы обрисовали лишь одну сторону картины, а была еще и другая: капитализм освободил индивида. Он устранил регламентации корпоративной системы, позволил человеку встать на собственные ноги и испытать свое счастье. Человек стал хозяином своей судьбы; он рисковал, но мог и выиграть. Собственные усилия могли привести его к успеху и к экономической независимости. Деньги доказали, что они сильнее происхождения и касты, и

тем самым превратились в великого уравнителя людей.

В тот ранний период, о котором мы сейчас говорим, эта сторона капитализма едва начинала проявляться. Она играла гораздо большую роль для немногочисленной группы богатых капиталистов, чем для городского среднего класса; однако уже в то время эта тенденция оказывала важное влияние на формирование человеческого характера.

Если подытожить теперь все сказанное о том влиянии, которое оказали на человека социальные и экономические перемены в XV–XVI веках, то получим следующую картину.

Выявляется, что свобода имеет здесь ту же двойственность, о которой мы уже говорили. Индивид освобождается от экономических и политических оков. Он приобретает и позитивную свободу — вместе с активной и независимой ролью, какую ему приходится играть в новой системе, — но при этом освобождается от связей, дававших ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности. Он уже не может прожить всю жизнь в тесном мирке, центром которого был он сам; мир стал безграничным и угрожающим. Потеряв свое определенное место в этом мире, человек потерял и ответ на вопрос о смысле его жизни, и на него обрушились сомнения: кто он, что он, зачем он живет? Ему угрожают мощные силы, стоящие над личностью, — капитал и рынок. Его отношения с братьями, в каждом из которых он видит возможного конкурента, приобрели характер отчужденности и враждебности; он свободен — это значит, что он одинок, изолирован, ему угрожают со всех сторон. Не имея богатства и власти, какие были у капиталистов эпохи Возрождения, потеряв чувство общности с людьми и миром, человек подавлен ощущением своей ничтожности и беспомощности. Рай утрачен навсегда; индивид стоит один, лицом к лицу со всем миром, безграничным и угрожающим. Новая свобода неизбежно вызывает ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги. Чтобы иметь возможность действовать, человек должен как-то избавиться от этого.

2. Эпоха Реформации

Именно на этой стадии развития и возникли лютеранство и кальвинизм. Это были религии не богатого высшего класса, а средних горожан, городской бедноты и крестьянства. Они были обращены именно к этим слоям населения, потому что выражали и новое чувство свободы и независимости, и чувства бессилия, неуверенности и тревоги, которыми были охвачены представители низших классов. Однако новые религиозные учения не только явственно выявили новые чувства, порожденные изменениями экономической системы. Они и усугубили эти чувства, и в то же время предложили решение, позволявшее индивиду побороть неуверенность, которая иначе была бы невыносимой.

Приступая к анализу социального и психологического значения новых религиозных доктрин, целесообразно сделать несколько замечаний о методе нашего подхода к проблеме. Это облегчит понимание дальнейшего изложения.

Изучая психологическое значение религиозной или политической доктрины, необходимо прежде всего уяснить, что психологический анализ никоим образом не занимается

обсуждением истинности этой доктрины. Анализ психологических мотивов, стоящих за определенными доктринами или идеями, нельзя подменять рассуждениями об обоснованности доктрины, об ее сильных или слабых сторонах, хотя такие рассуждения и могут привести к лучшему пониманию подлинного смысла доктрины, а тем самым и повлиять на ее оценку.

Что может психологический анализ доктрин, так это показать субъективные мотивы, приводящие человека к осознанию каких-либо проблем и вынуждающие его искать ответы в определенном направлении. Любая мысль, истинная или ложная, — если только она не повторяет общепринятых идей — мотивируется субъективными потребностями и интересами человека, у которого она возникла. Бывает, что эти интересы связаны с раскрытием истины, а бывает и наоборот, но в обоих случаях психологические мотивы являются существенным стимулом, подводящим к определенным выводам. Мы можем пойти еще дальше и утверждать, что идеи, не коренящиеся в настоятельных потребностях личности, окажут очень слабое влияние на поступки человека и на всю его жизнь.

При анализе психологического значения религиозных или политических доктрин нужно различать две проблемы. Во-первых, мы можем изучать склад характера индивида, создавшего новое учение, и стараться понять, какие именно черты определяли направление его мыслей. Конкретно это означает, например, что нужно разобраться в существе личности Лютера и Кальвина, чтобы обнаружить, какие черты характера побудили их прийти к определенным заключениям и сформулировать определенные доктрины. Другая проблема — это изучение психологических мотивов, присущих не создателю учения, а той социальной группе, к которой это учение обращено. Влияние любой доктрины или идеи зависит от того, насколько она отвечает психологии людей, которым эти идеи адресованы. Идея может стать активной силой истории лишь в том случае, если она отвечает настоятельным психологическим потребностям определенных социальных групп.

Разумеется, эти проблемы близки друг к другу, поскольку психология лидера и психология его последователей схожи. Раз одни и те же идеи вызывают в них отклик, то их характеры должны совпадать во многих важных аспектах. Если отвлечься от таких факторов как особые способности лидера к мышлению и действию" то склад его характера оказывается, как правило, специфическим и для тех людей, кому адресовано его учение. Причем в характере лидера эта специфичность выражена особенно выпукло и резко; он может более четко и ясно сформулировать определенные идеи, восприятию которых его последователи уже подготовлены психологически. Тот факт, что в характере лидера более отчетливо проявляются черты характера его адептов, может быть следствием одной или более причин. Во-первых, его социальное положение может быть типичным для целой группы, условия жизни которой формируют характеры определенного склада. Во-вторых, случайные обстоятельства его воспитания и личного опыта могут развить у лидера черты характера, возникающие у целой социальной группы в результате ее общественного положения даже в том случае, если сам лидер к этой социальной группе не принадлежит. И наконец, может произойти наложение обоих этих факторов.

Анализируя психологический смысл доктрин протестантства и кальвинизма, мы обсуждаем не личности Лютера и Кальвина, а психологическую ситуацию в тех общественных классах,

к которым были обращены их идеи. Прежде чем перейти к теологии Лютера, я хочу лишь упомянуть, что сам он — как личность — был типичным представителем "авторитарного характера", который будет описан ниже. Воспитанный чрезвычайно суровым отцом, не испытывавший в детстве ни любви, ни чувства уверенности, он всю жизнь проявлял двойственное отношение к власти: ненавидел ее, восставал против нее, но в то же время восхищался ею и стремился ей подчиниться. В течение всей своей жизни он одну власть ненавидел, а другой поклонялся; в юности это были отец и монастырские наставники, позже — папа и светские князья. Он был преисполнен чувствами одиночества, бессилия, озлобленности и в то же время жаждал повелевать. Он терзался сомнениями, как может терзаться лишь человек, нуждающийся в принуждении, и постоянно искал чего-то такого, что могло бы дать ему внутреннюю устойчивость, избавить его от этой пытки. Он ненавидел других, особенно "чернь", ненавидел себя, ненавидел жизнь, и из этой: ненависти выросло страстное и отчаянное стремление быть любимым. Вся его жизнь прошла в непрерывных сомнениях, во внутренней изоляции; на этой личной почве он и смог стать глашатаем тех социальных групп, которые находились в таком же психологическом состоянии.

