

Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания*

Юрген Хабермас

Аннотация. Во втором параграфе своего очерка, посвященного теории рационализации Макса Вебера (см. [начало в предыдущем номере](#)), Хабермас показывает, что фоном для веберовской теории рационализации выступает неокантианская философия ценностей, имплицитно опираясь на которую Вебер анализирует процесс религиозно-метафизического расколдовывания картин мира как результат дифференциации культурных ценностных сфер. Именно данная теоретическая перспектива позволяет Веберу осуществлять свой анализ одновременно на двух уровнях: с одной стороны, с точки зрения универсально-исторического возникновения современных структур сознания, с другой стороны — с точки зрения воплощения этих структур рациональности в общественных институтах. Хабермас подвергает систематической реконструкции установленные Вебером комплексные взаимосвязи между этими двумя уровнями, подчеркивая, что лишь с учетом конститутивного значения философского понятия «воплощения ценностей» может быть адекватно схвачена логика веберовского историко-эмпирического анализа процесса расколдовывания религиозных картин мира. При этом Хабермас выявляет два основных ограничения, присущих данному анализу. Во-первых, рассмотрение рационализации картин мира лишь в этическом аспекте (с точки зрения формирования современных представлений о праве и морали), без учета трансформации когнитивных и экспрессивных составляющих (то есть изменений в сфере современной науки и искусства). Во-вторых, реконструкция истории формирования представлений о праве и морали не с точки зрения структур религиозных этик вообще, а исходя из возникновения вполне конкретной исторической формы — капиталистической хозяйственной этики.

Ключевые слова. Макс Вебер, структуры рациональности, расколдовывание религиозных картин мира, ценности, капиталистическое хозяйство, современное государство, формальное право, протестантская этика, целерациональность.

Мы осуществили первичный обзор западного рационализма и понятийных средств, которые Вебер использует для анализа данного феномена. Из него следует, что Вебер рассматривает дифференциацию культурных ценностных сфер как ключ к объяснению западного рационализма и что данную дифференциацию он понимает, в свою очередь, как результат внутренней истории, а именно рационализации картин мира. Этот теоретический подход может быть понят лишь на фоне неокантианской философии ценностей, даже если сам Вебер не предпринимает попытки систематически упорядочить и проанализировать с формальных точек зрения ценностные

* Перевод с немецкого Татьяны Тягуновой. Перевод сделан по: *Habermas J. Max Webers Theorie der Rationalisierung // Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981. S. 205–261. Параграф 2.*

© Тягунова Т., 2010.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

© Центр фундаментальной социологии, 2010.

сферы, которые он индуктивно выявляет и разбирает в описательной установке. Веберовская теория рационализации будет с самого начала упущена, если не объяснить социологическое понятие *жизненного порядка* с помощью философского понятия «*воплощение ценностей*». Теоретическая перспектива ученого предполагает строгое различие сфер бытия и значимости и, соответственно, описательных и оценочных высказываний, причем знание (а не только оценка) о связанном с описательными высказываниями притязании на истинность также, разумеется, принадлежит сфере значимости. Социолог проводит различие между этими сферами, как и любой другой ученый; однако тот фрагмент реальности, с которым он имеет дело, характеризуется тем, что сферы сущего и должного своеобразно проникают друг в друга: культура формируется, согласно Риккерт, через отношение фактов к системе ценностей [ср. 16, S. 74 ff]. В своих социальных действиях отдельные действующие субъекты и группы ориентируются на ценности; ценности воплощаются в культурных объектах и институциональных порядках. Поэтому социолог должен учитывать, что реальность, которую он анализирует в описательной установке, *может* рассматриваться и в аспектах значимости, и что индивиды, которых он обнаруживает в своей предметной области, рассматривают свой мир, как правило, в аспектах значимости — особенно тогда, когда они ориентируются на конкретные ценности или абстрактные притязания на значимость. Социолог может извлечь пользу из присущей объектам *соотнесенности с ценностями*, объединив описательное постижение порядков социальной жизни с реконструкцией воплощенных в них идей или ценностей.

Вебер вообще не смог бы разработать теорию рационализации, если бы как неокантианец не был убежден в том, что может рассматривать процессы воплощения ценностей одновременно извне и изнутри, исследовать их одновременно и как эмпирические процессы, и как объективации знания, что может объединить аспекты реальности и аспекты значимости. Это тот тип исследования, который требует расколдовывания религиозно-метафизических картин мира. Поэтому Шлюхтер правомерно отмечает: «Вебер склоняется к тому, чтобы описательно зафиксировать ценностные сферы и жизненные порядки, и он рассматривает значимость в историко-эмпирической установке в первую очередь в аспекте действенности. Однако фон для этого анализа образует теория ценностей, в которой должно быть укоренено историко-эмпирическое исследование. И это, на мой взгляд, особенно верно для историко-эмпирической теории рационализации» [27, S. 30]. Вебер не эксплицирует ценностно-теоретический фон, однако находится под его влиянием, когда устанавливает отношение между идеями и интересами (1) и, анализируя картины мира, объединяет рассмотрение извне и изнутри (2). Я вкратце остановлюсь на этом, чтобы охарактеризовать саму рационализацию картин мира, причем как в содержательных аспектах (3), так и с точки зрения структурных изменений (4). В заключение я перечислю некоторые из условий, которые должны быть выполнены, прежде чем структуры расколдованного религиозного миропонимания обнаружат свою действенность на уровне общественных институтов (5).

1) *Идеи и интересы*. Рационализация культуры лишь в том случае станет эмпирически действенной, если она преобразуется в рационализацию ориентаций действия и жизненных порядков. Это преобразование культурно накопленного знания

в образ жизни индивидов и групп, с одной стороны, и в социальные формы жизни (или жизненные сферы, жизненные порядки, как Вебер называет общественные подсистемы), с другой стороны, представляется Веберу переходом от идей к интересам. Он исходит из того, что «люди культуры» или обобществленные индивиды, с одной стороны, имеют потребности, требующие удовлетворения, с другой стороны, находятся в смысловых взаимосвязях, требующих интерпретации и установления смысла. Этому соответствуют *материальные* и *духовные интересы*; одни относятся к земным благам, таким как благосостояние, безопасность, здоровье, долгая жизнь и т.д., другие — к спасительным благам, таким как милость, спасение, вечная жизнь или, в мирском плане, преодоление одиночества, болезни, страха перед смертью и т.д. В случае материальных лишений возникают *проблемы внешней необходимости*, в случае духовных лишений — *проблемы внутренней необходимости*. В этих эмпирически-антропологических определениях отражается дихотомичность образования понятий кантовско-неокантианской теории познания. Идеи и интересы находятся, с одной стороны, в концептуальных, с другой стороны, в эмпирических отношениях. В концептуальных — поскольку духовные потребности непосредственно ориентированы на идеи и ценности, в то время как материальные потребности должны истолковываться с помощью идей. С другой стороны, идеи и интересы вступают в эмпирические отношения как на уровне жизненных порядков общества, так и на уровне личностных структур его членов.

Жизненные порядки могут быть рассмотрены с двух сторон. С одной стороны, они регулируют присвоение благ, то есть удовлетворение материальных и духовных интересов; с другой стороны, они воплощают идеи или ценности. При этом оба аспекта находятся во взаимной зависимости. Интересы могут удовлетворяться через нормы общественных отношений на протяжении длительного времени лишь в том случае, если они связаны с идеями, которые служат их *обоснованию*; в свою очередь, эмпирическая реализация идей возможна лишь тогда, когда они связаны с интересами, которые наделяют их *властью*.

Эта *общая* перспектива, которую Маркс обозначил еще в «Немецко-французских ежегодниках», получает у Макса Вебера слегка идеалистический поворот. Р. Бендикс обосновывает его с помощью характерного высказывания О. Хинце: «Там, где имеет место настойчивое преследование интересов, формируется и идеология их воодушевления, усиления и оправдания, и в качестве неотъемлемой части самого жизненного процесса, в котором заключаются действия, она столь же реальна, как и сами „реальные“ интересы. С другой стороны, там, где идеи стремятся завоевать мир, они нуждаются в буксире реальных интересов, которые они затем, правда, в той или иной мере, отклоняют от первоначальной цели или даже изменяют или фальсифицируют» [6, S. 44]. Макс Вебер исходит из модели, которую позднее развил Парсонс (в версии, на которую повлиял Дюркгейм): системы социального действия или «жизненные порядки» интегрируют оба аспекта — идеи и интересы — таким образом, что упорядочивают легитимные шансы на удовлетворение материальных и духовных интересов. Взаимопроникновение идей и интересов и их взаимная стабилизация служат тому, чтобы регулировать присвоение материальных и духовных благ и укоренять данное регулирование в мотивах и ценностных ориентациях членов таким образом, чтобы

имелось достаточно шансов для усредненного соблюдения соответствующих норм. Интересы должны быть связаны с идеями, чтобы институты, в которых выражаются интересы, сохраняли свою стабильность, поскольку лишь благодаря идеям жизненный порядок может обрести легитимную значимость.

