

בשער

שנה ט"ו יולי-אוגוסט 1972 חוברת 4 (105)

התקדמות עולמית בתחומי המדע והטכניקה

גוש
עוה
דיים
אי-
יגון

ים
די
יה
ש

בשער

הנהגות לבניית חברת התרבות

הדור הצעיר, החיים הפוליטיים והמפלגות — נ.
שור / סוציאליזם קיבוצי, התרשמויותיו של מתנדב
— ר. לוין / התרשמויות מתנדב והמציאות — ג.
ברנר / הקיבוץ בעיניים אמריקניות — ד. בן-נחום /
יחיד וחברה בהיסטוריה — ד. חרק / מעמדה של
„תיזת ובר“ והביקורת עליה — א. זכאי / אהבתו
הנכזבת של השומר-הצעיר לעולם המהפכה ביום
פגישה — נ. וילפנד / מושגי-יסוד בתורת המוסר של
קאנט — א. זכאי / הפילוסופיה של קארל קורש —
ר. גולדי / סין, ברית-המועצות והמזה"ת — מ. אפל.

דברי עיורים

סוציאליזם וקיבוץ (תלת-שיח) / חברה והיסטוריה /
פילוסופיה / בזירה הבינלאומית / תעודות / נתקבלו
במערכת / מאורעות החודש.

מעמדה של „תיזת ובר“ והביקורת עליה

עבודה זו מוקדשת לאחותי היקרה שלומית, שאלמלא היא מן הסתם היה נעלם ממני טעם הצמרות הגבוהות ולחש השורשים הצומחים.

„אילו היכרנו את כל העובדות בסדרן הכרונולוגי, היינו מגיעים אמנם לסכימה כללית ולשלד של ההיסטוריה, אך חייה האמיתיים היו נעלמים מנתנו, ברם, הבנת חיי האדם היא הנושא הכללי והתכליתי האחרונה של הידיעה ההיסטורית“¹.

א. עיקרי התיזה של ובר על אודות עליית הקפיטאליזם בעת החדשה

מעמדה של ההיסטוריה מעמד מיוחד ובלעדי הוא. מעמד מיוחד זה אינו נושא פנים לשום הגדרה מן התגורות המקובלות לציין את מפעלות האדם ביקום. כמד אחד, ההיסטוריה היא משך נוכחותו של האדם ביקום; מן הצד השני ההיסטוריה, לפי שהיסטוריה היא, מספרת את תולדותיה של נוכחות אנושית זו ביקום. אין היא בחינת מדע; לפי שכליה אנושיים הם וממילא אינם מדויקים בתחיות לעתיד ובהערכת העבר. כמו כן אין ההיסטוריה מיתודה ושיטה, גם אם היא כגרעת תחת כובד ריבוי המיתודות אשר מטילים עליה אמת לעת. יתר על כן, ההיסטוריה היא ממשות מלאה מדי לכלי ההגיון, השמורים לו לאדם הבא לנתח ולהסבירה; החותכים בה אך לעולם אינם יכולים להשיג את רחובה ועומקה. ההיסטוריה היא ממשות הנוטה להסתיר פנים ומתחמקת מכל הגדרה כפויה אשר נוטים לשקוע בה. במובן זה, היא אין רק התוצאות וההישגים, אלא יותר מכך; ההיסטוריה היא ממשות של סיבות וחסרונות. הנה בכך, לדעתך, נקודת המוצא של חוקר הזמן הנכון.

ההיסטוריה היא מבחינת זמן מצטרף. למדוד זמן זה ולחקור את תרומתו, הנה בכך תעודתו של ההיסטוריון. נמצא מעתה כי אין ההיסטוריה מדע של עובדות. הללו לכל היותר הן תומרי הבניין, הן התנאים הנוצרים וההכרחיים לכינונו וביסוסו של מדע הזמן. אך ההיסטוריה פנים אחרות לה; במקומן של העובדות היא תעמיד הערכות, ואת הללו, בסופו של דבר, היא תמיר בהכללות. זוהי תרומתו המיוחדת של מדע הזמן; את המיתודה הוא נוטה להחליף בהערכה; ומריבוי העובדות וההנחות הוא יוצא ושוואל על אכיות ההכללה. מבחינה זו זרה הדייקנות ההיסטוריה. היא דלה וריקה מדי לממשותו המלאה של הזמן, ומבחינה זו גם רזה לה המיתודה²; שהרי זו מסדרת את הדברים הכללית ההורשה.

ההיסטוריה שואלת על ההערכות וההכללות היוצאות מחוקן. לפי שהיא מקימת מערכת של דקויות אשר כלי המדע לא יוכלו להשיבן. מבחינה זו קשה עד לאמור מעמדו של ההיסטוריון כחוקר הזמן. הביררה היחידה המוטלת עליו היא לקיים בו בזמן את הרחבות יחד עם הדייקן הנאמן. מוכן כי אין זו המיתודה של המדעים; אלא שזו היא תביעתה של ההיסטוריה לחוקר הבא אל פגנותיה. באחת והיא תביעת הממשות השלמה, ובאחת זוהי תביעתה של העובדה הבודדת, הדרושה את קביעתה המדויקת, בחינת עבר. הווה ועתיד. עמדת המיתוד של ההיסטוריה הוא הנוהג לכך; העובדות אינן יכולות לצאת ולהילך מעצמן, בחינת תומר היול, אלא רק דרך ההכללות; ואלו האחרונות תהיינה ללא כל משמעות ללא אות העובדות שהן מעצבות וגוזרות ומשך הזמן המצטרף. באחת: „הכללות ללא עובדות הן ריקות; עובדות ללא הכללות הן עיוורתות“³.

מדע הזמן הוא התחום הפרוץ ביותר והנרחב ביותר. מבחינה זו והו התחום שיכול וזקוק למעשה, לכל תרומה אפשרית מן כל מדע, מן המדעים האחרים. מדע החברה, הסוציולוגיה, יש לו וישנה ביכולתו לתרום רבות להיסטוריה. כל זה לפי התנחה כי „ההיסטוריה אינה ידיעת עובדות חיצוניות או מאורעות חיצוניים. היא צורה של ידיעת האדם את עצמו“⁴. כך אין יכולה ההיסטוריה להיפספס בחינת מדע סגור שאינו מסביר פנים למדעים אחרים. אחרת מזה, ההיסטוריה היא אותו תחום נרחב אשר בתוכו חייבים אנו למצוא את הלגיטימציה ותחוקף של כל המדעים האחרים. הללו, בחוקף מעמדם הזמני-היסטורי, יכולים גם הם לחול על ההיסטוריה עצמה. מבחינה זו כל אשר הוא בזמן נושא הוא למחקר ההיסטורי; הן מבחינת עובדה בודדת והן כשיטה או תורה, העשויה לתרחיב מחקר ההיסטורי זה. בכך, כמובן, מצויה דחיה ושלילה של ההשקפה הסטגנת. כי שגיאה היא להחיל מיתודות של מדע מן המדעים האחרים, בתחומה של ההיסטוריה⁵; לפי שאין ההיסטוריה נחלתם וחוקתם הבלעדית של ההיסטוריונים. אחרת מזה, ההיסטוריה היא קולקטיבית מעצם מהותה. היא ירושה כוללת שבה חלק ונחלה לכל אחד ואחד מן הפועלים בה. מבחינה זו אין היא רק מה שישנו ומושג, אלא היא גם מה שחסר ויכול להיות. מכך נובע מעמדו הקשה של החוקר ההיסטורי, דווקא לפי שאינו עוסק במדע, ודווקא לפי שאין לסכם את ההיסטוריה במיתודה אחת. מצד אחד, הקושי נח במה שעליו נישאת ההיסטוריה. מן הצד השני, הקושי מצוי במה שצריך ויכול לזקק הזמן להשיג מן החומר ההיסטורי. ולכן: „כל עוד אין ההיסטוריון ורושם ברמת בלבד, כל עוד אינו מסתפק בהרצאה כרונולוגית של המאורעות, מוטל עליו תמיד תפקוד קשה זה. עליו לגלות את האחדות העומדת מאחורי גילוייה הרבים והסותרים של המומות ההיסטורית“⁶.

מה גרם לכינונו של סדר חברתי חדש

הערכת מעמדה של תיזת מאכס ובר, היא הנושא לעבודה זו. הערכה זו שתי פנים לה: מצד אחד אפשר להעמיד הערכה זו במה שיצאה הביקורת על תיזה זו; מצד שני, אפשר להעמיד הערכה זו במה שתיזה זו של ובר נושאת בתוכה. ברור הוא, כי הביקורת על ובר אינה רק על אופן טיפולו והגדרתו

ביחס לשאלת הקשר בין הרפורמאציה הפרוטסטאנטית והקאפיטאליזם. יותר מזה, הביקורת מתמודדת עם ובר על ההערכות הערכיות שלו ועל תפיסתו המיוחדת בשאלת מעמדה של היסטוריה. במובן זה הסגת גבולה של ההיסטוריה, עליידי מדע הסוציולוגיה, חבה עצמה בעיקר לגישתו הערכית-כללית של ובר והתנתה לעובדות היסטוריות ומאורעות היסטוריים, מעמד ותוקף שלא היו ידועים לגישתו הערכית-כללית של ובר. התיזה של ובר מעידה על כמה שייכת ההיסטוריה, או מדע הנומן, לכל תחומי רוחו של האדם, ואסור לנו לצמצמה רק למדע ההיסטורי עצמו. מבחינה זו, לעתים הובה היא לחציל את ההיסטוריה מן ההיסטוריונים. בייסוד של דבר היא לענות התיזה של ובר על השאלה הכללית נגמנת שמציבה ההיסטוריה לכל המתבונן והוקר בה: מה הן התמורות, התנאים והמצבים, אשר מבחינה היסטורית תרמו והשפיעו על העולם המודרני, מבחינה חברתית-כללית; מה הם המקורות, ובאותה המידה הירודה והמורשת, אשר הביאו לכינונו של סדר חברתי חדש; או בעיקר, מה הם היסודות אשר עליהם נבנתה הציביליזאציה המערבית, במובן חברתי, כלכלי ופוליטי. מבחינה זו, עצם מעמדה של תפיסה היסטורית שכזו, המדברת על כוחות ותמורות, יותר ופחות, כלכלי ופוליטי; עצם מעמדה הוא בעיה לעצמה. כי "באופן כללי ניתן להיאמר, שמושג פילוסופי, יותר משונה פתרון לבניה, יותר מכך היא עצם הבעיה עצמה. שהרי מעמדה של תיזה זו, משהיא פתרון לבניה היסטורית נדונה, יותר מכך היא עצם הבעיה עצמה. שהרי מעמדה של תיזה זו, מגלה את מפרקי גישתו של ובר להיסטוריה: יתר על כן, עמדה זו מגלה ומאירה כבר את גישתו הכללית של המחבר לשאלה זו. המטרה היא לחקור את, השאלה (היא) למה ההתפתחות הכלכלית הגדולה נפשית עם המציפה בכנסיה?" לפי ניסוחו של המחבר, או הבעיה היא "האם המצב הפסיכולוגי הוא שפאשר את התפתחותה של הציביליזאציה הקאפיטאליסטית?", לפי ניסוחו של טאוני. באחת, השאלה היא מה הם המקורות, מבחינת סיבות ומקדמים היסטוריים, האחראים לציביליזאציה התרבות של העולם החדש? מהי הדרך בה נוקט ובר בספרו זה, ומה הן המטרות שהוא מציב לעצמו. על המתודה אומר המחבר: "מושג היסטורי הוא קומפלקס של מושגים סאוחדים-במשותף היסטורית, אשר אנו מאחדים למושג כולל, הנובע מן ההעמדה על משמעותם התרבותית של ריבוי מושגים אלו. לכן, מושג היסטורי יכול לבוא רק בסוף העיון, ולא לפניו". במקום אחר מציין המחבר את המטרה אשר מביאה את הכלכלה נפשית של הדת על הדת של הכלכלה, ולא האמוס של השיטה הכלכלית. ובקשר לכך, הקשר בין הרוח של חיי הכלכלה המודרניים, לבין המוסר הצינונאלי של האקסטיית הפרוטסטאנטית". מכאן כי המחבר משאיר את ההכללה, המושג היסטורי, לסופו של הדיון באשר צריך הוא קודם לברוק ולבסס הכללה זו. בתפיסה המארכיסטית, הטוענת כי לשון ללא הפרעה"; ומצד שני, רוחה המחבר את הגישה המארכיסטית ולתורות התברורות-מדיניות. "התשובה של מאכס ובר היא כי הסבר זה מערבב סיבה ותוצאה". באחת מה שרופא הראות בו הוא כי התבדלים הכלכליים, ובאותה המידה הדתית והרוחניים, כל אלה תלויים: באופי הפנימי הקבוע של דת האמונה שלהם, ולא רק במציאות החיצונית ובסיטואציה הפוליטית-היסטורית שלהם". לכן, הרצפה לתור ולבדוק אחרי מקורותיה של רוח הקאפיטאליזם המודרני, של האקסטיית, הצינונאליזם והשיטתיות — כמאפיינים רוח זו, שומה עליו לחזור ולכלכלית הגדולה נפשית עם המהפיכה כל זו כדי שיוכל לתת את המחבר לשאלה: "למה ההתפתחות הכלכלית הגדולה נפשית עם המהפיכה בכנסיה זו?" ננסה עכשיו להציג את עיקרי התיזה של ובר עפ"י ספרו, "המוסר הפרוטסטאנטי ורוח הקאפיטאליזם".

הקשרים הדתיים והריבוד החברתי

נקודת המוצא אשר ממנה מתחיל המחבר לחקור, היא שאלת הקשרים הדתיים והריבוד החברתי. העובדה באופן דתית מעורבת היא: ששם מנהיגי העסקים, בעלי הון, העובדים בעלי הרמה הגבוהה, וכן האנשים המאמנים ובעלי היוזמה המודרנית הכלכלית — הם הפרוטסטאנטים". בו בזמן שהקאטולים עסקו בחינוך והמאמנים, לפי המטרות אשר מציבה להם האולוגיה האוניברסאלית שלהם; בו בזמן מיעוטים דתיים פרוטסטאנטים עוסקים בכלכלה וביוזמה כלכלית, הסיבה לכך היא: "כי החבריים בעלי היכולת שבהם מבקשים לספק את צורך הכרעה של יבולתם בשפת הכלכלה. לפי שאין להם כל הודמנות של כשיור של המדינה". יתר על כן, "זהו עובדה כי הפרוטסטאנטים, הן כמעמד שולט הן כמעמד הסבר דומה אצל הקאטולים". מראים מגמת מיוחדת לקידום כלכלי רצינונאלי, אשר לא יכול למצוא לו היתכנות: אלא היא בעיקר תוצאה אשר צריכים אנו למוצאה: "באופי הפנימי הקבוע של דת האמונה שלהם". הבחנה זו מעמידה על שני צדדים שונים: מצד אחד על התנאים הפוליטיים ולמציאות חברתית של המאה ה-17-16. מיעוט אשר נשללו ממנו אמצעי המדיניות והמינהל, ולפיכך נוטה הוא לפעילות כלכלית; ומצד שני, וזה החשוב ביותר, כי הנטייה הזו לפעילות הכלכלית, איננה רק תוצאה של סאנקציות מדיניות-פוליטיות, אלא היא בעיקרה קבועה באופי התיאולוגיה הדתית של מיעוט דתי זה, מה שצריך בחקירה הוא אופי הדתות והכוחות התמוריים החבויים בהן.