И еще одно замечание о методе нашего анализа. Любой психологический анализ чьих-либо индивидуальных мыслей или целой идеологии имеет задачей выявление психологических корней, из которых вырастают эти мысли или идеологии. Первым условием такого анализа является полное понимание логического контекста идеи, понимание того, что автор сознательно хотел высказать. Но мы знаем, что человек — даже если он субъективно искренен — зачастую подсознательно руководствуется совсем не теми мотивами, которые сам он считает основой своего поведения: он может воспользоваться какой-либо концепцией, имеющей определенный логический смысл, но для него подсознательно — означающей нечто совершенно отличное от этого "официального" смысла. Более того, мы знаем, что человек может пытаться устранить противоречия в своих чувствах с помощью идеологической конструкции или прикрыть подавляемую им мысль такой рационализацией, в которой выражается прямо противоположная идея. Понимание действия подсознательных сил научило нас относиться к словам скептически, а не принимать их за чистую монету.

Анализ идей должен ответить на два вопроса: во-первых, каков относительный вес определенной идеи во всей идеологической системе в целом; во-вторых, не имеем ли мы дело с рационализацией, которая отличается от подлинного содержания мысли. Рассмотрим в качестве иллюстраций следующие примеры.

Известно негодование Гитлера по поводу несправедливости Версальского мирного договора. Нет сомнений, что он искренне возмущался этим договором, но, если проанализировать его идеологию в целом, мы убедимся, что она основана на жажде власти и завоеваний; так что, хотя сознательно Гитлер придает несправедливости в отношении Германии очень большой вес, на самом деле эта мысль в общей системе его мышления значит очень мало. Пример того, как сознательно продуманная мысль отличается от ее действительного психологического смысла, можно взять из анализа учения Лютера, которым мы займемся в этом разделе

Мы утверждаем, что его отношение к богу — отношение подчинения, основанное на ощущении бессилия. Сам он говорит об этом подчинении как о добровольном акте,

вытекающем из любви, а не из страдания. Логически здесь можно возразить, что в таком случае это уже не подчинение. Но психологически из всей структуры мышления Лютера вытекает, что его любовь или вера на самом деле является подчинением; сознательно он рассуждает о своей "покорности" богу в тех минах добровольности и любви, на самом же деле переполняющие его чувства бессилия и злобы превращают его отношение к богу в отношение подчинения. Точно так же мазохистская зависимость одного члена века от другого часто маскируется в сознании как "любовь".) Поэтому то, что Лютер говорит, никоим образом не опровергает того, что он с точки зрения психоанализа и по нашему убеждению — подсознательно имеет в виду. Мы полагаем, что определенные противоречия в его системе можно понять лишь с помощью анализа психологического смысла его концепций.

В нижеследующем анализе доктрин протестантизма и кальвинизма я интерпретировал эти доктрины в соответствии с их смыслом, вытекающим из контекста религиозной системы в целом. Я не цитирую высказываний, противоречащих каким-либо доктринам Лютера или Кальвина, если не убежден, что эти высказывания на самом деле имеют такой вес и такое содержание, что заключают в себе действительное противоречие. Но моя интерпретация основана отнюдь не на специальной подборке отдельных цитат, которые могла бы ее подтвердить, а на изучении систем Лютера и Кальвина в их целостности, на исследовании их психологической основы.

Если мы хотим понять, что было нового в доктрине Реформации, то сначала нам необходимо рассмотреть существенные теологические принципы средневековой церкви. При этом мы сталкиваемся с теми же методологическими трудностями, какие обсуждали в связи концепциями "средневекового общества" и "капиталистического общества". Так же как в сфере экономики нет внезапных переходов от одной структуры к другой, нет таких переходов и в сфере теологии. Некоторые доктрины Лютера и Кальвина настолько похожи на доктрины средневековой церкви, что трудно заметить сколь-нибудь существенную разницу между ними. Католическая церковь тоже всегда отрицала возможность спасения человека в силу одних лишь его добродетелей и достоинств, тоже утверждала, что для спасения необходима милость господня. Однако, несмотря на все общие элементы старой и новой теологии, дух католической церкви существенно отличался от духа Реформации, особенно в отношении взглядов на человеческое достоинство и свободу, на значение поступков человека в определении его судьбы.

В течение долгого периода, предшествовавшего Реформации, католическое богословие придерживалось следующих принципов: человеческая природа — хотя и испорчена грехом Адама — внутренне стремится к добру; человеческая воля свободна в этом стремлении к добру; собственные усилия человека способствуют его спасению; церковное причастие, основанное на искупительной смерти Христа, может спасти даже грешника.

Некоторые из наиболее выдающихся теологов — такие, как Августин и Фома Аквинский, — придерживаясь этих взглядов, в то же время выдвигали доктрины, проникнутые совсем иным духом. Но хотя Фома Аквинский и сформулировал идею предопределения, он никогда не уставал подчеркивать, что свобода воли является одним из основных его тезисов. Чтобы преодолеть противоречие между идеями предопределения и свободной воли, ему приходилось прибегать к построению сложнейших конструкций. Это никак не помогало,

противоречия удовлетворительно не разрешались, но он не отступал от учения о свободной воле и о необходимости человеческих усилий как обязательной предпосылке спасения, даже если добрая воля человека и нуждается в поддержке благодати господней.

Он говорит об этом следующее: "Итак, обреченный предопределению должен стремиться к добрым делам в молитве, ибо через ото и исполняется вернее всего предначертанное ему... И потому и свободе воли Фома говорит, что предположение, будто человек не свободен решать, противоречит самой сущности бога и природе человека. Человек свободен даже отвергнуть благодать, предложенную ему господом.

Другие теологи подчеркивали роль усилий человека для его спасения еще сильнее, чем Фома Аквинский. Бонавентура говорил, что бог всегда готов ниспослать человеку благодать свою, но получают ее лишь те, кто заслужил своими добрыми делами.

В течение XIII, XIV и XV веков тенденция подчеркивать свободу воли усиливалась в системах Дунса Скотта, Оккама и Билья. Это особенно важно для понимания нового духа Реформации, так как Лютер яростнее всего нападал именно на схоластов позднего средневековья, называя их "свиньями-богословами".

Скотт подчеркивал значение воли. Воля свободна; через реализацию своей воли человек реализует свою индивидуальную сущность, и эта самореализация составляет наивысшую радость индивида. Поскольку богом установлено, что воля принадлежит индивидуальной личности, даже он сам не имеет прямого влияния на решения человека.

Биль и Оккам подчеркивали значение собственных заслуг человека для его спасения; хотя они говорят и о помощи божьей, в их учениях эта помощь утрачивает доминирующую роль, какая приписывалась ей в прежних доктринах. Биль предполагает, что человек свободен и всегда может обратиться к богу, чья благодать придет ему на помощь. Оккам учит, что на самом деле человеческая натура грехом не испорчена; для него грех — это единичный акт, который человеческой сущности не меняет. Тридентский собор с полной отчетливостью заявил, что свободной воле содействует благодать господня, но что воля человека может и уклониться от этого содействия[32]. Человек, каким его изображают Оккам и другие поздние схоласты, уже не похож на несчастного грешника: это — свободное создание; сама его сущность делает человека способным к добру, а его воля свободна от любых внешних сил.