Это можно продемонстрировать при помощи «свободного от значимости», лишь фактически поддерживаемого порядка. Примером служит — если не принимать в расчет и без того нестабильный случай открыто репрессивного, основывающегося на запугивании и страхе принудительного порядка [34, S. 210; 1, с. 541], — «обусловленная обычаями и диспозициями интересов регулярность осуществления социальных действий» [35, S. 22]. *Обычаем* Макс Вебер называет «сживание с привычным действием», настолько «глухое», что внутренняя нормативная структура привычки свертывается и остается одна лишь хабитуализация, неосознаваемое следование правилам. В противоположность этому, основывающийся на *диспозициях интересов* инструментальный порядок опирается исключительно на «целерациональное взвешивание преимуществ и недостатков» стратегически действующих субъектов, причем их комплементарные ожидания взаимно стабилизируются. Однако порядок, который «опирается *лишь* на такие основания», как репрессии, обычаи или диспозиции интересов, «был бы относительно лабильным» [34, S. 215]. Поэтому нормальным случаем является порядок, выражающий диспозиции интересов и в то же время обладающий легитимной силой.

Вебер говорит о нормативной значимости и легитимности, если порядок признается субъективно обязательным. *Непосредственной* опорой для такого признания служат идеи, которые несут в себе потенциал обоснования и оправдания, а не диспозиции интересов: «Содержание социального отношения мы: а) лишь в том случае назовем „порядком“, если действие ориентируется на поддающиеся экспликации (в среднем и приблизительно) „максимы“. Мы будем говорить: б) о „значимости“ этого порядка лишь в том случае, если фактическая ориентация на эти максимы осуществляется по меньшей мере *отчасти* (то есть в той мере, в какой она имеет практическое влияние) потому, что они рассматриваются как некоторым образом значимые для действия: как обязательные или служащие образцом. В действительности участники ориентируют свои действия на порядок, естественно, исходя из совершенно различных мотивов.

Однако то обстоятельство, что *наряду* с другими мотивами порядок представляется, по крайней мере части действующих, и как образцовый или обязательный и, следовательно, как *должный* быть значимым, естественно, повышает шансы на то, что действие будет ориентироваться на него, причем нередко очень существенным образом. Порядок, соблюдаемый *лишь* исходя из целерациональных мотивов, — в целом значительно лабильнее, чем соблюдаемый только в силу обычая (вследствие привычности поведения), ориентация на который — наиболее распространенный из всех тип внутреннего отношения. Однако последний еще более лабилен, чем тот, который возникает вместе с престижем образцовости или обязательности, другими словами, „легитимности“» [35, S. 22 f; 2, с. 635].

В той мере, в какой стабильность системы действий или жизненного порядка зависит от его легитимности, она и фактически основывается на «значимости со-

гласия». Основанный на согласии характер общностно ориентированных действий состоит в том, что члены некой группы признают обязательность ее норм действия и исходят из взаимного знания о том, что каждый чувствует себя обязанным следовать данным нормам. В понятии «легитимного порядка» для проблематики рационализации важно прежде всего то, что хотя идеи и соединяются крайне несовершенным образом с интересами, однако посредством данной интеграции они создают *фактическую действенность оснований и притязаний на значимость*.

В целом ценностная сфера, к которой относятся социально значимые идеи, лишь частично может воплощаться в некоем легитимном порядке. Это очевидно в случае власти, встроенной в структуру норм действия вопреки их «основывающемуся на согласии характеру». Нормы нуждаются в санкциях: либо во внешних санкциях (неодобрении членов в случае *конвенций*, аппарате принуждения в рамках некоего союза в случае *правовых норм*) [35, S. 240 ff], или во внутренних санкциях (таких как стыд и чувство вины в случае *этических норм*). На примере юридически организованного хозяйственного порядка Макс Вебер проясняет отношение между нормативным притязанием на значимость и социальной значимостью норм действия, которые основываются на фактическом согласии: «Очевидно, <...> что идеальный правовой порядок „теории права“ напрямую никак не соотносится с космосом фактического хозяйственного действия, поскольку они принадлежат различным сферам: один — сфере идеально должного быть значимым, другой — сфере реально происходящего. Если, несмотря на это, хозяйственный и правовой порядки находятся друг с другом в крайне тесных отношениях, то это надо понимать не в юридическом, а в социологическом смысле: как *эмпирическую значимость*. Смысл слова „правовой порядок“ в таком случае полностью меняется. Он означает здесь не космос логически „правильно“ объяснимых норм, а комплекс фактических оснований для совершения реальных человеческих действий» [35, S. 234].

Из этого различия между идеальной и социальной значимостью вытекают два следствия, и прежде всего методическое следствие, которое со времени начала спора о ценностных суждениях притягивало к себе всеобщее внимание. В своей полемике со Штамлером Вебер указывает на два различия: с одной стороны, различие между фактическими регулярностями поведения и нормативными регламентациями действия, с другой стороны, различие между смыслом притязания на нормативную значимость и фактом его фактического признания. Затем Вебер критикует смешение описательных высказываний о принятых стандартах оценки и существующих нормах с высказываниями, которые рекомендуют, выражают или оправдывают нормы: «Прежде всего у Штамлера *идеальная*, дедуктивно выводимая в рамках догматики права или этики „значимость“ некой „нормы“ смешивается с выступающим в качестве объекта эмпирического рассмотрения реальным влиянием представлений о значимости норм на эмпирические действия» [35, S. 246]. Вопросы об идеальной значимости норм могут быть поставлены будь то для теоретиков или тех, кого они непосредственно касаются, лишь в перформативной установке действующего (или участника дискурса), в то время как вопросы о социальной значимости норм — вопросы такого рода как: действительно ли признаются ценности и нормы в некой группе или нет — должны обсуждаться в объективирующей установке третьего лица. На семантическом уровне

этому соответствует различие между суждениями о ценностях и суждениями о фактах. Вебер правомерно настаивает на том, что высказывания одного типа не могут быть выведены из высказываний другого типа. Но этот интерес Вебера-методолога до сих пор был значительно скрыт *другим* интересом, интересом Вебера-социолога, который Вебер *также* заявляет в данном контексте.

Проблематика общественной рационализации вытекает из того обстоятельства, что «представления о значимости норм» базируются на основаниях, а следовательно, поддаются воздействию со стороны интеллектуальной проработки внутренних смысловых взаимосвязей, то есть того, что Макс Вебер называет «интеллектуализацией». Стабильность легитимных порядков зависит среди прочего от факта признания притязаний на нормативную значимость. И поскольку эта социальная значимость находится во внутреннем отношении к основаниям, вообще к потенциалу обоснования систем истолкования, картин мира, культурных традиций, осуществляемая интеллектуалами систематизация и проработка картин мира имеет *эмпирические* следствия. Интеллектуальная проработка культурных систем истолкования ведет, как правило, к процессам обучения, которые социальный ученый может *проследить и оценить*, если будет исходить из той же перформативной установки, что и действующие в данной предметной области интеллектуалы. В ходе этих рациональных реконструкций процессов культурной (и общественной) рационализации ученый *не* может ограничиться лишь описанием фактических представлений; он в состоянии понять эмпирическую убедительность новых и обесценивание старых идей, утрату ими своей убедительной силы лишь в той мере, в какой он, в контексте данной традиции, *представит* себе основания, исходя из которых реализовывались новые идеи. Чтобы постичь данные основания, социальному ученому не нужно самому быть убежденным в них; но он не поймет их, если как минимум имплицитно не *выразит к ним отношения* (то есть пока не будет знать, разделяет он их, не разделяет (и почему в таком случае) или оставляет данный вопрос открытым). Методологическая сторона рациональных реконструкций не должна нас здесь занимать. Однако я хотел бы пояснить: различие между идеальной и социальной значимостью (ценностей и) норм имеет одно следствие, которое в рамках нашего контекста важнее, чем постулат свободы от ценностных суждений. Процессы рационализации могут встраиваться в жизненные порядки общества только потому, что стабильность легитимных порядков зависит от фактического признания таких притязаний на значимость, на которые можно воздействовать изнутри, то есть *подрывать* посредством критики, новых воззрений, процессов обучения и т.д.

