

Х. Йоас

МАКС ВЕБЕР И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА: ИССЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ИННОВАЦИИ*

Ханс Йоас — известный немецкий социолог. На русском языке вышла его монография «Креативность действия» (2005 [1992]). В данной статье представлен анализ возникновения концепта прав человека путем реконструкции контекста его рассмотрения в социологии Макса Вебера. Йоас обращается к религиозному фактору как неочевидному переходу между концепцией естественного права и конкретным воплощением индивидуальных прав. Затрагиваются темы индивидуальной свободы, формирования ценностей, становление идеи прав человека в России, «харизма разума», эволюция рамок осмысления общества, в широком смысле — процесс успешного становления инновации.

Ключевые слова: *права человека, Макс Вебер, Эрнст Трельч, Георг Еллинек, религия, ценности, свобода, индивидуализм, историзм, харизматизация.*

Key words: *human rights, Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek, religion, values, freedom, individualism, historicism, charismatisation.*

Вера в права человека и достоинство человеческой личности стала одной из наиболее важных характеристик нашего времени после Второй мировой войны и особенно — после падения коммунистических режи-

* Перевод выполнен по: Max Weber and the Origin of Human Rights: A Study on Cultural Innovation // Charles Camic, Philip S. Gorski, David M. Trubek (eds.), Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion. Stanford, Ca. 2005. Pp. 366–382.

Данный текст был первоначально подготовлен для конференции в Мэдисоне (штат Висконсин) в октябре 2000 г. Впоследствии он стал основой первой из четырех лекций им. Гуардини, прочитанных в 2002 г. в университете им. А. Гумбольдта в Берлине, и представляет собой начало книги «Священность личности» («*Die Sakralität der Person*»).

мов в Европе. Хотя некоторые теоретики социологии, например Эмиль Дюркгейм, предсказывали такое развитие событий, оно существенно противоречит некоторым скептическим прогнозам о будущем Макса Вебера. Более того, поскольку права человека редко становятся предметом рассмотрения в огромном наследии Макса Вебера, то при исследовании его трудов вопрос о происхождении прав человека может показаться несущественным. Тем не менее вопрос о происхождении этого комплекса ценностей, столь важного в наше время, открывает интересную перспективу в изучении некоторых аспектов веберовской социологии.

В своих практических взглядах на происхождение прав человека Макс Вебер полностью полагался на исследовательскую работу своих друзей и коллег Георга Еллинека и Эрнста Трельча. Поэтому кажется разумным начать с них. Подобное отступление преследует сразу три цели. Во-первых, оно позволит нам более четко сформулировать проблему. Во-вторых, сопоставляя взгляды Вебера с взглядами его современников, мы сможем более точно определить его собственную позицию. Наконец, подобное сопоставление позволит сделать некоторые выводы относительно интерпретативного потенциала так называемой «веберовской парадигмы».

Начать свои рассуждения мы хотели бы с описания одного события. Оно произошло в октябрьский вечер 1922 г. в центре Берлина, где в известном здании Строительной академии Немецкая высшая школа политики отмечала вторую годовщину со дня своего основания. Президент Германии Фридрих Эберт и выдающиеся представители научно-интеллектуальной элиты Берлина, в частности историки Фридрих Майнеке, Эрих Маркс и Ганс Дельбрюк, приняли приглашение недавно созданного учреждения, которое поставило перед собой цель содействовать образованию взрослого населения в духе демократии и столкнулось на этом пути с некоторыми трудностями в первые годы Веймарской республики. Главный доклад зачитывал один из величайших ученых прежнего, имперского режима, протестантский теолог, историк и философ Эрнст Трельч. Тема выступления была обозначена как «Идеи естественного права и гуманности в мировой политике»*. Современников поразили доводы Трельча. После прочтения этого текста Томас Манн написал подробное эссе, которое появилось во «Франкфуртер цайтунг». Фридрих Майнеке посвятил Трельчу свою книгу «Идея государственно-

* (Troeltsch 2002). Редакторские статья (S. 477–490) и введение к этому тому (S. 1–42) содержат важную информацию в отношении подоплеку данного текста. Существует английский перевод (Troeltsch 1934).

го интереса» и в последней главе обратился к его лекции, а Лео Штраус, политический философ, эмигрировавший в США, использовал доводы Трельча в своих лекциях в Чикагском университете в 1949 г. В них он предупреждал Америку об опасности релятивистских влияний, исходящих от побежденной Германии. На основе этих лекций он впоследствии написал оказавшую большое влияние книгу «Естественное право и история» (Mann 1923/1986: 428–431; Meinecke 1924/1957; Strauss 1956/1977: 1). Даже сегодня взгляды Трельча продолжают изумлять, и, возможно, только сейчас — спустя три поколения — их можно действительно понять.

Что же особенного было в этой лекции? Ее уникальность состоит в необыкновенно продуктивном столкновении западной традиции прав человека с замысловатыми концепциями индивидуальности, творчества и самореализации, которые развивались преимущественно в Германии. В то же время тон Трельча был совершенно трезвым и спокойным. До этого Трельч стоял в авангарде ярко выраженного национализма университетских профессоров, и в публичных дебатах интеллектуалов в первые годы войны он в своих высказываниях по большей части подчеркивал различия между Германией и Западом. Будучи весьма осведомленным и далеким от грубых стереотипов, Трельч был, прежде всего, заинтересован в том, чтобы обозначать непреодолимые культурные и политические границы. Однако военные события и итоги войны не заставили его, как Освальда Шпенглера и других, идти дальше по дороге национального радикализма. Трельч не стал подчиняться новым условиям и, по каким-либо внешним или стратегическим соображениям, маскироваться под «рационального республиканца». Не сделал он и крутого поворота, бросившись в объятия Запада. Скорее он прибегнул к настоящей и глубокой самокритике и попытался разбить катастрофический союз, сформированный немецким пониманием индивидуальности, восхвалением *raison d'État** и политикой силы. Для этого он сначала ясно показал, что идеи естественного права и гуманности не были, как часто утверждалось, «всего лишь модерными или западноевропейскими концептами», но были «идеями великой древности [...] и общеевропейского охвата; идеями, лежащими в основе нашей европейской философии истории и этики; идеями, которые на протяжении тысяч лет были связаны с теологией и гуманизмом» (Troeltsch 1923/2002: 495; 1934: 203). Далее Трельч утверждает, что католицизм всегда оставался намного ближе к этой «общей традиции Европы» (Ibid: 497; 1934: p. 204), несмотря на романтический образ католицизма. Действительно новыми и модерни-

* Государственных интересов (фр.)