Практика покупки индульгенций, игравшая все большую роль во время позднего средневековья и вызывавшая особенно яростные нападки Лютера, была связана с ростом влияния этих идей о свободной воле человека и о ценности его усилий. Покупая индульгенцию у папского эmissара, человек освобождался от временного наказания, которое должно было заменить вечное, и — как отмечал Зееберг[33] — у него были все основания надеяться, что ему отпущены все грехи.

На первый взгляд может показаться, что практика покупки у папы избавления от адских мук противоречила идее эффективности собственных усилий человека в деле его спасения, поскольку эта практика основана на зависимости от власти церкви и от ее причастия. Хотя в

какой-то мере это справедливо, такая практика несла в себе дух надежды и уверенности. Если человек может так легко избавиться от наказания, то бремя его вины существенно облегчается; он может сравнительно легко освободиться от груза прошлого и избавиться от одолевавших его тревог. Кроме того, не надо забывать, что по церковной теории — как сформулированной, так и подразумевавшейся — действие индульгенции было основано на том, что их покупатели исповедовались и калялись во всех грехах[34].

Эти идеи, столь резко противоречащие духу Реформации, содержатся также в сочинениях мистиков, в проповедях и в тщательно разработанных правилах проведения исповеди. В них проявляется дух утверждения человеческого достоинства, признание законности проявления всех качеств человека. Вместе с этим уже в XII веке широко распространяется идея подражания Христу, вера в то, что человек может стремиться уподобиться богу. В правилах для исповедников проявлялось прекрасное понимание конкретного положения отдельных людей и признавалось субъективное различие индивидов. В этих правилах грех рассматривался не как бремя, которое должно давить и принижать человека, а как человеческая слабость, требующая понимания и уважения к грешнику[35].

В общем, средневековая церковь подчеркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий; она подчеркивала богоподобие человека и его право быть уверенным в любви бога. Люди ощущались как равные, как братья уже в силу одного их подобия богу. В позднем средневековье, в связи с развитием капитализма, поднималась волна неуверенности и замешательства, но в то же время все сильнее становились тенденции к признанию роли человеческой воли и человеческих усилий. Мы можем предположить, что и философия Возрождения, и католические доктрины позднего средневековья отражали дух, преобладавший в тех социальных группах, экономическое положение которых давало им ощущение силы и независимости. Вместе с тем теология Лютера выражала чувства среднего класса, который, борясь против власти церкви и возмущаясь новым денежным классом, ощущал угрозу растущего капитализма и был охвачен чувством беспомощности и ничтожности.

Лютеранское учение, насколько оно отличалось от католической традиции, имело две стороны; причем в общей картине его системы, общепринятой в протестантских странах, одна из этих сторон всегда подчеркивалась больше другой. В этом аспекте указывается, что Лютер дал человеку независимость в вопросах религии; что он лишил церковь ее власти и отдал эту власть индивиду; что его концепции веры и спасения — это концепции собственных заслуг индивида, где вся ответственность лежит на самом человеке, а не на власти, которая могла бы дать ему то, чего он не добился сам. Эта сторона учений Лютера и Кальвина заслуживает самой высокой оценки, поскольку они явились одним из источников развития политической и духовной свободы в современном обществе, того развития, особенно в англосаксонских странах, которое неразрывно связано с идеями пуританства.

Другой аспект современной свободы — это изоляция и бессилие, которые она принесла индивиду; и этот аспект тоже уходит корнями в протестантство, как и аспект независимости. Поскольку эта книга посвящена главным образом восприятию свободы как бремени и опасности, дальнейший анализ, преднамеренно односторонний, будет подчеркивать ту сторону учений Лютера и Кальвина, в которой лежат истоки этого

негативного аспекта свободы: их учение о том, что человек по природе своей порочен и бессилён.

Лютер полагал, что зло внутренне присуще природе человека и направляет его волю, так что ни один человек не способен совершить что-либо доброе, исходя из собственной природы. Природа человека зла и порочна. Одна из основных концепций всего мышления Лютера — это представление о природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро. В этом духе он начинает свой комментарий к "Посланию к римлянам" апостола Павла: "Цель этого послания — разрушить, искоренить и уничтожить всякую плотскую мудрость и праведность, сколь бы ни казались они замечательны и чистосердечны в наших или в чужих глазах... Главное, чтобы наша мудрость и праведность, раскрытые перед глазами нашими, были вырваны с корнем из сердца нашего и из нашей суетной души"[36].

Это убеждение в изменности и беспомощности человека, в его неспособности совершить что-либо доброе по собственной воле, согласно Лютеру, является одним из главных условий ниспослания божьей благодати. Лишь если человек унижит себя, откажется от своей воли, от своей гордыни, только тогда снизойдет на него милость господня. "Потому что бог хочет спасти нас не нашей собственной, но внешней праведностью и мудростью; праведностью, идущей не от нас и не рождающейся в нас, но приходящей к нам из другого места... Итак, должна быть усвоена праведность, приходящая к нам только извне и вполне чуждая нам самим"[37].

Еще более радикально Лютер выразил бессилие человека семью годами позже, в своем памфлете "Рабство воли", направленном против Эразма, защищавшего свободу воли. "...Так что человеческая воля подобна скотине между двумя всадниками. Сядет на нее бог, она хочет и идет, как хочет бог; как сказано в псалмах: "Как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою" (пс. 72.22, 23). Сядет на нее сатана, она хочет и идет, как хочет сатана. Не в ее силах выбрать, к какому всаднику бежать или какого искать, но они сами состязаются, кто возьмет ее и удержит". Лютер заявляет, что если кто-нибудь не хочет "оставить эту тему (о свободе воли) вообще (что было бы всего безопаснее и всего религиознее), то можно со спокойной совестью сказать ему: понимай это в том смысле, что человеку дана "свободная воля" не по отношению к высшим, но лишь по отношению к существам ниже его... Богобоязненный человек не имеет "свободной воли": он пленник, раб и слуга воли Господа или воли сатаны"[38]. Учение о том, что человек — бессильное орудие в руках божьих, что он в основе своей порочен, что его единственная задача — подчиниться воле господней, что бог может спасти его непостижимым актом правосудия — все эти учения не могли быть окончательным ответом для человека, столь преследуемого отчаянием, беспокойством и сомнением и в то же время столь страстно жаждавшего уверенности, как Лютер. В конце концов он нашел ответ на свои сомнения. В 1518 году его осенило откровение: человек не может спастись собственными добродетелями; он не должен даже размышлять, угодны ли господа его труды, но он может быть уверен в своем спасении, если у него есть? вера. Веру дает человеку бог, и, если человек испытал однажды несомненное субъективное переживание веры, он может быть уверен в своем спасении. Человек в своем отношении к богу является, по существу, воспринимающей стороной. Как только он воспринимает благодать господню в переживании веры, тотчас природа его меняется, поскольку в акте

веры он воссоединяется с Христом, и праведность Христова заменяет его собственную праведность, утраченную в грехопадении Адама. Но никогда в жизни человек не может стать вполне праведным, потому что его природная порочность никогда не исчезает окончательно.