В традиционных обществах (и не только в них) новые идеи, новые основания и уровни обоснования возникают не в рамках регулируемых форм аргументации: «Как в этом мире, ориентированном на „регулярное“ как на то, что „действенно“, возникают какие-либо „новшества“? Извне: через изменение внешних условий жизни. Это несомненно. Но они не дают даже незначительной гарантии, что ответом на них будет не упадок жизни, а новый порядок. Более того, они отнюдь не являются необходимым, а во многих важных случаях даже содействующим возникновению новых порядков условием» [35, S. 242]. Вебер объясняет инновации скорее как обусловленные «внушениями» со стороны харизматических фигур, обладающих особой способно-

стью придавать смысл. Все без исключения великие мировые религии восходят к фигурам основателей, владевших даром пророческого слова и придавшим своим идеям силу посредством образцового образа жизни. Позднее, разумеется, потребовалась интеллектуальная деятельность священников, монахов, учителей мудрости, чтобы придать этим новым идеям и образам жизни догматическую форму и «рационализировать» их в виде способного стать традицией учения. На этом уровне происходит критическая проработка мотивов, образцов истолкования и структур обоснования предшествующего, мифического миропонимания: «Именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами религиозные истолкования мира и этики в существенной мере подчинялись требованию последовательности. Однако в сколь бы незначительной степени они в отдельных случаях ни придерживались требования „непротиворечивости“ и как бы они ни включали в свои этические постулаты рационально *не* выводимые положения, у всех у них так или иначе ощутимо и порой достаточно сильно влияние *ratio*, а именно: телеологическое выведение практических постулатов» [33, S. 537; 3, с. 308].

Опираясь на эти размышления, мы можем точнее понять соотношение интересов и идей. Во «Введении» к «Хозяйственной этике мировых религий» есть знаменитый пассаж, который имплицитно соотносится с «Предисловием» Маркса к «Критике политической экономии»: «Интересы <...> а не идеи непосредственно руководят действиями людей. Но нередко именно создающиеся с помощью „идей“ „картины мира“ определяли, словно стрелочники, те пути, по которым динамика интересов двигала вперед действия» [33, S. 252]. В той мере, в какой мы объясняем социальное действие, апеллируя к легитимным порядкам (конвенциям и правовым нормам), мы исходим из того, что:

- действиями движет «динамика интересов»;
- но эта динамика интересов в большинстве случаев начинает действовать в границах фактически действующих нормативных регламентаций;
- значимость нормативных регламентаций опирается на убедительность идей, которые могут привлекаться для их обоснования; и
- фактическая убедительность идей *также* зависит от (доступного объективной оценке) потенциала обоснования и оправдания, который предоставляют эти идеи в рамках данного контекста.

Стабильность легитимных порядков лежит также в основе структурных ограничений, вытекающих из легитимирующего потенциала наличных идей и картин мира. Этот потенциал изменяется как вместе с фактическими (внешними) условиями достоверности, так и с рациональными (внутренними) условиями значимости. *В той мере*, в какой фактичность признанных притязаний на значимость зависит от внутренних условий возможности признания (или значимости), в той же мере проявляется и эмпирическая действенность особым образом, в соответствии с критериями значимости осуществляющейся рационализации картин мира. Последняя эмпирически действенна в смысле «указателя путей», следуя которым, интересы соединяются с идеями в рамках некоего легитимного порядка.

Исходя из этого теоретического допущения Вебер обосновывает и свой метод: «с помощью целесообразно сконструированных рациональных типов, то есть по-

средством препарирования внутренне „наиболее последовательных“ форм практического поведения, выводимого из прочных предпосылок, облегчить представление необозримого иначе многообразия. И, наконец и прежде всего, опыт такого рода религиозно-социологического исследования должен быть вкладом одновременно и в типологию, и в социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из наиболее рациональных форм, которые *может* принять реальность, и пытается определить, в какой мере определенные теоретически установимые рациональные следствия оказались реализованы или — в случае обратного — почему нет» [33, S. 537 f]¹. Это не значит, что Вебер приравнивает рационально реконструированные картины мира к непосредственно действующим в повседневной жизни системам ориентаций; скорее он использует их в качестве познавательного средства, позволяющего проникнуть в структуры повседневного сознания, прежде всего в хозяйственную этику: «Не этическая теория теологических компендиумов, служащая лишь (при некоторых обстоятельствах, правда, важным) средством познания, а коренящиеся в психологических и прагматических взаимосвязях религий *практические побуждения к действию* являются тем, что подлежит рассмотрению» [33, S. 238].

2) *Внутренние и внешние факторы развития картин мира*. Идеи и интересы соединяются в легитимные порядки и институционально упорядоченные сферы жизни не только на уровне общества; на уровне культуры мы также наблюдаем согласованность идей и интересов. Для анализа развития религиозных и метафизических картин мира особую важность имеет разделение контекстов значимости и влияния таким образом, чтобы можно было соотнести *логику возможностей развития*, описанных через структуры картин мира, с *динамикой развития картин мира*, то есть с избирательно воздействующими извне на картины мира факторами, не смешивая одно с другим.

Ф. Х. Тенбрук правомерно подчеркивает, что намерением Вебера в его исследовании «Хозяйственной этики мировых религий» было не только подтверждение на основе сравнительных данных его тезиса о протестантизме. Тенбрук исследует универсально-исторический процесс расколдовывания в качестве собственной темы: «Очевидно, что речь не идет только лишь о вопросе: не мог ли в других культурах при отсутствии мирской аскезы сформироваться рациональный хозяйственный образ мыслей; предметом обсуждения является скорее более общий вопрос: как производится и отражается на согласованности идей и интересов рациональность» [30, S. 677]. Тенбрук делает в этой связи три наблюдения, которые в предыдущих исследованиях, посвященных Веберу, не выделялись достаточным образом.

Прежде всего он понимает, что несмотря на скептицизм в отношении законов прогресса, Вебер со своим тезисом об одинаково направленной рационализации *всех* мировых религий «в вопросе о религии неожиданно» оказывается «на стороне со-

¹ Прево предпринимает попытку установить взаимосвязь между методологией и социологией господства: конституирование идеальных типов возможно лишь в той мере, в какой фактически (в смысле институционализации целерационального действия) формируются рационализированные системы действия [25]. Эта интерпретация не в состоянии объяснить, почему, например, в рамках социологии религии Макс Вебер конституирует идеальные типы, имеющие своей исходной точкой этициацию картин мира, а не целерациональность действий.

временного ему эволюционизма» [30, S. 682]. Далее Тенбрук указывает на то, что Вебер признает эмпирическую действенность внутренних притязаний на значимость религиозных картин мира и их следующего собственной логике развития: «Их развитие должно» (согласно Веберу) «следовать преимущественно рациональной необходимости, охватывающей генезис религии, а значит, и прогресс рациональности... Доказательство их квазиреальной значимости он приводит, используя эмпирические данные изучения хозяйственной этики мировых религий» [30, S. 682]. Наконец, Тенбрук указывает на содержательную проблему, к которой Вебер относит тот «процесс обучения», который проходит через все мировые религии: «Рациональная необходимость, которой должны следовать религии, вытекает из потребности получить рациональный ответ на проблему теодицеи, и этапы религиозного развития — это всякий раз эксплицитные формулировки данной проблемы и способов ее решения» [30, S. 683]. Направление, следуя которому постепенно осуществляется рационализация мифического мышления архаичных племенных религий и, наконец, его преобразование в универсалистскую этику убеждений, то есть «этизация», Тенбрук характеризует следующим образом: «Тот факт, что однажды люди перестали рассматривать силы, таинственно выступавшие против них в окружающем мире, над которым они были не властны, как силы, имманентные самим вещам, а стали представлять их себе в качестве стоящих за вещами сущностей, означает, с точки зрения Вебера, появление новой идеи, а превращение данных сущностей в персональных существ — возникновение еще одной новой идеи. Точно так же монотеистическое понятие потустороннего Бога было для Вебера зарождением новой идеи, которая, будучи однажды воспринятой, повлекла за собой далеко идущие следствия. Совершенно новую идею образует далее представление, согласно которому речь идет о вознаграждающем и карающем божестве, причем прежде всего тогда, когда из этого представления возникает новое, а именно представление о том, что судьбы людей в посю- и потустороннем мире в существенной мере определяются соблюдением этических заповедей. Еще одна новая идея возникает вместе с мессианским пророчеством, то есть в иудаизме: отныне человек уже должен понимать себя как действующее в мире орудие Бога. В свою очередь, добавление к этому протестантизмом предопределения породило еще одну новую идею» [30, S. 685].

Систематическое рассмотрение этой религиозной рационализации было начато Р. Белла и Р. Дёбертом [5; 12; 10, S. 303 ff; 13, S. 330 ff; 11, S. 524 ff]. Исследования Дёберта показали, что Вебер (и вслед за ним Тенбрук) не провели достаточно четкого различия между *содержательной* проблематикой, направляющей процесс рационализации, и *структурами* сознания, формирующимися в результате этизации картин мира. В то время как содержания картин мира отражают различные решения проблемы теодицеи, структурные аспекты проявляются, как мы увидим, в «установках к миру», определяемых формальными концептами мира. Разделяя таким образом структурные и содержательные аспекты, можно без труда проанализировать согласованность идей и интересов на основе предоставленного Вебером материала.