ми Трельч считал типично немецкие концепции романтиков и историков, выросшие из бунта против естественного права, которое в современной форме воспринималось как смесь утилитаризма и этики. Романтики и историцисты, в свою очередь, сконцентрировались «на особенном, на позитивном — на том, что вечно продуктивно в новом разнообразии, конструктивно, духовно органично — на пластических и сверхличностных творческих силах» (Ibid: 502; 1934: 210).

На самом деле, со времен Гердера и Гумбольдта значительная часть немецких мыслителей воспринимала человеческую личность не как стремящегося к максимальной пользе индивида и не как рационального субъекта, следующего диктату моральности, а как существо, которое самовыражается — и в этом смысле самореализуется — в своих высказываниях и поступках (ср. Йоас 2005: Гл. 2). С этой точки зрения, индивиды представляют собой не просто множество одинаковых атомов, отношения между которыми подчинены универсальным законам, но являются высокоорганизованными индивидуальностями, которые проходят через сложные процессы развития по мере того как ищут путь к самореализации через свои поступки. Эта эпохальная идейная трансформация вылилась также в новое, отличное понимание «сообщества», резко отличающееся от контрактных взаимоотношений гуманности, понимаемой как борьба «духов народов», и истории, интерпретируемой как прогресс. По мнению Трельча, мы не можем перечеркнуть эту трансформацию в большей степени, чем отказавшись от нового понимания всякой индивидуальности. Причем драматичность жеста Трельча состоит не столько в этом отказе, сколько в том, как настойчиво он подвергает сомнению политическую объективацию экспрессивной концепции индивидуальности, характерную для Германии, и ее противоположность западному универсализму. Оглядываясь назад, Трельч рассматривал последовательность грандиозных инноваций классического периода немецкой мысли в понятиях истории упадка: «Однако концепция множества уникальных “духов народов” перерождается в чувство презрения к идее универсальной гуманности: старое пантеистическое обожествление государства становится слепым поклонением успеху и силе; романтическая революция тонет в самодовольном упоении существующим положением дел. От идеи особого закона и конкретного права люди переходят к исключительно положительному принятию государства: моральность духовного порядка, выходящая за границы буржуазных условностей, превращается в моральный скептицизм, а тяга немецкого духа к государственной форме и воплощению заканчивается тем же культом империализма, как и везде в мире» (Troeltsch, 1923/2002: 504; 1934: 214). Трельч очень четко отграничивает себя от смертельной не-

мецкой антипатии к правам человека и Лиге Наций. «Теория Прав Человека — прав, которые являются не милостью государства, но идеальными постулатами государства и самого общества, во всех его формах, — есть теория, содержащая столь много истины и удовлетворяющая столь многим требованиям действительно европейского мироощущения, что мы не можем себе позволить пренебрегать ею; напротив, мы должны инкорпорировать ее в свои собственные идеи» (*подчеркнуто мной*. — Н. J.) (Ibid: 510; 1934: 220). Ключевой момент подчеркнут в последнем предложении. Трельча заботит не только преодоление антизападной смеси романтической крайности и милитаристского сумасшествия по поводу построения порядка в Германии. Он также хочет развить традицию немецкой мысли об индивидуальности и истории, чтобы вывести идеал прав человека на новое, более прочное основание.

В этом и состоит его вызов, до сегодняшнего дня не реализованный. Поначалу может показаться, что позиция Трельча всего лишь документирует долгий и трудный путь Германии к Западу. Конечно, первоначально это тропа вела все глубже в антизападный *ressentiment**, так что во времена Третьего рейха один историк (Вильгельм Иде) вообще утверждал, что идея прав человека происходит от «упаднического и патологического типа человека» (Ihde 1941, цит. по: Schmale 1997: 71 f.). В связи с постепенной вестернизацией, произошедшей в Германии после Второй мировой войны и холокоста, сперва в Федеративной Республике Германии, а затем и во всей Германии, опасения Трельча могут показаться устаревшими. Но это было бы грубым упрощением реальности, поскольку Запад никогда не был настолько однородным, каким считали его критики или сторонники полной вестернизации. И различия между западными странами и их политическими лагерями и культурными традициями могут показаться незначительными лишь с большого расстояния. Более того, культурные противоречия внутри Запада весьма схожи с теми, что были задействованы при конструировании культурной границы между Германией и Западом. Например, французская Декларация прав человека и гражданина 1789 г. *одновременно* провозглашает неприкосновенность индивидуальных свобод и суверенность общей воли, не допуская несоответствия между этими двумя принципами. Если следовать Алену Турену и его «Критике модерности» (Touraine 1992: 70–74), то это несоответствие коренится в несоответствии между двумя фундаментальными принципами модернизации: процессом прогрессивной рационализации, с одной стороны, и процес-

* Чувство враждебности к тому, что считается причиной неудач, бессильная зависть (фр.)