Доктрина Лютера о вере как о несомненной субъективной гарантии спасения на первый взгляд кажется разительно противоречащей тому острому чувству неуверенности, которое было характерно для самого Лютера и для его учения до 1518 года. Но психологически этот переход от сомнения к уверенности отнюдь не противоречив, а причинно обусловлен. Вспомним, что было сказано о характере его сомнений. Это не были сомнения рациональные, возникшие из свободы мысли и дерзнувшие поставить под вопрос общепринятые взгляды; это были иррациональные сомнения, вытекающие из изоляции и беспомощности индивида, который относится к миру с ненавистью и тревогой. Такие иррациональные сомнения не могут быть устранены рациональными ответами; они могут лишь исчезнуть, в том случае если индивид становится неотъемлемой частью осмысленного мира. Если же этого не произошло, как не произошло с Лютером и с тем классом, который он представлял, то сомнения могут быть лишь подавлены, так сказать, загнаны внутрь; а это можно сделать лишь при помощи некоей формулы, обещающей полную уверенность.

Страстное стремление к уверенности, какое мы находим у Лютера, отражает не искреннюю веру, а необходимость подавить невыносимое сомнение. Решение Лютера — это сегодняшнее решение очень многих людей, хотя они мыслят не в богословских терминах: уверенность достигается отказом от своей изолированной личности, превращением себя в орудие могущественной внешней силы. Для Лютера такой силой был бог, и Лютер искал уверенность в безоговорочной покорности богу. Таким образом ему удалось подавить свои сомнения, но не до конца; по-настоящему они так никогда и не исчезли, одолевали его до последнего дня его жизни, и ему приходилось бороться с ними путем все новых и новых проявлений покорности. Психологически вера может иметь два совершенно разных содержания. Она может быть утверждением жизни, выражением внутренней связи с человечеством; но может быть и продуктом реакции на сомнения, возникшие из чувства изолированности индивида и его неприятия жизни. Вера Лютера была как раз такого компенсирующего свойства.

Чрезвычайно важно понять эту проблему сомнений и попыток их подавления, потому что она не только относится к теологии Лютера, а также и Кальвина, но и остается одной из основных проблем современного человека до сих пор. Сомнение — это исходная точка современной философии; потребность избавиться от него оказала сильнейшее влияние на развитие современной философии и науки. Множество рациональных сомнений было разрешено рациональными ответами;

но иррациональные сомнения не исчезли и не могут исчезнуть до тех пор, пока человек не перейдет от негативной свободы к свободе позитивной. Нынешние попытки заглушить сомнения — состоят ли они в ненасытном стремлении к успеху, или в убежденности, что безграничное знание фактов может удовлетворить потребность в уверенности, или в подчинении вождю, который принимает на себя ответственность за "уверенность" остальных, — могут заглушить лишь осознание сомнений. Сами же сомнения не исчезнут до

тех пор, пока человек не преодолеет свою изоляцию, пока его положение в мире не приобретет какого-то смысла и значения, удовлетворяющего его человеческие потребности.

Как же были связаны доктрины Лютера с психологическим состоянием широких масс в конце средних веков? Как мы уже видели, старый порядок рушился. Индивид потерял гарантию уверенности, ему угрожали новые экономические силы — капиталисты и монополии, корпоративный принцип сменился конкуренцией, низшие классы ощущали гнет усиливавшейся эксплуатации. Но лютеранство вызывало в низших классах совсем не тот отклик, что в среднем классе. Городская беднота и в еще большей степени крестьянство находились в отчаянном положении: их безжалостно эксплуатировали, их традиционные права и привилегии отбирались. Они были охвачены революционными настроениями, находившими выход в крестьянских восстаниях и в революционных движениях в городах. Евангелие выражало их надежды и чаяния — как выражало надежды и чаяния рабов и бедноты в эпоху раннего христианства — и вело их на поиски свободы и справедливости. Поскольку Лютер напал на власть и в своем учении опирался на Евангелие, его учение привлекало эти беспокойные массы, как это было и с другими религиозными движениями евангелического толка до него.

Но Лютер мог поддерживать их и принимать их поддержку лишь до определенного момента. Ему пришлось отречься от этого союза, когда крестьяне пошли дальше нападок на власть церкви и просьб о незначительном улучшении их участи. Крестьянство превращалось в революционную массу, оно грозило опрокинуть всякую власть и разрушить основы социального строя, в сохранении которого средний класс был кровно заинтересован. Ведь, несмотря на все трудности, которые переживал средний класс и о которых мы говорили выше, этот класс даже самые его низы — имел привилегии, которые приходилось защищать от требований бедноты; это вызывало его резкую враждебность по отношению к революционным движениям, направленным на ликвидацию не только привилегий аристократии, церкви и монополий, но и всех привилегий вообще.

Средний класс находился между самыми богатыми и самыми бедными, и поэтому его реакция была сложной и во многом противоречивой. Хотелось сохранить закон и порядок, но растущий капитализм представлял смертельную угрозу. Даже наиболее преуспевшие представители среднего класса были далеко не так богаты и сильны, как небольшая группа крупных капиталистов. Чтобы не только улучшить свое положение, но и просто уцелеть, им приходилось вести тяжелую борьбу. Роскошь финансовых магнатов усиливала в них чувство собственной ничтожности, переполняла их завистью и негодованием. В целом разрушение феодального порядка и развитие капитализма больше угрожали среднему классу, чем помогали ему.

Представление Лютера о человеке отражает именно эту дилемму. Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, и теология Лютера выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображенный им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был так же беспомощен

перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом бога.

Лютер не только выразил чувство ничтожности, охватившее социальные группы, к которым он обращался, но и предложил им выход. Индивид может надеяться стать угодным богу, если он не только признает собственную ничтожность, но и унижит себя до последней степени, откажется от малейших проявлений своей воли, отречется от своей силы и осудит ее. Отношение Лютера к богу было отношением абсолютной покорности. В психологических терминах его концепция веры означает следующее: если ты полностью подчинишься, если признаешь собственную ничтожность, то всемогущий господь, может быть, полюбит тебя и спасет. Освободившись полным самоотречением от своей личности со всеми ее недостатками и сомнениями, ты избавишься от чувства своей ничтожности и причастишься славе господней. Таким образом, освобождая людей от власти церкви, Лютер заставил их подчиниться гораздо более тиранической власти: власти бога, требующего полного подчинения человека и уничтожения его личности как главного условия его спасения. "Вера" Лютера состояла в убеждении, что любовь дается ценой отказа от собственной воли; это решение имеет много общего с принципом полного подчинения индивида государству или вождю.

Благоговение Лютера перед властью, его любовь к ней проявляются и в его политических убеждениях. Он боролся против власти церкви, был преисполнен негодования против новой финансовой олигархии, часть которой составляла верхушка церковной иерархии, он даже поддерживал, до некоторого момента, революционные тенденции крестьянства, но при этом самым решительным образом требовал подчинения светской власти, то есть князьям. "Даже если власть имущие злы и безбожны, все же власть и сила ее есть благо, и они от бога... Так что везде, где есть власть и где она процветает, она потому есть и остается, что установлена от бога". Или в другом месте: "Бог предпочтет стерпеть любое правление, как бы ни было оно дурно, нежели позволит черни бунтовать, сколько бы ни было у нее справедливых причин... Князь должен оставаться князем, каким бы он ни был тираном. Как бы то ни было, он может обезглавить лишь немногих, ибо должен иметь подданных, чтобы быть правителем".