Прежде всего, опираясь на исследования Вебера, можно доказать, что сложноразветвленные в культурном плане пути религиозной рационализации, начиная с мифов и вплоть до порога современного миропонимания, *во-первых*, исходят из одной и той

же проблемы, а именно проблемы теодицеи, и *во-вторых*, указывают в одном и том же направлении, а именно расколдованного, очищенного от магических представлений миропонимания (причем лишь западный путь развития ведет к полностью децентрированному миропониманию). Далее, допустив, что *направление* развития религий можно объяснить внутренним своеобразием этой ключевой проблемы и структур картин мира, в то время как *содержательное проявление* структурно описанных возможностей следует свести к внешним факторам, мы приходим к ясному методическому разграничению. Работа по рациональной реконструкции направлена на внутренние взаимосвязи смысла и значимости с целью упорядочения структур картин мира в соответствии с логикой их развития и типологического упорядочения их содержаний; эмпирический же, то есть в узком смысле социологический анализ ориентирован на внешние детерминанты содержаний картин мира и на вопросы динамики развития. В частности, на такие вопросы как:

— В чем состоят и как могут быть идентифицированы конфликты, предъявляющие повышенные требования к структурно ограниченной объяснительной способности некой существующей картины мира?

— В каких социокультурно обусловленных конфликтных ситуациях типичным образом возникает проблематика теодицеи?

— Кто является социальным носителем харизматического утверждения или рационализации новой картины мира?

— Какими социальными слоями принимается новая картина мира и в каких секторах она оказывает (и насколько) определяющее влияние на повседневные действия?

— Насколько далеко должна заходить институционализация новых картин мира, чтобы способствовать установлению легитимных порядков, — только ли внутри элит или среди всего населения?

— Наконец, как интересы слоев-носителей регулируют отбор содержаний картин мира?

Прежде чем я остановлюсь на веберовском анализе картин мира, я хотел бы обозначить два аспекта, в которых осуществляется этот анализ. *Во-первых*, обращает на себя внимание то, что Вебер ограничивает рационализацию картин мира аспектом *этизации*: он прослеживает формирование религиозно обоснованной этики убеждений, вообще формирование посттрадиционных представлений о праве и морали. Это ограничение понятно, поскольку его интересуют рациональные предпосылки стабильности легитимных порядков, особенно рациональные условия социальной интеграции при переходе к современным обществам. Однако с таким же успехом рационализация картин мира может быть прослежена и в следующих двух измерениях: Вебер мог бы исследовать и трансформацию когнитивных и экспрессивных составляющих с точки зрения современной науки и автономного искусства. Он не делает этого, хотя считает предпосылкой общественной рационализации, возникающей в эпоху модерна, дифференциацию *всех трех* ценностных сфер.

Во-вторых, в качестве опорной точки для исследования процесса расколдовывания религиозных картин мира Вебер берет вполне конкретный исторический аспект. Он реконструирует историю формирования представлений о праве и морали не с точки зрения структур этик убеждений *вообще*, а с точки зрения возникновения ка-

питалистической хозяйственной этики, поскольку его намерением является прояснение именно культурных условий, при которых стал возможен переход к капитализму и тем самым разрешение основной эволюционной проблемы, а именно проблемы социальной интеграции дифференцировавшейся подсистемы целерационального действия. Поэтому его интересуют лишь идеи, сделавшие возможным *ценностно-рациональное* укоренение *типа целерационального действия* в системе общественного труда.

Полезно помнить о двух этих ограничениях. Они могут объяснить, почему Вебер, как мы увидим, не исчерпал систематического потенциала своего теоретического подхода. Согласно данному подходу, институционализация новых ориентаций действия и возникновение легитимных порядков могут быть объяснены взаимодействием идей и интересов. При этом диспозиции интересов должны объяснить *оба* момента: *стимул* к развитию в соответствии с собственной логикой *структур картин мира*, а также избирательное *проявление* открывшихся благодаря новым когнитивным структурам возможностей, то есть тип *содержаний картин мира*. Эта теоретическая перспектива заложена во всех работах Макса Вебера в целом. Если руководствоваться ею при *истолковании* исследований Вебера по социологии религии, становится более заметным контраст между *возможностями* ориентации современных структур сознания, формирующихся в результате процесса расколдовывания, и характерным для капиталистического общества профилем *воплощенных* в рамках этого спектра возможностей, реализованных в реальных институтах. Вебер понимает рационализацию картин мира как процесс,

- который во всех мировых религиях осуществляется *равнонаправленно*,
- однако в силу внешних причин лишь в русле *одной* традиции обретает свое радикальное завершение,
- освобождая на Западе структуры сознания, делающие возможным современное миропонимание.

Данные структуры миропонимания затрагивают когнитивные и экспрессивные составляющие традиции не в меньшей степени, чем нормативные; однако Вебер концентрируется на формировании универалистской этики убеждений. Тот факт, что посттрадиционная ступень морального сознания становится *доступной* в *одной*, а именно европейской культуре, еще не означает ее социальной *реализации* в образе протестантской этики. Это происходит лишь в том случае, если структуры этики убеждений, которая возвышает ценностно-рациональные действия до принципа *мирского* образа жизни, начинают определять жизненный стиль более широких социальных слоев таким образом, что она — *этика убеждений* — способствует *мотивационному* укоренению целерациональных хозяйственных действий.

Параллельный, если и не одновременный процесс Вебер вынужден постулировать и для современного права. Этизация картин мира означает также и рационализацию правового сознания; но опять же возможность пользоваться посттрадиционными представлениями о праве еще не тождественна утверждению современной системы права. Лишь на основе рационального естественного права удастся реконструировать правовые материи в основных понятиях формального права таким образом, что становится возможным создание правовых институтов, которые могут формально

удовлетворить универсалистским принципам, то есть *таким*, которые регулируют частные деловые отношения между владельцами товара и комплементарную им деятельность государственного управления.

В веберовском изложении параллельность этих двух процессов (мотивационное укоренение и институциональное воплощение посттрадиционных представлений о морали и праве) проступает не отчетливо; он разделяет социологию права и социологию религии и соотносит религиозную рационализацию более тесно с хозяйственной этикой, чем с развитием права. Это может быть связано и с тем, что возникновение рационального естественного права не поддается объяснению лишь с помощью этической рационализации картин мира, а в существенной мере зависит от развития науки, и поэтому потребовало бы анализа соотношения когнитивных и морально-практических компонентов картин мира.

Если результат религиозной рационализации, то есть *формирование современных структур сознания* в сфере права и морали мы отделим таким образом от процесса *воплощения ценностей*, благодаря которому осуществляется специфическая для современного общества форма социальной интеграции, станет понятно и распределение бремени доказательств между внутренними и внешними факторами. Можно абстрактно обозначить тот тип проблем, которые касаются *динамики* развития и поэтому не могут быть объяснены собственной *логикой* развития картин мира и дифференциации ценностных сфер. Лишь социологическое исследование диспозиций интересов слоев-носителей, социальных движений, конфликтов и т.д. способно объяснить,

— почему только в рамках иудейско-христианской традиции завершилась внутренне заложенная во всех картинах мира рационализация;

— почему только на Западе оказались реализованы условия для институционализации универсалистских структур права и морали; и

— почему только здесь типично возникающие системные проблемы были решены таким образом, что возникла характерная для капиталистических обществ форма социальной интеграции (с методическим образом жизни и современными правовыми отношениями).

Вклад Макса Вебера в этот в узком смысле социологический анализ перехода от феодального к современному обществу известен. Вебер выделил многие из внешних факторов, играющих сегодня важную роль в исследовании модернизации: факт относительно однородной культуры; децентрализация политической власти; уравновешенный конфликт между государством и церковью; и ее внутренняя дифференциация на официальную церковь, ордена, мирян; особая структура средневековых ремесленных городов с патрициатом и ремесленными цехами; тенденции к коммерциализации отношений, бюрократизации управления и т.д.² Я не буду останавливаться на этих факторах, а ограничусь *внутренними факторами* рационализации картин мира, а также *структурными аспектами* воплощения современных структур сознания в протестантской профессиональной этике и современной системе права.

² Об актуальном состоянии дискуссии ср.: [14, S. 5 ff].

3) *Содержательные аспекты*. Вебер исследовал три из великих мировых религий: китайскую (конфуцианство, даосизм), индийскую (буддизм, индуизм) и античный иудаизм. Запланированные исследования христианства и ислама он уже не смог осуществить. Вебер везде использует сравнительный метод; но лишь в некоторых местах сжимает сравнительное изложение до систематического сопоставления (прежде всего во *Введении*, *Промежуточном рассмотрении* и *Заключительной главе о Китае*) [33, S. 237–275; 536–573; 512–534; 20]. Если принимать во внимание лишь наиболее всеобщие аспекты, то Вебер дифференцирует картины мира, исходящие из одной общей темы, прежде всего в сфере представлений о Боге (личном Боге-творце vs. безличном космическом порядке) и ориентации на спасение (утверждение мира vs. неприятие мира)³.