הייתוד הפרוטסטאנטי

עמדה מיוחדת זו שבה עומדים מיעוטים פרוטסטאנטים אלו, הפניה אל הכלכלה תוך גירוש מן המינהל המדיני, גושאת עמה רוח חדשה מבחינה דתית לביה התחום הכלכלי. העסקים והפעילות החיונית בעולם הזה, עמדה זו קבועה ומבוטסת על פי תיאולוגיה מיוחדת של הדתות אלו, והיא אשר יוצרת את האתוס החדש בחברת: רוח הקאפיטאליזם הגישה על גבי מעמד עושי הספק, אתוס חדש זה נושא עמו מערכת ערכים חדשה, המאופיינת בעיקר לפי החומרה הצינונאליזם שבה יחד עם מוסר-ההתעלות שלה, אתוס חדש זה הוא הנקודה המפרידה את הקאפיטאליזם המודרני מן הפרה-קאפיטאליזם. יתר על כן, אין להסביר אתוס חדש זה אלא בחינה הקשר הצמוד וההכרחי של אידיאות דתיות אלו. משמע, את האתיקה

של: „להרוויח יותר ויותר כסף הבאה יחד עם המניעה הברורה של כל שמחת חיים ספונטאנית והמציבה את הרווח כמטרה לעצמה; מן נקודת ההשקפה של אושר היחיד ותועלתו (אתיקה זו), יכולה להופיע בהחלט כאי-רציונאלית וטראנסצנדנטית“²⁷. אך מעמד עושי הכסף הנושא עמו את האתוס החדש, שבו האדם מוכרע על-ידי עשיית הכסף, שבו הרכישה נהפכת למטרה בפני עצמה — מעמד זה הוא אתוס איננה למען סיפוק צרכיו של עושה הכסף, אלא היא נהפכת למטרה בפני עצמה — מעמד זה הוא אתוס של מלה ומיומנות בשליחות“²⁸. רעיון זה על המעלה והמיומנות בשליחות: „הוא מה שבעיקר מאפיין את האתיקה החברתית של התרבות הקאפיטאליסטית; והוא גם הבסיס היסודי לתרבות זו“²⁹. המצב הקאפיטאליסטי החדש, עומד בניגוד למצב הפרה-קאפיטאליסטי שבו: „התועלת הרציונאלית של הון והאירגון הקאפיטאליסטי הרציונאלי של העובדים — עדיין לא היו הכוחות הדומינאנטים של הפעילות הכלכלית“³⁰. אך בעיקר מנוגד מצב חדש זה לתפישה המסורתית שבה: „אדם מדרך הטבע לא רוצה להרוויח יותר, אלא על כמה שזה נחוץ לו למען מטרותיו“³¹. בה במידה שהאתוס החדש מעמיד את העבודה לרוב בפני עצמה, כשליחות. הסברו של הקאפיטאליזם המודרני, זה אשר התגבר על התפישה המסורתית, נובע מן מושג השליחות במובן דתי³². עכשיו, לאחר שהפעילות העסקית-חילונית מתקדשת באמצעות מושג השליחות, עכשיו שהעבודה נהפכת למטרה ודרך בפני עצמו — רוח הקאפיטאליזם יש לה מובן חדש: „מצב של בקשת רציונאלי באופן רציונאלי ושיטתי“³³. הנושא מבחינת מעמד, של רוח זה, היא ששכבה של מעמד ביניים בעל אמצעי תיעוש נמוך³⁴. רוח זו, בה במידה שהיא הבסיס למפחד הכלכלי, באותה המידה היא נישאת רוח ומבטאת מהפך כלכלי זה³⁵. סימניו של מהפך כלכלי זה הם: מעבר למשק של סחורות וצרכנים; העלאת ערך מעמדו של הון; היחס לעבודה בחינת שליחות; אך בעיקר, רציונאליזציה שיטתית של כל תחומי החיים³⁶.

רוח הקאפיטאליזם

רוח הקאפיטאליזם החדש נושאת עמה איכויות ערכיות ביחס לחיים ולפעילות בהם. עכשיו: „העסק והעבודה בו נשאו לחלק הכרחי מן החיים“³⁷. בניגוד לפרה-קאפיטאליזם הסחור החדש הוא: „בעל מנמג אסקטי ויצא נגד התהדרות ובזבזו, סוחר אשר מכבד את הצניעות, ואשר איננו משיג כלום מחוץ לעושרו, וזל התחושה הלא-רציונאלית שלו, כי הוא עושה את תפקידו כחלכת“³⁸. אך ביסודה, רוח הקאפיטאליזם קובעת הערכה חיובית כלפי הדברים החומריים, כלפי העולם החילוני וביחס לפעילותו; בו נבטן שהיא יוצאת נגד התרבותה של הדת בחיים אלו, אך יציב יכלה רוח קאפיטאליסטית זה, בה תפסת כסמן לישועה, ליהפך למושגים של שליחות ותכלית בעולם הזה? או השאלה היא מניין ישנו לו ליחיד תחושת חובה זו שבעשיית כסף ובפעילות הכלכלית שלו? לפי שרעיון זה, השליחות: „הוא אשר מתווה את הדרך לעושי הכסף החדשים, והוא המקור וההצדקה לדרך זו“³⁹. רוח זו קובעת את הרציונאליזציה החריפה בסטח הטכניקה והאירגון הכלכלי, וכן מעלה כערך חיובי ומוטרי את העבודה בשירות של אירגון רציונאלי זה. „במובן זה, רוח זו, היא ניגוד חרף ליחס היצור אשר התקיימו בגילדות של האומים“⁴⁰. „רוח זו תבן היטב כחלק מן ההתפתחות של הרציונאליזם בכלל... התחיל של הפרוטסטאנטים יכול להיחשב כיוצרה של רמה הקודמת להתפתחותה של הפילוסופיה הרציונאלית הטהורה“⁴¹. כל אלו הם התוצאות אשר נושאת עמה הרוח הקאפיטאליסטית. רוח זו מחדירה את הרציונאליות הקשוחה יחד עם התועלתיות הקרה, לכל תחומי החיים והחברה. המטרה היא לכן: „לחקור ממה צמחה האידיאה של השליחות וההתקדשות (המונחת ביסודה של רוח זו), שאף-על-פי שהיא לא רציונאלית, הרי היא האלמנט החשוב של התרבות הקאפיטאליסטית. מכך כי המקור המודייני של היסוד הלא-רציונאלי, אשר רוח התרבות הקאפיטאליסטית, הוא הנושא החשוב בחקירתו של מושג השליחות“⁴².

איפיונה של רוח הקאפיטאליזם ומקורותיה

איפיונה של רוח הקאפיטאליזם על-ידי ובר מציבה את השאלה על מקורותיה של רוח זו ועל הבסיס החברתי, המהווה את המעבר מן הכלכלה המסורתית, אל הכלכלה המודרנית הקאפיטאליסטית. מתחבר מניח כי רעיון השליחות, כפי שבוטא בתיאולוגיות של הפרוטסטאנטים, יש בו כדי להסביר את התמורה הכלכלית-חברתית של העולם המודרני. תמורה זו, מצד אחד, במה שהיא מעמידה את האדם במצב חדש ביקום; ומצד שני, תמורה במה שעמדה חדרה זו תורמת לאתוס הכלכלי החדש. רעיון השליחות כפי שהציבו לראשונה לותר, בהרגומו לתנ"ך בשפה הגרמנית⁴³ על לו תלת ומצד שני, מן החוויה הדתית אחר נובע רעיון זה מן ההשפעה של המיסטיקה הגרמנית⁴⁴. „מושג זה מכיל הערכה חיובית לפעילות השיגורית בעולם. הערכה של הביצוע במעשים הגשימיים. כצורה הגבוהה ביותר, אשר הפעילות המוסרית של האדם יכולה להשיג“⁴⁵. יחרו של מושג זה היא: „ונתן לפעילות הגשמית של חיי היום יום משמעות דתית“⁴⁶. מושג זה מסיר את הפיצול והחלוקה הקאטולית החריפה בין הרחוני לנשמי; ומעמיד כי הדרך היחידה לחיים המקובלת על-ידי האל היא: „לא ידכוי של המוסר הגשמי באסקטיות המנווית, אלא רק דרך מילוי וביצוע החובות המוטלות על היחיד במצבו בעולם. והו רעיון השליחות“⁴⁷. התוצאה החשובה הגובעת מרעיון זה היא: „ההצדקה המוראלית לפעילות הגשמית“⁴⁸. התוצאה האחרת, הנובעת מרעיון זה, היא סילוקה של האיבה הנוצרית אל העולם הגשמי, משמע, זוהי כפירה במסורת החומרית הטובנה כי החובה האמיתית ביותר של המאמין היא פרישה מן העולם. מעתה העולם הגופני והחומרי, הוא הבמה המרכזית שעליה עומדת הדראמה הגדולה של הישועה והחסד. יתר על כן, אין ברעיון זה מאומה מן ההשקפה הליבראלית, המדברת על פשרה עם העולם. לשון אחרת: העולם נהפך מעכשיו להיות לאמצעי הגדול לודאות האמונה, המבוססת על ההצלחה והיכולת בו. אמונה חדשה זו קובעת יותר מכל, אולי, את העמדה האקטיבית והפעלתית אשר בה צריך לנקוט המאמין ביחס לעולם

ההומרי. מה שהיא מוקצה נהפך מעתה להיות התחום המקודש, שבו קבועים הקריטריונים היסודיים של האמונה וכונתו החסד והישועה⁴¹. יתר על כן: כפיטרו הטוטאלית של המאמין לחובות המוטלות עליו מן האל, היא-היא המשחררת וממריצה את כשריו, ובאותו המובן גם מדריכה אותם, לירוש לו את המלכות הגשמית-חילונית; במה שהיא תהווה לו הוכחה, ובמה שהיא תביא לו כטחון ואמונה, לגבי תכלית הישועה הדתית. לפי שהאל נהנהג מן האדם, כך: "יותר ויותר מתחזקת האמונה בהשגחה האלוהית, המזהה צייתנות מוחלטת לרצון האל יחד עם קבלה מוחלטת של הדברים כפי שהם"⁴². בניגוד לכך עמדו של יותר לגבי רעיון השליחות היא מסורתית. קאלווין הוא שעשה את הצעד החשוב, שאותו לא עשה לוותר, ולכן דווקא הוא שמקנה לו מעמד חדש והיסטורי לגבי הרוח של הקאפיטאליזם: "ללוותר השליחות משמעה, שליחות את החיים החילוניים באופן דומה, לשרת כל אחד את האל בשללויות שלן. הצעד הבא יהיה לשרת את האל כל אחד ע"י-דרכו השליחותי שלו. צעד זה לא עשה לוותר"⁴³. אך קאלווין יותר מאשר לוותר הוא האחראי לאתום הכלכלי החדש: "הרפורמציה היא פרי רוחו ואישיותו של לוותר. אך ללא הקאלוויניזם עבודתו לא הייתה זוכה להצלחה מתמידה. ההבדל מצוי בייחוד המוסרי של הקאלוויניסטים... הביטוי לכך מצוי אצל מילטון, בגן-העדן האבוד, המדבר על היחס הרציני של הפרוטסטנטים אל העולם וקבלת החיים בעולם זה כתפקיד"⁴⁴. ומכאן נהיה מטרתו של ובר: "להראות כיצד רעיונות אלו נעשו לכות מעשי וממשי בהיסטוריה. המטרה הוה היא מאמץ להבהיר את ההקל של הכוחות הדתיים ואת התפקיד שהם ממלאים בעיצוב מסכת ההתפתחות של עולמנו התרבותי והגשמי. ולכן, לחקור מהי תרומת הרפורמציה לכך"⁴⁵.

הקאלוויניזם

היה זה הקאלוויניזם, במיוחד זה של המאה ה-17, אשר מצויים היו בו אותם כוחות תמריים, אשר פילסו לראשונה את הדרך לרוח הקאפיטאליזם המודרני, ולאחוס החדש של עושי הכסף, ומכאן השאלה, מה עמדו המיחזו של קאלווין ומיה העמדה המיוחדת אשר מצביה האמונה הקאלוויניסטית, זו אשר מצאה לעצמה פירוש כה ברור ובוחיך אצל הפרוטסטנטים? השאלה היא כמובן שאלת: "השעמם של אישורים פסיכולוגיים המארגנים באמונה דתית ובהלכות דת הנותנים כיוון לביקורת מעשית, ותופסים את האדם כמעשים של דתה. לפי אישורים אלו נגזרים מן האידיאות המיוחדות של הדתות הללו"⁴⁶. רעיון היסוד עליו נהג האמונה הקאלוויניסטית, הוא רעיון הגניזה הקדומה. רעיון זה מניח כחוק אלוהי בהיריה של אנשים מסויימים כנועדים לחיי הנצח, ואחרים נועדו בכחירה זו, מן הצד השני, למוות הנצח. כל עיקרה וייחודה של תפיסה זו היא, מצד אחד, במה שהיא מעמידה את כל היקום כאמצעי להתיילת ומלכות אלוהים; ומצד שני, במה שהיא שוללת מן האדם את היכולת לשנות ולהגיע לחדש — באחת, אלוהים הוא טראנסצנדנטי, כל היקום משמש אמצעי להארת שמו; ומקומן של האדם נעלם ונסתר ממנו לגבי חסד והישועה. "את מקום האב בשמים, אצל קאלווין, מחליפה ישות טראנסצנדנטית, העומדת מאחורי יכולת ההשגה של האדם; והיא הקובעת את גורל האדם ומכוננת את הקוסמוס לפי נצחיותה"⁴⁷. מכך כי חסד האל, במקורו, גם הוא איננו בר שינוי, ומכך האופי הלא-אנושי של תורה זו יתר על כן: "זו הרגשה חסרת תקדים לגבי בדידותו הפנימית של האדם היחיד"⁴⁸. תורה זו היא גם דחיה של תורת היתרון הקאטורית, אך בו בזמן היא גם דחיה של המיטיקה, המוענת לקשר ישיר ובלתי אמצעי בין האדם לבין קונו. בשיטה זו גם אין מקום לישו עצמו מבחינת הסמל הדתי. כל אמצעי ההקלה והיתרון נשללים עכשיו מן האדם; כל שיטתו לו הוא רק ההוכחה העצמית בדבר היותו בין הנבחרים. תהליך זה בצדק ניתן לכינוי "הסילוק של הקסם מן העולם"⁴⁹. התודעה הראציונאלית איננה יכולה לדור בכפיפה אחת יחד עם חסד וקסם הדתי (מאוחר יותר נראה, כי תודעה ראציונאלית זו משלמה את דרכה, תוך סילוק האמונה מן העולם⁵⁰). תוצאותיה של תורה זו יכולות להביא, מצד אחד, להכניעה עצמה; ומצד שני, למאבק שיטתי נגד החיים עצמם⁵¹. תיאולוגיה זו מעצבת ובונה מחדש את המושג הלותרנית של השליחות: "אך מה שללוּת נשאר השערה אינטלקטואלית טהורה, דבר זה נעשה לקלאוויניזם יסוד מאפיין בורח המוסר, אהבת האחים עכשיו היא רק למען התיילתו של האל, ורק לו בלבד"⁵². לפיכך מעמידה תורה זו בצדק יסוד ראציונאלי, טראנסצנדנטי, ביחסים החברתיים. המטרה איננה החברה, המטרה היא התיילת האל. השליחות, העבודה וכל הפעולות החברתיות, מקבלים עכשיו צביון ואופי לא פרוטסטנטי ולכן זו דחיה מוחלטת של בעיות התאודיאליות, וכן כל שאלות שממעות העולם והחיים, והו המקום שממנו נובעים האינדיבידואליות המודרנית. ההנחה כי מעמדו של האדם קבוע ונגזר מלמעלה, וכל שיש ביכולתו לעשות, הוא רק לאשר בחירה זו ולהצדיקה; ומצד שני הו המקודש לתועלתיות הכלכלית החדשה — כל האמצעים כשרים בשביל המאמין להוכיח את בחירתו. לפי שהתועלת נמדדת ביחס להתיילת האל, ולא ביחס לתוצאותיה החברתיות, האל הנעלם, הנסתר והלא מתמצע, מביא לתפיסה, כי החיים היסודיים הם שדה הוראמה הקוסמית של המאמין, והללו מתקדשים עתה בזכות מיתכן החירות של האמונה, אשר מצוי בהם. ולכן: "הפעילות הכלכלית הגשמית העוה, מסלקת פיקסופקים דתיים ומביאה לוודאות דוחה כל הרגשה אמציונאלית, הרי: "האמונה אצלו צריכה להתאשר על-ידי תוצאותיה