сом прогрессивной субъективизации — с другой. Хотя это несоответствие время от времени сдерживалось, оно раз за разом становилось очевидным, в последний раз — во время культурных революций 1960-х гг., прошедших во всех западных обществах. Именно поэтому предпринятый Трельчем поиск альтернативы утилитарному и рационалистическому обоснованию прав человека стал особенно актуальным на Западе. Отчасти это связано с массовым и беспрецедентным в истории распространением ценностей творческой самореализации. Поэтому вопрос, поставленный Трельчем в 1922 г., можно перефразировать следующим образом: как связать между собой веру в права человека и достоинство человеческой личности, с одной стороны, и этос самореализации — с другой? На этот сложный вопрос можно ответить, лишь прояснив два его основания. Сначала нужно выяснить, действительно ли права человека выросли из желания «свободы действия в предпринимательстве» (как, например, заявляет Герхард Риттер (Ritter 1948: 112) и антирелигиозного духа французского Просвещения (как заявляют антизападники). Это ставит нас перед вопросом о религиозных корнях прав человека. С одной стороны, нужно определить, всегда ли этос самореализации влечет за собой прометеевскую самоуверенность, или же он, наоборот, ведет к переменам в религиозности в сторону индивида и экспрессивных форм духовности. Каким образом в подобных условиях может развиться аффективная связь с универсальными моральными ценностями?

Во-первых, существует вопрос исторического происхождения. Отправной точкой для последующей дискуссии служит книга Георга Еллинека «Декларация прав человека и гражданина. К современной конституционной теории» (Jellinek 1895; цит. по 3 изд. 1919; англ. перевод — New York 1901). Эта книга, впервые опубликованная в 1895 г., признана одной из основополагающих по этому предмету (Schmale 1997: 30). В ней Еллинек — один из ведущих историков конституции и теоретиков права своего времени — развивает четыре интереснейших тезиса (ср. также вступительное слово сына Еллинека, Вальтера, *ibid*: VI/VII). Он начинается с утверждения о том, что Декларация человеческих и гражданских прав Великой французской революции не была последней точкой в кодификации прав человека, как часто предполагалось. Вместо этого он утверждает, что данная Декларация находилась под прямым влиянием — или даже была смоделирована по образцу — американской Декларации независимости и различных «Биллей о правах», провозглашенных в Вирджинии, Пенсильвании и других новых независимых североамериканских штатах в 1776 г. Еллинек также подвергает сомнению господствовавшее в его время представление о том, что моделью

для французской Декларации послужил общественный договор Руссо. Кроме того, — и это третий тезис Еллинека — он подчеркивает, что мы не должны переоценивать преемственность между естественным правом и правами человека, поскольку концепты естественного права сами по себе никогда не могли бы привести к институционализации прав человека. Нужна была движущая сила, и движущей силой этого процесса, согласно четвертому тезису Еллинека, стала борьба протестантских сектантов за религиозную свободу в Северной Америке. Таким образом, Еллинек поставил под сомнение заслуги французского Просвещения, скептически и даже враждебно относившегося к религии, в деле создания первых деклараций прав человека, и проследил их христианские корни. Тем самым он вдохновил Макса Вебера на создание намного более известной книги — «Протестантской этики и духа капитализма». Вебер находился под глубоким впечатлением от книги Еллинека и особенно от того, что тот «продемонстрировал важность религии в происхождении “прав человека”». Это способствовало «исследованию масштабов влияния религии в целом, даже в тех областях, где мы не ожидаем его обнаружить»*. В какой степени тезисы Еллинека подтверждаются при нашем сегодняшнем состоянии знания?

Отвечая на этот вопрос, мы должны постоянно иметь в виду три различных временных периода. Первый период — это конец XVIII в., когда в Северной Америке и Франции были провозглашены Декларации прав человека. Второй период наступил около 1900 г., когда вопрос христианских и особенно протестантских корней модерности стал ключевым предметом интеллектуальных дебатов. Наконец, третий временной период — это, конечно, наши дни, из которых мы оглядываемся на развитие прав человека и значение их изменяющихся исторических интерпретаций (*Wirkungsgeschichte*). Средний период остается важным, поскольку нас здесь интересуют не просто исторические детали и факты, но и интерпретации исторического процесса, который породил права человека. Для любой подобной интерпретации полемика о правах человека как части модерности, включая упомянутые дискуссии около 1900 г., по-прежнему имеет огромное значение.

* Речь Макса Вебера об ушедшем друге по случаю свадьбы одной из дочерей Еллинека. См.: (Weber Marianne 1950: 520). Гюнтер Рот часто указывал на важность работ Еллинека для Вебера. См.: (Bendix, Roth 1971). Литература, посвященная отношениям Еллинека и Вебера (удивительно) часто даже не затрагивает данного вопроса. См.: (Breuer 1999; Hübinger 1988). Несмотря на многообещающее заглавие, это также касается и работы Бенджамин Нельсона (Nelson 1975).

Книга Еллинека стала предметом жарких национальных и международных дебатов сразу же после того, как вышла в свет. Французские критики восприняли ее как вероломную попытку умалить вклад Франции в одно из наиболее значимых достижений модерности*. Определенное сопротивление можно до сих пор ощутить даже в книге Марселя Гоше 1989 г. о происхождении французской Декларации прав человека (Gauchet 1991/1989: 44), где он признает, что «немецкие ученые» показали решающее влияние американских Деклараций. В Германии положение Еллинека было важной точкой соотнесения для всех тех, кто желал отделить вопрос прав человека от конституционных традиций Франции — «исторического врага» Германии, традиций, на которые обычно смотрели со скептицизмом и долей *ressentiment*. Однако здесь текст Еллинека привлек внимание критиков со стороны католицизма, которые страстно оспаривали любые заявления о превосходстве протестантизма с точки зрения исторического развития свободы и толерантности. Еллинек чувствовал, что его намерения и его книга во многом были неправильно поняты. Его намерения действительно искажаются в подобных узко националистических или конфессиональных инсинуациях. Мне кажется, что работа Еллинека, напротив, должна пониматься как попытка выйти за грани тупиковых дебатов между историзмом и теорией естественного права**. Подобно историцистам, Еллинек не верил в то, что обязательные метанормы для регулирования абсолютного закона можно вывести из какой-либо философии, даже из философии естественного права или из философии Канта. В этом смысле он оставался приверженцем безграничного суверенитета государства. Но — в отличие от многих немецких историков своего времени, особенно антилиберального и националистического толка, — Еллинек не считал концепции естественного права «пустыми мечтами», а скорее симпатизировал понятию государства, ограничившего себя законом и утвердившего индивидуальные права и свободы***. Поэтому он должен был попытаться

* Наиболее известна критика Эмиля Бутми, на которую Еллинек подробно ответил: (Boutmy 1964: 78–112; Jellinek 1964: 113–128).

