

Первая антикритика на «Дух капитализма»¹

Макс Вебер

Олег Кильдюшов (переводчик)

Научный сотрудник, Центр фундаментальной социологии,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000.
E-mail: kildyushov@mail.ru

Полемическая статья классика социологии Макса Вебера в жанре «антикритики» содержит его ответ на цикл критических публикаций крупного немецкого историка Феликса Рахфалья. Будучи специалистом по истории Нидерландской революции второй половины 16 века, тот написал пять статей под общим названием «Кальвинизм и протестантизм», в которых попытался опровергнуть взгляды М. Вебера на генезис капитализма из духа пуританской трудовой этики. В довольно резкой по тону реплике Вебер в свою очередь пытается продемонстрировать читателю всю несостоятельность критики Рахфалья. В целом он оценивает возникшую дискуссию как недобросовестную со стороны оппонента и потому малосодержательную с точки зрения самого предмета — культурного значения хозяйственной этики протестантизма для возникновения капиталистической экономики современного типа. Он обвиняет Рахфалья в намеренном искажении как собственного аргумента, так и взглядов его друга и коллеги, выдающегося теолога и историка церкви Э. Трельча. Пытаясь защитить свои тезисы, выдвинутые в статьях из цикла «Протестантская этика и дух капитализма», Вебер риторически выбирает крайне агрессивный тон, допуская при этом ряд оскорбительных эпитетов в адрес признанного в своей области специалиста. Его общая стратегия в полемике направлена на дискредитацию самого критикующего историка как типичного представителя смежной научной дисциплины, явно вышедшего за пределы своих компетенций. При этом Вебер возлагает роль объективного арбитра в данном споре на своего читателя, призывая того к непредвзятому восприятию выдвинутых аргументов. Завершается реплика утверждением Вебера о том, что пространная критика Рахфалья бьет мимо цели настолько, что ему нет необходимости менять в своих статьях ни единого слова.

Ключевые слова. Макс Вебер, Феликс Рахфаль, Реформация, кальвинизм, протестантская трудовая этика, внутримирская аскеза, дух капитализма

Профессор Рахфаль опубликовал в *Internationale Wochenschrift* критический отзыв² на мои статьи о протестантской этике и «духе» капитализма в «Архиве соци-

1. Перевод с нем. выполнен с оригинала: *Weber M.* (1910). *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*// *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Band 30. Heft 1. S. 176–202.

Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта «Стратегии нормализации повседневности в чрезвычайных ситуациях: инерция аффекта и открытость вызовам» Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2023 году в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

2. *Rachfahl F.* (1909). *Kalvinismus und Kapitalismus*// *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*. № 39-43.

альных наук и социальной политики»³ и на статью в «Христианском мире»⁴. Поскольку эта критика также была (мимоходом) направлена и на моего друга Эрнста Трёлльча, он ответил на нее в том же издании. Ответить там же было бы наиболее естественным и целесообразным и для меня. К сожалению, это оказалось невозможным, несмотря на все мое уважение к издателю, заслужившему признание в качестве руководителя «Немецкой литературной газеты»⁵. Основанное Фридрихом Альтхофом⁶ издание *Internationale Wochenschrift* имеет некоторые редакционные правила, следовать которым у меня нет никакого желания. Конечно, я мог бы проигнорировать это сейчас, когда речь идет о чистой полемике, — точно так же, как это делает Э. Трёлльч. Однако редакция предложила ответить на эту статью, направленную почти исключительно против *меня, только* моему коллеге Трёлльчу. Конечно, я мог бы проигнорировать и эту явную неучтивость. Однако мой критик взял за привычку рассматривать нас коллективно — это удобно ему тем, что действительные или мнимые заблуждения одного выглядят как затрагивающие и второго. С другой стороны, он не мог не воспользоваться тем, чтобы в зависимости от ситуации противопоставлять нас друг другу. В результате коллективный «Вебер-Трёлльч», который оказывается носителем взглядов обоих, предстает явно запутавшимся во внутренних противоречиях. Ввиду подобной — кстати, не слишком честной — практики мне кажется целесообразным пойти своим путем. Помимо прочего, это позволит категорически снять с себя ответственность за то, что я *не говорил*. Никаких сомнений, что так поступил бы и Трёлльч. Позволю себе добавить следующее. Кто действительно читал наши статьи, тот знает, что Трёлльчу для достижения *его* целей и построений *вовсе не нужны мои* результаты (кроме, пожалуй, не затронутой Рахфалем статьи о понятии «секта»). Его результаты могут быть верными, а мои — ошибочными, и наоборот. Он разрабатывает теорию исторического процесса создания *социальных учений* христианских церквей, я же пока

3. Weber M. (1905). Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus I. Das Problem // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 20. Band. 1. Heft. S. 1–54; Weber M. (1905). Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 21. Band. 1. Heft. S. 1–110; Weber M. (1907). Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden "Kritischen Beiträgen" // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 25. Band. 1. Heft. S. 243–249; Weber M. (1908). Bemerkungen zu der vorstehenden "Replik" // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 26. Band. 1. Heft. S. 275–283.

4. Weber M. (1906). "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze 1 // Die Christliche Welt. 20. Jahrgang. № 24. S. 558–562; Weber M. (1906). "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze 2 // Die Christliche Welt. 20. Jahrgang. № 25. S. 577–583. Эту процитированную Трёлльчем статью Рафалю оказалось удобнее полностью проигнорировать. — *Здесь и далее примечания самого М. Вебера, если не указано иначе.*

5. Издававший с 1907 по 1910 год еженедельник *Internationale Wochenschrift*, Пауль Хиннеберг с 1892 года редактировал журнал научных рецензий *Deutsche Literaturzeitung*, ставший престижным изданием под его руководством. — *Прим. переводчика.*

6. Чиновник прусского министерства духовных дел и преподавания, оказавший в конце XIX — начале XX века значительное влияние на развитие немецких университетов. Несмотря на то что Альтхоф в ранге директора возглавлял лишь один из министерских департаментов, он считался тайным министром культов Пруссии и часто именовался «Бисмарком немецкой университетской системы». — *Прим. переводчика.*

лишь попытался прояснить определенный феномен *ведения жизни* в его изначальной, т. е. религиозной обусловленности. Если он иногда и ссылается на мои рассуждения⁷, то (кроме не упоминавшегося здесь случая «Церквей и сект») всегда речь идет о пересечениях его результатов с моими, являющихся периферийными для его проблемы. И мне кажется уместным настаивать здесь на том, что у нас нет вообще никакой коллективной работы. Мои доклады об этих вещах, с которыми я выступал в коллегии еще 12 лет назад⁸, были вызваны вовсе не «Капитализмом» Зомбарта⁹. Вполне возможно, что Трельча, который абсолютно своим путем уже давно подошел к интересующей *его* теме, могли побудить к пересмотру некоторых экономико-социологических аспектов как другие авторы, так и отдельные замечания в моих статьях. Однако это не «заимствование» некоей «теории» одним автором у другого, а просто *следствие того*, что каждый обнаруживающий эти взаимосвязи вынужденно приходит к схожему способу рассмотрения. Впрочем, это привело к тому, что результаты Трельча в широко взятой проблемной области хорошо *дополняют* то, что я рассматривал в качестве своей проблемы. Если бы я продолжал свою статью, то мне пришлось бы рассмотреть и значительную часть того, что было проработано сейчас Трельчем. Не будучи теологом, конечно, я никогда не смог бы сделать это так, как сделал Трельч. Но насколько позволяют мне судить мои собственные предыдущие исследования, у меня нет никакого серьезного основания опровергать изложенное им. Менее всего таковым могут служить те банальности, которые Рахфаль ставит ему в упрек. Однако научную *ответственность* за сказанное по поводу критики, конечно, Трельч должен нести исключительно сам — как и я за мои суждения. Данное замечание о статье Трельча я сделал только для того, чтобы критики типа Рахфаля не вычитали из этого разделения ответственности еще и *неприятия* мною выводов Трельча. Теперь к делу.

Перекосы в полемике Рахфаля начинаются уже с первого слова названия его статьи: «Кальвинизм и капитализм». С самого первого упоминания кальвинизма¹⁰, в отличие от католицизма и лютеранства, рассматривается у меня совершенно

7. При этом у Трельча в некоторых (совершенно нерелевантных для *его* темы) моментах порой встречаются формулировки, не совсем соответствующие моим статьям, что почти неизбежно при таком, вынужденно сильно укороченном пересказе чужих взглядов. Пожинать плоды этого обстоятельства я предоставил нелояльной мелочности «исторической» критики: у Рахфаля *ни разу не возникло* сомнений на сей счет.

8. Вероятно, речь идет о лекциях Вебера по национальной экономике, прочитанных им в Гейдельберге в 1897–1898 годах. — *Прим. переводчика.*

9. Weber M. (1905). Protestantische Ethik I. S. 19, Anm. 1. Далее цитируется как PE I. — *Прим. переводчика.*

10. PE I. S. 10, 50, 52. На S. 10 подчеркивается, что по крайней мере прямая взаимосвязь между «аскезой» и буржуазным накоплением богатства в аскетических сектах (квакеры, меннониты) часто «еще более поразительна», чем в случае кальвинизма. Почему далее в первую очередь и детально рассматривался кальвинизм (PE II, S. 5–38), подробно объясняется на S. 36: поскольку с точки зрения стимулов к *методическому* ведению жизни, содержащихся в его догматике, именно он кажется мне наиболее подходящим в качестве «самого последовательного» антитезиса к (католицизму и) лютеранству. Поэтому за 33 страницами, на которых анализируется кальвинизм, сразу следует столько же (S. 39–72) об остальных аскетических деноминациях.