ראציונאליות ואקסטריות

הקאלוויניזם דוחה את אפשרות התשובה, מתוך הנחתו כי האל אינו יכול להתמצע בין הנבחר והמוחלטות הלא מושגת הטראנסצנדנטית, והו לדעתו של ובר, הנקודה החשובה והיסודית בתורה זו. לכן מה שיכולתו להעמיד אמונה זו בקריטריון של רדאות החסד, היא צורה אחרת של שיתוף בין הנבחר לאלוהים: "השיתוף של הנבחר עם האל יכול להיתפס רק דרך ההנחה שהאל עובד ודכם ושהם מודעים לכך. זהו לכן המעשה המארגן לפי האמונה, הנגרמת על-ידי חסד האל. ואמונה זו לעצמה מוצדקת על-ידי האיכות של פעולת האדם"⁵³. מכך יוצא כי אמונה זו דוחה את תפיסת המאמין כוואסאל של האל, וממירה תפיסה זו בפעילות אקסטימית, מתוך ההנחה, כי האדם הוא כמכשיר של רצון אלוהים. לפי שהראציונאליות דוחה כל הרגשה אמציונאלית, הרי: "האמונה אצלו צריכה להתאשר על-ידי תוצאותיה

האובייקטיביות"⁵⁶. במובן זה מעשי האדם, יותר משהם אמצעים לרדיפת הישועה, יותר מכך הם אמצעים להתגברות על פחד הרשעה והחיוב בדיון. זוהי בדיוק הנהגה האומרת כי: "האל עוור האלע אשר עוורים לעצמם"⁵⁷. החשוב בנקודה זו הוא כי מעשים אלו צריכים להיעשות תוך שליטה עצמית, לפי מוסר קבועים כל הזמן לפני ביטחון הבחירה או הקללה של האמין. במובן זה המוסר הקאלוויניסטי הוא מוסר של תוצאה, בניגוד למוסר הקאתולי, שהוא מוסר של כוונה. מוסר התוצאה נובע ישירות מן הראציונאליזאציה של העולם, המסירה את הקסם האמצעי הישועה בעולם זה. ראציונאליזאציה זו מסירה גם את מוטיב הכפרה מן האמונה. מעתה יהיו מעשי האמין מאמץ אין סופי, שאיננו נגמר לעולם, כדי להוכיח את בחירתו. משמע כי: "השיפוט המוסרי של האדם המוצע נקבע מן האופי האל שטמנו וחסר התוכנית (של הקאתולים), ונעשה כסוף למיתודה אחידה ועקבית הנהגות ביקורתית שלמה"⁵⁸. מעמדה של הראציונאליזאציה יתבאר עכשיו כוזר נגמל. לאמונה את המלחמה הפורטית שלמה"⁵⁹. והנה גם הבסיס לקונפליקט של הרפורמאציה עם הקאתולים"⁶⁰. האקסטימית הראציונאלית של הפורטיטאנים מתפרשת, לכן, כמצב כוונות מתמיד להוכחת הבחירה, יחד עם התכלית העליונה של האדרת שם האל. הדבקות, הפרישות והחסידות, אשר מועתקים מן הסדר המגרי, משומשים אצל הפורטיטאנים כאמצעים הנכונים למצבו של האדם ביקום — מצב של כוונות מתמדת להוכחת הבחירה שלו (מבחינה זו הללו מנגודים בתכלית לישועים. הללו האחרונים רואים עצמם כצבא החדש של ישו עלי אדמות, כצבא השומר על דרכי האלוה. הפורטיטאנים, בניגוד לכך, רואים עצמם כמגשימי רצונו ומרחיבי תהילתו של האל). דווקא ריחוקו מהאקסימאל של האל, הוא אשר מוטיב למצב הפעילות הגדול ביותר. האקסטימית המגזרת גירשה את הניזר מן העולם; האקסטימית הפורטיטאנית היא אמצעי הכרחי בפעילות בעולם זה דווקא. הנחשפת כתנאי ל: "נחיצות של הוכחה לאמונה בפעילות הגשמית"⁶¹. אקסטימית זו, כאמצעי היים הכרחי לנבחה, קובעת את יחסו של הנבחט לשיורה, בה מבדה שהיא קובעת את גישתו אל האירגון המדיני"⁶². רעיון הבחירה קובע את הגבול הדטרמיניסטי והראציונאלי בעולם; במה שהוא מעמיד על רצונו המוחלט של האל; ובמה שהוא מעמיד כחובה ומשמעת הנמדדת ביחס לרצון מוחלט זה. ומכאן כי רעיון הבחירה, הפיריודיסיטאציה, מהווה את הבסיס הפסיכולוגי למוסר הראציונאלי של פורטיטאנים, או ליתר דיוק: רעיון ההוכחה הקאלוויניסטי, הטוען לשיורה של האמונה על ידי תוצאותיה האובייקטיביות, דרך המעשים; "רעיון ההוכחה זה יש לו משמעות מעשית בבסיס פסיכולוגי למוסר ראציונאלי"⁶³. זוהי בדיוק הנקודה אשר ממנה מתפרשים השברים המוריים של התאולוגיה הקאלוויניסטית. כמדריכים ומעצבים, לפי ההתנהגות ודפוסייה, את הרוח החדשה של הקאפיטאליזם, ואת האהות החדש של מעמד עושי הכסף.

רפורמאציה ומפיקה כלכלית

הרפורמאציה הפרוטסטנטית והשפעתה עם המהפכה הכלכלית הגדולה, תוצאותיה של פגישה זו ומשמעותיה — והו הנבואה האחרון למחקרו של זבר בספר זה, הכוונה היא לפרק החמישי, האקסטימית רוח הקאפיטאליזם, שבו מסכם ומבסס המחבר את דעותיו על הקשר בין הפרוטסטאנטים והקאפיטאליזם המודרני. מיתודת גבישה בפרק זה, היא תשיפת הרעיונות המצויים בכתביהם של הפורטיטאנים, לפי: "השפריטאנים האנגלי נגזר מן הקאלוויניזם, והוא יצר את הבסיס העקיב ביותר לרעיון השליחות"⁶⁴. מייצג המוסר האקסטימית: באקסטר, פוסנטו ובארקלי, איפיונה של האקסטימית הפורטיטאנית הם: היציאה נגד רדיפת העושר והניכוס; חומרה קפדנית בתשיבות של הנמו, שכל כולו קודש להאדרת האל; יציאה נגד הפאר והשפע של המגנון הפיאודלי; הערכה מחדשת של העבודה, כמנועת של פיתויים וכן כמטרה לעצמה; ושלכל אדם ישנה שליחות את הוא צריך לעבוד בה למען האל. מבחינה זו העבודה היא נקודת מיבחה למאמץ, במה שהיא בליחתה, ובהם שהיא התמדה ונכונות המידית לעבוד את האל. יתר על כן: פירוניה של העבודה, הם ביטוי של ההשגחה העליונה, ולכן המוטיבאציה היא מוטיבאציה תועלתית. הראציונאליזאציה, מבחינת אירגונה והשיטתיות של העבודה, היא התנאי הכרחי לתועלת זו של אליה חותר האדם — מודעות בוירתו והצדקתה. במובן זה המיתודה האקסטימית אינה המטרה, אלא היא בבחינת האמצעי המוביל אליה. "מה שהאל תובע זו לא עבודה לעצמה, אלא עבודה ראציונאלית בשליחות"⁶⁵. אם האמונה צריכה להתאשר על ידי תוצאותיה האובייקטיביות, הרי יותר מכל, הרוח הוא העדות הגדולה לבחירה"⁶⁶ מבחינה זו תמנת העולם הפורטיטאנית מגלה את העולם הווינטיאני אשר האדם צריך לקחת, כדי לאשר את בחירתו. זהו סימנה הגדול של הגישה האקסטימית והפעלתנית לעולם, המבוססת על חיוב של העולם הנגשמי מבחינה דתית. במובן זה, "ההודגשה על החשיבות האקסטימית, כדרך פעולה בשליחות, המוגדרת וקבועה, יוצרת את הצדקה המוסרית לחקוק העבודה המודרנית, ובאותו המובן, הפירוש והשגחתו של עושי הרווח, מצדיק את הפעילות הכלכלית של עושי העסקים"⁶⁷. לפי שהעולם נתפס במערכת שבה קיימים נבחרים ואלו שאינם נבחרים; ויותר מכך, הנבחרים מצדיקים עצמם כאלו הראויים לעולם, ואלו הלא מצליחים הם כמובן חסוכייהבחירה; לפיכך טענת השוויון והדרישה לו, נתפסות אצל הפורטיטאנים כצניחה של הטבע; או לפי מאמרו של פופ: "חייב כל אדם לעמול נאמנה כדי לעשות את חובתו כאותו מצב של חיים — בין בטולם הקוטמי ובין בחברתו אשר טוב היה בעיני אלוהים לקראו אליו. המבקש לעווב את מקומו בחברה הוא גם מהפך את חוקי הסדר"⁶⁸. במובן זה הפורטיטאנים נושאים עמם את האהות של האירגון הראציונאלי של ההון והעבודה. התנאי ליעילות בשליחות של הנבחה, הוא התנאי של התחברה המאורגנת והמסודרת לפי הסדר האלוהי של הנבחרים והלא נבחרים. במובן זה, "כל מעמד שליט בחברה, לעולם יהא הובע את הסדר האירגון"⁶⁹.

הקשר בין השליחות לרוח הקאפיטאליזם

השאלה היא מהו הקשר בין רעיון השליחות הפורטיטאני, המבוסס על ביקורת אקסטימית, לבין ההשפעה של רעיון זה על התפתחותה של דרך החיים הקאפיטאליסטית? ובשפתו, מהו הקשר בין האקסטימית הדתית למנהגי ודפוסי החיים של החברה הקאפיטאליסטית? ובר מעמיד על כך כי האקסטימית, במה שהיא

דרך חיים, ובמה שהיא ביקורת על דפוסי החיים עצמם — היא היא היסוד לאופן חיים זה. „הכוונה הפיאודאלית והמונארכית מגינים על מבקשי התענוג. נגד מוסר מעמד הביניים העולה, ונגד האנטי סמכותיות המצויה בו המבוססת על מודעות השיכנוע האקטיבי“⁵⁹. הפורטאגזיס נושאים עמדה יחסי יצור חדשים הנוגים ליחסים המסורתיים-פיאודליים⁶⁰. מה שהפורטאגזיס מעלים הוא את עקרון הביקורת האקטיבית, לגבי כל תחומי החיים. משמע את הראצינאליזאציה והשיתיתות שבשליחות. האקסטיית הראצינאליזאציה דוחקת את שמות החיים הספונטאנית. קדושת החיים נמדדת ביחס אל מסדה טראנסצנדנטית, ולא ביחס לאדם. זו תועלתיות מופתת. נגד כל מגמות אפנותיות. וזו מגמה של אחריות החיים. שכיח היא מגמתה של הקאפיטאליזם לסטאנדרטיזאציה של מוצרים⁶¹. עשוי הדרכמה של הישועה מתחבאת בנקטי השחונות, הללו המבטאים את הרוח — את הצדקת הבחירה⁶². המסחר הרווח מתקדשים כמאבק עקיב ושיטתי למען תהילת האל: „מגמה זו (האקסטיית) פעלה נגד שמחת הנכסים הספונטאנית, והיא מגבילה את הצריכה ואח דברי הנוחיות. אך מצד שני... זה אפקט ספונטילי. זה שיתרון הרכישה של הדברים, מן הכלל של המוסר המסורתי“⁶³. הרכישה מקבלת מעמד לגאלי, כדבר הנרצה על ידי האל. במובן זה, המאבק איננו נגד העושר, אלא רק נגד השימוש הלא-ראצינאלי בו. הרכישה עולה עכשיו, למעמדה של מעלה דתית — היא סימן של ברכה אלוהית. נקודה זו היא העוורת לצבירתה של הרוח הראשונה: „ההגבלות (האקטיית) על הצרכנים מעמיקות את יכולת השקעה של ההון“⁶⁴. זהו המקום שבו „ההשקפה של הפורטאגזיס נפגשה ונתקבלה בחיי הכלכלה הראצינאליים של הבורגנות“⁶⁵. אך הסתירה הכלתית נמועת בין האקסטיית והמוטיבאציה הרכושנית (עליה עומד חלסי), היא רק פרדוקס המראה את ההגבלה הרוחית על הכלכלה. פתרונו של ניגוד זה, הוא מחירה של האמונה: „השורשים הדתיים מהים אל לאט והללו מפנים את הדרך לתועלתיות הגשמיית“⁶⁶. זהו מקומו של רוביגון קרונו כתרבות מערבת⁶⁷: „האדם הכלכלי המבודד, שישנה לו שליחות פעולה בצידו, תופס את מקומו של החיפוש הדתי למען מלכות השמים; ונופל אל שוק המסחר של ההבל“⁶⁸. זהו גלגולו של המוסר הבורגני: „השורשים האקטיים של הפורטאגזיס וקאלווין, אל ההצדקה הראצינאליית והמרשעת של צבירת רכישת הרוח וההון, ללא כל מעצורים והתחשבות. האל הרוחן מתיר את מעשי הגול שעל הפרקע. זהו המקום של הגידורים באנגליה ושל הניצול המנוע של ילדים ונשים במכרות הפחם“⁶⁹. את ההצדקה הסיבה והמקור למעשים האפיניניים לרוח הקאפיטאליזם, מוצא ובר ככוח התמריץ הגרוע מן התיאלוגיה הדתית: „האישור הפסיכולוגי של כוח זה (הפרודוקטיביות) דרך המרשע של העבודה כשליחות, כדבר הטוב ביותר, או כאמצעי האחרון לרכישת ודאותו הברורה של החסד“⁷⁰. הלגיטימציה של עולם העסקים, ושל רוח הקאפיטאליזם, נחה על ההשקפה כי עולם עסקים זה הוא השדה לפעולה כשליחות. „היום לעבודה הוא שליחות, הוא שכאפיין את העובד המודרני“⁷¹. זוהי נקודת המיפגש שבה נפגשת הפרוטאגזיה עם המהפיכה הכלכלית, ומכאן מוסק החמבר, כי הכלכלים הכלכליים „בכאפיטאליזם חואמים את ההבדלים הדתיים“⁷². האקסטיית אשר גורשה מן הסדר המנוזי, ומעברת ומחלת על העולם הגשמי, ומתחילה לעצב בו את המוסר החומרי. אך האקסטיית הנוצרית היא ראצינאליית, בה במידה שהיא מבוססת על האמונה הנוצרית. אם איננו כך, היא איננה ראצינאליית. כך הראצינאליזאציה אשר גרשה את החסד מן העולם, שופה של הדרך מגרשה גם את האמונה הנוצרית ממנו. זוהי הנקודה שבה הראצינאליזאציה של התפישה האקטיית, מאבדת את תוקפה הראצינאלי. „כיום האקסטיית בורחת מתאר הנוצרים... אך הקאפיטאליזם הנמצא שוב איננו צריך לרוח זו“⁷³. במובן זה, „הסמק הביישני של ציוק הירוש של (האקסטיית), וההשכלה, דימה שהולך ומחוויר והרעיון של החובה בשליחות של האדם, משוטט ואורב לטרף בחיינו, כמו הרוחות של האמונות הדתיות שגודונו“⁷⁴.