а) *Тема*. Рационализация устанавливается в рамках темы, общей для всех мировых религий: в рамках вопроса об оправдании неравного распределения земных благ среди людей. *Эта основная этическая проблематика*, которая взрывает границы мифа, вытекает из потребности в религиозном объяснении страдания, воспринимаемого как несправедливое. Чтобы личное несчастье было воспринято как несправедливое, требуется прежде всего переоценка страдания, поскольку в родоплеменных обществах страдание считалось знаком тайной вины: «Долгое время страдающий, печалющийся, больной или несчастный был, в зависимости от вида страдания, либо одержимым демоном, либо испытывавшим гнев Бога, которого он оскорбил» [33, S. 241 f].

Впрочем, племенные культы предназначались для преодоления коллективной нужды, а не индивидуального овладения судьбой. Новым является представление о том, что индивидуальное несчастье может быть незаслуженным и что отдельный индивид вправе питать религиозную надежду на избавление от всех бед, болезни, нужды, бедности, даже смерти. Новым является также образование независимых от этнических союзов общин, организация религиозной общности для спасения индивидуальных судеб: «Проповедь и обещание обращаются, естественно, к массе тех, кто нуждается в спасении. Они и их интересы помещаются в центр профессиональной деятельности „заботы о спасении душ“, которая, собственно, лишь для этого и возникла. Установление того, что является причиной страдания (исповедование в „прегрешениях“, то есть прежде всего нарушении ритуальных предписаний), и консультация (посредством какого поведения данное прегрешение можно устранить) становятся отныне типичной деятельностью колдунов и священников. Таким образом, их материальные и духовные интересы действительно все более поступают на службу *плебейских* мотивов» [33, S. 243 f].

Это близко социологическому объяснению, которое Вебер не особенно углубляет: новая оценка индивидуального страдания и появление индивидуальных потребностей в спасении, делающих вопрос об этическом смысле бессмысленного исходной точкой вытесняемого за рамки локальных мифов религиозного мышления, не возникают ниоткуда. Они являются результатом процессов обучения, которые приходят в движение, когда установленные в родоплеменных обществах представления о справедливости сталкиваются с новой реальностью классовых обществ. Все без исклю-

³ Ср. подробное изложение в: [27, S. 230 ff].

чения мировые религии развиваются в высокоразвитых культурах, то есть в рамках обществ, организованных по принципу государства, где возникают новые, независимые от системы родства способы производства и соответствующие формы экономической эксплуатации [9; 15]. Разумеется, сначала необходимо было освободить от власти пророков потенциал конфликта, чтобы «повсеместно охваченные мощной стихийностью магии» массы «вовлечь в религиозное движение этического характера» [33, S. 248].

б) *Теоцентричные vs. космоцентричные картины мира.* Таким образом, мировые религии исходят из одной и той же основной проблемы: они пытаются удовлетворить «рациональные интересы в материальном и духовном уравнивании» ввиду явно неравномерного распределения земных благ среди людей с помощью объяснений, которые удовлетворяют возрастающим систематическим притязаниям: «За этим всегда стояло выражение отношения к чему-то, что в реальном мире воспринималось как специфически „бессмысленное“, то есть требование, чтобы мироздание в своей целостности было (или могло либо должно было стать) неким осмысленным „космосом“» [33, S. 253].

Вопрос об оправдании явных несправедливостей обсуждается, правда, не как чисто этический вопрос; он — часть теологического, космологического, метафизического вопроса об устройстве мира в целом. Этот *порядок мира* мыслится таким образом, что онтические и нормативные аспекты взаимно затемняются. В рамках данного осмысления религиозно-метафизического порядка обнаруживаются затем совершенно различные решения одной и той же проблемы. Вебер противопоставляет прежде всего две основных понятийных стратегии: одна, западная, использует концепцию потустороннего, личного Бога-творца; другая, распространенная на Востоке стратегия исходит из представления о безличном, несотворенном космосе. Вебер говорит также о потусторонней и имманентистской концепции Бога: «Бог действия» образцово представлен в Яхве [32, S. 326 ff], «Бог порядка» — в Брахмане [32, S. 173 ff]. К трансцендентному Богу-творцу верующий должен установить другое отношение, чем к неподвижному основанию космического порядка; он понимает себя как *орудие Бога*, а не как *божественный сосуд* [33, S. 257]. В одном случае верующий пытается добиться расположения Бога, в другом случае — стать причастным божественному.

Религиозный фундамент этики также различен в обеих традициях: надежде на божественную милость противостоит в азиатских религиях представление о самоспасении через знание. Поэтому если в первом случае ядром спекулятивного истолкования мира становится история искупительного подвига Христа, то во втором — космос или бытие. Азиатским религиям также присуще — хотя противопоставление виртуозной и массовой религиозности присутствует везде — большее родство с взглядом на мир и жизненным опытом интеллектуальных слоев.

Таким образом, Вебер рассматривает мировые религии как различные решения одной и той же основной проблемы, причем эти решения вырабатываются внутри основного понятийного пространства религиозно-метафизических концепций порядка, которые взаимно затемняют аспекты онтического, нормативного и экспрессивного. Содержательные различия он объясняет внешними факторами. Прежде всего он исследует «внешние, социально, и внутренние, психологически обусловлен-

ные *диспозиции интересов* тех слоев, которые были носителями соответствующей методики жизни в решающее для ее формирования время» [33, S. 253]. Речь идет о литературно образованном слое чиновников (конфуцианство), странствующих нищенствующих монахах (буддизм), привязанном к природе крестьянстве (пребывающем во власти магического мышления), кочующем слое воинов (ислам) и буржуазном слое городских жителей, ремесленников, торговцев, кустарей-предпринимателей и т.д. (протестантизм). В рамках этих в узком смысле религиозно-социологических аспектов выносятся решения как о динамике и масштабе процесса рационализации, так и о том, в пользу каких из структурно возможных содержаний делается выбор.

в) *Утверждение мира vs. отрицание мира*. Вебер, разумеется, проводит различие между мировыми религиями не только по их теоцентричному или космоцентричному оформлению, но и по тому, мотивированы ли они скорее на утверждение или неприятие мира в целом. При этом независимо от активного или пассивного образа жизни, речь идет о том, оценивает ли верующий «мир», то есть свое общество и окружающую природу в принципе позитивно или негативно, имеет ли он для него внутреннюю ценность или нет. Негативная установка к миру становится возможной, разумеется, лишь вследствие того дуализма, который характеризует радикальные религии спасения. Необходимо наличие структуры картины мира, обесценивающей «мир» — будь то исторически преходящий посюсторонний мир в противоположность потустороннему Богу-творцу или лишь феноменальный видимый план в противоположность сущностному плану всех вещей, — и постулирующей в качестве отправной точки для индивидуального поиска спасения реальность за низведенным до простой видимости миром. Хотя Вебер склоняется к допущению, что мироутверждающая установка может поддерживаться лишь там, где магическое мышление не преодолено радикальным образом и не достигнута стадия в строгом смысле дуалистического истолкования мира, однако лишь путем сравнения конфуцианства и даосизма с греческой философией он смог бы проверить, соответствует ли действительности данное понимание и не могут ли скорее совпадать радикальное расколдовывание, дуалистическая структура картины мира и утверждение мира. Неприятие мира зависело бы в таком случае скорее от радикализации идеи о спасении, подчеркивающей основанную на внутренней убежденности религиозность и ведущей к контрастному усилению заложенного во *всех* мировых религиях дуализма. В отношении этого Вебер опять же предлагает социологическое объяснение: он указывает на общественные конфликты, которые вызывают появление пророков, причем в иудейско-христианской традиции пророческие послания способствуют наиболее радикальному расщеплению посюстороннего и потустороннего миров и, соответственно, формам последовательного неприятия мира.