равноправно с теми *сектами* или похожими на секты образованиями внутри церкви, которые в заголовке второй главы моей статьи и внутри нее всегда объединяются под общим понятием «*аскетический протестантизм*». Далее Рахфаль максимально широко полемизирует против применения *названия* «аскеза» к тому способу ведения жизни, который я пытался анализировать, и это единственное, что безусловно сохраняется до конца его странной «критики». При этом в начале своей статьи он сам не избежал того, чтобы использовать то же выражение для того же предмета¹¹. Хотя мы еще увидим, что его нисколько не тревожит постоянное применение в его «критике» различных мерок для себя самого и для других. А ведь в конце концов есть разница, говорит ли всегда одно и то же конструирующий прошлое историк-«специалист» или дилетант! Для него аскеза есть «бегство от мира», и поскольку пуритане (в широком смысле, включающем все «аскетические» секты) не являлись монахами или схожими созерцателями, то все, что я называю «*внутримирской аскезой*», само по себе оказывается «ошибочным» понятием, предполагающим родство с католической аскезой. Мне трудно представить более бессмысленную полемику, чем спор о *названиях*. Для меня приемлемо любое *название*, лишь бы оно соответствовало предмету. Но пока мы не решили, каждый раз *ad hoc* придумывать совершенно новые слова или, по примеру химии или философии Авенариуса, оперировать буквенными обозначениями¹², нам приходится для еще не имеющего обозначения предмета брать наиболее близкие и характеризующие слова традиционного языка, беспокоясь лишь об однозначности *определения*. На мой взгляд, я достаточным образом оговорил это применительно к «внутримирской аскезе». Что касается самого предмета, т. е. внутреннего родства с католической аскезой, то лишь мельком напомним о Ричле, который далеко зашел с отождествлением аскетических черт широко им понимаемого «пиетизма» с «католическими» остатками в протестантизме. В этом отношении я пытался прямо его *ограничить*. И когда современники Реформации (вроде Себастиана Франка, которого по праву цитирует Трельч) считали прямо-таки одним из ее достижений то, что отныне не только монахи, но и *каждый* человек на протяжении всей жизни должен стать своего рода монахом, по сути, они имели в виду то же самое, что и я. Так что они тоже заслуживают от Рахфалья серьезного предупреждения о необходимости все же обратить внимание на то, что монах не может иметь жены, зарабатывать деньги и вообще не вправе цепляться за материальные вещи этого мира, т. е. о том, что подобное выражение крайне неуместно. Однако нынче каждый знает, что когда мы *сегодня* говорим об «аскезе», хоть специально

11. Его отличие от меня заключается исключительно в том, что слово «аскетический» взято у него в кавычки. (О цитате здесь речь не идет.)

12. Здесь не обсуждается, насколько было бы полезным первое. Я считаю заслугой Георга Фридриха Кнаппа то, что он имел мужество сделать это в своем труде всеобъемлющим образом. Точно так же бросается в глаза однозначность, достигнутая, например, в книге Альфреда Вебера о размещении промышленности. Лишь у наших читателей это даже сегодня слишком часто вызывает резкое отторжение. Профессорское тщеславие принципиально препятствует принятию любого обозначения, предложенного кем-то *другим*.

в сексуальной сфере или вообще в сфере «жизненных наслаждений», хоть в сфере эстетических или иных «неэтических» ценностей, то под этим мы имеем в виду именно ведение жизни, которого требовал весь пуританизм (и *не только* кальвинизм, а прежде всего баптизм и близкие к нему течения). Иными словами, это жизненный идеал, который действительно был общим по «духу» тем протестантским направлениям с *рациональными* формами упорядоченной монашеской аскезы в качестве *методики* жизни. И с той лишь разницей, что «аскеза» должна была протекать *внутри* мирских порядков: семьи, трудовой жизни, социальной общности, и, следовательно, модифицировалась в соответствии с их материальными требованиями. Я показал это применительно к различным сферам жизни, даже лежащим вне сферы «приобретательства», пусть и кратко, но все же настолько недвусмысленно, что могу здесь не повторяться¹³. С другой стороны, я упоминал, что именно аскеза монастырей позволила им достичь столь значительных экономических достижений. Я мог бы добавить к этому, что рационально-аскетические секты или сектоподобные образования Средневековья при всей уникальности своего буржуазного поведения довольно регулярно проявляли вполне схожие черты, что и баптистские секты позднее или соответствующая категория русских сект вплоть до последнего времени. То, что «старый протестантизм» *в целом* заимствовал аскезу «у средневекового католицизма» (S. 1263), является одним из многочисленных нелепых утверждений, приписываемых Рахфалем мне. У меня можно подробно прочитать о том, насколько резко и безжалостно эти проанализированные мною черты были атакованы со стороны лютеровского, англиканского и прочего *не аскетического* старого протестантизма как «синергизм» — точно так же, как критиковалось и монашество в католицизме. Протестантизм был очень далек от формирования единого отношения к аскезе. Пока я не нахожу лучшего слова, чем «аскетический», для *общей* характеристики рассмотренных мною групп, отличных от лютеранства, англиканства и более ослабленных вариантов реформированной конфессии. Хотя *имеются общие* различия. И развитие подобных «аскетических» групп является таким же продуктом процессов, объединенных названием «Реформация», как и «гнезиолютеранство», «дух» которого, видит Бог,

13. Рахфаль говорит: «Богатому предпринимателю, о котором Вебер рассказывает, что того с трудом удавалось сподвигнуть на употребление выписанных врачом устриц, каждый вполне может противопоставить более чем одного капиталиста, в капиталистическом духе которого *в обычном смысле* (NB!) невозможно сомневаться, но который готов поглощать деликатесных моллюсков. Можно подумать, что торговцы моллюсками при внезапном проникновении в сферу капиталистического духа аскетических жизненных привычек должны были закрывать свои лавки из-за недостатка клиентов» (S. 1249). Насколько же невысок уровень этой «критики»! Меня не заботит, что такое «обычный смысл» «капиталистического духа», как и то, потребляют ли большую часть устриц жители квартала Тиргартен, «аграрии», лейтенанты или иные молодые люди с тугими кошельками. В совершенно мимоходом приведенном примере у меня речь шла об иллюстрации для очень специфического внутреннего отношения к заработку и владению: чувства «ответственности» в отношении собственного состояния, которое отрицает «иррациональные» расходы, рассматривая их как своего рода «прегрешение» (что невозможно объяснить обычной жадностью, о которой говорит Рахфаль). Это *аскетическое* сомнение относительно *наслаждения* как такового.

отличался от лютеровского периода 1520-х годов ничуть не меньше, чем и интересующий меня кальвинизм от личных взглядов самого Кальвина. *Я сам это прямо подчеркиваю*¹⁴ и несмотря на это или даже именно поэтому почти всегда получаю поучения от Рахфаля. Но что это за «историк», у которого некое явление (пуриганская деловая этика) явно огромной значимости не вписывается в *понятийную* схему, выведенную им для хода развития протестантской этики, каким этот ход тот *должен* был бы быть. Именно об этом в действительности идет речь, и все потому, что это явление не «этическое» и *антипатичное*? Он заваливает данное явление (заметьте, *само* явление, а не его *отображение* у меня) *ценностными суждениями* вроде: «искажение» и т.п. Что это за методист, который выдвигает столь изумительный тезис¹⁵: в Англии существование капиталистического духа следует «понимать и без религиозного момента», хотя «мы ни в коем случае не можем отрицать его влияния». То есть некий «момент» был каузально значим для определенной взаимосвязи, тем не менее «историк» может игнорировать его как нерелевантный, пытаясь «познать» подобную взаимосвязь. Вместо «познать» мы вполне можем сказать здесь «конструировать»: ведь у Рахфаля, вместе со страстной приверженностью своей дисциплине и неприятием не принадлежащих к его цеху «конструкторов истории», мы встречаем «идеальный тип» частого для историков случая, когда те используют *не проясненные*, нагруженные предрассудками и оценками *понятия*, не замечая этого.

Официально утвержденного понятия аскезы не существует¹⁶. Само собой разумеется, что это понятие можно применять гораздо шире, чем сделал я, сравнивая названный мною «*внутримирской*» аскезой способ ведения жизни с «внемирской» аскезой монашества. Я сам признаю это и в случае католической аскезы *отчетливо* говорю о *рационализированной* аскезе (максимально реализованной в ордене иезуитов), *в отличие* от, например, «бессистемного бегства от мира» у католиков и простой эмоциональной «аскезы» у протестантов. Таким образом, мое понятие явно *отличается* от понятия Трельча, что при наличии доброй воли заметит каждый — даже Рахфаль. Он и «увидел». Он даже говорит о «*фундаментальных*» противоречиях между нашими подходами¹⁷. Тем не менее, где ему выгодно, он носится с «трельчевски-веберовским» понятием аскезы, собирая для его опровержения сколь угодно отличные между собой понятия аскезы у других авторов, которые могут соответствовать *их* целям, но не моим. То, что «рационализация» жизни может рассматриваться с очень разных аспектов и что тем самым под нею могут пониматься сильно разные вещи, прямо указывается в начале моих рассуждений

14. PE II, S. 6, Anm. 5.

15. Как всегда, здесь Рахфаль важно не просто высказать прямо противоположное для эффективной полемики. Стремление к победе ради победы может привести к появлению на S. 1320 «этической максимы ведения жизни» у Фуггеров, которая на S. 1250 и 1255 вообще не может называться «этической», поскольку Рахфаль находит это предосудительным.