Другой аспект его привязанности к власти и благоговения перед ней проявляется в его ненависти и презрении к угнетенным массам, к "черни", особенно когда она выходит за определенные границы в своих революционных устремлениях. В одной из его диатриб есть знаменитые слова: "И потому каждый, кто может, пусть рубит, колет и режет [их], тайно или открыто, помня, что нет ничего столь ядовитого, пагубного и дьявольского, как мятежник. Это все равно что убить бешеную собаку: если ты не убьешь ее, то она убьет тебя, а вместе с тобою и всю страну".

Двойственное отношение к власти проявляется не только в учении, но и в личности Лютера. С одной стороны, он преклоняется перед властью светских князей и тиранического бога, с другой — восстает против власти церкви. Ту же двойственность он проявляет в своем отношении к массам. Пока они бунтуют в установленных им самим пределах, он с ними; когда же они нападают на ту власть, которую он одобряет, на передний план выходят его ненависть к массам и презрение к ним. В главе, посвященной психологическим "механизмам

бегства", мы покажем, что такое преклонение перед властью и ненависть по отношению к подвластным составляют типичные черты "авторитарного характера".

Здесь важно понять, что отношение Лютера к светской власти было тесно связано с его религиозным учением. Заставляя индивида признать и прочувствовать его ничтожность, никчемность всех его достоинств, заставляя его чувствовать себя безвольным орудием в руках бога, Лютер лишал человека уверенности в себе, отнимал у него чувство собственного достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. В ходе исторического развития проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души. Тем самым он был подготовлен к другой роли — стать средством для внешних целей: экономической производительности и накопления капитала. Взгляды самого Лютера на экономические вопросы еще в большей степени, чем взгляды Кальвина, оставались типично средневековыми. Идея превращения человеческой жизни в средство для достижения экономических целей вызвала бы у него отвращение. Но хотя его экономические воззрения оставались традиционными, его доктрина человеческой ничтожности прокладывала путь такому ходу развития, при котором человек должен был не только повиноваться светским властям, но и подчинить свою жизнь целям экономического успеха. В наши дни эта тенденция приняла крайнюю форму в фашистской доктрине, объявляющей, что целью жизни является ее принесение в жертву "высшей" силе: вождю или расовому обществу.

Теология Кальвина, сыгравшая в англосаксонских странах ту же роль, что лютеранство в Германии, и в богословском, и в психологическом плане аналогична теологии Лютера. Хотя Кальвин и выступает против власти церкви, против слепого принятия католических доктрин, его учение также основано на бессилии человека; лейтмотив его мышления — самоуничужение и разрушение человеческой гордыни. Лишь тот, кто презирает этот мир, может посвятить себя миру грядущему.

Кальвин учит, что мы должны унизиться, что посредством этого самоуничужения мы и полагаемся на всемогущее божие. "Ибо ничто так не побуждает нас возложить на Господа все наше доверие и упование, как неверие в себя и тревога, вытекающая из осознания нашего ничтожества".

Он поучает, что человек не должен считать себя хозяином своей судьбы. "Мы не себе принадлежим: потому ни разум наш, ни воля наша не должны преобладать в наших рассуждениях и поступках. Мы не себе принадлежим; потому цель наша не в том, чтобы искать пригодное для нашей плоти. Мы не себе принадлежим; потому забудем, насколько возможно, о себе и о всех делах своих. Но мы принадлежим Господу, а потому должны жить и умереть по воле Господней. Ибо страшнее чумы судьба людей, повинующихся собственной воле, и единая пристань спасения — ничего не знать собственным разумом и не повиноваться собственному желанию, но положиться на водительство Господа, шествующего впереди нас".

Человек не должен стремиться к добродетели ради нее самой: это приведет лишь к суете. "Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, направив все помыслы к достижению того, чего требует от тебя Господь и к чему должно стремиться единственно по той причине, что Ему так угодно".

Кальвин отрицает также, что добрые дела могут привести к спасению. Мы вообще к ним не способны: "Никакое дело, совершенное благочестивым человеком, не избегло бы осуждения Господня перед строгим судом Его".

В учении Кальвина мы обнаруживаем, по сути дела, тот же психологический смысл, что и в учении Лютера, рассмотренном выше. Проповедь Кальвина тоже была адресована консервативному среднему классу, людям, охваченным беспредельным чувством одиночества и страха; он выразил эти чувства в своей доктрине ничтожности, бессилия индивида и тщетности его усилий. Можно, однако, заметить и некоторое различие. Германия во времена Лютера находилась в состоянии всеобщего брожения, поскольку рост капитализма угрожал здесь не только среднему классу, но и крестьянству, и городской бедноте. Между тем Женева при Кальвине? была сравнительно преуспевающей общиной. В первой половине XV века она стала одним из важнейших торговых центров Европы; и, хотя ко времени Кальвина над ней уже нависла тень Лиона 3, она еще сохраняла достаточную экономическую стабильность.

В общем, можно утверждать, что кальвинизм привлекал последователей главным образом из консервативного среднего класса. И во Франции, и в Англии, и в Голландии его приверженцами становились не процветающие капиталисты, а ремесленники и мелкие предприниматели; и, хотя некоторые из них преуспели больше остальных, в целом, как социальная группа, все они испытывали страх перед ростом капитализма.

В этом социальном слое кальвинизм имел такую же психологическую опору, что и лютеранство. Новая религия выражала чувство свободы, но в то же время и ощущение ничтожности и бессилия индивида. Она предлагала выход, внушая индивиду, что можно обрести новую уверенность при условии полной покорности и самоуничужения.

Между учениями Кальвина и Лютера есть целый ряд незначительных расхождений, которые несущественны в плане общей темы нашей книги. Необходимо отметить только два пункта этих расхождений. Первый — это учение Кальвина о предопределении. В отличие от Августина, Фомы Аквинского и Лютера у Кальвина эта доктрина становится одной из основных, если не самой главной во всей его системе. Кальвин выдвинул новую версию предопределения, утверждая, что бог не только предрешает, кому будет дарована благодать, но и заранее обрекает остальных на вечное проклятие.

Спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершенного человеком при его жизни, но предрекается богом до его появления на свет. Почему бог избирает одних и проклинает других — это тайна, непостижимая для человека, и не следует пытаться проникнуть в нее. Он это делает, потому что ему угодно таким вот образом проявлять свою безграничную власть. Бог Кальвина, несмотря на все попытки как-то сохранить идею

присущей ему любви и справедливости, обладает всеми качествами тирана, который не только лишен любви к кому бы то ни было, но не имеет и понятия о справедливости. Совершенно вопреки Новому завету Кальвин отрицает высшее значение любви и утверждает: "Что же касается мнений схоластов, будто милосердие важнее, нежели вера и надежда, — это лишь мечты расстроенного воображения".