בחינתה של רוח הקאפיטאליזם המודרנית

סיכומו של דבר, הטעמים הדתיים, השליחות והחובה דרך המיתודות האקטיית, נקרים מן רדיפת העושר והרווח. הראצינאליזאציה הדתית מפנה מקומה לראצינאליזאציה התועלתית, הפרודוקטיבית. יחד עם החסד, את בדת האחרות, מסולקת האמונה הדתית מן הפעילות הכלכלית. זהו המקום שבו עוברת האקסטיית הדתית ממקורה הראשוני, ונחפזת לגישה תועלתית סחורה. „רדיפת העושר קורעת לב משמעות דתית ומוסרית. הדרגה האחרונה של תרבות זו היא התחנות ללא רוח, חושניות ללא לב. ולכן רק דמיון אפסי יוכל לשער, כי תרבות זו תגיע לרמה שלא הושגה עוד מלפניה בהיסטוריה“⁷⁵. שבידת הוראליים הפאולוני, בין החומר והרוח, בין העולם ומלכות אלוהים, אשר בה התלה הפרמאציה, מגיעה בסופו של דבר לקידושו של העולם הזה, וביטולו של העולם הלא-גשמי, זהו המחיר אשר משלמת הפרמאציה בעולם המודרני. „משמעות חברה המודרנית נגודת לאלו של מוסדות הצנרות. מעלות אלו טרענות, כי הרכישה האקטיית של המאה ה-17—18; כתב פלסתר שבו מתלף יאחוס את רוביגון קרונו. אך גם כתב פלסתר גדול היוצא נגד האמולוגטיקה של הפורטאגזיס האנגלית; המעמיד „אסטרטגיה אכזרית ביותר של העולם הפיאודאלי הגוסס ועל החברה הבורגנית הנוגדת, כתב פלסתר פילוסופי גדול על תקופת החבר הראשון, ביקורת היסטורית ראשונה על הקאפיטאליזם ועל משאות הנפש של תקופת ההשכלה. הוא לא חס אפילו על הטבע האנושי עצמו“⁷⁶. הכוונה היא למסעי גולבר, הרוצה ללמוד את גילגוליה של רוח הקאפיטאליזם וחמורותיה, ילק אצל כתביהם של דניאל דיפו ויונתן טרויפט.

ב. טעוניה המרכזיים של הביקורת

הביקורת על התיוה של ובר והערכת מעמדה שתי פנים לה. מצד אחד הביקורת וההערכה הן במה שתיוה זו מעמידה משמע, הקשר בין הרפורמאציה הפרוטסטנטית לקאפיטאליזם; מצד שני ביקורת ההערכה זו היא במה שתיוה של ובר מקפלת וכוללת בתוכה, משמע, יציאה נגד הערכותיו של ובר, וייתרה מכך, נגד תפיסתו המיוחדת בשאלת מעמדה של ההיסטוריה. מן הצד הראשון עומדים פולרטון, טאוני וטרלש כמבטאים ומעריכים את תוקפה של תיוה זו, מרחיבים ואף מעמיקים את השלכותיה ומקורותיה ההיסטוריים. מן הצד השני עומדים המבקרים היוצאים נגד התפיסה ההיסטורית של ובר, כמו הרברטסון, וזמבארט (אף כי לו מעמד מיוחד בשייחוד עליו את הדיבור), הדוטסון ואחרים. הידון שלנו יטוב בעצתו על התרומה וההרחבה של הראשונים, המקבלים ומבססים את תפיסתו של ובר; אך בעיקר יתרכז על הביקורת שצמחה נגד תפיסתו והערכתו של ובר. כמו כן, לבסוף, נסקיף בתרומה של הטיאולוגיה לפולמוס זה; במה שהיא מבססת את מושג ההשפעה הדתית על החברה והכלכלה, ובמה שהיא מנחתה את החברה מבחינה מיבנית ומסדית — כפי שמבטא אותה איינושטט.

תרומת פולרטון

פולרטון⁸⁶ מקבל את התיוה של ובר הטוענת כי המצבים החומרים, המאטריאליים, היו קיימים בקאפיטאליזם ברובה מקומות ומגנים בעבר⁸⁷. אך הקאפיטאליזם, כשיטה ואירגון, מתקיים רק במערב בזמנים המודרניים, כל זה לפי התפתחות של רוח הקאפיטאליזם; ואם שם שובר קורא: מוסר הכלכלה הראצינאלי. פולרטון עומד גם יחד עם ובר, בניגוד לטאוני, בהודישו את התרומה המיוחדת של הקאלוויניזם לקאפיטאליזם המודרני. מאחר שתיכורו של פולרטון הוא סיכום לדעותיו של ובר, נזכרו רק בתרומה המיוחדת שלו, כמבססת את תורתו של ובר. מחבר זה מנתח ניתוח מפורט ומדויק את מושג השליחות של לותר וקאלוויין. הוא קובע, כי מושג השליחות אצל לותר בא מן: „המלה היוונית טייל (עמול, עבוד קשה). לכן תרגומו של לותר למלה זו, הוא יותר פירושו מאשר תרגומו המילולי⁸⁸. את תרומתה הגדולה של הרפורמאציה התברית, רואה מחבר זה במושג השליחות, שמשמעו: „כי מושג חיי החילונים כתפקיד הניתן מן האל... (וכי) הביצוע וההישג הנכון של העיסוק החילוני היא חובה דתית“⁸⁹. בניגוד למושג זה, עומדת המסורת הקאתולית, המעמידה את מוסר השליחים אשר איננו יכול להתערב בחילוני; „ולכן כדי להשיג זאת חייב האדם לפרוש מן העולם“⁹⁰. מושג השליחות של לותר מבטא הערכה חדשה לחיים החילוניים, או במלים של לותר: „היה בעולם הזה אך של העולם הזה“⁹¹. אך לותר אי בר עדיין כדי להסביר את המהפך הרתי ביחס לגישה הכלכלית ולפעילות זו. את המהפך בין הדת לרוח הקאפיטאליזם, מוצא המחבר בתנועה האקסית הפרוטסטנטית הקאלוויניסטית, הבלבלת מן הלותרנים. „לותר יצא מן ההצדקה של תאמונה, מן הצד האנושי של הניסיון, קאלוויין בניגוד לכך, יצא מן המושג של האל... כרצון מוחלט והאבסולוט היחיד שקיים“⁹². הראצינאליזאציה של האל המוחלט, מעצבת את הראצינאליזאציה האקסית, שהיא במהותה לא ראצינאלי. תוצאותיה של תפיסה זו הן האינדיבידואליות המבוהלת והסרת הקסם מן העולם. אך בעיקר משתנה ממדור של הצליון בתפיסה זו: „הצליון עשוי לא ברוח אל המדבר, כדי להשיג את מלכות השמים. אלא פועל לשם כל דרך הבלי העולם“⁹³. עכשיו תהילת האל, היא המושג המרכיב את המהפך הרתי הפרטי, יחד עם הפעילות בעולם הזה, וזה המוסק שבו השירות החברתי נעשה ללא־פרטנאלי — למען תהילת האל. את האדריקות הפאסיבית והמיסית, הקונטמפלטיבית, של לותר, ממיר קאלוויין בפעילות כלכלית כעדות למצב הבחירה⁹⁴. הראצינאליזאציה השיטתית של החיים כשליחות, וזהו התרומה המרכזית של תיאולוגיה זו. משמע, השיטתיות האקסית שמקורותיה דתיים מועברת אל החילוני; „ואו קרה דבר טראגי — הקאפיטאליזם ראה את החשיבות העסקית של השליחות, אך מסיר ממנה את המוטיב של העולם האחר, ומעבירה אל ה'ג'וב“⁹⁵.

טאוני על יחסי גומלין בין דת וצמיחה כלכלית

הדת והצמיחה של הקאפיטאליזם, ספרו של טאוני⁹⁶, נכתב מתוך נקודת השקפה של היסטוריון כלכלי. ביסודו של דבר, מקבל טאוני את השקפתו של ובר בדבר הרפורמאציה הפרוטסטנטית והקאפיטאליזם. אך בעוד שובר מעמיד את הדגש על הקאלוויניזם, הרי טאוני מרגיש את ההשפעה הנרחבת והמכרעת, דווקא, של הפריטנאנים באנגליה. מחבר זה מאמץ לו את גישתו הכללית של ובר, אך טוען נגד ובר כי לא היה זה מושג השליחות של לותר, אשר הכשיר את הדרך למסר הכלכלה הראצינאלי, אלא דווקא הקאלוויניזם הוא שפתח דרך זו. אך כמו ובר, מעריך טאוני את תרומתה של האקסית הגשמת של הפריטנאנים לקאפיטאליזם. ההבדלים יתמצו אולי, בדגש ששם טאוני על המאה ה־17, כמאה אשר נושאת בתוכה את התהילה לכלכלה החדשה; וכן בדגש הרב שמש מחבר זה על תפקידם של הפריטנאנים, בניגוד למיעוטים הדתיים האחרים. נקודת המוצא של טאוני, היא הכוחות המקדמים של ההיסטוריה הכלכלית. בדומה לכך הוא מוצא ברפורמאציה את הנצחון של הרוח הכלכלית על המוסר החברתי־מסורתי של הנצרות⁹⁷. הרפורמאציה משחררת כוחות כלכליים, ללא כל כוונה מצידה. אך הוא מבחין כי הנשוא של רוח כלכלית זו, היו קאלוויניסטים, בניגוד לשמרנות המסורתית של הלותרנים. הבלבד בין לותר קאלוויין, מתמצאה לדעתו בניגוד שבין הכפר והעיר⁹⁸. תוך ההבחנה, יחסי הייצור החדשים מצויים בערים, בניגוד למסורת השמרנית של האיכרות. „תורה זו (של קאלוויין) משחררת את האנרגיה הכלכלית, ומחברת לשיטה החברתית את הברגנות העירונית“⁹⁹. הקאלוויניזם מאחד מתה פרטי יחד עם מתה סוציאלית, וכל זה מצא את תרגומו במאה ה־17, אצל הפריטנאנים של אנגליה: „התיאולוגיה של הפריטנאנים יוצאת מקאלוויין“¹⁰⁰. באקסר היה לטאוני, מה שהיה פרנקלין לובר — המבטא על ההתפתחות הכלכלית והדתית החדשה, השאלה אשר מצבי טאוני היא: „לא אילו חוקים הבחינה נושאת: אלא איוה כגון ואופי אומיה זו מעבדת“¹⁰¹. ניסוח שאלה זו מעיד על המיתדות שלו;

לשאלה איננה אופי האמונה עצמה, כמו שהיא השאלה של תוצאות אמונה זו על הסיבה הכלכלית. משמע, זו ההשקפה הטרנטית כי לאמונה צריכים להיות תנאי סיבה כלכליים פוליטיים מסויימים, כדי שיתוכל להשפיע על התברה לכן: „הראדיקאליזם הדתי הולך יד ביד עם הראדיקאליזם הכלכלי“¹⁰⁴. נגד הקלקטיביזם של קאלוין, מעמידים הפוריטאנים את המשמעת אשר תוצאותיה הם „הליבראליזם של אנגליה“¹⁰⁵. והיי נקודה החיבור של זרם זה אל הפילוסופיה של האינדיבידואליזם האנגלי. העבודה מעכשי מתפרשת בניגוד לעבודות הטובות של הקאטולים והלוותרנים, לא למען כפרה על חטאים אלא כהובנה מוסרית הנגזרת מן מושג שלייתות. והו התהליך שבו האדם נעשה מעט מעט ל„חיה כלכלית“¹⁰⁶. הבחנה מעניינת מביא מחבר זה, בטענה על המקור לרוע הכלכלה החדשה, איננו קובע ביוהיה של העולם החילוני עם הרחובי; אלא להפך מכך: „מקורו של השינוי הזה היה התפיסה הרואליסטית הרואה את האספקת החילוני והדתי של החיים... כתחומים מקבילים ובלתי תלויים האחד בשני“¹⁰⁷. הדת לוקחת לעצמה עקשני את הנפש, והמסחר והכלכלה את יחסי הגומלין בין אדם לחברו. והו התהליך, היותר מאוחר, עליו מסמך ובר — כסילוק האמונה מן היחסים הכלכליים, אך כמוהו כוובר, בדבריו על המקורות לאתום הקאפיטאליטי החדש: „הזהו בין העבודה והיוזמה השירות של האל, והו המקור לאנגריה הגדולה אשר שיתנה את פני הציביליזאציה תוך מאה אחת. והו הפולחן של הייצור והגדלת הייצור“¹⁰⁸. באחת, המיתודה בה נקט טאני, היא המיתודה התוקרת את יחסי הגומלין בין הכלכלה היוצר, לבין התפישות הרוחנית של האמונה. ההשפעה היא הדדית. ואי אפשר לא להראות את אחד ממשנזה. במובן זה, ספרו של טאני, יותר משהוא ביקורת, יותר מכך, הוא השלמה למה שוובר עצמו חשב כי יהיה בצורך לעשות. דהיינו: „אך צריך גם לחקור כיצד הקאפיטאליזם הפרוטסטאנטי מושפעת לעצמה על-ידי כוללות התנאים והגורמים החברתיים, ובמיוחד הכלכליים“¹⁰⁹.

סיעונו של זומבארט

דומה כי ראוי לפתוח דווקא עם ורנר זומבארט¹¹⁰ את הביקורת שיצאה נגד מסקנותיו. וכו בזמן גם נגד הערכותיו של מאכס ובר. מעמדו של זומבארט ראוי לבחינה מדויקת; כבוד שמחבר זה נושא עמו את המיתודות של ובר, במה שמשיפעה והתווכסיה על חיי הכלכלה, ובמה שצריך לאפיין יותר מכל את הקאפיטאליזם המודרני — הרי מסקנותיו והערכותיו נגזרות בתכלית לאלו של ובר (והיי גם העובדה, כי רוברטסון¹¹¹ יוצא גם נגדו כמאמר הביקורת שלו נגד ובר). כבוד שקיים שוויון שבהערכה לגבי תוקפה של הדת על חיי הכלכלה; הרי בניגוד לכן, זומבארט יוצא לחפש את שורשי הקאפיטאליזם המודרני ובעבר הרחוק יותר. המחבר מוצא כי היתה זו דווקא הקאטוליות אשר היא האחראית לציבתה של הקאפיטאליזם המודרני, מתוך המנחה כי: „ההיסטוריה של רוח הקאפיטאליזם אי אפשר להפרידה מן ההיסטוריה של הכנסות השיטות הדתיות“¹¹². מטרתו היא להראות את: „השפעת הדת בכל זמן על רוח האדם, ביכולת פעילותו הכלכלית“¹¹³. המקורות והיסודות אשר עליהם מסתמך המחבר בהתאם לשיטתו, מועברים אל העבר — אל המאות ה-14 וה-12. אל הסכולאסטיקה והמבט החברתי-מדיני באיטליה של אז. הראצינונאציה השיטתית, כבר אז תופסת את מקומה ההיסטורי: „הרעיון של הראצינונאציה של החיים, הוא הגורם החוק לצמיחה של הקאפיטאליזם“¹¹⁴. ולכן, מאות אלו באיטליה מהוות את התנאי ההכרחי לקאפיטאליזם: „רכישות והרציונאליזם כלכלי הם תוצאה של שיווק חוקי הדת לחיי הכלכלה. לפני שהקאפיטאליזם יכול להתפתח, היה צריך לשרש את האדם הטבעי... להחליף את המבט הפרמיטיבי והמקורי על-ידי הרגל ראצינאלי ספציפי של הרוח. כדי לשנות את כל ערכי החיים“¹¹⁵. התהליך זה אחריתי הכנסיה, אשר רצתה להשפיע על החיים. במובן זה: „ההשפעה של השיטות הדתיות על הכלכלה היא עצומה“¹¹⁶. זומבארט מוצא, כי כבר אז מחייבת הכנסיה את הכלכלה תוך אישורים דתיים חוקיים. ולכן: „הסכולאסטים הגדולים הללו, אקווינו, אנטוניוס של פלורנץ, לפי שידעו את העולם ולא היו מוחצה לו, לאלו היתה הבנה גדולה יותר לקאפיטאליזם מו של המאה ה-17“¹¹⁷. המשמעות מכך נוגדת את ובר: „האיסור של ריבית ונשך היה מחולל רב כוח בהתפשטות של הקאפיטאליזם“¹¹⁸; ולכן, „הפרוטסטאנטים היו אויב לכל אורך הקו לקאפיטאליזם“¹¹⁹. הרפורמאציה, במובן זה, תבאי להתלשת הקאפיטאליזם, מאשר לחיווקו. כי במקום שבו ניצחה הרפורמאציה הפרוטסטאנטית „השפעתה לא הצמיחה את הכלכלה, אלא דווקא בולמת אותה“¹²⁰. יסודו של סיעונו של עומדת תפישה מיוחדת לגבי הרפורמאציה; תפיסה הטרנטית כי ניגודה לקאטולים ותביעתה למצב הקדמון — היאהיא אשר מצמצמת את רוח הקאפיטאליזם החדש, זה אשר כבר הובן ואושר על-ידי הכנסיה, מאות שנים קודם לכן. יתר על כן: „עשוי כשהפוריטאנים מקבל ומודדה עם מונחי הסכולאסטיקה, אשר אהגושה הדתי העמוק ביותר של המאה ה-17“¹²¹. יסודו של דבר, היא הרפורמאציה פועלת ל: „הורדת המנח הדתי שישנו; יוצרת הבדלים של פעילות כלכלית... היא מחלישה את רוח הקאפיטאליזם (לפי)... שהיא מעוררת את המטאפיזיקה באדם“¹²². כל אשר מייחס ובר לרפורמאציה, נדחה מלפני זומבארט. אצלו אין הפוריטאנים אחראי ל: „עליית המעמד הבינוני... (ולא אחרת)... לרכישה הלא מוגבלת (ולא)... לתחרות התופשית, ליוזמה ולפעילות הכלכלית... (וכן אינו אחראי)... לאנשי היוזמה הגדולים של המאה ה-19“¹²³. באחת, המיתודה שוה, אך מסקנותיו נגזרות. מה שחיו לו לוובר המוקדמים של הכלכלה, הפוריטאנים, לומבארט היו אלו הקאטולים, מאות שנים לפני כן. ובהם מגלה הוא את כל שצא ובר מאוחר יותר בפוריטאנים. אך כלום יש, בטעונו, הכבר אמיתי באמת לרוח ולאתום הכלכלי החדש של הציביליזאציה המודרנית? הרחבה וגילוי יש, אך תשובה היסטורית — אין.