16. Ср. рассуждения Рахфаля на S. 1260–1261.

17. См. на S. 1257. Правда, он говорит это довольно нелепо: речь идет просто о *терминологической* разнице, а не о предметной.

и с избытком подчеркивается позже. Тем не менее (или скорее именно поэтому) Рахфаль и выдвигает это мне в качестве «возражения» — хотя и здесь, как ему точно известно, было сказано достаточно ясно, *что* я понимаю под этим в *своих* целях. Признаюсь, что считаю такого рода дискуссию довольно бессодержательной и странной: автор, который живет за счет путаницы, искусственно и намеренно созданной посредством чисто *словесной* «критики», выражает опасение, что мое ясно созданное *ad hoc* словоупотребление может «размыть основополагающие различия». Попробуйте вычленив позитивное из размытых речей Рахфаля и спросите себя: где *здесь* можно найти «основополагающие» различия?

Однако вернемся к исходной точке. Совершенно произвольное ограничение Рахфалем темы до «кальвинизма» остается основополагающим для всей его аргументации против меня¹⁸. Сразу вся полемика сводится к этому, и в многочисленных местах статей повторяется подобное искажение объекта дискуссии, которое и делает вообще возможным единственный серьезный тезис, противопоставляемый им мне.

С этим тезисом нужно разобраться в первую очередь. Рахфаль убежден в выдающейся роли, которую играла «терпимость» в экономическом развитии. Однако в этом отношении, как знает каждый читатель моих статей, я никак ему не противоречу. Более того, я сам упоминал эту взаимосвязь, хотя она до сих пор не рассматривалась мною в деталях. Однако важный для меня пункт заключается здесь в следующем: совершенно точно, что любого рода терпимость в тогдашних обстоятельствах способствовала тому, чтобы «населить землю», импортировать иностранные *состояния* и ремесла, — но меня *эта* сторона дела не интересует. Для развития того *габитуса*, который я крестил в качестве «капиталистического духа», было очевидно значимо то, *кому* способствовала *терпимость* в конкретном случае. Если это были евреи или «аскетические» христианские деноминации, *тогда* она регулярно воздействовала в смысле расширения этого «духа» — но, конечно, это воздействие не было просто следствием «терпимости» как таковой. И наконец, в целом *степень* «терпимости» была очень далека от того, чтобы определять степень развития «капиталистического духа». Ведь, наоборот, известно, что *неполная* терпимость, а именно систематическое исключение профессиональных меньшинств из числа равноправных в государственном и социальном отношении, очень часто могла особенно *мощно* направить деклассированных на путь экономической деятельности. И этому соответствует то, что «церкви под крестом» кажутся *наиболее* активными в этом смысле. Именно этот факт настойчиво подчеркивает процитированный Рахфалем сэр Уильям Петти¹⁹: иноверцы повсюду держали в своих руках «бизнес», особенно в контролируемых римской церковью землях, где «три четверти» бизнеса принадлежало еретикам. Но теперь — и это дополнение придает ситуации лишь оттенки — мы оказываемся перед тем *фак-*

18. Хотя при передаче содержания моей статьи (S. 1228) и совершенно случайно позже он не мог обойти соответствующие рассуждения у меня.

19. *Sir William Petty* (1691). *Political Arithmetick*. London. P. 26.

том, что лишенные прав или просто оттесненные *католические* меньшинства *нигде* не проявили этого в каком-нибудь несомненном виде, *не проявили до сих пор*²⁰. Более того, ничего подобного также нигде не обнаруживалось у лютеранских меньшинств в таком же виде, как у «аскетических» деноминаций. С другой стороны, не только находящиеся в меньшинстве, но также и явно *господствующие* кальвинистские, квакерские и баптистские слои демонстрировали свойства, и так характерные для их экономического поведения и способа ведения жизни. А там, где «аскетические» протестантские равноправно конкурировали с другими христианскими деноминациями, правилом было, что именно первые определяли деловую жизнь. Еще у последнего поколения в классическом старом промышленном районе Вупперталя способ ведения жизни «реформированных» принципиально отличался от нереформированных, причем *именно в важнейших чертах*.

Деловая активность «человека призвания», связанная с тем, что я *ad hoc* назвал «аскетическим принуждением к бережливости», была очень заметна у реформированных и пиетистских кругов (а пиетизм имеет реформационное происхождение), несмотря на всю выдуманную Рахфалем *ad hoc* «общехристианскую нравственность». В тех местах это может подтвердить каждый местный житель. Какой бы явно несовершенной ни была моя попытка, все содержание подобного ведения жизни все же соответствовало сказанному мною настолько, что представители этих кругов неоднократно заверяли меня, что специфическое своеобразие собственной традиции они полностью поняли лишь благодаря этому изложению. И в ответ на противопоставление Рахфалем лютеранского Гамбурга как места, где «капиталистический дух» расцвел и цветет *без «аскетически»-протестантских влияний*, мне сейчас будет достаточно сослаться на дружеское письмо гамбургского коллеги Адальберта Валя. По его данным, в отличие от уже изученной им ситуации в реформированном Базеле с его бережливо сохраняемым богатством старого патрициата, в Гамбурге крайне показательным образом *ни одно* из значимых сегодня семейных состояний, в том числе считающихся унаследованными, не появилось ранее XVII века. За *одним-единственным* исключением — и то оно относится к известной *реформированной* семье.

Однако достаточно подобных частных, которые я мог бы дополнить многими другими личными сообщениями о положении баптистов и т. д. Мой важнейший «тезис» о значимости «призвания» содержит новизну лишь в способе формулировки, что я хотел бы особенно подчеркнуть. С точки зрения самого предмета, я думаю, все останется так, как сказал все тот же выдающийся современник — сэр Уильям Петти. Рахфаль знает его хорошо и признает в качестве авторитета, когда надеется использовать против меня его высказывания об экономической благодати терпимости. Как мы видим, делает он это очень превратным образом, поскольку всего двумя страницами ранее Петти пишет о причинах, по которым терпимость (именно в Голландии, которую он там обсуждает) оказалась столь бла-

20. Экономическая реакция у поляков (которую я сам упоминаю) имеет *национальную* основу.

готворной для «бизнеса»: «Теперь я перехожу к первой политике голландцев, т. е. свободе совести. Несогласные такого рода (имеются в виду участники голландской борьбы за свободу, в первую очередь кальвинисты) были по большей части трезво мыслящие и терпеливые люди, которые верили, что их труд и промыслы являются их долгом перед Богом (какими ошибочными ни были бы их мнения)»²¹. Мне почти кажется, что это место очень хорошо подходит для того, чтобы объявить один из основных тезисов моей статьи своеобразным — к сожалению, невольным — *плагиатом* из Петти²², так что я могу предоставить читателю выбирать между авторитетом Петти и авторитетом современных критиков, а сам выхожу из этой дискуссии²³.

21. Шекспир как тонкий знаток пуританства очень хорошо отдавал себе отчет, каким образом карикатурные «средние классы» у него выстраивают свою «программу» на принципе: «Ибо написано: труд есть ваше призвание».

22. Со времени моих занятий торговой историей я больше не держал книги Петти в руках и потому благодарен г-ну коллеге Герману Леви за то, что он обратил мое внимание на это, уже забытое мною место.

23. Я могу лишь отметить, что когда противопоставлял строго *нетерпимую* кальвинистскую Новую Англию, *видимо*, менее развитому в плане «капиталистического духа» *терпимому* Род-Айленду, то делал это явно в том смысле, что, *несмотря* на нетерпимость там и терпимость *здесь*, это различие было скорее в пользу *нетерпимой* области (с гораздо менее благоприятной природой), *поскольку* в ней в гораздо большей мере царил «дух» протестантской аскезы. В остальном это было высказано совершенно мимоходом в форме предположения, которое я мог бы подтвердить еще большим числом ссылок, чем привел. Однако это не значило бы притязания на «доказательство» — что я охотно неоднократно признаю.