Доктрина предопределения имеет двоякий психологический смысл. С одной стороны, она выражает и усиливает чувство беспомощности и ничтожности индивида. Ни одна доктрина не могла бы более отчетливо сформулировать бессмысленность человеческой воли, человеческих усилий. Решение судьбы человека полностью изъято из его рук; человек не может сделать ничего, чтобы изменить это решение, он лишь безвольное орудие в руках бога. Другой смысл этой доктрины состоит — как и у Лютера — в том, что она должна заглушить иррациональные сомнения, которые у последователей Кальвина и у него самого имели тот же характер, что у лютеран и самого Лютера. На первый взгляд кажется, что доктрина предопределения должна, скорее, усиливать, а не заглушать эти сомнения. Не должен ли человек еще больше терзаться сомнениями, если он узнает, что еще до рождения ему предназначено то ли спасение, то ли вечное проклятие? Как может он быть уверен в своей участи? Хотя Кальвин не утверждал, что такую уверенность можно как-то обосновать, фактически и он сам, и его последователи были убеждены, что они принадлежат к избранным;

эта убежденность происходила из того же механизма самоуничтожения, о котором мы говорили, рассматривая доктрину Лютера. При такой убежденности доктрина предопределения дает неколебимую уверенность: человек не может совершить ничего такого, что угрожало бы его спасению, поскольку это спасение предопределено еще до его рождения и никак не зависит от его поступков. Снова, как и в случае с Лютером, сомнение порождает потребность в абсолютной уверенности. Но хотя доктрина предопределения, казалось бы, дает такую уверенность, сомнение все же остается где-то в глубине, и его необходимо снова и снова подавлять все растущей фанатической верой в то, что религиозная община, к которой принадлежит человек, как раз и является избранной богом частью человечества.

В кальвинистской доктрине предопределения есть одна сторона, которую необходимо отметить особо, поскольку эта идея была поднята на щит в идеологии нацизма. Это — принцип прирожденного неравенства людей. Для Кальвина существовали две категории людей: те, что будут спасены, и те, которым предназначено вечное проклятие. Поскольку эта судьба назначена еще до рождения, никто не в состоянии ее изменить, что бы он ни делал в течение своей жизни. Таким образом человеческое равенство отрицается в принципе: люди созданы неравными. Из этого принципа вытекает и невозможность солидарности между людьми, поскольку отрицается сильнейший фактор, лежащий в основе этой солидарности, — общность человеческой судьбы. Кальвинисты наивно полагали, что они — избранные, а все остальные прокляты богом. Очевидно, что в этом убеждении проявляется психологическая подоплека: презрение и ненависть к людям, та самая ненависть, которую они приписали богу. И хотя современное мышление вело к возрастающему признанию равенства людей, кальвинистский принцип никогда не исчезал окончательно. Доктрина, утверждающая, что люди не равны в силу их расовой

принадлежности, является выражением все того же принципа. Рационализация здесь другая, но психологическое содержание то же самое.

Второе отличие кальвинизма от учения Лютера — очень существенное отличие состоит в утверждении важности моральных усилий и добродетельной жизни. Никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, но сам факт его усилий является знаком его принадлежности к спасенным. Добродетели, которыми должен обладать человек, — это скромность и умеренность, справедливость, в том смысле, что каждый должен получить причитающуюся ему долю, и благочестие, соединяющее человека с богом. В дальнейшем добродетельной жизни и непрерывным усилиям кальвинизм придавал все большее значение, особенно утверждая, что успехи в земной жизни, вытекающие из этих усилий, являются знаком спасения[39].

В том, что кальвинизм так настойчиво подчеркивал необходимость добродетельной жизни, заключался особый психологический смысл. Кальвинизм требует, чтобы человек постоянно старался жить по-божески и никогда не ослаблял этого стремления; оно должно быть непрерывным. Эта доктрина находится в видимом противоречии с доктриной бесполезности усилий человека для его спасения; гораздо более подходящим ответом кажется фаталистический отказ от любого усилия, однако некоторые психологические соображения показывают, что это не так. Тревога, чувство бессилия и ничтожности, особенно сомнения относительно своей участи после смерти, — все эти факторы создают гнетущее душевное состояние, которого практически никто не может выдержать. Трудно представить себе человека, который испытывал бы такой страх и при этом был бы способен отдыхать, радоваться жизни и спокойно смотреть в будущее. Избавиться от невыносимого состояния неуверенности, от парализующего чувства собственного убожества можно только тем способом, который так отчетливо предлагает кальвинизм: развить лихорадочную деятельность, делать что-нибудь. При этом активность приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелен, чтобы побороть свое чувство сомнения и бессилия. Усилия и активность такого рода происходят не из внутренней силы и уверенности в себе; это отчаянная попытка избавиться от тревоги.

Этот механизм легко наблюдать во время приступов панического страха. Человек, который в течение ближайших часов должен узнать у врача диагноз своей болезни — а диагноз может оказаться роковым, — вполне естественно, находится в состоянии тревоги и страха. Как правило, он не станет спокойно сидеть и ждать; гораздо чаще тревога — если только не парализует его погонит его что-либо делать. Он станет вышагивать взад и вперед, начнет задавать вопросы, разговаривать с каждым, кто попадетсся, прибирать свой стол, писать письма и т. д. Он может и продолжать свою обычную деятельность, но более активно, лихорадочно. Какую бы форму ни принимала его активность, эти усилия стимулируются беспокойством и направлены на подавление чувства бессилия.

Усилие в кальвинистской доктрине имеет еще и другой психологический смысл. Сам факт неутомимости человека в его усилиях, какие-то достижения в моральном совершенствовании или в мирских делах служат более или менее явным признаком того, что человек принадлежит к числу избранных. Иррациональность такого вынужденного усилия состоит в том, что деятельность служит не достижению какого-то результата, а

выясняет линию будущего; причем это будущее предопределено заранее и не зависит от деятельности человека, находится вне его контроля. Этот механизм хорошо известен у невротиков. Когда такие люди боятся результатов какого-либо начинания, важного для них, то в ожидании ответа они могут считать окна зданий или деревья на улице: если получится четное число, человек чувствует, что все будет в порядке; если нечетное — это знак, что дело худо. Часто такое сомнение относится не к какому-то определенному моменту, а ко всей жизни человека; в этом случае стремление увидеть "знак" будет непреходящим. Нередко связь между таким подсчетом — деревьев, камней, игрой в карты и т. п. — и сомнениями, тревогой является неосознанной. Человек может пристраститься к картам из-за смутного чувства беспокойства, и только анализ обнажает скрытую функцию этой его деятельности — отгадать будущее.

В кальвинизме такой смысл усилия стал частью религиозного учения. Сначала это относилось главным образом к моральному усилию. Но с течением времени акцент все больше смещался в сторону мирской деятельности и результатов этой деятельности. Таким образом, экономический успех превратился в знак милости божьей, а неуспех — в знак проклятия.

Из этого рассуждения видно, что стремление к непрерывному усилию, неустанной работе отнюдь не противоречит принципиальному убеждению в бессилии человека, а, напротив, является психологическим результатом этого убеждения. Таким образом, усилия и работа приобрели совершенно иррациональный характер. Они не могут изменить судьбу, предначертанную богом, не зависящую ни от каких усилий человека, а служат лишь средством заранее узнать эту предначертанную судьбу. В то же время лихорадочная деятельность помогает справиться с невыносимым ощущением беспомощности.