המיתודה ההיסטורית של רוברטסון

דומה, כי הביקורת העקיבה והחריפה ביותר על ובר ומשיכיו, מצויה במאמרו של ה.מ. רוברטסון: ביקורת של מאכס ובר ובית-ספרו¹²⁴. מחבר זה דוחה את „המיתודה הסוציולוגית“ של ובר, המגישת את רוח הקאפיטאליזם כמעצבת ואחריתי לנסיבות החומריות; יחד עם דהיה של טאני וזומבארט (אף כי הוא עושה שימוש נרחב של כתבי זומבארט, כדי לגנח את ובר). ביסודו של דבר קובע רוברטסון

ומדגיש, כי הרוח של הקאפיטאליזם איננה נובעת מאימפולסים דתיים, אלא מן התנאים והמצבים החומריים של הציביליזציה האנושית. זוהי ביקורת חריפה מבחינה מיתודית, בה במידה שביקורת זו יוצאת נגד הלימודים ההיסטוריים, במובן רב, במובן קאפיטאליזם. יתר על כן, מחבר זה משווה את דבר בשיטת מחקר, כדומה לשיטה אשר מארכס השתמש בה לגבי ההיסטוריה, אך במובן ההכללי, משמע, הוא יוצא נגד היסטוריה, הן פסיכולוגית והן כלכלית, כגישה אשר צריך ללכת בה ההיסטוריון.

מהו הגישה ההיסטורית, אשר בה נוקט רוברטסון? כוונתו להראות: "כי הגישה של דבר היא בלתי אפשרית, לגבי רוח הקאפיטאליזם כמוצר של המוסר הפרוטסטנטי. הוא יראה על גישה אחרת אשר בה בליט גורמים, אשר הסוציולוגיה הדתית מתעלמת מהם. וכמו כן יתן הסבר אמיתי לצורה של היסטוריה הסוציולוגית בהיסטוריה של הפתחות צורות הכלכלה — אלה שקודם לכן הוסברו לא כנוכח"¹³². כאשר כל הונוה, ביסודה, היא לקבוע: "כי רוח הקאפיטאליזם צומחת יותר מן המצבים החומריים של ההיסטוריה, מאשר מסתם אימפולס דתי"¹³³. בדומה לזומבארט קובע רוברטסון, כי הפורטיאנים השפיעו השפעה שלילית על הקאפיטאליזם; כי הטיעון כי הרפורמאציה מחדשת במושב השליחות הוא מוטעה מעיקרו מבחינה פילולוגית; כי מבהינה אסקטית קדמה הקאמוליות לרפורמאציה ולפורטיאנים; וכי: "ההתנגדות הגדולה לכל התיאוריה שלו (של דבר) המבוססת על תפישת הפורטיאנים את השליחות, היא שותרה זו היא לא תמיד מבטאת את התוכן אשר מייחסים לה"¹³⁴. המסקנה אשר מוציאים דבר וסאני מן מושג השליחות היא לא נכונה, לפי: "שלא יכול להיות יותר חרוק מן האמת, לשער כי השליחות הייתה הזמנה לצבירה, ולהמשך בצבירה עושר. לשון אחרת: זו הזמנה להיות באופן מסודר לגבי האדם, על-ידי האל, ולבצע את כל החובות הנובעים מכך"¹³⁵. זוהי טענה הקובעת, כי מושג השליחות דווקא, מבא לשמרה סטאטיש של המסורת, לא-רפאלנות ולהסתפקות עצמית. ולכן, במובן ההיסטוריו-כלכלי של השליחות לא מבטלה כל רעיון מן מקדסם"¹³⁶. יותר מכך, מעמדו של הפורטיאני קבוע יותר מכל, לפי "שהוא חי במסגרת הייס מסריית... ולכן לא הוא שמטייע קאפיטאליזם..." כל משמעותה של המיתודה ההיסטורית, בה דוגל המחבר, מתגלה כבחינה נכונה מבחינה זמנית של עובדות ההיסטוריות"¹³⁷. מכך שכל הביקורת היא נגד "הטענה הקורשת בין המוסר הפרוטסטנטי לרוח הקאפיטאליזם, טענה המבקשת למצוא בשינויים התברתיים את שינוי השקולים שבהשקפה הדתית"¹³⁸. ולכן, נאמן למיתודה ההיסטורית, קובע המחבר כי "התפישה של השליחות לא הולידה את רוח הקאפיטאליזם. רוח הקאפיטאליזם היא האחראית לשינוי ההדרגתי ולשחיקה של התפישה הפורטיאנית..."¹³⁹: יותר משמושג זה, השליחות, מצב את רוח הקאפיטאליזם. יותר מכך, מעצבת צמיחת רוחותו של המעמד השלישי את המוסר הפרוטסטנטי; "גם הקאמוליות וגם הפרוטסטנטיים הושפעו מדרך אחר — צמיחת הכוח של הרוח העצמאית של היוזמה"¹⁴⁰. אך דומה כי ההערכה המרובה למיתודה ההיסטורית, יש ועיתים היא כלל איננה מסוגלת להבין כהלכה את טיעונו של דבר"¹⁴¹. מיתודה היסטורית זו קובעת, כי החשוב להיסטוריון יותר מכל, היא "הפניולוגיה של החברה מאשר האנטומיה שלה"¹⁴². בנקודה זו מתקין המחבר גם את זומבארט, הנוקט במיתודות ובהערכות זהות לאלו של דבר.

בין גורמים אשר להם מייחס המחבר את התהוותו של הקאפיטאליזם המודרני "היו אלה המתמקצאים, אשר סיפקו את הבסיס הרציונאלי למבטלות של צורות ההון. ולכן הסיבה העיקרית... היא לא נוצרית, אלא דווקא התקדמות המדעית החילונית"¹⁴³. יתר על כן, את השיטתיות הרציונאלית של חיי העסקים "הוביט אנרי יותר למדעיות של ספרי החשבונות, מאשר לכל מוסר של שיטה דתית"¹⁴⁴. וזו כמובן השפעה חילונית לגמרי, בדומה להשפעה החילונית של המדע. שוב אין הדת אחראית יותר לרוח הקאפיטאליזם; וכל שנשאר עכשיו להיות אחראי על הקאפיטאליזם הוא: "הסיבה הגדולה לצמיחת הרוח של הקאפיטאליזם היא הקאפיטאליזם עצמו, וזה מעוצב על-ידי מצבי תרבות כלליים; ולמעשה על-ידי התפתחות הטכניקה של העסקים ועל-ידי מוסדות מנהל ליגאליים, המשפיעים על המסחר"¹⁴⁵. עכשיו מעמדה ויכוונתיה של הכנסיה והדת, לגבי התפתחותו של הקאפיטאליזם, משתנים ללא יכיר; "כל המיתודות הן כדי להראות שהכנסיה הצטרפה לסגל ולהתאים עצמה, להתפתחות חיצונית של רוח כלכלת העסקים, אשר הקאפיטאליזם יצר זה מכבר... ומניח לכנסיה להידמות ולהתאים עצמה לו"¹⁴⁶. במובן זה, מעמדם של הכנסיה הקאמולית וזה של הפרוטסטנטיים הוא שווה. שתיהן סיגלו והתאימו עצמן לתנאים סביבם.

ההנחה, כי הקאפיטאליזם מעוצב על-ידי מצבי תרבות כלליים (הערה 16), כלום אין היא המקום שבו נוכל למצוא את הליגטימיזם של היחבור של דבר? כלום שאלת מצבי התרבות המעצבים, איננה כוללת את הדת? זוהי השאלה של היחבור זה של רוברטסון. המיתודה ההיסטורית הטהורה, איננה מפתח קסמים כל יוכלו שההיסטוריה, כהיסטוריה, תהרצה לו תמיד. מה שבוקר כצמצום, על-ידי רוברטסון, מגלה אותו עצמו, מצמצם. צריך להציל את ההיסטוריה מן ההיסטוריונים הגרועים.

להבנת המיתודה הסוציולוגית

מאמרו של ש.ג. אייזנשטדט, תמורה דתית, שינוי חברתי ומודרניזציה"¹⁴⁷, תורם תרומה חשובה להבנתה של המיתודה הסוציולוגית המשמשת במחקר ההיסטוריו. מחקר זה, וראוי הוא להיכנות מחקר, בניגוד לביקורת — איננו מראה: "את הכנסות של התקירה ההיסטורית לאל מיתודות היסטוריות"¹⁴⁸, משמע המיתודות המיבניות של הסוציולוגיה, אלא, בניגוד לכך, מחקר זה מראה את השימוש הנרחב והחשוב אשר יכולים ההיסטוריונים להשתמש בו, בחקירתם ההיסטורית. המיתודה המיבנית, חשובה לא פחות מן המיתודה הקורית, של ההיסטוריונים, יתר על כן, תווימה השלכותיה של המיתודה הסוציולוגית, של בהם חשיבות מרובה למחקר ההיסטוריו. לפי שמיתודה זו עוסקת בדינאמיקה של קבוצות חברתיות, או ביחס לגורמים הרוחניים — התורות והאמונות שלהם; והן בקשר והשפעה הנוספת בין קבוצות אלו לבין עצמן, וביחס לאירועי המדינה, לפיכך היתה עכשיו השאלה: מהי הסיבה לתמורה באוריינטציות שלהם (של הפורטיאנים), שהחלו פגועות לכינונם של סדרים ואירגונים ושל דפוסים חדשים ביחסי אנוש, חברה ושלטון"¹⁴⁹.

בדומה לכך ניגש המחבר לבדיקה מחודשת של תיזת ובר, שכל עיקרה ויסודה הוא „בהעתקה של דרך הטיעון מבדיקת הקשר הישיר והסיבתי, כביכול, בין הפרוטסטנטים לקאפיטאליזם... אל בדיקת הכשרים התמוריים של הפרוטסטנטים“¹⁴⁹. בדומה לכך, מוקד הדיון ויסודו של המחקר, נוטה עכשיו ועובר לתחום אחר, מזה של ובר. בעוד שוורב מעמיד את מטרותיו כ: „בדיקת ההשפעה של הדת על הכלכלה... ובקשר לכך, הקשר בין הרוח של חיי הכלכלה המודרניים לבין המוסר הראצינאלי של האסקטיות הפרוטסטנטית“¹⁵⁰, או מציאת הקשר הסיבתי הישיר ביניהם, הרי מחבר זה מעמיד על „ניתוח המגמות התמוריות של הפורטסטנטים או של הקאפלוניזם...“¹⁵¹; כל זה כדי להעמיד פרספקטיבה רחבה יותר, הנוגעת והכרחית לבדיקת מעמדן והשפעתן של קבוצות מיעוט חברתיות והאורינטציה הדתית-החברתית שלהן. אך אף כי ניסוחו שונה, לפי הגישה המחקרית של הבעיה, הרי ההנחה המשותפת היא: „הוא (הפרוטסטנטים) הניל בקרבו אותם גרעיני תמורה אשר במעין מסויים יכלו לשאת פורט ולהשפיע על מהלכה של תרבות אירופה בדרכה למודרניות“¹⁵². אך, בעוד שוורב שם לבו בעיקר למטר הכלכלה הכללי יותר של כל דת, ולא נתן ליבו לציוניים הדתיים הישירים המהייבים התנהגות כלכלית, הרי המחבר כאן מתרכז בבדיקת הכשרים התמוריים של הדתות; בכושרן של דתות אלו לתמורה פנימית; לפי שכשרים תמוריים אלו עשויים לקדם, אחר כך, את התפתחותן של מוסדות-חברה חדשים¹⁵³. לכן, ביסודו של דבר זוהי גישה אנאליטית משווה הבוחנת את הכשרים התמוריים של הדתות; את סיבת הקיום של כשרים אלו ובאיזה כיוון עשויים כשרים אלו להתפתח; ולבסוף, את התנאים בחברה אשר מחזיקים את מיסודם של הכשרים התמוריים, ואלו אשר מעכבים אותם.

את מקומם וקיומם של כשרים תמוריים אלו בפרוטסטנטיות, רואה המחבר בכמה אספקטים אורינטציוניים: היסוד שלה בתחום הדת וההתייחסות הערכית; בצירוף של חיוב העולם הוה והמאסגזכר בדעה; בדגש המושם בפעילות הפרט ואחריותו; ובזיקה הישירה של היחיד אל הקדוש והמסורות המקודשת. אחת מן התוצאות של אספקטים אלו, היא „הסרת הקסם מן העולם“, אן התוצאות החשובות של אורינטציות אלו, הן הפירושים של המציאות החברתית וקוממה של „הפרוטסטנטיות בה“. במה שאפשר לכנות דימוי הסטאטוס והטאטוס אורינטציוניים הסטאטוס שלהן“¹⁵⁴. באחת, חיובו של העולם הוה מתפרש בתפישת המציאות למיכנה החברתי הרחב; והשנייה תלות מעטה במרכזים הפוליטיים-ידתיים; זוהי הסגירות, והעמידה ברשות עצמה.