** В этом утверждении я следую предложению Эрнста Трельча. Ср. его обзор «Избранных работ и речей» Еллинека в (Troeltsch 1912). Схожую точку зрения можно найти в (Graf 2002). Что касается собственной позиции Трельча в этом вопросе, то интересен следующий источник: (Tétaz 1999).

*** Эти «трудные места» в работах Еллинека подробно рассматриваются в (Kersten 2000). Автор также рассматривает теорию государства Еллинека как предпринятую попытку «посредничества между фактичностью и нормативностью» (Kersten 2000: 5) на основе истории и статистики. Ср. также: «Теория

найти место этим правам в историчистском подходе. В этом смысле его труд знаменует собой достижение той точки, в которой историзм, начиная осознавать опасности собственного релятивизма, стремится преодолеть себя. Эта точка зрения близка нам сегодня. Если вопрос исторических корней идеи неотчуждаемых индивидуальных прав понимать не просто как вопрос происхождения, независимого от вопроса их обоснования и утверждения, тогда именно здесь обозначен ключевой момент, поскольку в этом случае возникает принципиальная возможность развить заявление универсальной значимости, при этом осознавая, что происхождение ценностей исторически контингентно.

Несмотря на все возражения, тогда и теперь, многие из утверждений Еллинека сегодня можно считать подтвердившимися. Он был прав не только в том, что подчеркивал хронологическую первичность американских деклараций прав человека и их влияние на французскую «Декларацию» (хотя последняя, конечно, не была простым подражанием американским). Он также был прав, когда отмечал, что есть разница между теориями естественного права, с одной стороны, и легальной кодификацией конкретных индивидуальных прав, которые должны быть общедоступны и при этом изъяты из полномочий законодательной власти, с другой. «Утверждение объективных моральных и легальных ограничений для всех мировых сил», — пишет Хассо Хофманн, соглашаясь с Еллинеком, — само по себе не переходит в “теорию субъективных прав”. Идея конституционной свободы и защиты от незаконной тирании не тождественна идее прав человека, т. е. представлению о базовых индивидуальных свободах и защите от законной тирании» (Hofmann 1988: 844). Мы также должны согласиться с Еллинеком в том, что английская правовая традиция с ее кодификацией прав и свобод не могла привести напрямую к декларациям прав человека конца XVIII в., поскольку существующие гарантии были применимы лишь к традиционным правам подданных субъектов английского короля и ни в коем слу-

самообязывания (self-commitment) стремится ответить на вопрос, особенно актуальный для немецкого конституционализма: каким образом действительная воля народа, понимаемая как формально свободная от любых законных обязательств, может включать нормативность?» (Ibid: 410). Он сознательно обвиняет Еллинека в том, что его точка зрения с очевидностью укоренена в немецкой традиции додемократического государства силы, в первичности государства по отношению к гражданам и в неспособности понимания основных прав в смысле хартии всех граждан (Ibid: 427). Здесь становится очевидной близость Керстена идеям общественного договора и французской традиции. Однако он не рассматривает внутренние противоречия последних, что делает его собственное суждение относительно Еллинека несколько односторонним.

чае не ко всем людям. Идеи Руссо также нельзя считать источником неотчуждаемых прав на свободы, применимых и против государства, поскольку он выступал как раз против любых ограничений на законодательную силу народного суверенитета. В этом политическом аспекте Руссо ближе к коллективистскому лагерю «Декларации», чем к индивидуалистскому, даже если мы не будем принимать во внимание тот факт, что в его работах наблюдается то же неразрешенное противоречие, что и в «Декларации». Поэтому если сегодня, несмотря на определенные голоса несогласных, можно сказать, что существует широкий консенсус в пользу линии Еллинека по всем этим вопросам, то предмет сужается до последнего и самого смелого из тезисов книги — тезиса о том, что у американских деклараций прав человека были религиозные корни.

Здесь необходима чрезвычайная осмотрительность. Сначала нужно продемонстрировать, что мы имеем дело не просто с теоретическим вопросом. Конечно, Еллинек сознавал, что вера в достоинство всех людей глубоко укоренена в древней иудео-христианской традиции, хотя эту традицию и нельзя рассматривать как непрерывный процесс созревания, давшего плоды в виде современных идей (особенно если посмотреть, как часто этот универсализм нарушался, когда в равных правах отказывалось евреям, еретикам или местному населению). Интеллектуальные корни прав человека в гуманизме Ренессанса, Реформации или поздней испанской схоластике, в общем, не столь интересны для понимания нашей проблемы, как динамика их стремительной институционализации. И именно здесь решающим фактором Еллинек считал борьбу американских протестантов, особенно (кальвинистских) конгрегационалистов. Хотя религиозную терпимость можно наблюдать при самых разных режимах, например при просвещенном абсолютизме Фридриха Великого в Пруссии или в колониальном Мэриленде под знаком католичества, — именно практический расчет обычно становился основой политики веротерпимости. Однако Еллинека интересовали религиозные корни борьбы за религиозную свободу не только для собственной конфессии, но и для всех верующих. Сегодня, как показывает угроза исламского фундаментализма, это становится весьма актуальной темой. Поэтому героем истории Еллинека является пуританский пастор Роджер Вильямс, который в 1636 г. переселился из Массачусетса на Род Айленд, где гарантировал религиозную свободу не только христианам всех направлений, но и «евреям, язычникам и мусульманам». Центральное положение Еллинека таково: «Идея закрепить неотчуждаемые, прирожденные и священные права индивида в законе имеет скорее религиозную, чем политическую природу. То, что до этого рассматривали как результат [Великой французской] революции, на самом деле является плодом Ре-