Можно считать, что новое отношение к усилию и труду, ставшему самоцелью, это важнейший психологический сдвиг, какой произошел в человеке с конца средних веков. В каждом обществе человек должен трудиться, чтобы жить. Многие общества решали эту проблему, возлагая труд на рабов и позволяя свободным гражданам посвящать себя "более благородным" занятиям. В таких обществах работа была недостойна свободного человека. В средневековом обществе бремя труда тоже было распределено между разными классами социальной иерархии отнюдь не равномерно, существовала достаточно тяжелая эксплуатация. Но отношение к труду было не таким, какое развилось впоследствии, в Новое время. Труд не имел абстрактного характера, он состоял не в производстве каких угодно товаров, которые, может быть, удастся выгодно продать на рынке. Человек работал на конкретный спрос и имел конкретную цель: заработать себе на жизнь. В то время, как специально показал Макс Вебер, не было никакого стимула работать больше, чем необходимо для поддержания традиционного жизненного уровня. Вероятно, в некоторых группах средневекового общества работа доставляла труженикам удовлетворение — как реализация их творческих возможностей, — но большинство работало потому, что им приходилось работать, и эта необходимость была обусловлена давлением извне. В современном обществе появилась новая черта: людей стало побуждать к работе не столько внешнее давление, сколько внутренняя потребность, заставляющая их трудиться с такой интенсивностью, какая в другом обществе была бы возможна лишь у самого строгого хозяина.

Внутренняя потребность гораздо эффективнее любого внешнего давления для мобилизации всех сил человека. Внешнее принуждение всегда вызывает психологическое противодействие, которое снижает производительность труда или делает людей неспособными к решению задач, требующих ума, инициативы и ответственности. Побуждение к труду, при котором человек сам становится своим надсмотрщиком, этих качеств не блокирует. Нет сомнения, что капитализм не смог бы развиваться, если бы преобладающая часть человеческой энергии не была направлена на работу. В истории нет другого периода, когда свободные люди столь полно отдавали свою энергию единственной цели работе. Стремление к неустанному труду стало одной из главных производительных сил, не менее важной для развития нашей промышленной системы, чем пар и электричество. До сих пор мы говорили главным образом о тревоге и чувстве бессилия, которые владели типичным представителем среднего класса. Теперь мы должны рассмотреть другие черты его характера, лишь вскользь упомянутые прежде: враждебность и завистливость. Неудивительно, что в среднем классе эти черты развивались очень интенсивно. Когда эмоции и чувственные потребности человека подавляются, когда, сверх того, угрожают его существованию, нормальной реакцией человека становится враждебность. Как мы видели, средний класс в целом испытывал и подавленность, и серьезную угрозу; особенно это относится к тем его представителям, которые не могли воспользоваться преимуществами нарождавшегося капитализма. Усилению этой враждебности способствовали роскошь и могущество, которыми обладали и кичились капиталисты — небольшая группа, включавшая в себя и верхушку церковной иерархии. Естественным результатом была зависть к этой группе. Но представители среднего класса не могли найти для этой зависти и враждебности прямого выражения, которое было возможно для низших классов. Те ненавидели своих эксплуататоров, мечтали свергнуть их власть и потому могли позволить себе не только испытывать, но и открыто проявлять свою враждебность.

Высший класс тоже мог открыто проявлять свою роскошь, силу, свою агрессивность в стремлении к власти. Представители среднего класса были консервативны; они хотели стабилизировать общество, а не подрывать его; каждый из них надеялся преуспеть и принять участие в общем развитии. Поэтому их враждебность не могла проявляться открыто, даже осознать ее было невозможно: ее надо было подавлять. Однако подавление враждебности не уничтожает ее, а только уводит из сознательного восприятия. Более того, враждебность подавления, не находящая прямого выражения, разрастается до такой степени, что овладевает человеком целиком, определяя его отношение ко всем окружающим и к себе самому, но в замаскированной, рационализированной форме.

Лютер и Кальвин воплотили эту всепоглощающую враждебность. Дело не только в том, что они сами — лично — принадлежали к величайшим человеконенавистникам среди ведущих исторических деятелей, во всяком случае, среди религиозных лидеров. Гораздо важнее, что их учения проникнуты духом враждебности и могли быть привлекательны только для людей, объятых той же напряженной подавленной враждебностью. Ярче всего эта враждебность проявляется в их представлении о боге, особенно в учении Кальвина. Хотя мы все знакомы с этой концепцией, но часто не вполне отдаем себе отчет в том, что значит представлять себе бога столь деспотичным и безжалостным, каков бог Кальвина, приговоривший часть человечества к вечным мукам без всякого оправдания или

объяснения, кроме того, что это является проявлением его власти и могущества. Сам Кальвин, конечно, был озабочен очевидными возражениями, которые могли быть выдвинуты против этой концепции; но более или менее искусные конструкции, изобретенные им, чтобы сохранить образ справедливого и любящего бога, выглядят совершенно неубедительно. Образ бога-деспота, которому нужна безграничная власть над людьми, их покорность, их уничтожение, — это проекция собственной завистливости и враждебности среднего класса.

Враждебность и завистливость проявляются и в отношении к людям. Как правило, это принимает форму негодования, возмущения, которое остается характерной чертой среднего класса со времен Лютера и до Гитлера. Этот класс, в действительности завидуя богатым и сильным, способным наслаждаться жизнью, рационализировал свою неприязнь и зависть в терминах морального негодования, в убеждении, что эти высшие слои будут наказаны вечным проклятием. Но напряженная враждебность по отношению к людям нашла и другое воплощение. Режим правления, установленный Кальвином в Женеве, был проникнут духом враждебности и подозрительности каждого к каждому; в этом деспотическом режиме, конечно, трудно было найти дух любви и братства. Кальвин с подозрением относился к богатству, но был безжалостен к бедности. И впоследствии мы нередко встречаем в кальвинизме предостережения против дружелюбия к чужестранцу, жестокость к бедняку и общую атмосферу подозрительности к людям.

Кроме проекции враждебности и завистливости на бога и косвенного проявления этих чувств в форме морального негодования, был еще один выход этой враждебности: она обращалась на себя. Мы уже видели, как настойчиво подчеркивали Лютер и Кальвин порочность человеческой природы, утверждая, что самоуничтожение лежит в основе всякой добродетели. Сознательно они считали себя в высшей степени смиренными людьми, в этом можно не сомневаться. Но ни один человек, знакомый с психологическими механизмами самоуничтожения и самообвинения, не усомнится в том, что такого рода "смиренность" коренится в неистовой ненависти, которая по тем или иным причинам не может быть направлена наружу и обращается против самого ненавистника. Чтобы до конца разобраться в этом явлении, необходимо понять, что отношение к другим и отношение к себе самому не бывают противоположны; они в принципе параллельны. Но враждебность по отношению к другим часто бывает осознана и может выражаться открыто; враждебность по отношению к себе обычно (за исключением патологических случаев) бывает неосознанной и находит выражение в косвенных и рационализированных формах. Одна из таких форм — настойчивое выпячивание собственной порочности и ничтожности, о котором мы только что говорили; другая форма маскируется под совесть или чувство долга. Существует подлинная скромность, не имеющая ничего общего с ненавистью к себе, точно так же как существует и подлинная совесть, и истинное чувство долга, отнюдь не основанные на враждебности. Эта истинная совесть составляет часть полноценно развитой личности; следуя требованиям своего сознания, такая личность утверждает себя. Однако то "чувство долга", какое мы видим в жизни современного человека от эпохи Реформации и до наших дней — и в религиозной и в мирской рационализации, — ярко окрашено враждебностью по отношению к себе. "Совесть" — это надсмотрщик, приставленный к человеку им самим. Она заставляет его действовать в соответствии с желаниями и целями, которые он сам считает своими, в то время как на самом деле они являются интериоризацией внешних социальных требований. Она погоняет его грубо и жестоко, запрещая ему радость и счастье, превращая его жизнь в

искупление некоего таинственного греха[40]. Эта же "совесть" является основой "внутреннего мирского аскетизма", столь характерного для раннего кальвинизма, а затем и для пуританства. Враждебность, в которой коренятся скромность и чувство долга нынешнего образца, объясняет и противоречие, которое было бы трудно понять без нее: эта скромность идет рука об руку с презрением ко всем остальным, а любовь и милосердие подменяются чувством собственного превосходства. Подлинная скромность, подлинное чувство долга по отношению к людям несовместимы с презрением и ненавистью к ним; но самоуничижение и самоотрицающая "совесть" — это лишь одна из сторон враждебности, другая сторона — те самые ненависть и презрение.