בשאלת כיוונם של הכשרים התמוריים קובע המחבר כי: „התמונה טובה הרבה יותר, ובוודאי אף במקומו שוורב הציעה“¹⁵⁵. כדומה מבליט המחבר את התחום המוסדי, ובכך מחזק את טיעונו של ובר. בדציון כי: „שורשיהם המרכזיים של משברים שונים בחברה האירופית במאות ה-17—16, ובמיוחד המשבר של המדינה נגד החברה, וכן צורכיהן המדיניים של הקהילות הפרוטסטנטיות... היטו את האורינטציות המתחדת הוה כלפי הספירה המדינית, ואף חיוקה“¹⁵⁶. אחת מן ההשפעות החשובות של הפרוטסטנטיות היא: „הלגיטימציה של דפוסי סמכות חדשים ועיצוב של סמלים חדשים לזהות הלאומית) האפשרות לשינוי ביחסים שבין שליטים לנשלים, בדפוסי הפעילות המדינית ובאופייה של הקהילה המדינית והיקפה“¹⁵⁷. זהו התהליך של המודרניזציה והניסוח מחודש של החוק הטבעי, שהביאה בחברות הפרוטסטנטיות התנהגות: „תמורה ביחסי הגומלין הביסטיים שבין הספירה המדינית לספירה החברתית. דבר זה לא זו בלבד שחיוק את העצמאות היחסית של הספירה המדינית לספירה מדינית גמישים יותר ובסיסים חדשים להתקשרות מדינית ומוסדות מדיניים גמישים יותר“¹⁵⁸.

אך: „התוצאות התמוריות של הפרוטסטנטים לא הצטמצמו רק בתחום הסמלים והמוסדות המרכזיים בחברה, אלא גם באו לידי ביטוי במסודות חברה מודרניים אחרים, ובמיוחד בצמיחת סוגים חדשים של תפקידים ומערכות-תפקידים ובהנעתן ליוזם תפקידים אלה ולבעעם“¹⁵⁹. הכוונה היא כאן בעיקר, להתפתחות תפקידו של היוזם הכלכלי ושל „המעריך המיוחד אשר בתוכו היה תפקיד זה צפוי למיסוד“¹⁶⁰. אך שוב, זהו עבודתו של ובר ביקורו של דבר. משמע, להראות את מעמדו המיוחד של היוזם הכלכלי בחברה, ואף דיאלקטיקת יחסי-הגומלין ביניהם. מושג השליחות תפקיד, הוא המביא „בקהילות הפרוטסטנטיות שינוי מכריע אחר, הלאו הוא התפתחותה של הנעה נמרצת לייזום של תפקידים ושל מטרות הדהדות עמהם“¹⁶¹. זהו גם המושג המרכזי, אשר ובר מייחס לו את החשיבות הראשונית בצדק, אשר הוא נושא על עצמו את הכוחות התמוריים של הרפורמציה הפרוטסטנטית. ממושג זה גם נגזרות ההשפעות על הכלכלה. הכוח התמורי של הפרוטסטנטים יכול איפוא להשפיע על התפתחות בתחום הכלכלה בשלושה כיוונים נפרדים: נגדירה של תפקידים כלכליים חדשים ושל מטרות וקייבוצים חדשים... ביצירת מערכים רחבים יותר בתחומים מוסדיים, אירגוניים וחוקיים-מהייבים... ולבסוף, במיתוס טיפוסים חדשים של הנעה לצורך הבנת התפקידים הללו לצורך הודעות עמהם“¹⁶². זהו התהליך של היווצרותה של המדינה המודרנית, בניגוד לקהיים הפיאודליים-מדיניים של העבר. משמע, יצירת אירגונים קהילתיים, שירותים ציבוריים בתחום המדע והחינוך; כביטוי לתהליך הראצינאליזציה אשר עובר על החברה המערבית ומבדילה מו של ימי הביניים¹⁶³. זהו הקו הממלך ומפריד בין המדינות הפרוטסטנטיות לקאטוליות, כמערב אירופה: „הזווק בארצות הפרוטסטנטיות יותר מאשר בארצות הקאטוליות, הגיעו אלה (האירגונים והמוסדות החברתיים החדשים) לאוטונומיה גדולה יותר בכל תחום של מטרות, למיכנה אירגוני וללגיטימציה אירגונית“¹⁶⁴.

בהינה אחרת, אשר בה עוסקת המיתודה העוסקת בסוציולוגיה, היא: „השאלה העוסקת בתנאים שבהם יכלו הכשרים התמוריים של הפרוטסטנטים (או של דתות אחרות), להיטפן“ או „להתמסד“¹⁶⁵ (או גם השאלה, אשר בה עסקו בכיוון שלהם ובר, טאוני, פורלמן וטרלש — והיא שאלת המניע והמופעל אשר יוכל להשרה אל הפרוטסטנטים מן דטרמיניזם הישועה והחסד שלהם לפעולות ארציות, בניגוד להסתפקות שבהשלמה הנובעת מדטרמיניזם זה. באופן טבעי). את התשובה לכך מוצא המחבר במסורת המונחית של האוטונומיה בחברות המערביות. מסורת אוטונומיה זו היא, הדהויקה הגדולה ביותר למודרניזציה“¹⁶⁶. לפיכך, הכשרים התמוריים, או התשקפות, הרעיונות והתפיסות של הפרוטסטנטים יתמסדו ביכולת גדולה יותר: „ככל שבחברה מן החברות מוצקים יותר גרעיני האוטונומיה של הסדר החברתי, התרבותי

המדני" 161. הכוונה כאן היא שהחליך השרשון והגעתן למעלה של הכרה חברתית, מדינית ותרבותית, של הכוחות המחוללים המשגים של הפרוטסטנטים — תהליך זה קבוע ועומד על המרגה והרמה של הברגה המדינית-חברתית; דהיינו, האוטונומיה, אוטונומיה, במה שהסדר החברתי, מדיני וחברתי עומד ברשות עצמו, בניגוד לכפיפותו הכפולה: הפיאודלית והדתית; ואוטונומיה, במה שהסדר החברתי, חברתי ומדיני עומד וקבוע ע"פ קריטריונים משלו; דהיינו, סקולאריזאציה של השלטון והמינהל, של התפקידים והמוסדות החברתיים-מדיניים. לפיכך, האוטונומיה של "הסדר החברתי יש בה כדי להחיש את התפתחותם של סמלים חדשים שיכלו לתת תוקף חוקי לגיטימי של מוסדות מרכזיים חדשים ולחוקם. ואילו האוטונומיה של ספירת האירגון החברתי יכלה להחיש את התפתחותם של כמה מוסדות חדשים בני קיימא, בלי לפורר את המיקום כולו של הסדר הקיים" 162.

בניתוח של כושר ההשפעה של הכוחות התמוריים של הפרוטסטנטים, מראה המדבר כיצד הכוחות התמוריים הללו לבשו ממדים קטנים ביותר. כאשר היו הפרוטסטנטים בדרך מיעוט מוכא; אך גם בזמן בו הם הגיעו לשלטון מלא: "שעה שהשתלטו האורינגטציות המצריות יותר, שהן גם כוללניות יותר" — 163. אך ההצלחה וההשפעה של ההשקפות והרעיונות שלהם על החברה: "היו גדולים ביותר באותם המקומות שבהם היו החברות הפרוטסטנטיות השונות במצב של מה שאפשר לכנות בשם קבוצות עילית משיניות. כמו כן היתה הצלחתן מותנית במידה שבה נתמגו למסגרות לאומיות רחבות יותר" 164. התיאורטיקה של קאלוין ב"בבא היא אחת מן הדוגמות לאורינגטציה המצרית; שכוללותה נבחנת בכך שהיא מבטא לאכוף על החברה בנוקשות וחמרה את השקפותיה ודעותיה; ולכן מונעת את אותו המאבק המדיני-מסדי-תרבותי המודרני הנישא על פלוראליזם ואוטונומיה לגבי כל חלק בחברה. אנגליה היא הדוגמה שבה היו אלו בדרך קבוצות עילית משיניות, שנאבקו על מקומן בחברה — ובכך פתחו את הדרך למודרניזאציה של האירגון המדיני, לפי שקידמו שם את יסודות המדיניות הליברלית; זו המכירה בפלוראליזם מדיני המבוסס על אוטונומיה חברתית-מדינית. באחת, "העיונות של הכשרים התמוריים של חבורות הפרוטסטנטים במערבים המוסדיים השונים יש בו משום הסבר לרובגוניות הגדולה של סמלים, פעילויות ומוסדות חדשים בארצות ובקהילות הפרוטסטנטיות" 165.

ה ע ר ו ת ס י כ ו מ

"...הכול לפי תעודתו של אותו אדם ובהתאם לאותן אפשרות והודמנות, אשר הלא נותן בידוהם כדי לנקום על פגיעה בתפארתו" 166.

"בחברת ההתחרות החופשית מופיע היחיד כשהוא משותרר מן המוסרות הטבעיים.. בעיני נביאי המאה ה-18 נראה אותו יחיד של המאה ה-18 — שהוא מצד אחד פרי התפרקות צורות החברה הפאודלית, ואילו מצד שני פרי כוחות הייצור החדשים המתפתחים מאז המאה ה-16, כאידיאל, שקיומו הוא נחלת העבר. אין הוא תולדת ההיסטוריה, אלא ראשיתה. ולפי שיח זה נראה כיצור התואם את חוקי הטבע ואת מושגיהם על הטבע האנושי, הוא יחיד לא נוצר בדרך היסטורית, אלא בידי הטבע עצמו. אשליה זו היתה עד כה מנת חלקה של כל תקופה חדשה" 167.

את המעבר הזה, המצוטט לעיל, מן מושג השליחות אל המודרניזאציה של החוקהטבעי ואל הרצינאליזאציה השלמה של עולם העסקים והמדינה; את המעבר הזה ניסה זכר להציג. ותהיה הביקורת אשר תהיה על זכר ותורתו, הרי מכל מקום, את היסודית והמכרעת שבהנחותיו קיבלו הכול ללא עוררין. דהיינו, כי צורת האירגון המדיני והכלכלי של הממטר הקאפיטאליסטי, היא תולדה ותוצאה של מהלך היסטורי מסוים; כי שורשיה של משטר חברתי זה עולים וצומחים בחברות הקודמות לו; וכי, וזה בביקורת היסודית עליהם מבוסס משטר זה, חבים עצמם לתנאים כלכליים, בה במידה שהם תוצאה של השקפות וניסוחים מהפכניים. אשר התאשרו והתמצו במזמים הקודמים לו. במובן זה, מעמד שווה, מבחינת המיתוד של זכר, היא לטיעון המדבר על אחריות הרוח החדשה של המדע והרצינאליזאציה. לגבי הקאפיטאליזם; ולטיעון המדבר על המקורות הדתיים-רוחניים כנחראים לו. ולפיכך, אינני סבור כי זכר דיכר על הקשר הסיבתי וההכרחי; אלא שהוא דיכר על המקורות והתנאים המשפיעים. באחת, טענתו היא כי לא נוכל להסביר את עולמנו הכלכלי-חברתי המודרני, ללא התשלכות וההשפעות המרחיקות לכת, שפעלו עליו מאות בשנים. ועל כך תעיד יותר מכל ההיסטוריה והמחלוקת הרבונה שנסובו סביב התיזה של זכר. שהרי ביסודו של דבר, אין תורתו בבחינת האמת היחידה, ועדיין משיאה, היא הרבה להשלים ולבסס בה. אך מכל מקום, ערכה של תורתו הוא מצד אחד, במה שהיא רואה לעצמה את דרך החקירה ההיסטורית הבנויה; ומצד שני, כתנאי הכרחי לחקירה ההיסטורית הזו, ערכה של תורתו הוא במה שהיא תופסת ומבחינה לעצמה. את מהלכה של ההיסטוריה; את אותו התגובות הפנימי השמון בה, ואת היסודות והערכים שבהם מסתתר סודו של משך הזמן, המצטרף מבחינה היסטורית ואנושית כאחד. ומבחינה זו רבה חשיבותה ההיסטורית של תורתו, לפי שהיא מצביעה ורושמת את המאריעות והנבדנות ההיסטוריות, שלהם חב עצמו עולמנו המודרני. "שהרי אם נשאל עצמנו: אומר אדוארד מאיר — "אילו לא המאורעות הידועים לנו הם מאורעות היסטוריים — עלינו להשיב: היסטוריה הוא כל דבר המביא לידי תוצאות, או שהביא איפעם לידי תוצאות. אם דבר מה מביא לידי תוצאות — על כך מלמדנו ניסיון ההווה, שבו אנו תופסים את תוצאותיו תפיסה בלתי אמצעית. אולם אותו ניסיון אפסירי גם נגדי העבר, בשני המקרים עומדים אנו לפני המון מצבי הווה, כלומר המון תוצאות. השאלה ההיסטורית היא מה גרם לתוצאות אלו? מה שנראה בעינינו כסיבתה של תוצאה זו, הוא מאורעי היסטורי" 168.