На нижеследующей схеме представлены абстрактные аспекты, в которых Макс Вебер осуществляет *содержательную* дифференциацию религиозных картин мира в рамках общих религиозно-метафизических основных понятий, причем он исходит из того, что эти содержательно дифференцированные проявления в принципе объяснимы социологически, то есть с помощью внешних факторов:

Рис. 4. Религиозно-метафизические картины мира согласно их типичному содержанию

оценка мира в целом	понятийные стратегии	теоцентрично	космоцентрично
утверждение мира		—	конфуцианство даосизм
отрицание мира		иудаизм христианство	буддизм индуизм

4) *Структурные аспекты.* Вебер соизмеряет рационализацию определенной картины мира с освобождением от магического мышления (расколдовывание), с одной стороны, и систематическим оформлением (или догматизацией — в смысле Ротхакаера [26]), с другой стороны: «Стадия рационализации, репрезентативная для некоторой религии, может быть охарактеризована как минимум по двум критериям, состоящим, впрочем, в многочисленных внутренних взаимоотношениях. Во-первых, степень, в которой она освобождается от *магии*. Во-вторых, степень систематического единообразия, к которому она приводит отношения между Богом и миром и, соответственно, собственно этическое отношение к миру» [33, S. 512]. Тот факт, что преодоление магических практик Вебер акцентирует сильнее, чем преодоление мифического образа мышления, в рамках которого истолковывается магия, объясняется интересом социолога к влиянию картин мира на практический образ жизни. Трансформация когнитивных составляющих, которые религиозные картины мира наследуют от мифа, менее релевантна рациональности образа жизни, чем трансформация технически-практических и прежде всего морально-практических составляющих. При этом магическое представление о мире препятствует объективному отношению к техническим новшествам, экономическому росту и т.д.⁴; прежде всего оно мешает формированию в ключевых культовых сферах личной коммуникации между верующими и Богом или божественной сущностью. Вместо почитания и молитвы доминируют манипулятивные техники божественного принуждения, которые еще продолжают жить в возвышенных формах таинств [33, S. 512 ff]. Вебер описывает мир «заколдованного сада» среди прочего посредством противопоставления веры в чудеса и суеверия [32, S. 371 ff]. Что значит это расколдовывание с точки зрения структурных аспектов, я продемонстрирую на *установках к миру*, которые различает Вебер. При этом из соображений систематичности я буду учитывать, пусть даже едва обозначая, не только *этизацию* картин мира, но и *трансформацию их когнитивных компонентов*, а затем рассмотрю структурные аспекты перехода от сложившихся религиозно-метафизических картин мира к современному образу мышления.

⁴ Для Китая ср.: [33, S. 483 ff].

а) *Мистическое бегство от мира vs. аскетическое овладение миром*. Религиозно-метафизические картины мира формируют фундаментальные установки к миру. Любая установка к миру выражает рационализацию в той мере, в какой она *одно-одно* и унифицирующе ориентирована на природу и общество *в целом* и тем самым предполагает систематизированное понятие мира. Разумеется, речь при этом еще не идет о формальном концепте мира⁵, а лишь о понятии конкретного порядка мира, монотеистически или космологически соотносящего разнообразие явлений с неким единым принципом. Этот принцип представлен как Бог-творец или основа бытия, объединяющие в себе универсальные аспекты сущего и должного, сущностного и являемого. При этом картины мира тем более «рациональны», чем однозначнее они позволяют осмыслять или обращаться с миром — будь это посюсторонний мир или мир явлений — в *одном* из этих еще не разделенных в потустороннем мире аспектов. Вебер концентрируется на нормативном аспекте должного-быть или предписанного-быть и, соответственно, на морально-практических структурах сознания, которые допускают систематизированную в рамках этики убеждений установку действующего субъекта к миру.

В этом *аспекте этизации* картина мира может считаться в той мере рационализированной, в какой она препарирует «этот мир» (посюсторонний или мир явлений) как сферу нравственного испытания с точки зрения практических принципов *и отделяет его от всех остальных аспектов*. Этически рационализированная картина мира презентует мир: а) как поле практической деятельности вообще; б) как сцену, на которой действующий может не оправдать этических ожиданий; в) как совокупность ситуаций, которые должны оцениваться в соответствии с «предельными» моральными принципами и преодолеваться в соответствии с моральными суждениями, а следовательно, г) как область объектов и причин нравственного поведения: овеществленный мир противостоит основным моральным нормам и моральной совести греховных субъектов как нечто внешнее и постороннее.

Вебер выделяет установку к миру, соответствующую такого рода этически-рациональной картине мира, в два шага. *Сначала* он показывает, что религии спасения, которые заостряют дуализм между Богом и миром, лучше удовлетворяют условиям этической рационализации, чем картины мира со слабо выраженной ориентацией на спасение и смягченным дуализмом [28, S. 19 f]. Резкое напряжение между Богом (или божественным), с одной стороны, и мирскими жизненными порядками, с другой стороны, перемещает для верующего поиск спасения в перспективу, из которой мир может быть обесценен и объективирован с единственной абстрактной точки зрения религиозного испытания: «Пророческие и спасительные религии существовали <...> в <...> постоянном напряжении к миру и его порядкам. Причем тем в большей степени, чем больше они были подлинно религиями спасения. Это следовало из самого смысла спасения и сути пророческого учения о спасении, по мере того как оно принимало облик рациональной этики, ориентированной на *внутренние* религиозные блага как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее оно развивалось в рациональную этику. Или, если выразиться в общепринятом употреблении языка,

⁵ Как мы обсуждали это выше в связи с онтологическими предпосылками моделей действия, ср.: [32, S. 126 ff].

чем больше оно сублимировалось, переходя от ритуализма к „религиозности, основанной на внутренней убежденности“. Причем напряжение, в свою очередь, становилось тем сильнее, чем дальше продвигалась, распространяясь на другие стороны жизни, рационализация и сублимация внешнего и внутреннего обладания (в широком смысле) „мирскими“ благами» [33, S. 541; 3, с. 312].

Однако этическая рационализация образа жизни не нуждается в — вытекающей из ориентации на трансцендентное миру или скрытое в его глубине спасительное благо — негативной установке к миру *per se*. К объективации мира в этических аспектах отрицание мира ведет лишь в том случае, если оно объединяется с *активным, обращенным к миру образом жизни*, а не с *пассивным отворачиванием от мира*. Поэтому на *втором* шаге Вебер выделяет ту из отрицающих мир установок, которая направлена на активное овладение обесцененным и объективированным миром.

Между этими установками в рамках ориентированных на этику убеждений религий спасения вычленяется определенный тип обещания и, соответственно, привилегированные *пути спасения*. Там, где верующий ощущает себя как орудие трансцендентного Бога, скорее предлагаются аскетические формы активного поиска спасения, чем там, где он осознает себя сосудом глубоко имманентной миру божественной сущности и где скорее предполагаются созерцательные формы мистического поиска спасения: «В качестве противоположностей в неприятии мира мы уже в *Предварительных замечаниях* указывали на активную аскезу, то есть богоугодные *действия* как орудие Бога, с одной стороны, и на, с другой стороны, мистическое созерцательное *обладание* спасением, которое означает „иметь“, а не действовать и в рамках которого отдельный индивид является не орудием, а „сосудом божественной воли“, в силу чего действия в миру должны представлять угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию принадлежности к спасению» [33, S. 538 f; 3, с. 309–310]. Созерцательно ориентированные «интеллектуальные религии» Востока направляют — и в том случае, когда они, как индуизм, акцентируют мотив спасения — неприятие мира не в сторону этической рационализации мира; мистический пассивный поиск спасения ведет скорее к *бегству от мира*. Лишь аскетически ориентированные «нравственные религии» Запада привязывают религиозное испытание к нравственным действиям, для которых обесцененный и объективированный мир предлагает все новые ситуации и поводы. Мистик испытывает себя, удаляясь от мира, аскет — действуя в нем⁶. Разумеется, установка на аскетическое *овладение миром*, ко-

⁶ Соотнесенность теоцентрических/космоцентрических оснований спасения и аскетических/мистических путей спасения следует понимать лишь в смысле специфического родства. Мистические течения в рамках западных традиций так же известны, как и аскетические течения в рамках восточных традиций. Эти структурно менее вероятные комбинации хотя и были испробованы на уровне виртуозной религиозности, однако в качестве получивших широкое культурное распространение религий они не сформировались. Ср.: [27, S. 238 f]: «Данный момент проясняет дискуссия относительно двух случаев, которые проявляют сначала полное сходство с аскетическим протестантизмом: мирское конфуцианство, с одной стороны, аскетический джайнизм, с другой стороны. Характер действия обоих вполне вписывается в аскетический протестантизм: религиозная этика конфуцианства мотивирует к рациональной проработке мира, религиозная этика джайнизма — к капитализму, даже если и не в ремесленно-капиталистической, то, во всяком случае, в торгово-капиталистической форме. Однако мирской характер конфуцианства не связан с аскезой, а активно окрашенный аскетизм джайнизма

тору христианский монах разделяет с пуританином, еще не означает распространения этически рационализированного образа жизни на внерелигиозные жизненные сферы. *Обращенность к миру* активного образа жизни, которую я противопоставил бегству от мира и соотнес с аскетическим путем спасения, еще отнюдь не равнозначна *обращенности к мирскому*. Чтобы аскетический поиск спасения, который исходя из негативной установки к миру все же обращается к нему, мог распространиться на мирскую аскезу, требуется еще один шаг, от указания на который я пока воздержусь.

Рис. 5. Установки к миру исходя из отрицания мира религиями спасения

оценка мира в целом	пути спасения	аскетическая обращенность к миру	мистическое отворачивание от мира
	отрицание мира	овладение миром: иудаизм/христианство	бегство от мира: индуизм

б) *Теоретическое мирозерцание vs. практическое приспособление к миру*. Макс Вебер анализирует установку на утверждение мира лишь в одной-единственной форме — практически ориентированного *приспособления к миру*. Он демонстрирует ее на примере Китая: «Отсутствовала, как и у подлинных греков, всякая трансцендентная укорененность этики, всякое напряжение между заповедями потустороннего Бога и рукотворного мира, всякая направленность на потустороннюю цель и всякая концепция радикального зла» [33, S. 515].