Чтобы закончить здесь с некоторыми *фактическими* «возражениями» Рахфалья, замечу, что внутреннее развитие Пенсильвании, трагические конфликты этики квакеров с «миром», как и длившаяся там вплоть до рубежа настоящего времени интенсивность жизни, смешанная из аскезы и рациональности — которая сама по себе может подтвердить *любые* старые добрые описания европейских путешественников и остатки которой даже сегодня еще можно почувствовать, — видимо, совершенно незнакомы ему с точки зрения их роли в формировании стиля жизни и понимании призвания, как и история и все еще остаточное сохраняющееся своеобразие жителей Новой Англии. Это касается и Нью-Йорка, хотя Манхэттен как центр эмиграции с давнего времени сильно уступал с точки зрения церковности Бруклину. Я отсылаю к своей (конечно, *очень* эскизной) статье в «Христианском мире». Сельскохозяйственный «капитализм» епископальных южных штатов в релевантных для *моей* проблемы моментах *ничем* не отличался от «капиталистического» хозяйства древности. Помимо чтения известной, отчасти превосходной литературы, я получил достаточно отчетливое наглядное представление об этом, будучи у родственников из южных Штатов, живущих в старых домах плантаторов. Их дух резко противоречит «духу» пуританских янки, представляя собой «сеньориальное» смешение жалкой бестолковости и аристократической показушности в хозяйстве и жизни, господствующими над этим, специфически *небуржуазным* обществом. Как известно, на волоске висело, попадет ли Новая Англия в руки многочисленных придворных фаворитов, которые стремились обогатиться путем колониальных земельных концессий. И если бы там не возникли хлопковые плантации, никто не знает, какую физиогномику тогда приобрела бы Северная Америка — т. е. без поселений отцов-основателей, южнее которых затем возникли поселения баптистов, голландцев и квакеров. В любом случае не ту, что была сформирована «духом» этих слоев и в очень значимых остатках сохранялась вплоть до настоящего времени. Нет никаких сомнений и никогда мною не оспаривалось то, что «капиталистическое» и даже ремесленное развитие в Новой Англии XVII века — это не просто анахронизм, оно даже географически практически невозможно что тогда, что сейчас. *Именно поэтому* я сам называю *тем не менее* возникшие там после прибытия пуритан зачатки ремесленного развития примечательными. Поскольку в начале моей работы я сразу называю *Франклина* репрезентантом «капиталисти-

ческого духа», ведь каждый знает, что этот мелкий печатник все же был *очень* далек от того, чтобы стать «крупным капиталистом» à la Фуггер, и поскольку я достаточно отчетливо указываю на важный для моей аргументации факт, что подобный «дух» развивался в области, чье хозяйство пребывало еще в детских штанишках полунатурального хозяйства (PE I, S. 33), — то даже критик вроде Рахфалья не должен был выдвигать эти и схожие вещи в качестве «возражений» мне. То, что историк не способен различать экономические условия для существования ремесла в *колониальной* стране, какой была Новая Англия, и в европейском *Средневековье* — как показывает насмешливое, а на мой взгляд, просто смехотворное замечание на S. 1294 — вот это плохо. Однако еще хуже, что он просто ничего не знает о значении гугенотов и их влиянии на развитие промышленности во Франции.

Я должен уже второй раз «признать», что кальвинизм в венгерской Пусте в XVII и XVIII веках не смог создать никакого капиталистического хозяйства, но все же подчеркну, что *даже там* проявились типичные побочные эффекты (в характере выбора профессий у реформированных), что можно прочесть в самом начале моей статьи.

Применительно к собственно близкой ему, крайне запутанной и интересной проблеме своеобразия голландского капитализма и внутреннего отношения населения к нему Рахфаль — чей глаз всегда направлен лишь на обладателей больших состояний, *ничем* существенно не отличающихся от существовавших во все времена и во всех странах — выдвигает лишь совершенно поверхностные аргументы. И хотя с этими проблемами я действительно еще далеко не разобрался, сомневаюсь, что он знает больше меня, в чем так любезно уверяет. Однако все, что он противопоставляет мне относительно арминианства купечества, я *сам* говорил, ссылаясь на те же самые явления из истории искусства, которые Рахфаль привлекает против меня. Но здесь затронута лишь внешняя периферия проблемы, которой я *вовсе не собирался* касаться. Можно упомянуть лишь один момент, который ведет вглубь — своеобразии голландского «духа» тогда, конечно, определялось в том числе и тем, что отвоевание новой земли у моря было одним из самых рентабельных предприятий. Говоря с некоторым преувеличением, здесь города по большей части создавали равнину из самих себя. Наряду с немного подозрительным для всякого пуританства колониальным предприятием, капитал в значительной мере вкладывался в создание крестьянских хозяйств. Это должно было иметь и имело последствия для «физиогномии» страны и во внутреннем смысле, особенно в том, что уже вполне достаточно зафиксированная тенденция «аскетического» протестантизма была сломлена с точки зрения его воздействия в важных, хотя и *не* во всех пунктах. Понятно, что эти крестьяне, оказавшие влияние даже на рынок искусства, поскольку вкладывали в картины суммы (и часто со спекулятивными целями), которые тогда представляли небольшое состояние, — сильно отличались не только от традиционного для континента крестьянства, но и от крестьян Новой Англии. Обратное воздействие полусломленного пуританства Голландии на ее искусство является очень запутанной проблемой, и брошенные мною замечания на сей счет ни на что не претендуют. Тем не менее: хотя различие между Рубенсом и Рембрандтом (можно вспомнить по поводу Рембрандта карикатурно преувеличенную, но характерную с точки зрения основного настроения строчку Бодлера) — как и их способ ведения жизни, *вовсе не тождественны* различию их среды, все же это не было случайностью.

Если историк позволяет себе говорить о Дордрехтских декретах как о чем-то исторически почти нерелевантном для Голландии, то это можно объяснить лишь тем, что он понятия не имеет о современных голландских церквях и политической истории. Конечно, неокальвинизм в Голландии — явление, находящее под сильным современным влиянием. Однако если посмотреть на то, как все еще основополагающая для всей нынешней политической констелляции в Голландии Кёйперова схизма, начавшаяся с чисто «пуританского» требования сохранения «чистоты» общины Вечери Господней, на всех своих стадиях развития опиралась на правовые понятия и верования, созданные до, во время и после Дордрехтского синода, то подобное утверждение покажется, мягко говоря, странным. Здесь достаточно вспомнить лишь отдельные опубликованные акты по голландской истории церковного воспитания того времени и громадный авторитет «*sacrosancta synodus*», который столетиями упоминался его сторонниками с великим почтением. То, что образование неокальвинистской церкви началось именно в «неверующем» Амстердаме, вновь может быть «случайностью», как и, согласно Рахфалю, переход Амстердама на сторону кальвинистской партии против Йохана ван Олденбарневелта. Однако эта уникальная современная «случайность» все же может дать многим повод поразмышлять о том, не были ли причины тех событий 1618 года чем-то большим, чем *простой* текущей кон-

Делаю это тем охотнее, поскольку должен признаться еще и в том, что и такой автор, как Грун ван Принстерер (при всем прочем уважении к Рахфалю, все же он гораздо более основательно и оригинально занимается своеобразием своей голландской родины), иногда говорил, по сути, то же самое о причинах возникновения богатства там (соотношение относительно меньшего потребления к заработанному), что и я.

Продолжение этого места у Петти проясняет еще один более отдаленный момент, превращенный Рахфалем в предмет очередной контroversы против меня, которыми так переполнена его статья: «Эти люди (т. е. пуританские несогласные), верящие в Справедливость Божию и видящие, как иные наиболее распушенные персоны более других наслаждаются миром и его главными благами, никогда не решатся принадлежать к той же религии и тому же призванию, что и сластолюбцы или чрезмерно богатые и властные, обладающие, по их мнению, своей долей в этом мире».

Это *не те* постоянно возвращающиеся во *все* эпохи коммерческой или колониальной экспансии очень крупные концессионеры и монополисты — экономические «сверхчеловеки». Это их *противники* — существенно более широкие слои *поднимающихся* буржуазных *средних сословий*, выступавшие типичными носителями пуританского понимания жизни, что я, со своей стороны, довольно отчетливо подчеркнул. И хотя Рахфаль это знает (поскольку цитирует), он выдвигает это в качестве «возражения»²⁴ там, где ему удобно. Однако замечания Петти вместе с ранее процитированным местом очевидно подходят для того, чтобы иллюстрировать (якобы!) столь парадоксальный настрой «протестантской аскезы» (в моем смысле слова). Они вполне соответствуют тому, что я заимствовал из других источников и прежде всего из принципов аскетических деноминаций, сохраняющихся у их продолжателей. Богатство как таковое в качестве источника жажды наслаждения и власти есть не только одна из опасностей, но *самая* главная из них. Стремление к благам этого мира предосудительно само по себе, о чем говорит и Петти —

стелляцией различных «клик» в *vroedschapd* (городском магистрате), случавшейся повсюду. Аскетизм в мире *почти всегда и повсюду* находится в *меньшинстве*: в Голландии тогда и при Кёйпере, в Англии при Кромвеле, в Пенсильвании уже непосредственно после Пенна, во Франции с самого начала, как и во времена пиетизма у нас. Как можно заключить по замечаниям Рахфаля, ему вряд ли известна роль, которую пуританское несогласие играло в Англии еще во время агитации Кобдена против зерновых пошлин.

Интересное явление, которое можно было бы наблюдать почти во всех странах в отношениях между *классами* и религиозной жизнью — это постепенное изменение изначально (часто даже включая баптизм) *вертикально* проходящего через социальную стратификацию раскола на *горизонтальный*: здесь вступает в свои права материалистическое «толкование» истории.

24. Впрочем, когда Рахфаль в конце концов еще спрашивает (S. 1320), откуда я *знаю*, что процитированное им (вслед за мной) высказывание Якоба Фуггера есть выражение *иной* (нежели пуританская) «этики призвания», то я отвечаю: каждый, кто знает, как в подобном случае высказался бы пуританин, так же знает, что тот — причем с полной субъективной истинностью — высказался бы *иначе*. Уже на S. 1324 и сам Рахфаль знает (не спрашивая, откуда), что этика призвания кальвинистов *отличалась* от фуггеровского стиля жизни тем, что для них выгода и богатство «были *лишь* факторами вторичной значимости», как было сказано и у меня.