формации и ее сражений. Первым апостолом этой идеи был не Лафайет, а скорее Роджер Вильямс, который, движимый мощным, глубоко религиозным энтузиазмом, переезжает в глушь, чтобы основать там царство религиозной свободы, и чье имя до сих пор поминается в Америке с глубоким почтением» (Jellinek 1895/1919: 57). По Еллинеку, все другие индивидуальные права, такие, как свобода мнения, слова и собраний, происходят из этого источника. Сама идея о том, что у индивидов есть не только права в рамках государства, но и права против государства, а также то, что они не просто даруются государством, указывает на религиозное начало, по крайней мере в смысле исторического объяснения.

Наш сегодняшний уровень знания приводит нас к трем поправкам этого четвертого тезиса Еллинека. Первую из поправок внес уже Эрнст Трельч. Не кальвинисты, а скорее баптисты, квакеры и некоторые направления свободной духовности — «пасынки Реформации» — были теми, кто помог развить религиозно-обоснованную идею религиозной свободы, как утверждал Трельч в своем известном труде «Социальные учения христианских Церквей и групп». «Лишь тот спиритуализм, который индивидуализирует и релятивирует все внешние формы, порождает настоящую толерантность; единственное действительно кальвинистское положение касается неприкосновенности религии со стороны государства» (Troeltsch 1912a: 761). Сам Еллинек принял эту поправку в третьем издании своей книги, хотя и несколько неохотно.

Вторая поправка касается историцистского — в негативном смысле — утверждения о том, что истоки всех прав человека лежат в религиозной свободе. Эта точка зрения не выдерживает критики, по крайней мере в случае Франции. Религиозной свободы также не существовало в большинстве североамериканских колоний и государств. Разделение церкви и государства в различных государствах Британской империи было закреплено законом на государственном уровне лишь в XX в. Конечно, на историческую кодификацию прав человека в целом повлияли оппортунистические и стратегические соображения социальных акторов, соотношения сил и структуры возможностей. Несмотря на то, что правовое признание свободы религии и совести представляет собой первую форму универсальных прав человека, мы ни в коем случае не должны приписывать его автономной каузальной силе или переоценивать его значение в конце XVIII в. Это было бы несправедливо по отношению к действительной динамике институционализации.

Однако в то же время — и это третья поправка — нельзя недооценивать роль религиозных интерпретаций и мотивов в этот период. Лучше вообще отказаться от недиалектичного противопоставления этих двух гипотез, одна из которых объясняет возникновение прав человека влия-

нием американского протестантизма, а другая — влиянием французского Просвещения. Трельч в большей степени, чем Еллинек, признавал преобразующее влияние Просвещения на протестантизм в Северной Америке. Ведь, как известно, в Америку Просвещение пришло в XVIII в. с кафедр религиозных проповедников (ср.: Grimm 1970), и между некоторыми формами христианского спиритуализма и просвещенческого рационализма есть определенное сходство. Для Трельча подобные смешения не были новостью, поскольку, по его мнению, для всей истории западной культуры характерно взаимодействие между христианской идеей любви и концепциями естественного права. Современные исследования по истории происхождения американской Декларации независимости показывают, насколько трудно провести четкую границу в американском синтезе пуританства и Просвещения. Основным автором Декларации, Томас Джефферсон, конечно, был деистом и христианином лишь в том широком смысле слова, что он признавал учение Иисуса, но не его божественность. Однако в своих формулировках Джефферсон стремился к такому консенсусу, который был бы приемлем для различных течений христианства, а также для просвещенных нехристиан. Утверждение, что Создатель наделил нас неотчуждаемыми правами, было представлено как самоочевидная рациональная истина. Делегаты Континентального конгресса позднее усилили отсылки к Богу в тексте Джефферсона, как по стратегическим причинам — чтобы увеличить поддержку среди граждан, — так и по своим собственным убеждениям. Даже если другие права человека не вытекают естественным образом из религиозной свободы, именно она понималась в Америке конца XVIII в. «как “первая свобода”, как наиболее значимая и важная из свобод — та, что создала основу для всей остальной Конституции»*. В такой модифицированной форме тезис Еллинека о религиозных корнях Декларации прав человека в отношении Северной Америки можно считать подтвержденным.

Если это так, то данный тезис несет важные импликации для нашего понимания модерности, неоспоримой частью которой являются права человека. Данный тезис ставит под сомнение представление о том, что развитие прав человека является частью более широкого процесса, который иногда называют сакрализацией или харизматизацией разума.

* (Vögele 2000: 103; Stackhouse 1984). Последний автор говорит о «либерально-пуританском синтезе» и его институционализации таким образом, который во многом подтверждает позицию Еллинека и — что исключительно для Америки — также открыто ссылается на него (Stackhouse 1984: 70 ff). Еще одна блестящая работа о Роджере Вильямсе: (Hall 1998).

Некоторые авторы* вслед за Вебером полагают, что источник прав человека полностью исчерпывается в контексте веры в рациональность, характерным проявлением которой является робеспьеровский квази-религиозный «культ разума» и которая продолжилась в претензиях марксизма на «научный социализм».