Поскольку Вебер оценивает конфуцианство и даосизм, как это логично следует из замысла его исследования «Хозяйственной этики мировых религий», лишь с точки зрения этической рационализации он приходит к своей известной (и спорной) оценке незначительного потенциала рационализации этих картин мира: «Внутренней предпосылкой этой этики безусловного утверждения мира и приспособления к миру было ничем не нарушаемое существование чисто магической религиозности, начиная с положения императора, который в силу своей личной квалификации был ответственен за благое поведение духов, наступление дождей и благоприятную для урожая погоду, и вплоть до культа предков (лежащего в основе как официальной, так и народной религиозности), неофициальной (даосистской) магической терапии и прочих сохраняющих свою силу форм анимистического принуждения духов, антропо- и геролатрической веры в функциональность богов» [33, S. 515].

Между тем благодаря новаторским исследованиям Дж. Нидхэма [21; 22, S. 7 f] известно, что между I в. до Р. Х. и XV в. от Р. Х. китайцы были явно успешнее в развитии теоретического знания и использовании этого знания для практических нужд, чем

уводит в конечном счете от порядков этого мира. Не случайно, таким образом, что ни в одном, ни в другом случае речь не идет о религиозно мотивированном *овладении* миром. Отношение к миру в конфуцианстве — это приспособление к миру, в джайнизме — как и во всех радикальных азиатских религиях спасения — в конечном счете безразличие к миру, даже бегство от него».

Запад. Лишь начиная с эпохи Возрождения Европа однозначно берет в свои руки руководство в данной области. Таким образом, было бы естественно исследовать потенциал рациональности этих традиций сначала в аспекте *когнитивной*, а не этической рационализации. Тем более что и греческая философия, разделяющая с космологической этикой китайцев мироутверждающую установку, направила рационализацию этой картины мира скорее по пути теоретизирования. К тому же успешная китайская наука натолкнулась, как кажется *prima facie*, на ту же границу, у которой потерпел неудачу и метафизический взгляд на мир греческих философов: этически укорененная, не-интервенционистская установка в отношении природы и общества препятствовала как здесь, так и там «эволюционному переходу от уровня, которого достиг да Винчи, к уровню Галилея. В средневековом Китае экспериментировали гораздо систематичнее, чем это пытались делать греки и даже европейцы Средневековья, однако до тех пор пока в „бюрократическом феодализме“ не произошла перемена, математика, эмпирическое наблюдение за природой и эксперимент не могли соединиться таким образом, чтобы породить совершенно новую установку» [29, S. 7 ff].

Конфуцианству и даосизму присущи основные черты способной к рационализации картины мира не в меньшей степени, чем греческой философии. Посредством понятия конкретного мирового порядка происходит систематическое осмысление многообразия явлений и их соотнесение с принципами. Несомненно, отсутствуют доминирующие мотивы спасения, которые усиливают дуализм между миром явлений и трансцендентными миру принципами; однако дуалистической структуры картины мира недостаточно для дистанцирования мира явлений в такой степени, чтобы его можно было объективировать в *одном* из (на уровне принципов еще не выделенном) аспектов, а именно в когнитивном аспекте бытия и становления. В этом аспекте картины мира будут тем более рациональнее, чем более мир явлений как сфера *сущего* или *полезного* препарируется с абстрактных точек зрения и очищается от других, нормативных и экспрессивных аспектов. Когнитивно рационализированная картина мира презентует мир как совокупность всех форм и процессов, доступных созерцательному представлению. При этом в той мере, в какой ведущую роль обретают практические потребности (как Вебер подчеркивает это для китайской практики духовного самообладания), фундаментальная установка на утверждение мира выражается в *приспособлении к миру*. Напротив, к объективации мира в чисто теоретических аспектах утверждение мира, как кажется, ведет лишь в том случае, если оно объединяется с резко отделенной от практических нужд теоретической формой жизни и служит цели *миросозерцания*. Китайский образованный слой населения не мог опираться подобно греческим философам на оторванную от практики, посвященную созерцанию «академическую» жизнь, на *bios theoretikos*.

Данная гипотеза нуждается в тщательной проверке; здесь я выскажу лишь предположение, что китайские традиции предстают в ином свете, если рассмотреть их в первую очередь с точки зрения теории, а не этики, и сравнить с классическими греческими традициями. Дифференциация установки к миру, которая способствует систематической унификации мира в онтических аспектах, может зависеть, в свою очередь, от методов обретения высшего блага. Разумеется, речь здесь идет не о *путях спасения*, как в случае следующих этике убеждений религий спасения, а о *путях удо-*

стоверения мира. Активному и пассивному поиску спасения в рамках аскезы и мистики могут быть противопоставлены формы жизни, которые служат активному или пассивному удостоверению мира: *Vita activa* и *Vita contemplativa*⁷. Если этот теоретический подход состоятелен, мы получаем четыре установки к миру, которые дифференцируются соответственно путям спасения или формам жизни (рис. 6).

Рис. 6. Установки к миру

пути поиска спасения или удостоверения мира оценка мира в целом	активно: аскеза или <i>Vita activa</i>	пассивно: мистика или <i>Vita contemplativa</i>
отрицание мира	овладение миром: иудаизм/христианство	бегство от мира: индуизм
утверждение мира	приспособление к миру: конфуцианство	миросозерцание: греческая метафизика

Если отношения к миру, которые дифференцируются на основе космологически-метафизического утверждения мира на приспособление к миру и миросозерцание, имеют такое же значение для когнитивной рационализации картин мира, как и, согласно Веберу, овладение миром и бегство от мира для этической рационализации картин мира, тогда мы вправе допустить, что космоцентричные картины мира именно тогда, когда они объединяются с установкой на миросозерцание, предоставляют наиболее широкое пространство для объективации мира в аспектах бытия и становления. Согласно этой гипотезе, *пассивная форма удостоверения мира* допускает значительное децентрирование тех картин мира, которые по своему содержательному выражению направлены на когнитивную рационализацию, в то время как *активная форма поиска спасения* — значительное децентрирование тех картин мира, которые направлены на этическую рационализацию. Исходя из этого мы, соответственно, можем — в зависимости от измерения рационализации и установки к миру — оценить потенциал рационализации различных картин мира (рис. 7).

На Западе, следовательно, сталкиваются друг с другом обе картины мира, структурированные таким образом, что мир поддается существенной объективации, то есть *опредмечиванию* соответственно в аспекте нормативного и онтического.

⁷ Ср. в связи с этим: [4].

Рис. 7. Потенциал рационализации картин мира

<p style="text-align: center;">потенциал рационализации</p> <p style="text-align: center;">высокий</p> <p style="text-align: center;">низкий</p>			
	<p style="text-align: center;">измерение рационализации</p>		
этическое	<p style="text-align: center;"><i>овладение миром:</i> иудаизм/христианство</p>	<p style="text-align: center;"><i>бегство от мира:</i> индуизм</p>	<p style="text-align: center;">религии спасения</p>
когнитивное	<p style="text-align: center;"><i>миросозерцание:</i> греческая философия</p>	<p style="text-align: center;"><i>приспособление к миру:</i> конфуцианство</p>	<p style="text-align: center;">космологически- метафизические картины мира</p>
		<p style="text-align: center;">Запад</p>	<p style="text-align: center;">Восток</p>

5) *Расколдовывание и современное миропонимание.* Вебер измеряет рационализацию по степени преодоления магического мышления. В измерении этической рационализации процесс расколдовывания проявляется прежде всего во взаимодействии между верующими и Богом (или божественной сущностью). Чем более это взаимоотношение обретает форму чисто коммуникативного отношения между личностями, между нуждающимся в спасении индивидом и потусторонней, морально требовательной инстанцией спасения, тем более строго отдельный индивид может систематизировать свои мирские отношения с абстрактных точек зрения некоей морали, которой подчиняются либо только избранные, религиозные виртуозы, либо все верующие в равной мере. Это означает: а) препарирование абстрагированного в единственном аспекте понятия мира применительно к совокупности нормативно регулируемых межличностных отношений; б) дифференциацию чисто этической установки, в которой действующий может следовать нормам или критиковать их; и в) формирование одновременно универалистского и индивидуалистского понятия личности вместе с соотносящимися с ним понятиями совести, моральной вменяемости, автономии, вины и т.д. Это позволяет преодолеть *полную пиетета привязку* к гарантированным традицией конкретным жизненным порядкам в пользу свободной ориентации на всеобщие принципы⁸.