я мог бы сколько угодно увеличить количество цитат. И тем не менее Петти сам выставляет именно «industry» в качестве особо важного источника формирования богатства у этих элементов, столь *враждебно* настроенных к богатым и богатству, подчеркивая их преобладание среди предпринимателей. И вновь делает это таким же образом, что и я. Как легко разрешается этот мнимый парадокс, вспомнит каждый, кто читал мои статьи. Рахфаль тоже знает это, хотя форма, в которой он воспроизводит мое изложение, более чем странная²⁵. Ведь он хорошо знаком с моими подробными рассуждениями о довольно своеобразном отношении пуритан к приобретательству — нам, сегодняшним людям, трудно представить такое без подозрения в ханжестве и самообмане, но это не особенно «сложно» для людей, вынужденных находить мосты между посюсторонним и потусторонним. Он также знает про строгое *отделение* мною габитуса, выраженного в цитируемом Зомбартом высказывании Футгера²⁶. Точно так же он помнит мое упоминание о том, что весь *тип*, воплощенный в великих итальянских, немецких, английских, голландских и заморских финансистах, является именно типом, который существовал, как я вынужденно неоднократно повторяю²⁷, *всю известную нам историю* и который в своем своеобразии *совершенно не характерен* «раннему капитализму» Нового времени. Скорее он находится в решительном противоречии с теми чертами в его облике, обнаружение которых было *мне* особенно дорого, поскольку они легко теряются из виду, хотя относятся к самым важным. Это точное знание моих взглядов не мешает Рахфалю выдвигать в качестве аргумента против меня тот известный уже со времен фараонов тип капиталиста, у которого отсутствует *черта*, названная мною «аскетической». У меня с большой ясностью прописано, что я занимаюсь не им, т. е. *не тем* хорошо известным мне и каждому типом «жаждущих наживы» торговцев в Голландии²⁸, которые «ради выгоды поплыли бы в ад, даже если у них при этом загорелись паруса» — *кстати, я сам процитировал это*²⁹. Тем не менее мне ставится вопрос: не является ли *это* «подлинным» капиталистическим духом? Читателю моих статей я могу не отвечать. То же самое происходит, когда рвение Рахфалья направляется на поиски всевозможных областей мощного развития капиталистического хозяйства, в которых «протестантская аскеза» не играла (действительно или якобы) решающей роли или, напротив, играла, но в результате этого не возникло бы крупного капиталистического хозяйства. О подробностях этой критики уже говорилось выше. Хотя я уже довольно прозрачно, причем неодно-

25. S. 1231: «Впрочем, как признает Вебер, в конечном счете кальвинистская этика проявила себя как сила, которая хотя и желала добра, но сотворила зло, <...> богатство со всеми своими искушениями». Сказать об авторе, что он «признает» один из своих тезисов, цитируемых почти дословно, это как минимум совершенно неверное описание ситуации для читателя.

26. PE I, S. 15.

27. Kritische Bemerkungen, S. 247, Anm. 10. Рахфаль знает и эту статью, поскольку сам иногда цитирует ее.

28. Об арминианстве в ведущих слоях крупной голландской буржуазии я говорил, ссылаясь на Бускен Хуэта. Это поразительно, когда Рахфаль, который не может сообщить об этом *ничего* нового, думает, что может заявлять, будто я «не знаю» об этом.

29. PE I, S. 20.

кратно, высказался об этом принципиальным образом, я еще раз охотно затрону эту тему. Вероятно, здесь мы действительно достигли точки, где попытка противопоставления двух позиций кажется возможной.

Я скажу — *кажется*, поскольку в действительности Рафаль, к сожалению, *вообще не имеет* собственной точки зрения, с которой можно было бы спорить. У него натывается на туман. Напрасно спрашивать о том, какую, собственно, цель преследует последовательная стрельба по мне на протяжении пяти статей, если он сам в результате заявляет, что за затронутыми мною религиозными моментами, «конечно, следует признать большую значимость для развития экономических отношений» (S. 1349). Правда, говорится далее, «только не в том направлении» или — что далее вновь признается — *если* и в том направлении, то по крайней мере не столь исключительно, как это показано у меня. Я при всем желании не мог бы сказать, где именно. Помимо этого, говорится, что к способствующим экономическому развитию элементам и даже к его движущим силам «несомненно, относится этика призвания Реформации». При этом утверждается (ошибочным образом), что я первым проанализировал ее в этом ее значении. Его единственное существенное возражение касается широко критикуемого им в своих статьях *обозначения* этой этики призвания как «аскетической», о чем уже была речь выше. Я мог бы удовлетвориться этими уступками господина цензора, поскольку сам весьма настойчиво, насколько это вообще возможно, подчеркивал, что не рассчитываю на *большее*, чем на допущение наличия этой «*движущей силы*».

В какой мере она, в сравнении с другими компонентами, фактически воздействовала в соответствующем ей направлении, я действительно не пытался выяснить в «деталях» (как этого хотел бы Рахфаль). Это также является важной задачей, однако реализуемой лишь применительно к отдельным странам и едва ли легко разрешимой³⁰. Наконец, требование Рахфаля заняться здесь своего рода статистикой я считаю довольно безобидным. Однако каждый знает по собственному опыту, какие немислимые трудности поджидают любую попытку *измерить* на еще существующем объекте значимость определенного, несомненно наличествующего и действенного «мировоззренческого» мотива³¹. *Моей* задачей — а я описал ее столь отчетливо, как это только возможно — было прежде всего выявить не *где* и как сильно, а *как*, через какие духовные мотивационные связи было запущено то действие определенных форм протестантской веры, которое они оказали, в т.ч. по мнению Рахфаля. Конечно, их воздействие было *проиллюстрировано* на некотором числе примеров, но в остальном само оно предполагалось в качестве уже

30. Поскольку в первую очередь меня интересует, конечно, вовсе не распределение *капитала*.

31. Weber M. (1908). Zur Psychophysik der industriellen Arbeit// Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 27. Band, 3. Heft. S. 730–770; Weber M. (1909). Zur Psychophysik der industriellen Arbeit// Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 28. Band, 1. Heft. S. 219–277; Weber M. (1909). Zur Psychophysik der industriellen Arbeit// Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 3. Heft, S. 719–761; Weber M. (1909). Zur Psychophysik der industriellen Arbeit// Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 29. Band, 2. Heft. S. 513–542. См. мои замечания в 28-м томе этого журнала на S. 263 (28. Band) и в 29-м томе на S. 529.

известного, поскольку не было никакой «новостью». Как и я, Рахфаль предполагает это в качестве *несомненно известного*³² — о чем говорит, впрочем, довольно странная (и не только для неисторика) фраза³³. В ней утверждается, что сначала необходимо привести доказательства существования этих взаимосвязей, хотя относительно них нет «никаких сомнений», как мы слышали. Далее Рахфаль заявляет, что я «упростил» себе решение *этой* задачи, которую, как уже говорилось, вовсе не ставил перед собой. Следует подождать, не возникнет ли и у других читателей впечатление, что я *действительно* слишком «просто» подошел к полученному мною результату. С учетом столь претенциозных замечаний тогда снова спрашивается: какую «тяжелую» задачу, по его словам, не решенную мною, поставил, в свою очередь, перед собой этот притязательный критик? При этом об отношении хотя бы между кальвинизмом (о котором только и говорит Рахфаль) и капитализмом во всех его пяти статьях нет ничего, *совершенно ничего* — или скажите, пожалуйста: что? — чего не оказалось бы в моей статье. Поэтому я все же позволю себе воздержаться от реплики. С точки зрения самого предмета мне, конечно, не остается ничего иного, кроме настоящего обращения ко всем интересующимся *после* «критики» Рахфалья вновь обратиться к моим статьям и *полностью* их прочитать. В этом заключается моя нескромная просьба. Тогда они обнаружат, что:

1) инсинуацию о том, что можно вывести капиталистическую *систему хозяйства* из религиозных мотивов вообще или из этики призвания протестантизма, названного мною «аскетическим», я *сам* называю в своей статье «глупой» и при этом самым подробным образом подчеркиваю, прямо в обоснование моей постановки вопроса, что *как* не существовало «капиталистического духа» без капиталистического *хозяйства* (Франклин), так и наоборот. Все это Рахфаль цитирует сам, но, если ему удобно, тут же забывает и затем *выдвигает* в качестве «возражения» мне³⁴;

2) мне не приходило в голову *отождествлять* подобные, на мой взгляд, изначально религиозно обусловленные мотивы «аскетического характера», с капиталистическим «духом». Я рассматриваю их лишь как *один* конститутивный элемент этого «духа» (как и *других* современных культурных самобытностей) *наряду с другими*. В конечном счете Рахфаль сам признает это правильным после бесконечных вокруг да около;

3) я достаточно однозначно высказался об отношении так называемого «*инстинкта приобретательства*» к «капиталистическому духу», что замечания Ра-

32. «Не может быть никаких сомнений в том, что существуют внутренние связи между кальвинизмом и капитализмом».

33. И, конечно, им постоянно подчеркивается, что существовала «общехристианская» нравственность Реформации (в т.ч. и не- и антикальвинистская), которая сохранялась и далее.