Что говорит сам Макс Вебер по этому поводу? Как бы сильно на него ни повлияли в этих вопросах Еллинек (и Трельч), Вебер придал их аргументам особый поворот, интегрировав их в свою теорию западного рационализма и его будущего. На первый взгляд кажется, что тезис Еллинека идеально вписывается в эти рамки, что, конечно, не случайно, ведь книга Еллинека вдохновила Вебера на само исследование пуританства. Тем не менее, вопрос о правах человека упоминается Вебером в «Основных понятиях социологии» с некоторой резкостью. Хотя не многие обращают на это внимание, Вебер называет права человека в этом контексте «крайним рационалистическим фанатизмом» и олицетворением тех высших целей и ценностей, которые едва ли может понять тот, кто их не разделяет или «питает к ним острое отвращение» (Weber 1922: 2), равно как и «виртуозные религиозные и благотворительные представления» остаются непонятными «для тех, кто к ним равнодушен». Здесь Вебер, конечно, имел в виду французско-просветительскую версию прав человека. Но для него не было противоречия в подчеркивании рационалистического характера человеческих прав и их религиозных корней, поскольку его как раз и интересовали религиозные корни подобного «крайнего рационалистического фанатизма». Для Вебера представление о Просвещении как о простом отрицании традиции было бы слишком слабым, чтобы породить такое усиление веры. В этом смысле тезис Еллинека предвосхищает взгляды Вебера в отношении религиозных корней рационального, капиталистического духа.

В других контекстах Вебер соотносит права человека с экспансией капитализма и прогрессом бюрократизации. Для него ясно, «что потребность в формальном, правовом равенстве и экономической свободе передвижения проложили путь к разрушению всех конкретных оснований наследственной и феодальной системы права в пользу вселенной абстрактных норм и, опосредованным образом, бюрократии, но, с другой сторо-

* (Roth 1987: 147; Breuer 1993). Наша тематика также затронута в обширном труде по веберовской социологии труда: (Gephardt 1993: 565 ff). Также стоит отметить: (Ouédraogo 1996). Особенно тщательно позиция Вебера в контексте дискуссии о правах человека была рассмотрена в: (Brugger 1980a; 1980b). Акцент Бруггера на конструктивной роли опыта несправедливости вызывает особый интерес. Ср. т.ж.: (König 2002: 78–138).

ны, особым образом способствовали экспансии капитализма» (Ibid: 817). Он проводит прямую параллель между собственным тезисом о том, что «внутримировой аскетизм» сект породил капиталистический склад ума и рационально действующего «специалиста» (Berufsmensch), и утверждением, что «права человека и основные права [создали] предпосылку для свободной игры капиталистического побуждения оценивать товары и людей». Именно здесь мы встречаем его замечание относительно харизматического преобразования разума как сердцевины просвещенческого представления о том, что индивидуальная свобода должна вылиться в «относительно лучший мир» для всех. Эта харизма разума есть «последняя форма, которую харизма вообще принимала на своем судьбоносном пути». Конечно, данная сентенция неоднозначна, поскольку мы не знаем, говорит здесь Вебер о последней форме, которая либо до сих пор появлялась, или же о той, которая когда-нибудь появится.

Здесь может показаться, что Вебер придерживается едва ли не функционалистского или материалистического понимания истории прав человека. На самом деле верно обратное, и это особенно видно в его высказываниях о России*. Здесь Вебер сталкивается с прямым влиянием Еллинека на ведущих российских политиков того времени, например, на Петра Струве, в короткий период около 1905 г., когда казалось, что идея прав человека может объединить разные крылья мятежной российской интеллигенции. Политическая ситуация в России вызвала страстный интерес Вебера именно потому, что она остро поставила вопрос о том, можно ли заново установить гражданские свободы и конституционно закрепленные права в современных условиях, т. е. в мире развитого капитализма и (более ли менее) современной бюрократии. В отличие от некоторых оптимистических западных либералов и (позднее) теоретиков модернизации, он не верил, что эти элементы современности были как-то особенно родственны демократии и свободе. Но Вебер анализировал политические и общественные силы в России, чтобы определить, какая из сторон могла успешно возглавить битву против бюрократического и якобинского централизма, против авторитаризма в рабочем движении и за распространение современного индивидуализма. Ситуация в России казалась ему трагической, поскольку даже успех либеральных сил в борьбе за право голосовать, который усилил бы голос крестьянства, изначально затруднил бы, а не облегчил движение в сторону западного индивидуализма.

* (Weber 1980/1921: особ. с. 33–111). О высказываниях Вебера относительно России см.: (Pipes 1955; Wells, Baehr 1995: 1–39; Mommsen 1989: 1–54). О Струве и Еллинеке см. (Pipes 1970: особ. с. 302 и далее).

Однако пессимизм Вебера не ограничивался Россией. По Веберу, и идеальные, и материальные предпосылки для веры в права человека в мире, по существу, исчезли. Он считал, что религиозные убеждения, в которых Еллинек видел источник политического индивидуализма прав человека, из-за Просвещения больше не могут существовать как массовый феномен, по крайней мере в их теперешней форме, в то время как «оптимистическая вера в естественную гармонию интересов свободных индивидов» была «навсегда уничтожена капитализмом». По мнению Вебера, этот «специфически буржуазный индивидуализм» уже был преодолен среди классов «образованных и собственников» и будет не в состоянии завоевать «мелкую буржуазию» (Weber 1980/1921: 42 f.).