⁸ Для формы межличностных отношений, которые становятся возможны вследствие этического опредмечивания мира, Б. Нельсон разработал понятие «универсальной инаковости»; см. *Введение и*

В когнитивном измерении расколдовывание идет в направлении манипуляции предметами и событиями вместе с демифологизацией познания сущего. Чем больше отделяются друг от друга инструментальное вмешательство в эмпирические процессы и их теоретическое истолкование, тем более строго отдельный индивид может, в свою очередь, систематизировать свои отношения в жизненном мире, на этот раз с абстрактных точек зрения космологически-метафизического порядка, законы которого лежат в основе всех феноменов без исключения. Это означает: а) препарирование формального понятия мира в отношении сущего в целом, а также универсалий в отношении закономерной, пространственно-временной взаимосвязи сущностей вообще [17]; б) дифференциацию (оторванной от практики) чисто теоретической установки, в которой познающий созерцательно удостоверяется в истине, может формулировать и оспаривать высказывания [7]; и в) формирование познающего «Я» вообще, которое может посвятить себя — в свободной от аффектов, интересов, предрассудков жизненного мира и т.д. форме — созерцанию сущего [8]. Это позволяет преодолеть укорененную в мифе *фиксацию на видимой стороне конкретных явлений* в пользу непредвзятой *ориентации на всеобщие законы*, лежащие в основе феноменов.

Выше мы соотнесли этическое измерение рационализации с религиями спасения, а когнитивное измерение — с космологически-метафизическими картинами мира. Данное соотнесение следует понимать только таким образом: определенные структуры картин мира и соответствующие установки к миру более *способствуют* рационализации, соответственно, в одном из этих двух измерений. Конечно, христианская религия так же нередуцируема к этике, как и греческая философия к космологии. Примечательным образом обе эти картины мира (со структурно большим потенциалом рационализации) встречаются вместе внутри *одной и той же* европейской традиции. Вследствие этого возникает продуктивное напряжение, характеризующее духовную историю европейского Средневековья. Взаимное столкновение ведет к поляризации, то есть к радикальному формированию в каждом случае специфических основных понятий религиозной этики убеждений, с одной стороны, и теоретически обоснованной космологии — с другой. В то же время это побуждает к синтезу обоих, сформированных в этических и онтологических аспектах *формальных* понятий мира. Макс Вебер не успел реализовать свой план по включению христианства и ислама в свое сравнительное исследование. Тем не менее он мог бы изучить возникновение современных структур сознания в поздней средневековой философии и теологии, в которой сталкиваются арабские, патристические и аристотелевские понятийные стратегии. Вебер нигде не дал более подробного анализа когнитивных структур, которые выкристаллизовываются в русле своеобразной рационализации религиозных и метафизических картин мира. Поэтому тот факт, что от результатов рационализации картин мира к тому миропониманию, которое в специфическом смысле «современно», требуется сделать *еще один шаг*, не обрел должной ясности.

Единство рационализированных картин мира, теологически соотносящихся с созданием или метафизически с сущим в целом, укоренено в таких понятиях, как

«Бог», «бытие» или «природа», то есть в высших принципах или «началах», к которым могут быть сведены все аргументы, без того чтобы они, со своей стороны, были подвергнуты аргументативному сомнению. В этих основных понятиях описательные, нормативные и экспрессивные аспекты, разложенные на составные части *внутри* соответствующих картин мира, еще слиты воедино; именно в «началах» продолжает существовать часть мифического мышления [31, S. 48 ff], предохраняя рационализированные картины мира *в качестве* картин мира от следствий, несущих угрозу поддерживающему традиции модусу благочестивой веры или благоговейного созерцания. Современному образу мышления, напротив, ни в этике, ни в науке не известны какие бы то ни было привилегированные положения, которые бы не попадали под силу критики гипотетического мышления. Но чтобы преодолеть эти барьеры, требуется прежде всего *генерализация* уровня обучения, достигнутого вместе с понятиями религиозно-метафизических картин мира, то есть *последовательное применение достигнутого благодаря этической и когнитивной рационализации способа мышления к профанным сферам жизни и опыта*. Это, в свою очередь, возможно лишь в том случае, если ликвидируются *разрывы связи*, которым обязаны своим возникновением высшие формы религиозной этики убеждений и теоретически обоснованной космологии: я имею в виду разрыв аскетического поиска спасения с профанными порядками этого мира и отделение от них практики самоотдачи созерцанию.

Последовательно реализуя теоретический подход Вебера наталкиваешься на пороге модерна на *две проблемы*, которые должны быть решены, прежде чем будет высвобожден потенциал рационализации западной традиции, а культурная рационализация преобразуется в общественную. Религиозная аскеза, достигшая своего расцвета в средневековых монашеских орденах, должна сначала проникнуть во *вне-религиозные жизненные сферы*, чтобы и профанные действия подчинить максимам (первоначально религиозно укорененной) этики убеждений. Вебер идентифицирует этот процесс в возникновении протестантской профессиональной этики. Параллельно развивающемуся процессу — возникновению современной науки (без которой немислимо и развитие права) — он, напротив, уделяет мало внимания. Здесь должен быть преодолен отрыв теории от *эмпирических областей практики*, особенно от областей общественного труда. Прежде всего должна быть установлена обратная связь между теоретической аргументацией и такими эмпирическими областями, которые доступны в технической установке ремесленника. Решение этой второй проблемы нашло свое выражение в образе экспериментальных естественных наук [18, S. 13 ff]. Социальные носители традиционных тенденций, которые удивительным образом объединяются в науке Нового времени — ученые-схоласты, гуманисты и прежде всего инженеры и художники эпохи Возрождения, — играют для исследовательско-практического освобождения накопленного в когнитивно рационализированных картинах мира потенциала такую же роль, как и протестантские секты для преобразования этически рационализированных картин мира в повседневную практику [19, S. 7 ff].

Литература

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
2. Вебер М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
4. Arendt H. The life of the mind. 2 vols. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
5. Bellah R.N. Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world. New York: Harper & Row, 1970.
6. Bendix R. Max Weber. Das Werk. München, 1964.
7. Blumenberg H. Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt am Main, 1973.
8. Blumenberg H. Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main, 1974.
9. Die Entstehung von Klassengesellschaften / Hg. bei K. Eder. Frankfurt am Main, 1973.
10. Döbert R. Die evolutionäre Bedeutung der Reformation // Religion und gesellschaftliche Entwicklung / Hg. bei C. Seyfarth und W. M. Sprondel. Frankfurt am Main, 1973.
11. Döbert R. Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen // Theorien des Historischen Materialismus / Hg. bei U. Jaeggi und A. Honneth. Frankfurt am Main, 1977.
12. Döbert R. Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Frankfurt am Main, 1973.
13. Döbert R. Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen // Die Entstehung von Klassengesellschaften / Hg. bei K. Eder. Frankfurt am Main, 1973.
14. Dülmen R. van. Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit // Geschichte und Gesellschaft. 1981. 7. S. 5–41.
15. Eder K. Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Frankfurt am Main, 1976.
16. Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
17. Koyré A. Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum. Frankfurt am Main, 1969.
18. Krohn W. Die neue Wissenschaft der Renaissance // Böhme G., Daele W. v. d., Krohn W. Experimentelle Philosophie. Frankfurt am Main, 1977.
19. Krohn W. Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft // Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft / Hg. bei W. Krohn und E. Zilsel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. S. 7–43.
20. Max Webers Studie über das antike Judentum / Hg. bei W. Schluchter. Frankfurt am Main, 1981.
21. Needham J. Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt am Main, 1977.
22. Nelson B. Wissenschaften und Zivilisationen, «Osten» und «Westen» — J. Needham und Max Weber // Nelson B. Der Ursprung der Moderne. Frankfurt am Main, 1977.
23. Nelson B. Der Ursprung der Moderne. Frankfurt am Main, 1977.
24. Nelson B. Über den Wucher // Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit / Hg. bei R. König und J. Winckelmann. Köln; Opladen: Westdeutscher, 1963. S. 407–448.
25. Prewo R. Max Webers Wissenschaftsprogramm. Frankfurt am Main, 1979.
26. Rothacker E. Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abh. der Mainzer Akad. der Wissensch. u. Lit., Wiesbaden, 1954.
27. Schluchter W. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen, 1979.

28. *Schluchter W.* Die Paradoxie der Rationalisierung: Zum Verhältnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber // *Schluchter W.* Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt am Main, 1980. S. 9–40.
29. *Spengler T.* Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte // *Needham J.* Wissenschaftlicher Universalismus. Frankfurt am Main, 1977.
30. *Tenbruck F. H.* Das Werk Max Webers // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* 1975. Bd. 27. S. 663–702.
31. Th. W. Adornos Kritik des logischen Absolutismus am Beispiel der «Logischen Untersuchungen» Husserls: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie // *Adorno Th. W.* Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt am Main, 1971.
32. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie, Bd. 3. Tübingen, 1966.
33. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. 1963.
34. *Weber M.* Methodologische Schriften. Frankfurt am Main, 1968.
35. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Köln, 1964.