34. Из появления «капиталистического духа» там, где для этого экономические условия (тогда еще) были столь неблагоприятными, я заключил, что, господствовавшая в Новой Англии и Пенсильвании методика ведения жизни сама по себе содержала приводные механизмы для этого. То, что подобное ядро затем потребует необходимых «условий», чтобы началось содействие (со-действие!) возникновению экономической «системы хозяйства» — эту самоочевидность я хотя и *высказал* на всякий случай (PE-I, S. 53, 54; PE-II, S. 110), но, как я вижу, ошибочно считал избыточной.

фаля по этому вопросу суть лишь очередное доказательство того, что он *не склонен* вести полемические споры добросовестно, когда у высказываний противника допускается даже не максимально разумный смысл, а вообще *хоть какой-то* разумный смысл, *или* того, что он в момент написания своей «Критики» уже не помнил, что было сказано в критикуемой работе.

Остается незатронутым вопрос, следует ли крайне разнообразные психические состояния, которые могут лежать в основе стремления к деньгам и благам, вообще называть единым именем «*инстинкта приобретательства*», заимствованным у «психологии», которая в остальном давно устарела. Совершенно ненужным это понятие все же не является. Так называемый «инстинкт» встречается в колоссальных масштабах, причем *именно* в довольно *инстинктивной*, т. е. иррациональной, необузданной форме, на всех стадиях культурного развития и во всех возможных социальных слоях: у неаполитанского *barcaiolo*, античного и современного лавочника, «простодушного» мелкого тирольского трактирщика, «бедствующего» агрария или у африканского вождя. И напротив, в подобной наивно инстинктивной форме *не встречается* у «типа» пуританина или у такого строго «респектабельно» мыслящего мужа, как процитированный мною Бенджамин Франклин. В этом заключается один из наиболее артикулированных исходных моментов моего изложения, и я вправе ожидать, что по крайней мере это не выпадет из памяти того, кто пожелает его «критиковать». Повторю *еще раз*: где только начиналось крупное капиталистическое развитие (как в далекой древности, так и в наши дни), там возникал тот тип нечистоплотного *money-maker*, который обнаруживается при эксплуатации римских провинций точно так же, как и в захваченных колониях итальянских морских городов и охватывающих весь мир спекуляциях флорентийских «кредиторов», в плантациях рабовладельцев и золотых приисках во всех частях земли, как и в американских железных дорогах, практиках великих князей на Дальнем Востоке или в столь же охватывающих весь мир спекуляциях «империалистов» из Сити. Различие *здесь* в технических возможностях и средствах, а *не* в *психологии* выгоды. Впрочем, Рахфаль мог бы сэкономить на таких удивительных истинах, будто стремление «к счастью», «пользе», «удовольствию», «чести», «власти», «будущему потомков» и тому подобное всегда и повсюду входило и входит в анализ стремления к максимальной выгоде. Сложно найти того, кто это оспаривает³⁵. Я упоминал подобные мотивы лишь тогда (но *отчетливо*)³⁶, когда они по своему масштабу вступали в *напряже-*

35. Мне непонятно, где я якобы говорил об «*абсолютном*» господстве пуританизма в английской хозяйственной жизни. Борьба буржуазно-капиталистических средних классов велась на два фронта: она начинается против «*Squirearchy*» как совершенно отчетливая борьба «аскезы» против «веселой старой Англии», в эту борьбу вмешалась корона с помощью *book of sports*; с другой стороны, эта борьба против (в XVII веке придворных) монополистов и крупных финансистов (ср. известные сочинения «Долгого парламента» в этом направлении) — я должен был бы показать это в случае продолжения моих статей — опиралась на конкретную теорию «*justum pretium*», составлявшую протестантскую этику.

36. Ср., например: PE II, S. 98, Anm. 65.

ние с интересующей меня аскетической «этикой призвания». Столь же банально «верным» является развернутое выступление Рахфаля в защиту того, что от всех подобных видов внутренних отношений к наживе существуют психологические переходы к тем, которыми занимался я. Или что этот «изолированно» *изображенный* мною³⁷ мотив в реальности «не выделяется в чистом виде» и чаще всего «комбинируется с другими», что он «даже сегодня» не исчерпан³⁸ и т. д. Это верно для всех мыслимых мотивов человеческого действия и не мешает никому при попытке заново выяснить *специфические* воздействия определенного мотива и проанализировать его в максимальной «изолированности» и внутренней последовательности. Если же кого-то интересует не вся эта психология, а лишь внешние формы хозяйственных *систем*, того я могу попросить не читать мои опыты, а также оставить это *на мое* усмотрение, если я хочу интересоваться именно этой душевной стороной современного хозяйственного развития, которой свойственны в пуританизме большие внутренние напряжения и конфликты между «призванием», «жизнью» (как мы сегодня охотно выражаемся), «этикой» в стадии уникального баланса, не существовавшего в таком виде ни до, ни после. Причем в области, где традиции Античности и Средневековья были иными и где сегодня существуют новые напряжения, которые — выходя далеко за пределы круга выхваченной мною сферы — выросли до культурных проблем первого ранга, характерных нашему «буржуазному» миру. Элементарно ошибочно, когда Рахфаль на голубом глазу — как и во всей его полемике, резко противоречащей его собственным, ранее процитированным признаниям, — в конце утверждает, что «этика призвания», присущая «аскетическим» направлениям протестантизма, была господствующей уже в Средневековье. При противопоставлении со Средневековьем для меня вовсе не являются определяющими такие, скорее внешние моменты, как отношение церковной доктрины к «ростовщичеству», что знает каждый читатель моей статьи. Впрочем, замечания Рахфаля именно об этом относятся к классическим свидетельствам его полной некомпетентности в том, о чем, собственно, идет здесь речь. Послушаем его: «Если из-за запрета давать в долг под проценты капиталист действительно чувствовал себя настолько подавленным, что считал необходимым *успокаивать* свою совесть благочестивыми жертвованиями, то разве это не доказывает именно то, что его *базовое мировоззрение* было антитрадиционалистским? Ведь *инстинкт приобретательства* был в нем столь мощным, что он даже не нуждался в средствах религиозной этики для

37. Только не так, как утверждается на S. 1249, будто он *выставлен* действующим в каждом или же в большинстве носителей «капиталистического духа абсолютной отдельно».

38. Даже Рахфалю доподлинно известно, что я подробно пытался объяснить *исчезновение* подобной мотивационной взаимосвязи, действенной во времена расцвета аскетического протестантизма, ведь он полемизирует против моего способа объяснения. Так что это «даже сегодня» — очередной пример его способа «критики», несколько не исключаяющей поразительной смены взглядов. Завершая картину, к этому прибавляется, что на S. 1324 он *сам противопоставляет* сегодняшний крупный капитализм кальвинистскому с точки зрения жизненного стиля, причем ровно в том смысле, в каком это сказано у меня, только иными словами.

ощущения стремления к зарабатыванию денег, как это было позже в случае протестантских “аскетов”...» (S. 1300)³⁹. «Инстинкт приобретательства» всех тех дельцов и спекулянтов, которые зарабатывают миллионы, «рукавом прикасаясь к тюрьме», или «инстинкт приобретательства» у привыкшего к бесстыдству официанта в туристических центрах на Ривьере, привычно обсчитывающего гостей, еще менее нуждается в «этике» как «средстве». И если бы дело дошло до создания шкалы «инстинкта приобретательства», то пуританство совершенно точно оказалось бы не в ее верху, как и тот тип рационалиста по зарабатыванию денег, в качестве которого я упомянул Бенджамин Франклина⁴⁰. Однако речь идет не об инстинктивной жадности к деньгам, счастью, *splendor familiae* и т. д. Все это вещи, которые для *серьезных* пуритан как раз менее важны, чем для других. И *несмотря* на всю отстраненность от мира, они становятся богатыми. Скорее речь идет о том, что «аскетический» протестантизм создает для капитализма еще и соответствующую «душу», душу «человека призвания», который *не нуждается* в тех средствах, что были у человека Средневековья, чтобы ощущать свое единство со своим занятием. Купец эпохи флорентийского раннего Ренессанса не был таким. Здесь не место для того, чтобы анализировать глубокую разорванность, возникавшую в наиболее значимых людях того времени — при всем избытке у них силы и мнимой целостности. Лишь одним из явлений, конечно, скорее лежащих на поверхности и вписывающихся в эту картину, оказываются подобные реституции «ростовщически» полученного богатства. Тем не менее оно вписывается в эту картину. Как и любой более или менее непредвзятый человек, я вижу в подобных «средствах успокоения» лишь один из многочисленных симптомов *напряжения* между «совестью» и «действием», несовместимости непреодоленного даже Лютером принципа “*Deo placere non potest*” и идеалов именно *всерьез* католически настроенных людей с «купеческим» стремлением к прибыли. А в бесконечных практических и теоретических «компромиссах»⁴¹ — именно «компромиссы». Ошибочно, что такого рода деятельность во все времена схожим образом создает для себя свою «этику призвания», как утверждает Рахфаль и как это может показаться самоочевидным. Мои статьи как раз могут помочь понять, насколько данное (на Западе «историко-материалистическое») представление —

39. Выделения в цитатах из статей Рахфала здесь и — укажем задним числом — ранее сделаны мною.