Забота о будущем прав человека в условиях глобального капитализма сегодня заново ставит вопрос об их происхождении. Если Вебер мог вообразить капитализм будущего без веры в права человека, тогда каким образом нам следует понимать отношения между развитием капитализма в прошлом и источниками прав человека? Как Вебер сам понимал это отношение, учитывая, что он согласен не только с тезисом Еллинека относительно протестантских истоков прав человека, но и с той точкой зрения, что свобода сделок была функциональной предпосылкой капиталистической экономики? Если в поисках ответа обратиться к веберовской социологии права, особенно к длинному третьему разделу «Формы оправдания субъективных прав» (Weber 1922: 412–455), то можно найти чрезвычайно мало о Еллинеке, правах человека и правах на свободу, но в то же время пространное обсуждение свободы сделок, история которой, как утверждает Вебер, намного длиннее, чем история прав человека в версии Еллинека. Вебер подчеркивает не только то, насколько распространенными договоры были в доиндустриальных обществах (что позволяет ему обойтись без простой модели социальной эволюции, основанной на формуле «от статуса к договору»). Он также подчеркивает, что степень свободы договора «естественным образом является, прежде всего, функцией экспансии рынков» (Ibid: 413). Очевидное противоречие в мысли Вебера можно разрешить, пожалуй, только тем способом, который был предложен в великолепном эссе французского эксперта по Веберу Катрин Койо-Телен*. В соответствии с ее интерпретацией, Вебер рассматривал моральный индивидуализм протестантизма как историческую возможность систематизации всех субъективных прав; однако готовность инкорпорировать идею свободы договора в эту систему требовала определенных предпосылок, которые ни в коей мере не являлись ре-

* (Colliot-Thélène 2001: 259–278). Здесь она опирается на основательно написанный диплом (Melot 2000).

зультатом самого морального индивидуализма. Поэтому история свободы договора предвосхищает возникновение прав человека и будет продолжаться, даже если эпоха прав человека необратимо придет к своему концу. Как отмечает Вольфганг Шлюхтер в своем эссе «Социология права как эмпирическая теория действительности» («Rechtssoziologie als empirische Geltungstheorie»), отход от морального универсализма оказал влияние на право, и оно в известной степени изменило свой характер, но не в смысле полного исчезновения аспектов, необходимых для рыночно-ориентированной экономики (Schluchter 2000).

Но должны ли мы смотреть в будущее столь безрадостно? Каким бы оздоравливающим ни было рассмотрение западных культурных традиций без наивной веры в их стабильность, не стоит и беспрекословно принимать разрозненные и фрагментарные доводы, которые использует Вебер для оправдания своей пессимистической перспективы.

В течение XX в. появились новые формы религиозных убеждений. Внутренние тенденции вынесения морального суждения способствуют универсалистским моральным ориентациям. История насилия и человеческой деградации привела к осознанию того, что достоинство личности должно быть неприкосновенным. Капитализм пережил долгие периоды благоденствия, а создание государства всеобщего благосостояния продемонстрировало, что расходящиеся интересы можно согласовать справедливым и мирным способом, даже если это и не возродило веры в естественную гармонию интересов. Распространение образования привело к возникновению новых сред, в которых поддерживается вера в права человека. И Вебер, несомненно, преувеличивал проблему исчезновения нижнего среднего класса и творческого духа предпринимательства. Вебер соединил свой тезис о религиозных корнях современного индивидуализма и свой диагноз современности в трагический сценарий, в котором религиозные силы сами порождают убивающий их порядок.

Однако если исторические прогнозы Вебера — точнее, его социологические предположения относительно будущего, — не сбылись до конца XX в., то, наверное, отношение между нашим временем и происхождением веры в права человека и человеческое достоинство не должно быть трагическим. Рассмотрение этого отношения как контингентного одновременно открывает больше пространства для многопланового исторического анализа и оставляет больше надежды. Я считаю, что тезис Еллинека, коль скоро мы признаем его верным, следует извлечь из рамок веберовской парадигмы. Вебер предполагал, что единственная альтернатива культурному протестантизму, с его порой поверхностным и эволюционистским оптимизмом насчет будущего, — это героический

пессимизм, который должен защитить либеральный индивидуализм от тенденций, угрожающих его существованию, и от непреклонного кьеркегоровского «или-или» в выборе ценностей. Трельч, напротив, учит нас, что возможен другой взгляд на потенциальную роль христианства в модерный период. Здесь можно вспомнить продуктивные переинтерпретации и творческое продолжение иудео-христианской традиции, новые опытные основания для веры в индивидуалистические ценности и новые организационные структуры, в которых переплетаются характеристики Церкви, секты и индивидуальной духовности. Это может вылиться в усиление христианства как опоры сакральности каждой личности перед лицом деперсонализирующих сил модерности. И здесь мы будем иметь дело уже не с простым компромиссом между религией и модерностью (какой можно было найти в культурном протестантизме) и не с антитетической оппозицией (как у Вебера и, с обратным знаком, во многих католических текстах).

Вынесение тезиса Еллинека за рамки веберовской концепции также позволяет представить веру в права человека как нечто иное, нежели сакрализация или харизматизация разума. Сакрализация разума затрагивает лишь одну из сторон человеческого существования и не влияет на всех людей в равной мере. Но вера в человеческое достоинство и права человека касается всех нас в равной степени. Она сакрализует ребенка и старца, умного и умственно отсталого. Когда мы говорим о «харизме разума», то невольно возникающие ассоциации с якобинством и большевизмом — двумя политическими мировоззрениями с печальной историей прав человека — уводят нас в ошибочном направлении. Вера в права человека, в сущности, основана на сакрализации индивида; она вдохновляется — по крайней мере, я так думаю — «сакрализацией» или «харизмой» личности. Конечно, в течение XVIII в. эта харизма личности выражалась в рамках рационалистских убеждений — например у Джефферсона и Канта. Но сегодня мы можем и должны более четко отделять эти два компонента друг от друга. Исторический процесс деперсонализации харизмы может привести к харизматизации личности.

Каковы выводы можно извлечь из данной дискуссии в отношении существования «веберовской парадигмы»? Представленные выше рассуждения далеки от «ортодоксального веберизма». Макса Вебера не следует рассматривать как отдельно стоящую фигуру, как часто случается в социологии, особенно за пределами немецкоязычного пространства. Если же мы будем рассматривать Вебера в контексте его немецких и зарубежных современников, то, возможно, он покажется нам самой привлекательной фигурой на момент перехода от немецкого историзма XIX в. к современным социальным наукам. Однако современные соци-

альные науки никоим образом не отстраняются от рассмотрения нормативных вопросов, придают историческую глубину анализу современности и продолжают в междисциплинарной универсально-сравнительной перспективе. Если социальную науку такого рода принято связывать с именем Макса Вебера, то название «веберовская парадигма» вполне подходит для ее характеристики.