ה ע ר ו ת

1. ארנסט קאסירר, מסה על האדם, אקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם. עם עובד, תל-אביב תש"ו. עמ' 189.
2. הכוונה למיתודה המדעית השואלת על הדין. בניגוד להיסטוריה השואלת על הרחבות והמלאות.
3. משפט זה הוא פאראפראזה על משפטו של עמנואל קאנט; ביקורת התבונה הטוהרה. עמ' 63: "מהשבוה ללא תוכן הן ריקות, הסתכלויות ללא מושגים הן סומות".
4. ארנסט קאסירר, שם שם, עמ' 196.
5. ה.מ. רוברטסון; ביקורת על מאכס ובר ובית ספרו, מתוך: החוברת: פרוטסטאנטיות וקאפיטאליזם; בעריכת רוברט גריין; עמ' 65: "ובר משתמש בטענות לא היסטוריות... המיתודה שלו זו מיתודה של הסוציולוגיה".
6. ארנסט קאסירר, שם שם, עמ' 187.
7. ארנסט קאסירר, שם שם, עמ' 186.
8. מאכס ובר, המוסר הפרוטסטאנטי ורוח הקאפיטאליזם, עמ' 36.
9. ר.ה. טאוני, מתוך ההקדמה לספרו של ובר, עמ' I (B).
10. מאכס ובר, שם שם, עמ' 47, וזהו כמובן מיתודה אינוקטיבית. היוצרת ומתארת את המושג, עד כי בסוף היא מתארת אותו כנובע וכקשור לממשה היסטורית.
11. מאכס ובר, שם שם, עמ' 27.
12. מאכס ובר, שם שם, עמ' 41; ציטוט של אופנבר.
13. מאכס ובר, שם שם, עמ' I (B); ההקדמה של טאוני, ראה בספר זה גם: עמ' 56—55; וכן עמ' 183.
14. מאכס ובר, שם שם, עמ' 40.
15. מאכס ובר, שם שם, עמ' 36.
16. מאכס ובר, שם שם, עמ' 35.
17. מאכס ובר, שם שם, עמ' 39.
18. מאכס ובר, שם שם, עמ' 39.
19. מאכס ובר, שם שם, עמ' 40.
20. השווה בשאלה זו אצל פולרטון, מתוך החוברת: פרוטסטאנטיות וקפיטאליזם, שם שם, עמ' 8: "לכן הבלד זה (בין קאפיטאליזם מודרני לפרה-קאפיטאליזם) הוא ברוח, באחוס המיוחד של הקאפיטאליזם המודרני, המגדיר כחוש של חובה בעשיית הכסף. זהו מוטיב לא ראצינאלי כחמריץ לא הניגון לעשות כסף, דבר זה איננו מטבע האדם", וכן ובר, שם שם, עמ' 53.
21. ובר, שם שם, עמ' 53. בשאלה זו ראה עוד: יאן קוט, בית ספר של קלאסיקנים, ספריית פועלים, 1954, עמ' 34: "לפעמים משעשע אותי ביותר ב'רובינזון' תיאור ההשגחה העליונה, המענישה במדת הצדק הגמורה על כל הזנחה וזילזול באינטרס העצמי של בעל העבירה, והמעניקה שכר ביד רחבה על חריצות, התמדה וסבלנות". ספר חשוב זה מאיר את הצד החברתי המצוי ביצירות המופת של המאה 19—18, החל מרובינזון קרונו ועד לדיקנס. מהו רובינזון זה? אאת אי רובינזון האמיתי נמצא בהיסטוריה של האימפריה הקולוניאלית האנגלית, בכל המושבות המסחריות שנוסדו בידי הפורטיטאנים הארויקים" עמ' 27.
22. ובר, שם שם, עמ' 54; כן השווה, יאן קוט, שם שם, עמ' 36: "אין כדוּפו בתיאור אופיו הקלאסי של הפורטיטאני האנגלי, רובינזון הוא להוט אחרי הממון (אדוק, חרוץ ועו נפש, חסכוני, מעשי ועקשן... אך גיבור זה איננו אלא על האי השומם. (הוא) סוחר, סוחר אנגלי טיפוסי מיורק, המתואר בכל עיושר הפסיכיקה שלו, בהפך לאדם הטבעי של הפילוסופים".
23. ובר, שם שם, עמ' 58; השווה בשאלה זו אצל אוטו הינצה, ומארכ בלוך, מאמרים מתוך החוברת מחקר משוואתי למשטרנים פיאוודאליים, עורכים פרופ' אינשטדט ופרופ' פראוור, עמ' 83—26; שאלת האתוס הקאפיטאליסטי, תחשד היא הנקודה המפרידה בין המשטר הפיאודלי, מצד אחד, למשטר המדיני המודרני, מצד שני. בניגוד לראצינאליזם המדינית המודרנית, הרי הפיאודליזם, מאופיין ב: "קו פארטיקולאריסטי... במשקלו המכריע של המומנט הפרסונאלי לעומת המומנט המוסדי בביצוע השלטון... והקו הירארכי הוא סימן ההיכר השלישי שלו", עמ' 50—49.
24. ובר, שם שם, עמ' 63; השווה, טאוני, הדת וצמיחתו של הקאפיטאליזם: "...הדת מסתלקת מלהיות אכן הפניה אשר מחזיקת את הבניין החברתי ואת רעיון הצדק — כל זה משתנה על ידי התאמה כלכלית כממצעת של המדיניות וכקריטריון של ההתנהגות", עמ' 228.
25. ובר, שם שם, עמ' 63; השווה טאוני, שם שם: "ההיסטוריון אשר מתעלם מן היחס בין הכנסיה לבין היחסים הכלכליים והאירגון החברתי, כהמצאה מודרנית — ימצא לו מעט סיוע והבנה במחקרו על העבר", עמ' 228.
26. מאכס ובר, שם שם, עמ' 64.
27. מאכס ובר, שם שם, עמ' 56; השווה יאן קוט, שם שם, עמ' 12: "הפורטיטאנים היו שכבות הביניים העירוניות ובעלי המלאכה הראדיקלים מן הסיטי של לונדון". לשאלת מעמדם ומאבקם של הפורטיטאנים באנגליה, ראה ג'. ברובנסטן וברוק מזליץ, המסורת האינטלקטואלית המערבית, הפרק על המהפיכה הפורטיטאנית, עמ' 183—213.
28. מאכס ובר, שם שם, עמ' 68; השווה, קארל מארכס, הקאפיטאל, פרק 24, ההצבר המתקרא ראשוני. זהו מחקר מאלף על המחיה הכלכלית של המאות 17—18. על המעבר מן הפיאודליזם למשק הסחורות המודרני: על הפיכתו של הקנין הפיאודלי לקנין בורגני; על התהוותו של המעמד הבורגני יחד עם התנאים להתהוותו של השוק הקאפיטאליסטי; ובעיקר על התהוותו של בעל ההון

- התעשיית. עוד על אנגליה במאה ה-17, ראה, יעקב טלמן, אחדות ויחוד, הוצאת שוקן, ירושלים תשכ"ח; את הפרק: קרומול ורובספייר — שני רודנים מהפכניים, עמ' 139—121.
29. מאכס ובר, שם שם, עמ' 68; השווה טאוני, הדת וצמיחת הקאפיטאליזם, עמ' 229; מקורו של השינוי הזה (מעבר מן האדם הרחנודתי לאדם הכלכלי-צריכי) הוא בתפישה הדואליסטית הרואה את האספקט החילוני והדתי של החיים, לא כדרגות של הצלחה באחדות רחבה; אלא כתחומים מקבילים ובלתי תלויים האחד בשני, הנשלטים על ידי חוקים שונים ונשפטים על ידי סטאנדארטים שונים, והמיועדים לסמכויות נפרדות.
30. מאכס ובר, שם שם, עמ' 70.
31. מאכס ובר, שם שם, עמ' 71; השווה, יאן קוט, שם שם, עמ' 28; מוצאו של רובינון קרונו הוא מאותו מעמד בינוני שהוא חופשי מעוני עמל וסבל, שהם מנת חלקם של המעמדות הנמוכים יותר, ומשאיפת הפאר, הגאווה וההשגאה, שהן מנת חלקם של בני מרום עם הארץ. הוא מתרחק מתהילת תיהם השאננים של הבורגנים. רובינון נמנה עם הדור שבנה את האימפריה הקולוניאלית.
32. מאכס ובר, שם שם, עמ' 75.
33. מאכס ובר, שם שם, עמ' 76; השווה קארל מארקס, שם שם, עמ' 590.
34. מאכס ובר, שם שם, עמ' 76, השווה, ארנסט קאסירר, הפילוסופיה של ההשכלה, עמ' 134—182.
35. מאכס ובר, שם שם, עמ' 77.
36. על המיסטיקה הגרמנית, ראה: ו. וינדלברנד, תולדות הפילוסופיה החדשה, כרך א', עמ' 37—27.
37. י. אריאלי, מרטין לותר — מעמדו בעולם המודרני. מתוך הקובץ האישיות ודורה.
38. מאכס ובר, שם שם, עמ' 80.
39. ובר, שם שם, עמ' 80.
40. ובר, שם שם, עמ' 80.
41. מאכס ובר, שם שם, עמ' 81.
42. ובר, שם שם, עמ' 82.
43. ובר, שם שם, עמ' 85; במקום זה גם מבחין ובר בין התמורות שחלו ברעיון השליחות ביחס לפרנקלין ולותר.
44. פולרטון, שם שם, עמ' 10.
45. ובר, שם שם, עמ' 87—8.
46. מאכס ובר, שם שם, עמ' 90.
47. מאכס ובר, שם שם, עמ' 97.
48. ובר, שם שם, עמ' 103.
49. ובר, שם שם, עמ' 104.
50. מאכס ובר, שם שם, עמ' 105; השווה, יאן קוט, עמ' 101—9; זהו מחקר מאלף על הספרות הבורגנית והפרוטסטנטית, וזו דיפוזיטיוסי, בבחינת מתארי האתוס הבורגני החדש.
51. ראה בשאלה זו: פ.ל. נוסבאום, הנצחון של המדע והשיקול, ג'ויורוק 1953, עמ' 226—179; וכן: א. א. לאבג'וי, שרשרת ההווה הגדולה, הוצאת יחידיו, תל-אביב 1968; עמ' 245—186. זהו ספר רב עניין החוקר את תולדותיה של אידיאה מלאות ההווה בכלל ואת המגמים, כמבטאת את מעמדו של האדם ביקום, ואת ההערכה הערכית שלנו לגבי עולמו החיצוני כ"עולם הטוב בעולמות".
52. מאכס ובר, שם שם, עמ' 108.
53. ובר, שם שם, עמ' 108.
54. מאכס ובר, שם שם, עמ' 112; נקודת המחלוקת בין קאלווין ולותר לגבי המושג ומשמעותו של מושג זה, השליחות, היא גם הנקודה המפרידה ביניהם ביחס לעולם החומרי-גשמי. החירות, במה שהיא עצמאותו של האדם, אצל לותר היא מצויה בעולם הרוח. בחינת חוויית יסוד דתית; אצל קאלווין חירות זו היא מעמד מיוחד של האדם בהווה כולה. "נשתמע מתוך עקרון המלאות שכל חוליה בשרשרת ההווה קיימת. לא בלבד ולא בראש וראשונה לטובתה של איזו חוליה אחרת, אלא למען עצמה, או ביתר דיוק, למען השלמותה של סדרת הצורות, אשר הגשמתה היתה עיקר תכליתו של אלוהים בבריאת העולם" א.א. לאבג'וי, שם שם, עמ' 189.
55. מאכס ובר, שם שם, עמ' 113; הצדקת האמונה על ידי הפעולה הגשמית קובעת, כמובן, הערכה חיובית חדשה לעולם הגשמי. מעתה הוא אינו הגורם המפריע, אלא עכשיו הוא נתפס כתנאי מבסס לאמונה.
56. ובר, שם שם, עמ' 114; זהו המקום בו נדחקת האמונת והרוח מחוץ לאמונה זו.
57. ובר, שם שם, עמ' 115; בכך נמצא את המושב האנטי-הברתי, הכופף את החיים למטרה המצוייה מעבר להם. זהו ויתור על הכנסיה כמסד חברתי וההעמדה החריפה על האינדיבידואליות.
58. ובר, שם שם, עמ' 117; עקיבותו של המוסר הקאלוויניסטי עומדת בניגוד ליחסיות הלותראנית בכך.
59. ובר, שם שם, עמ' 128; ראה על הראציונאליזם ומשמעותה לרפורמציה ולהשכלה, אצל ארנסט קאסירר, הפילוסופיה של ההשכלה, עמ' 160—134.
60. ובר, שם שם, עמ' 121.
61. ליחסה של הרפורמציה לאירגון המדינה ראה: ש. אבינ'י, רשות הרבים, שיחות על המחשבה המדינית; ספרית פועלים, עמ' 88—80, וכן אצל: ג'ה. סאביין, תולדות תורת המדינה, יחידיו, תל-אביב 1966; כרך א', 499—373; כרך ב', 51—11.
62. מאכס ובר, שם שם, עמ' 126.
63. מאכס ובר, שם שם, עמ' 155.
64. מאכס ובר, שם שם, עמ' 162; בקשר לכך ראה, ארנסט קאסירר, מסה על האדם, עמ' 117: "כל

- דתות המוסר העליונות (וביניהן הנצרות גם)... נטלו על עצמן משימה אחת. הן פורקות את העול הכבד מגופו של עמיתו הטאבור; אך מאירות גיטא. מחפשות הן משמעות עמוקה יותר של חובה דתית, שלא תהיה עוד דבר שבלתיץ והגבולה, אלא מבע לאידיאל חדש והיובי של חירות האדם.
65. הרווח כמבטא עוד דבר שבהירה, הוא אולי מבטאה של המהפיכה הכלכלית, אשר לפי ובר, אשר נפגשה עם הרפורמאציה, ביסודו של דבר, מהפיכה זו היא המעבר מן הפיאודאליזם לקאפיטאליזם. ראה בעניין זה, קארל מארכס, הקאפיטאל, עמ' 593; „הפתחה לאותה המהפיכה. שהניחה את היסוד לאופן הייצור הקפיטלי, הלה בשליש האחרון של המאה ה-15, ובעשרות השנים הראשונות של המאה ה-16. המון רב של פרולטארים הופקר כעוף השמים הושלך אל שוק העבודה עם התפוררותן של החבורות הפיאודליות“.
66. מאכס ובר, שם שם, עמ' 163.
67. פופ, מצוטט אצל לאבניץ, שם שם, עמ' 209; וכן ראה שם, עמ' 210: „חכמת ההשגחה / חולקת הפקידים לנפש כל חי / נקלי העבדים או גם חופרי הבורות / בזעקתם יועילו זון העשירים... העשירים אף הם נותנים מאוצרם / אשר בשפע זון את אסירי-עניים. ובל יכזה עשיר השפלי-מעבך / כי גם הוא חוליה בשרשרתו-של-הטבע; אחת היא חכליתם, באחת יקודו / וכאחד הם על רצון האל ישקודו“.
- מתוך פאמאלה של ריצ'ארדסון. זוהי גם הנחתו של ליבניץ, ברעיון שלו ש„עולמנו הוא הטוב בעולמות“.
68. התביעה לסדר ולאיגוון, מתמצית במעמדו של החוק; ומכך: ראה, מארכס, שם שם, עמ' 607; פרק 3, תחוקת הדמים נגד המנושלים, החל מסימנה של המאה ה-15. בפרק זה מביא המחבר רשימה ארוכה של החוקים נגד המנושלים, אלה אשר תהליך הצבר הראשוני, נישולם מאדמתם. והיי זהות מכיוון אחד, ליחסם של הפוריטאנים לגבי אלו אשר אינם עובדים, אף שמארכס איננו מספל ישירות ברפורמאציה, הרי מכל מקום הוא קובע כי: „תהליך הנישול האלים של המוני אינם קיבל דחיפה איומה חדשה במאה 16, עם הרפורמאציה ובעקבותיה של זו — עם מעשי הגול העצומים של נכסי הכנסיה“.
- לפי מארכס, סודו של הקפיטאליזם המודרני נעוץ בתהליך ההצבר הראשוני של ההון, המביא ליצירת כוח העבודה הפרולטארי, המשולל קניין, תוך גישולו מאדמתו. והעברתו אל התעשייה בערים.
69. ובר, שם שם, עמ' 167; השווה מארכס, שם שם, עמ' 590: „המבנה הכלכלי של החברה הקאפיטאליסטית צמח ועלה מתוך המבנה הכלכלי של החברה הפיאודלית. התפוררותה של זו האחרונה, שיחררה את היסודות בבביל הראשונה“.
70. השווה יאן קוט, עמ' 20; ואכן, הסותר היה הגיבור המובהק בבביל אנגליה של הוויגים, הוא היה אותו אדם טבעי, המשוחרר מן הכלבים הפיאודליים, שאת דמותו דיוקנו יצרו פילוסופי ההשכלה, כול על יתיה גיבורה הספרותי של התקופה סוחר שייסד את הקאפיטאליזם על אי שומם“.
- השווה גם ג', רובובסקי וברוק מאוליץ, המסורת האינטלקטואלית המערבית, עמ' 213—183, פרק 9: המהפיכה הפוריטאנית.
71. ובר, שם שם, עמ' 169.
72. השווה, יאן קוט, עמ' 33: „וכך מדי ערב בערב... היה רובינון רושם בנאמנותו של סוחר, היושב בלשכתו בסניף, ככל דבר שאירע כאן במשך היום. בדומה לזה היו יושבים מדי ערב בערב הפוריטאנים בניו-יאנגלנד, בחיירגיניה ובאפריקה, לרשום את חשבונותיהם, לאחר שסיימו את תפילתם ואת קריאת פרק היום בתנ“ך“.
73. ובר, שם שם, עמ' 171.
74. ובר, שם שם, עמ' 172.
75. ובר, שם שם, עמ' 174.
76. ובר, שם שם, עמ' 176; השווה פולרטון, שם שם, עמ' 19.
77. יאן קוט, שם שם, עמ' 57—9, זהו מחקר ספרותי-חברתי מאלף על דניאל דיפו, וכן על יונתן סייפט — כמבטאים הקלאסיים של התרבות הבורגנית-פוריטאנית העולה.
78. ובר, שם שם, עמ' 176; השווה טאוני, הדת ורוח הקאפיטאליזם, עמ' 230: „הנצחון של הפוריטאנים באנגליה מבוסס על הרעיון, שמאדם אנושי יכול למצוא ולהשיב לו ישועה, הללו ראו את עולם העסקים והחברה כשדה-קרב אשר יכול להביא לנצחון של מטרות ה„ישועה“.
79. השווה, מארכס, שם שם, סוד ההצבר הראשוני, עמ' 606—589; בעמ' 589 אומר המחבר: „אותו הצבר ראשוני ממלא בכלכלה המדינית אותו תפקיד בערך שממלא החטא הקדמון בתיאולוגיה“.
80. ובר, שם שם, עמ' 178.
81. ובר, שם שם, עמ' 179.
82. ובר, שם שם, עמ' 180.
83. ובר, שם שם, עמ' 181.
84. ובר, שם שם, עמ' 182.
85. ובר, שם שם, עמ' 182.
86. טאוני, הדת והצמיחה של הקאפיטאליזם, עמ' 235—234.
87. יאן קוט, שם שם, עמ' 60; לא פלא הוא כי היה גורל אחד לשני ספרים אלה: „מאה שנים לאחר היפעתם הם נתגלגלו ונדדו לחדרי ילדים, כשהם מקוצרים, מקוטעים ומטורסים, מטוהרים ומגוקים מכל ההתלהבות ומקוריות שבהם, מן הוועם והאיבה, מן המשקע ההיסטורי העצום שנושקתק בהם“.
- הנה גם בכך נמצא את אחת מן הוכחותיה של הקדימה והתרבות הבורגנית המערבית, את הפרא הטוב מחליפה המשפחה הבורגנית השלוה. את האדם הטבעי מחליף האדם הגרסן עד לבלי גבול. והו המקום שבו התחנה תחלישת מטבע האדם, ועומדת עכשיו כנגד טבע זה. זהו גם המקום, שבו הומואניזם יוצא וקם נגד ההשכלה והראציונאליזם.