Завершая наш краткий анализ смысла свободы в эпоху Реформации, подытожим вышесказанное, относящееся как к специфической проблеме свободы, так и к общей проблеме взаимодействия экономических, психологических и идеологических факторов в процессе общественного развития.

Крушение средневековой феодальной системы в одном определенном смысле подействовало на все классы общества одинаково: индивид оказался в одиночестве и изоляции. Он стал свободен, и результат этой свободы оказался двояким. Человек лишился своего бывшего чувства уверенности, чувства бесспорной принадлежности к общности; он был вырван из мира, удовлетворявшего его потребность в уверенности — экономической и духовной; он ощущал одиночество и тревогу. Но в то же время он был свободен мыслить и действовать независимо, мог стать хозяином своей жизни и распоряжаться ею по собственной воле — как может, а не как ему предписано.

Однако в реальной жизни представителей различных общественных классов эти два аспекта свободы имели весьма различный вес. Но он не делал различия между спонтанными идеалами, составляющими часть личности, и интериоризованными требованиями, управляющими личностью. Представленная здесь точка зрения более детально разработана в моем исследовании психологии власти. Карен Хорнн отметила принудительный характер требований суперэго в своей книге "Новые пути в психоанализе", что часть общества получала от развития капитализма такие преимущества, которые давали настоящее богатство и подлинную власть. Эти люди могли процветать, побеждать, повелевать, приумножать свои богатства — и все это было результатом их собственных усилий, их деловых расчетов. Новая аристократия, аристократия денег, вместе со старой родовой знатью находилась в таком положении, что могла пользоваться плодами новой свободы и приобрести новое чувство могущества и инициативы. Вместе с тем им приходилось подавлять массы и бороться друг с другом, так что они тоже не были свободны от внутренней неуверенности и тревоги. Однако в целом для нового капиталиста преобладающим был позитивный аспект свободы, и это нашло выражение в той культуре, которая расцвела на почве новой аристократии — в культуре Возрождения. В его искусстве и философии отражен новый дух человеческого достоинства, воли, могущества, хотя достаточно часто и дух отчаяния и скептицизма. В богословских доктринах католической церкви в позднем средневековье мы находим то же акцентирование индивидуальной воли, индивидуальной деятельности. Схоласты этого периода не восставали против власти, признавали ее руководство, но подчеркивали положительное значение свободы, участие человека в определении своей судьбы, его силу, достоинство, свободу его воли.

В низших классах — особенно у крестьянства, но и у городской бедноты тоже поиск новой свободы возбуждал страстную надежду покончить с растущим экономическим и личным угнетением. Терять им было нечего — приобрести они могли много. Их интересовали не столько догматические тонкости, сколько фундаментальные принципы Библии: братство и справедливость. Их надежды активно проявились в ряде политических восстаний и в религиозных движениях, отличавшихся бескомпромиссным духом самого раннего христианства.

Однако нас больше всего интересует реакция среднего класса. Растущий капитализм, хотя и способствовал развитию его независимости, в основном представлял для этого класса угрозу. В начале XVI века индивид, принадлежавший к среднему классу, не много выиграл от новой свободы, в которой ему трудно было обрести силу или уверенность. Свобода принесла ему больше изоляции и бессилия. Кроме того, он был преисполнен негодования против роскоши и власти богачей, в том числе и высших представителей римской церкви. В протестантстве нашли свое выражение эти чувства собственной ничтожности и негодования; протестантство разрушило веру в безусловную любовь бога; оно учило человека презрению и недоверию к себе и другим; оно превратило человека из цели в средство; оно капитулировало перед светской властью, отказавшись от идеи, что существующая власть не должна противоречить принципам морали, и оправдывая любую власть самим фактом ее существования. Таким образом, протестантство отказалось от основополагающих элементов иудеохристианской традиции. Его доктрины изображали человека, бога и мир так, что новые чувства бессилия и ничтожности казались естественными, создавалось впечатление, будто эти чувства происходят из неизменных качеств человека, будто он должен испытывать эти чувства.

При этом новые религиозные учения не только выражали чувства рядового представителя среднего класса, но и развивали, усиливали эти чувства, рационализируя их и приводя в логическую систему. И в то же время они указывали индивиду путь к преодолению тревоги. Они учили, что, полностью признав свое бессилие и низменность своей природы, признав делом всей жизни искупление своих грехов — через полное самоуничтожение в сочетании с непрерывным и богоугодным усилием, — человек может преодолеть сомнение и тревогу; что полной покорностью он может заслужить любовь бога и таким образом может хотя бы надеяться оказаться среди тех, кого господь решил спасти. Протестантство явилось ответом на духовные запросы испуганного, оторванного от своих корней, изолированного индивида, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нем свое место.

Новый склад характера, возникший из экономических и социальных перемен и усиленный новыми религиозными доктринами, в свою очередь превратился в важный фактор, определявший дальнейшее общественное и экономическое развитие. Новые человеческие качества: стремление к труду, страсть к бережливости, готовность превратить свою жизнь в орудие для достижения целей какой-то внешней силы, аскетизм и всеподчиняющее чувство долга — все эти качества являлись содвигательными силами в современном экономическом и социальном развитии просто немыслимы. Человеческая энергия, отлившись в специфические формы этих черт характера, превратилась в одну из производительных сил. Поступать в соответствии с новыми чертами

характера было выгодно с точки зрения экономической необходимости;

в то же время это приносило и психологическое удовлетворение, поскольку эти поступки отвечали и запросам личности этого нового типа. Если рассматривать проблему более широко, то мы можем утверждать следующее.

Социальный процесс, определяющий образ жизни индивида, то есть его отношение к другим людям и труду, формирует и изменяет его характер; новые идеологии — религиозные, философские или политические — возникают из этого нового склада характера и апеллируют к нему же, тем самым усиливая его и стабилизируя; вновь сформированный склад характера в свою очередь становится важным фактором дальнейшего экономического развития и влияет на процесс общественного развития; возникая и развиваясь как реакция на угрозу со стороны новых экономических сил, этот новый склад характера постепенно сам становится производительной силой, способствующей развитию нового экономического строя.

Версия #1

Зверобой создал 3 июня 2025 12:40:38

Зверобой обновил 3 июня 2025 12:41:45