Перевод с английского А.А. Широкаковой

Литература

Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship. Berkeley: University of California Press, 1971.

Boutmy É. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek // *R. Schnur* (Hg.) Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt, 1964. S. 78–112.

Breuer S. Das Charisma der Vernunft // *W. Gebhardt, A. Zingerle, M. Ebertz* (Hg.), Charisma. Theorie, Religion, Politik. Berlin; New York: de Gruyter, 1993. S. 154–184.

Breuer S. Georg Jellinek und Max Weber. Von der sozialen zur soziologischen Staatslehre, Baden-Baden, 1999.

Brugger W. Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte. Freiburg, 1980a.

Brugger W. Sozialwissenschaftliche Analyse und menschenrechtliches Begründungsdenken. Eine Skizze im Anschluß an Max Webers Werk // *Rechtstheorie*. 1980b. 11. S. 356–377.

Colliot-Thélène C. Les modes de justification des droits subjectifs // *Études wébériennes*. Rationalités, histoires, droits. Paris, 2001. S. 259–278.

Gauchet M. Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789. Reinbek, 1991/1989.

Gephart W. Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne. Frankfurt/Main, 1993.

Graf F. W. Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs // *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte*. 2002. 9. S. 42–69.

Grimm D. Europäisches Naturrecht und amerikanische Revolution // *ius commune*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte 3. Frankfurt/Main, 1970. S. 120–151.

Hall T. L. Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty. Chicago, 1998.

Hofmann H. Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen // *JuS*. 1988. 28. S. 841–848.

Hübinger G. Staatstheorie und Politik als Wissenschaft im Kaiserreich: Georg Jellinek, Otto Hintze, Max Weber // *Hans Maier* u.a. (Hg.), Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis. Stuttgart, 1988. S. 143–161.

Hübinger G. Einleitung // *Ernst Troeltsch* Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–23). Berlin, 2002. S. 1–42.

Jellinek G. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. München/ Leipzig, 1895/ 1919.

Jellinek G. Entgegnung auf Émile Boutmy // *Roman Schnur* (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt, 1964. S. 113–128.

Joas H. Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/Main, 1992. (Русский перевод: Йоас Х. «Креативность действия». СПб.: Алетейя, 2005.)

- Joas H.* Die Entstehung der Werte. Frankfurt/ Main, 1997.
- Kersten J.* Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. Tübingen, 2000.
- König M.* Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Frankfurt/ Main, 2002.
- Mann T.* Naturrecht und Humanität, Frankfurter Zeitung vom 25.12.1923 // *Mann T.* Aufsätze, Reden, Essays. Band 3. Berlin, 1986, S. 428-431.
- Meinecke F.* Die Idee der Staatsräson. München, 1924/1957.
- Melot R.* La Notion de droit subjectif dans l'oeuvre de Max Weber (Mémoire de DEA, Université de Paris I Sorbonne), 2000.
- Mommsen W.* Einleitung // *Max Weber.* Zur Russischen Revolution von 1905. Tübingen, 1989. S. 1–54.
- Nelson B.* Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists // *Sociological Analysis.* 1975. 36.
- Ouédraogo J. M.* Sociologie religieuse et modernité politique chez Max Weber // *Revue européenne des sciences sociales.* 1996. 34. P. 25–49.
- Pipes R.* Max Weber und Rußland // *Außenpolitik.* 1955. 6. S. 627–639.
- Pipes R.* Struve. Liberal on the Left 1870–1905. Cambridge, 1970.
- Ritter G.* Wesen und Wandlungen der Freiheitsidee im politischen Denken der Neuzeit // *Ritter G.* Das sittliche Problem der Macht. Bern, 1948. S. 105–138.
- Roth G.* Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberg, 1987.
- Schluchter W.* Rechtssoziologie als empirische Geltungstheorie // *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt.* Weilerswist, 2000. S. 59–85.
- Schmale W.* Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. München, 1997.
- Stackhouse M.* Creeds, Society, and Human Rights. Grand Rapids, Mich., 1984.
- Strauss L.* Naturrecht und Geschichte. Frankfurt/ Main, 1956/ 1977.
- Tétaz J.-M.* Identité culturelle et réflexion critique. Le problème de l'universalité des droits de l'homme aux prises avec l'affirmation culturaliste. La stratégie argumentative d'Ernst Troeltsch // *Études théologiques et religieuses.* 1999. 74. P. 213–233.
- Touraine A.* Critique de la modernité. Paris, 1992.
- Troeltsch E.* Rezension von Jellineks Ausgewählte Schriften und Reden // *Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht in der Gegenwart.* 1912. 39. S. 273–278.
- Troeltsch E.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912a.
- Troeltsch E.* Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik (1923) // *Ernst Troeltsch.* Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-23). Berlin, 2002. (Kritische Gesamtausgabe Band 15), S. 493-512.
- Troeltsch E.* The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics // *Otto von Gierke.* Natural Law and the Theory of Society 1500-1800. 1934. Vol. 1. Appendix I. Cambridge, pp. 201-222.
- Vögele W.* Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie. Gütersloh, 2000.
- Weber M.* Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1980/1921.
- Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922.
- Weber Marianne.* Max Weber. Ein Lebensbild. Heidelberg, 1950.
- Wells G., Baehr P.* Editors' Introduction // *Wells G., Baehr P.* (eds.) Max Weber. The Russian Revolution. Ithaca, N.Y., 1995. Pp. 1–39.
- Ihde W.* Wegscheide 1789. Darstellung und Deutung eines Kreuzweges der Europäischen Geschichte. Leipzig: Lühe-Verlag, 1941.