88. ק. פולרטון, מתוך החוברת, פרוטסטאנטיות וקאפיטאליזם, עמ' 21—6.
89. השווה, ר. לאטוש', הלידה של כלכלת המערב, לונדון 1967, עמ' 268—235.
90. פולרטון, שם, עמ' 9.
91. פולרטון, שם, עמ' 9.
92. פולרטון, שם, עמ' 10.
93. לותר, מצוטט אצל פולרטון, שם, עמ' 10.
94. פולרטון, שם, עמ' 11.
95. פולרטון, שם, עמ' 12.
96. פולרטון, שם, עמ' 13—14.
97. פולרטון, שם, עמ' 20.
98. ר.ה. טאוני, הדת והצמיחה של הקאפיטאליזם. להלן יצוטט גם מן החוברת פרוטסט' וקאפיטאליזם.
99. טאוני, פרוטסט' וקאפיט', שם, עמ' 40.
100. טאוני, שם, עמ' 41; השווה גם ברונובסקי ומאליץ, שם, עמ' 125—116.
101. טאוני, שם, עמ' 43.
102. טאוני, שם, עמ' 45.
103. טאוני, שם, עמ' 48.
104. טאוני, שם, עמ' 49.
105. טאוני, שם, עמ' 54.
106. טאוני, שם, עמ' 54.
107. טאוני, הדת והצמיחה של הקאפיטאליזם, שם, עמ' 229.
108. טאוני, פרוטסטאנטיות וקאפיטאליזם, שם, עמ' 54.
109. מאקס ובר, המוסר הפרוטסטאנטי והרוח של הקאפיטאליזם, שם, עמ' 183; זהו משפט שדומה כי הרבה מן המבקרים של ובר, במיוחד מן הצד החברתי-כלכלי, התעלמו ממנו. כסוציולוג אין לשער כי ובר לא שם לב אל השפעות הגומלין בין האמונה והמהשבה החברתית, לתנאים החברתיים עצמם.
110. זומבארט, התפקיד של הדת בעיצוב רוח הקאפיטאליזם, מאמר מן החוברת: 'פרוט' וקאפיט', שם, עמ' 111.
111. ה.מ. רוברטסון, ביקורת של מאכס ובר ובית ספרו, מתוך החוברת לעיל.
112. זומבארט, שם, עמ' 29; השווה טאוני, הדת ורוח הקאפיטאליזם, שם, עמ' 228: „ההיסטוריון אשר מתעלם מן היחס שבין הכנסיה והיחסים הכלכליים, ימצא מעט סיוע למחקרו בעבר“.
113. זומבארט, שם, עמ' 30; השווה יעקב בורקהארט, תרבות הרינסאנס באיטליה, עמ' 98—3; 103—103; 215—153; 415—367 (שייך להערה 5).
114. זומבארט, שם, עמ' 30 (ראה הרינסאנס של 4).
115. זומבארט, עמ' 30.
116. זומבארט, שם, עמ' 31.
117. זומבארט, שם, עמ' 32.
118. זומבארט, שם, עמ' 33.
119. זומבארט, שם, עמ' 34.
120. זומבארט, שם, עמ' 34.
121. זומבארט, שם, עמ' 36.
122. זומבארט, שם, עמ' 34.
123. זומבארט, שם, עמ' 38—37 (הערה 3, השווה י.י. גוטמן, דת ומדע, עמ' 259—230, מישנתו של מאכס ובר על הסוציולוגיה של היהדות העתיקה. במקום זה ניתן למצוא את הוויכוח בין ובר וזומבארט, על היהדות. לפי זומבארט רואה ביהודים את המקור הראשוני לקאפיטאליזם, בעבודותיו הראשונות. כמו כן השווה שם. לבעיית הרציונאליזם, את הפרק על הדת והמדע במחשבת ימי הביניים והעת החדשה; עמ' 66—1).
124. ה.מ. רוברטסון, מאמר בחוברת פרוט' וקאפיט', שם, עמ' 67.
125. רוברטסון, שם, עמ' 67.
126. רוברטסון, שם, עמ' 67.
127. רוברטסון, שם, עמ' 69.
128. רוברטסון, שם, עמ' 70.
129. רוברטסון, שם, עמ' 71.
130. רוברטסון, שם, עמ' 73.
131. רוברטסון, שם, עמ' 74.
132. רוברטסון, שם, עמ' 74.
133. רוברטסון, שם, עמ' 74.
134. רוברטסון, שם, עמ' 76.
135. רוברטסון, שם, עמ' 76; השווה עמ' 84, וכן, עמ' 86.
136. רוברטסון, שם, עמ' 77.
137. רוברטסון, שם, עמ' 80.
138. רוברטסון, שם, עמ' 80.
139. רוברטסון, שם, עמ' 81; זהו משפט מפתח, המגלה את התעלמותו של המחבר מן הצד התרבותי והמוסדי של התורה. זהו בדיקת המקום שבו מתערב ובר, כדי לגלות ולחשוף צד נסתר זה, הנעלם מן ההיסטוריונים; השווה א. קאסירר, שם, עמ' 179: „אולם הגדרת האמת ההיסטורית כהתאמה

- לעבודת, אינה פותרת עדיין את הבעיה בצורה מניחה את הדעת. במקום לפתור את השאלה היא מניחה את פתרונה מראש... כל אמת עובדתית כוללת אמת עיניונית".
140. רוברטון, שם, עמ' 83.
141. ש.ב. אייזנשטדט, דברי האקדמיה, כרך ג', תשכ"ח (הציטוט ממוספר לפי המספרים בסוגריים).
142. ה.מ. רוברטון, שם, עמ' 74.
143. אייזנשטדט, שם, עמ' 6; השווה ובר, שם, עמ' 40; „המטרה לחקור את הדתות הללו כדי למצוא את הייחוד שבהן, אשר יכול לגרום להתנגדות זו".
144. אייזנשטדט, שם, עמ' 6.
145. אייזנשטדט, שם, עמ' 27.
146. אייזנשטדט, שם, עמ' 7.
147. אייזנשטדט, שם, עמ' 7.
148. אייזנשטדט, שם, עמ' 8.
149. אייזנשטדט, שם, עמ' 9.
150. אייזנשטדט, שם, עמ' 9.
151. אייזנשטדט, שם, עמ' 10; השווה, ארנסט קאסירר, המיתוס של המדינה, עמ' 176—163; אבינרי, שם, עמ' 87—80; סאביין, שם, עמ' 419—373.
152. אייזנשטדט, שם, עמ' 10; השווה לכך תורותיהם של בודין, אלתווים והובס, אצל אבינרי, שם, עמ' 104—88, מכבסטים אוריינטאציה זו; וכן סאביין, שם, עמ' 419—418; א.א. לאבניו, שם, עמ' 231—186; וכן יאן קוט, שם, עמ' 19; „(דיפו) היה אידיאולוג של מעמד... הוא היה מנהיג של הקאפיטאליזם הציור. ראה את המסחר ואת ההתפתחות הכלכלית כיסוד מוסד לאמידותה וחוסנה של אגליה, הוא הבין את דבר השתלטותו העריצה של האגואים הפרטי על החברה הבורגנית והשלים עם כך. התנ"ך היה בעיניו ספר המוסר של הסוחר, תוקיו היו קדושים, הם היו בהסכם עם הטבע, עם ההגיון ועשרת הדיברות".
153. אייזנשטדט, שם, עמ' 10; השווה אריאלי, מרטין לותר — מעמדו בעולם המודרני, שם, עמ' 123; „המהפכה הפרוט... יצרה אוריינטאציה חדשה לחלוטין כלפי החברה החילונית וההיסטורית".
154. אייזנשטדט, שם, עמ' 11.
155. אייזנשטדט, שם, עמ' 11.
156. אייזנשטדט, שם, עמ' 11; השווה יאן קוט, שם, עמ' 65; „הבורגנות האנגלית חיה את תקופת גבורתה בימי קרומבל, כאשר... מול חוק המלך בחדס אלוהים, העמידה את חוק הקניין הפרטי בחדס אלוהים... אלוהי עם סגולה עמד לצד הבורגנים במלחמתם ההיסטורית על חופש הקנייה והמכירה ללא הגבלות".
157. אייזנשטדט, שם, עמ' 11; השווה יאן קוט, שם, עמ' 34; „אם האדם של דיקארט שכל, מהותו היא מחשבה" שיש מפת לסופרים הקלאסיים — האדם שכל מהותו היא פעלתנות משמש מופת לטופרי תקופת ההשכלה האנגלית".
158. השווה, פ.ל. נוסבאום, שם, עמ' 226—190.
159. אייזנשטדט, שם, עמ' 12.
160. אייזנשטדט, שם, עמ' 12.
161. אייזנשטדט, שם, עמ' 12.
162. אייזנשטדט, שם, עמ' 12.
163. אייזנשטדט, שם, עמ' 12.
164. אייזנשטדט, שם, עמ' 13; השווה על התיאוקראטיה של קאלווין, ברונובסקי ומאליץ, שם, עמ' 118—124.
165. אייזנשטדט, שם, עמ' 138; השווה ארנסט קאסירר, הפילוסופיה של ההשכלה, שם, עמ' 275—234, בקשר לשאלת המדינה והחוקים והזכויות בה, ויחסה של הפרופרציה ותרומתה לכך; השווה, כמו כן, יאן קוט, שם, עמ' 36. המביא ציטטה משל מארכס שמתארת כי: „שום מעמד בחברה האזרחית — אין בכוחו למלא תפקיד מהפכני, בלא לעורר בקרביו ובקרב ההמונים את מומנט ההתלהבות, את המומנט שבו הוא מתמוגג עם כלל החברה, מתערב בה; הוא מורגש ומוכר כנציגה הכללי. במומנט זה תביעותיו וזכויותיו שלו הן באמת תביעות וזכויות החברה כולה, והוא אמנם ראשה של החברה וליבה".
166. ג'ון נוקס, מצוטט אצל סאביין, כרך א', שם, עמ' 389.
167. קארל מארכס, מצוטט אצל יאן קוט, שם, עמ' 89.
168. אדוארד מאיר, מצוטט אצל ארנסט קאסירר, מסה על האדם, שם, עמ' 201.

ביבליוגרפיה

- אייזנשטדט, ש. ב. — „תמורה דתית, שנוי חברתי ומודרניזאציה". דברי האקדמיה, כרך ג', תשכ"ח. אריאלי, י. — „מרטין לותר — מעמדו בעולם המודרני". מן הקובץ: האישיות ודורה, החברה הישראלית להיסטוריה.
- סאביין, ג'. ה. — תולדות תורת המדינה. שני כרכים. תרגום: אורי רפ. יחדיו, איחוד מוציאים לאור בע"מ; תל-אביב, תשכ"ד.
- קוט, יאן — בית ספר של קלסיקנים. עברית: מרדכי חלמיש. ספרית פועלים, מרחביה, 1954.
- לאבניו, א. א. — אישורת ההווה הגדולה; עיון בתולדותיה של אידיאה. עברית: אהרון אמיר. יחדיו, איחוד מוציאים לאור. תל-אביב, 1968.
- וינדלברנד, ו. — תולדות הפילוסופיה החדשה; בחבורה עם התרבות הכללית ועם המדעים המיוחדים. כרך ראשון; „הפילוסופיה של התחייה". עברית: גליקסון, מ. י. שטיבל, תרצ"ה.

קאסירר, ארנסט — ממה על האדם — אקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם. עברית: לנדא, י. עמית, עם מבוא של סיני אוקי. עם עובד, תל-אביב, תש"ו.

אבינרי, ש. רשת הרבים: שיחות על מחשבה מדינית. ספרית פועלים, מרחביה תשכ"ת.
בורקהארט, י. — תרבות הרנסנס באיטליה.

מארקס, ק. — הקאפיטל; ביקורת הכלכלה המדינית. עם הקדמה של לנין. ספר ראשון: „ההליך

הייצור של ההון“. ספרית פועלים, מרחביה, 1947. עברית: וויסלבסקי, צ. עורך: מן, י.
בלוך, מארק — הפיאודליזם. מן החוברת: „מחקר משוואתי למשטרים פיאודליים“, עורכים,

י. ואיינשטט, ש. ג. טכטסין לסמיריון מ. א. בסוציולוגיה והיסטוריה כללית. ירושלים, 1957.
בלוך, מארק — „הפיאודליזם כטיפוס האירגון החברתי“. בחוברת: „מחקר משוואתי למשטרים

פיאודליים“, — „מהות הפיאודליזם והתפשטותו“. מן החוברת: „מחקר משוואתי למשטרים

פיאודליים“.

טלמן, יעקב — אחדות וייחוד: מסות בהגות היסטורית. שוקן, ירושלים ותל-אביב, 1965.

גוממן, י. י. — דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות. עברית: שאול אש. הוצאת ספרית מאגנס,

האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ו.

WEBER, MAX — „The Author Defines his Purpose“, in *Protestantism and Capitalism*;
Parsons. Intro. by R. H. Tawney. New York: Charles Scribner's Sons, 1930.

TAWNEY, R. H. — *Religion and the Rise of Capitalism*. Harcourt, Brace and Company,
Inc., 1926.

WEBER, MAX — „The Author Defines his Purpose“, in *Protestantism and Capitalism*;
The Weber Thesis and its Critics, ed. Robert W. Green, Boston: D. C. Heath and
Company, 1959.

FULERTON, KEMPER — „Calvinism and Capitalism: an Explanation of the Weber
Thesis“, in *Protestantism and Capitalism*.

SOMBART, WERNER — „The Role of Religion in the Formation of the Capitalist Spirit“,
in *Protestantism and Capitalism*.

TAWNEY, R. H. — „Religion and the Rise of Capitalism“, in *Protestantism and Capitalism*.

ROBERTSON, H. M. — „A Criticism of Max Weber and His School“, in *Protestantism
and Capitalism*.

TROELTSCH, ERNST — „The Economic Ethic of Calvinism“, in *Protestantism and
Capitalism*.

CASSIRER, ERNST — *The Philosophy of the Enlightenment*. Trans. by Fritz Koelln and
James Pettegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951.

CASSIRER, ERNST — *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.

BRONOWSKI, J. and MAZLISH, BRUCE — *The Western Intellectual Tradition: From
Leonardo to Hegel*. Middlesex: Penguin Books Ltd., 1960.

LATOUCHE, ROBERT — *The Birth of Western Economy; Economic Aspects of the
Dark Ages*. Trans. by E. M. Wilkinson. London: Methuen & Co. Ltd., 1961.

NUSSBAUM, FREDERICK L. — *The Triumph of Science and Reason; 1660—1685*. New-
York: Harper & Row, Publishers, 1953.