40. Зомбарт совершенно справедливо использует высказывание крупного предпринимателя Ратенау (в его «Размышлениях»): «еще ни разу не встречал действительно крупного бизнесмена и предпринимателя», «для которого зарабатывание было бы главным его призванием, и я даже утверждаю, что тот, кто ищет личной денежной выгоды, вообще не может быть крупным деловым человеком» (*Unternehmer*, S. 701). (Все это мог бы сказать и Франклин, несмотря на свою «Проповедь», и тем более пуритане. Обогащение является для них всех, — говоря словами Рахфала, — чем-то «аксессуарным».)

41. Я привел примеры более грубые, чем «благочестивые пожертвования», которые вообще-то были распространены как минимум в той же мере именно на почве, например, кальвинизма и реформатства, только по *совершенно* иному, характерным образом иным мотивам!

тривиальную правоту которого, разумеется, не станет оспаривать никто, тем более я, — было *ограниченным* в ходе исторического развития⁴².

Подведем итоги: в моих рассуждениях речь идет об анализе одного определенного, конститутивного компонента *жизненного стиля*, который стоял у колыбели современного капитализма, создавая его вместе с многочисленными другими силами, а также об изучении его изменения и ослабления. Подобная попытка не может ставить себе задачу выявить то, что существовало во *все* времена и повсюду, где был капитализм, а скорее наоборот — *специфическое* в уникальном развитии⁴³. Я однажды уже решительно отверг ответственность за то, что другие абсолютизируют религиозные моменты, которые я *отчетливо* и с максимальной настойчивостью назвал *отдельными* компонентами. Как и за то, что они отождествляют с «духом» капитализм *вообще* или даже *выводят* отсюда капитализм. Рахфаль не считает необходимым это учитывать, хотя знает об этом. Моя попытка может быть удачной или неудачной. Однако если историк не может противопоставить ей ничего лучшего, чем перечисление целого ряда *других* компонентов, которые — в чем никто не сомневается — во *все* времена сопровождали капиталистические экспансии, то он плохо отвечает интересам и задачам своей дисциплины: собственно, зачем интересоваться «историей», если та лишь утверждает, что в принципе «все уже было»?

Но достаточно об этом, выскажу лишь еще несколько замечаний об отношениях между «духом» капитализма и капиталистической *системой* хозяйства.

42. Я очень настойчиво подчеркивал, что в случае завершения моих статей, когда должно было бы проявиться обратное каузальное отношение, т. е. обусловленность религиозного экономическими отношениями, вероятно, меня точно так же обвинили бы в «капитуляции перед историческим материализмом», как сейчас обвиняют в «преувеличении влияния религиозных моментов». У Рахфала применительно к моему мнимому «тезису» даже встречается выражение «чудовищный», что, правда, противоречит тому, что он *присваивает себе* его содержание.

Мимоходом заметим: подобное влияние в *политической* области все же имеет совсем иное, более фундаментальное значение, нежели это кажется под впечатлением от лозунга «ничего-кроме-политиков» среди историков, которые под «крупными силами» понимают лишь большие батальоны, с которыми милосердный Бог обычно выходит на *поле боя*. Даже большие «силы» такого рода не смогли справиться, например, с выражением из Библии: «Почитай Бога больше, чем людей» — *пока* оно определяло веру решительных мужей, даже составлявших незначительное меньшинство, как пуритане, почти повсюду. Из-за него провалилась «культурная борьба» как в XVII, так и в XIX веке, и оба раза поражение имело последствия, непреодоленные на протяжении поколений. Разумеется, это вовсе не единственный фундамент политического индивидуализма (я полагаю, что это выражение в данном случае недвусмысленно). Однако то обстоятельство, что сегодняшнему политическому индивидуализму недостает и *должно* не доставать этого духа, а в Германии, благодаря среди прочего и лютеранству, отчасти *недоставало* издавна, отчасти имело лишь *пассивные* последствия, ответственно за гораздо большее, чем могут подумать умные люди.

43. Почти невероятно, что Рахфаль тычет мне пальцем на «агональные стремления» как на пропущенный мною элемент понятия «дух» капитализма. Хотя я подчеркиваю, что сегодня они заняли место погасшего аскетического «духа». Сущность этих «агональных» стремлений очень хорошо иллюстрирует приведенный мною пример высказывания Рокфеллера на промышленной комиссии.

Вернер Зомбарт посвятил этой теме исследование, которое освобождает меня от подробного изложения в силу значительных, причем именно *методических* совпадений⁴⁴ во всех существенных моментах.

Понятие «капитализм» и тем более понятие «дух капитализма» суть лишь мысленно конструируемые «идеально-типические»⁴⁵ образования. Или они оба берутся абстрактно, когда в понятийной чистоте в них постоянно дистиллируется то же

44. Чисто терминологическим различием является то, что Зомбарт причисляет возникающие из «предметной» необходимости, из самой ситуации, типичные «тенденции» в осознанно целевом действии предпринимателей к «психологии» предпринимательства, тогда как я все такого рода каузальные компоненты называю «прагматическими» или «рациональными» (поскольку они выводимы из непосредственного средства достижения цели, т. е. из экономической конкуренции). При этом именно в изложении Зомбарта превосходно акцентируются важные моменты. Со своей стороны, у меня есть некоторые терминологические сомнения относительно применимости понятия «психология» к такого рода анализу действия. Например, когда говорят о «биржевой психологии», обычно думают прежде всего об «иррациональных» явлениях, рационально *не выводимых* из деловой ситуации.

По поводу собственно предмета к изложению Зомбарта, конечно, можно добавить еще множество пояснений и примеров. Например, о «прагматически» обусловленных пределах «калькулируемости». Случайно мне стали известны внутренние отношения крупнейшего бизнеса, выросшего из семейного концерна, который в трех торговых центрах Европы и двух заморских занимался почти всеми мыслимыми формами оптовой торговли. Отдельные его «филиалы» работали с *очень* разной эффективностью — почти невероятно, насколько сильно они отличались с точки зрения количества и интенсивности труда. Их доход попадал в *общую* кассу, как в Средневековье, и был столь же различен, как их потребность в капитале. Более того, один из моих родственников, гениальнейший торговец, был сыт по горло работой в конторе и проживал в Париже, выезжая в случае необходимости туда, где случалось что-то важное. При этом достигавшая значительных сумм прибыль просто отправлялась в головную контору. Существовало лишь одно различие при ее разделе: двойной или простой частичные коэффициенты. Двойную долю получал шеф крупнейшего филиала, имевшего по-настоящему монструозную контору, и другой шеф, находившийся в специфически неприятном месте за океаном. А простую долю получали все остальные, в том числе обитавший в Париже «частично занятый» сотрудник. Распределение на основе более точного расчета было вполне возможным, но уже из-за *размера* прибыли называлось «неудобным», «мелочным» и «излишним». Напротив, считалось бы нарушением всех «деловых принципов» назначение более высокой зарплаты очень ценному, близкому и почти незаменимому в делах родственнику шефов, который утратил свою гораздо меньшую долю во время кризиса из-за штрафов и теперь «служил» как простой «сотрудник» (прокуррист). Хотя такую зарплату, превышающую обычный уровень, он мог бы получать и в *другом месте*. Но это было неприемлемым уже потому, что того же могли потребовать и другие сотрудники. Но самое главное — он не должен был «ожидать ничего иного». Ведь *его* жалование было частью *расходов* и потому определялось чисто экономическими, «калькулируемыми» аспектами. В отличие от «прибыли», оказавшейся за порогом балансовой черты. *Здесь* калькулируемость достигала своего предела, поскольку не была необходима «прагматически», т. е. для самого дела. *Подобные* явления, которых множество, могут рационально объясняться «сущностью» капитализма без всякой «психологии», с помощью категорий «средство» и «цель». Однако для *исторического* рассмотрения одного этого рационального выведения *недостаточно*, поскольку здесь элементы, вытекающие из хозяйственной системы как таковой, смешиваются с другими элементами, имеющими самое разнообразное происхождение. Так создается «дух», который одушевляет ее. В любом случае, «инстинкт приобретательства», «жажда прибыли» и т. п. в конечном счете *не являются* достаточными категориями для анализа «капиталистического духа», как бы ни формулировали это понятие. Именно Зомбарт очень верно это подчеркнул.

45. См. мою статью о понятии «идеальный тип». (Рус. перевод: Вебер М. (1990). «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 345–415).

самое, тогда второе понятие становится содержательно довольно пустым, почти превращаясь в чистую функцию первого. Или они берутся исторически, т. е. формируя «идеально-типические» мысленные образы специфических для определенной эпохи черт, отличных от других эпох. Тогда значимыми становятся именно те черты, что отсутствуют в подобных образованиях других эпох или присутствуют в специфически отличной степени. Применительно к «капитализму» древности как системе хозяйства я попытался сделать это в своей еще очень несовершенной статье «Аграрная история древности» (в «Словаре государственных наук»)⁴⁶. В ней началось⁴⁷ изложение того, что я назвал «духом» современного капитализма, далее должны были последовать новые рассуждения, привнесенные эпохой Реформации.

А теперь вопрос: что может пониматься под «духом» капитализма в его отношении к самому «капитализму»? Что касается *самого* «капитализма», то им может считаться лишь определенная «система хозяйства», т. е. определенный вид «экономического» отношения к людям и материальным благам. Он заключается в использовании «капитала»; поведение внутри него анализируется нами «прагматически», т. е. путем выявления *средства*, «неизбежного» или «лучшего» в типической ситуации. Речь может идти о том, что было общим для подобных хозяйственных систем во все времена или же о специфике определенной исторической системы такого рода. У нас здесь речь идет о втором случае. Исторически данная форма «капитализма» может наполняться очень различными видами «духа». Она также может находиться — и чаще всего находится — в очень различных степенях «избирательного родства» с определенными его историческими типами. «Дух» может быть более или менее «соответствующим» «форме», а может и не быть совсем. Нет сомнения в том, что *степень* этого соответствия имеет последствия для хода исторического развития и что «форма» и «дух» стремятся балансировать друг друга. Как и в том, что, если сталкиваются друг с другом система и «дух» в особенно высокой «степени соответствия», начинается развитие проанализированной мною внутренне ненарушенной целостности такого рода.

46. Я изменил терминологию, поскольку ранее не был склонен называть «капиталистическими» более чем разрозненные явления античной экономики, вообще сомневаясь в возможности говорить об античном «капитализме». Сейчас я думаю об этом иначе, как и следует из статьи «Аграрная история древности» в третьем издании «Словаря государственных наук».

47. Я подчеркивал, что без окончания цикла оказался в ущербном положении, поскольку «мельком прочитавшие статьи могут посчитать их чем-то завершенным». Однако у «критика» нет права читать мельком. Даже небольшие наброски в журнале *Christliche Welt* продемонстрируют каждому, что поставленная в моих статьях в «Архиве» проблема намеренно отделена от *самого сложного* для понимания и «доказательства» момента, затрагивающего габитус. Таким образом, мощное влияние воспитания, дисциплины в сектах и т.п. — вплоть до рубежа настоящего времени — даже не было затронуто, а лишь обозначено в них. Рафаль подчеркивает значение *воспитания*, но здесь мало знать об особой роли *пиеетистских* воспитательных принципов, чтобы судить о совершенно специфических влияниях «аскетического» протестантизма в духе представленного мною хода его развития.

В случае важного понятия «дух» капитализма Нового времени⁴⁸ речь идет о необычайно сложном историческом образовании. Как и в случае всех в высшем смысле «исторических» понятий, дать что-то вроде *дефиниции* этого понятия возможно не в начале, а в конце исследования, уже в качестве результата последовательно осуществленного синтеза. Я настойчиво подчеркивал это в начале моих статей. На старте подобного исследования можно лишь максимально грубо обозначить ради наглядности средство. В этом качестве я использовал пример Бенджамина Франклина как представителя еще наполовину натурального хозяйства, в любом случае (относительно!) *некапиталистической* среды. Я сделал это исключительно с намерением показать *собственную жизнь* капиталистического «духа», в отличие от соответствующей ему капиталистической «системы хозяйства». Сказав о том, что «дух» не остается без последствий для развития «системы хозяйства», я отложил обсуждение обратной каузальной взаимосвязи на продолжение статей, которые ясно назвал незавершенными. Однако статьи не получили «завершения», что ставит меня в неудобное положение по причинам, которые уже были названы выше и которые с того времени стали еще более весомыми: в сущности, в них отображена лишь первая часть исторического развития идеи «призвания» и ее распространение на сферу зарабатывания как такового. Ни на что большее притязать они не могли. Заранее предвосхитить результат искомого синтеза с помощью «дефиниции» я оставил «критикующему» историку. Что при этом у него получилось, можно прочитать на S. 1236: капиталистический «дух» (согласно Рахфалю, это те движущие силы, которые определяют происхождение определенного *капитала*) состоит из смещения «стремления к приобретательству» с «иными» мотивами. Такими мотивами являются «забота» о «счастье» и «пользе» — своей или чужой, «особенно» семьи, стремление к удовольствиям, престижу, власти, блестящему положению потомков и т. д. В это «и т. д.», разумеется, включены *все мыслимые* мотивы, особенно, например, благотворительные — если называть действительно практически значимую «цель» «накопления капитала». А поскольку Рахфаль не способен отличить субъективный «дух» капитализма от объективной *системы* хозяйства и объединяет их в единое целое, он, конечно, пропустил мою констатацию того, *что* есть собственно альфа и омега «Евангелия жадности» в моем примере, т. е. у Франклина. Как пропустил он и то, что на той же странице сказано о *противоположности* жажды наживы и долга призвания. Далее он сделал поворотным пунктом моего обсуждения *другую* противоположность «традиционалистского» и «зарабатывающего» хозяйства, несмотря на мои отчетливые оговорки. Но если значимо лишь приобретение больше «потребности», *тогда* дикарь в своей никак не омраченной посредством рационалистических соображений ненасытности в плотских удовольствиях и сокровищах оказывается *вершиной* зарабатывающего человечества. А пуританин оказывается в другом конце ряда. Хотя поддерживаемое «духом капитализма» хозяйствование

48. У меня речь идет только о нем. Мне нужно было ясно указать на это как в названии, так и повсюду в тексте, но я не сделал этого при редактировании статей по указанной выше причине.

прямо противоположно традиционализму, и *это* я должен был выяснить первым делом. Тем не менее оно далеко не тождественно стремлению к максимальному превышению *потребностей*. Хотя оно и вступает в противоречие с «традиционалистским» хозяйством, однако этим вовсе не исчерпывается. Тем более оно *не совпадает* с капиталистическим по *форме* хозяйством, как я отчетливо пояснил на примере. *Те* компоненты капиталистического «духа» Нового времени, которые я специально проанализировал — идея «долга призвания» со всем с этим связанным, — встречаются внутри поддерживаемого «духом» капитализма (в *обобщенном* смысле слова) хозяйствования лишь на одном *определенном историческом отрезке*. С другой стороны, они выходят за пределы экономического, *проникая* в совершенно гетерогенные сферы человеческого действия. Развитие «*человечества призвания*» в его значимости как компонента капиталистического «духа» — именно этой темой первоначально *ясно и намеренно ограничивались* мои споры. Я абсолютно ни при чем, если невнимательные читатели считают правильным игнорировать это.

Этих замечаний должно быть достаточно. Здесь невозможно далее развивать какие-то части и аспекты моих статей, например, изложение значимости сект. Между тем *секта* для становящегося Нового времени в одном важном смысле есть архетип тех образований общественных групп, которые формируют сегодня «общественное мнение», «культурные ценности» и «индивидуальности». Как и невозможно подробнее затронуть другие ответвления, ведущие от пуританского к нынешнему стилю жизни⁴⁹. Жаль, что ответ критику, который своим издевательским тоном и своим *нежеланием* понимать представляет собой недобрый профессорский тип, должен быть в данных обстоятельствах таким же неплодотворным и занимать столько места в «Архиве». Все, что было сказано *здесь*, уже есть в моих статьях. Все, что сказал Рахфаль (за совершенно нерелевантными исключениями), он позаимствовал в них и намеренно искажил. Если кто-то не верит в это после всего сказанного, я повторно посоветую: *после* критики Рахфаля непредвзято *прочитать* мои рассуждения. Поскольку из-за *этой* критики мне не нужно менять в них *ни одного слова*.

49. Действительно вторичным — вряд ли это можно назвать иначе — является способ, посредством которого Рахфаль «ползает» по моим коротким замечаниям о развитии буржуазного «комфорта», отличного от сеньориального жизненного стиля. Подобное противопоставление известно любому представителю истории культуры. Конечно, верно, что «границы» даже между столь противоположными историческими явлениями *повсюду* являются текучими. Но умствовать по *этому* поводу явно не приходило в голову другим историкам. Я отсылаю к тому, что сказал об этом в «Словаре государственных наук».

The first anti-criticism on the «Spirit of capitalism»

Max Weber

Oleg Kildyushov (translator) Research Fellow, Centre for Fundamental Sociology, National Research University — Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str., 20, Moscow, Russian Federation 101000 E-mail: kildyushov@mail.ru

A polemical article by the classic of sociology Max Weber in the genre of “anti-criticism” contains his response to a series of critical publications by the principal German historian Felix Rachfahl. As a specialist in the history of the Dutch Revolution in the second half of the 16th century, Rachfahl wrote five articles under the general title “Calvinism and Protestantism” that he sought to rebut Weber’s views on the genesis of capitalism from the spirit of the Puritan work ethic. In a rather harsh retort, Weber in turn tries to show the reader the entire inconsistency of Rachfahl’s criticism. On the whole, he assesses the discussion as unfair on the part of his opponent and, therefore, as insufficient from the point of view of the subject itself — the cultural significance of the Protestant economic ethics for the emergence of the capitalist economy of the modern type. He accuses Rachfahl of deliberately distorting both Weber’s own argument and the views of his friend and colleague, the eminent theologian and church historian E. Troelch. In attempting to defend his arguments advanced in the articles in the series “Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism”, Weber rhetorically chooses an extremely aggressive tone, while allowing a number of insulting epithets to the recognized expert in his field. His general strategy in the polemic is aimed at discrediting the criticizing historian himself as a typical representative of a related academic discipline, clearly exceeding the limits of his competence. At the same time, Weber assigns the role of objective arbiter in this dispute to his reader, urging him to perceive the arguments put forward impartially. Weber concludes by claiming that Rachfahl’s lengthy critique is so off-target that he need not change a single word in his writings.

Keywords: Max Weber, Felix Rachfahl, Reformation, Calvinism, Protestant work ethic, mundane asceticism, spirit of capitalism