

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ М. ВЕБЕРА

В статье анализируется философия культуры Макса Вебера в ее наиболее существенных аспектах: проблема понимания Вебером модерна, основные смыслы модерна (исторический, социальный и культурный), роль религии и науки в современной культуре и перспективы человеческой культуры. Эти проблемы актуальны и сегодня, они находятся в центре внимания и истории философии, и социологии культуры. Сравниваются взгляды М. Вебера, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого на характер современной культуры и проблему смысла жизни, что является важным для понимания существа современного кризиса культуры.

Ключевые понятия: модерн, смыслы модерна, модернизация, системы ценностей, рационализация, смысл жизни, кризис культуры, «трагический либерализм».

1. М. Вебер о модерне: исторический, социальный и культурный смыслы модерна

Вторая половина XIX в. была связана с осмыслением в европейской философии значительного социального и интеллектуального переворота того времени, получившего оценку как начало новой культурной эпохи – эпохи модерна. В XX столетии культура XVIII в. с ее установкой на критику отсталых феодальных форм жизни и преодоление этой отсталости при помощи достижений научно-философского разума, которая была присуща мыслителям Просвещения, стала именоваться «модернистским проектом». Л.Г. Ионин пишет: «Что такое эпоха модерна? Что такое модернистский проект? Каковы отношения между модерном и Просвещением? На эти вопросы десятилетие за десятилетием отвечают десятки и сотни исследователей, но среди них мало согласия даже по самым коренным вопросам. Действительно, в период реализации модернистского проекта существовали самые разнообразные, порой взаимоисключающие общественные формы, культурные и художественные стили, политические режимы, мировоззрения, идеологии. Практически эпоха модерна включает все европейское Новое время, и в самом деле трудно подвести эти три века под единый общий знаменатель» [10, с. 301].

По мнению автора цитированной выше точки зрения, эпоху модерна и модернистский проект можно определить в трех аспектах: историческом, культурном и социальном.

Исторический смысл модерна

Говоря об историческом смысле модерна, Ионин опирается на мнение П. Велинга: «Ис-

торически начало модерна обыкновенно отождествляется с индустриальной революцией (вычленение экономической системы), возникновением (или вычленением) буржуазно-демократического государства, с буржуазным Просвещением и началом экспериментальных (естественных) наук, характерных для Нового времени... Поэтому с исторической точки зрения модерн – это еще одно, и также весьма неопределенное, понятие для обозначения как «европейского Нового времени», так и индустриального капитализма» [10, с. 302].

Социальный смысл модерна

Социальный смысл эпохи модерна рассматривает Вебер, указывая, что Новое время характеризуется изменением ситуации в духовной сфере общества. Мир для человека этого общества становится более ясным и прозрачным, он становится «расколдованным». Причиной этого является процесс рационализации, в ходе которого общество расстается с мистикой и мифологическими представлениями. Религиозные представления тоже несут в себе внутренние процессы рационализации, в ходе чего мистицизм религиозных идей трансформируется в нечто рационально осмысленное. Вебер пишет: «возрастающая интеллектуализация и рационализация... не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в

свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация» [3, с. 713–714].

Вебер показывает, что современное общество является продуктом модернистского проекта, так как оно несет в себе основные черты и ценности, заложенные эпохой Просвещения: ориентацию на научное познание и рациональное решение всех проблем, стоящих перед обществом, на университеты как центры современной культуры и образования, на политические ценности демократии, свободы, правового государства и суверенитета, уважение прав личности и человеческого достоинства, буржуазный индивидуализм и т. д. Все это культивировалось в европейской культуре последние 250 лет и оказало сильное воздействие на образ современного общества. Ионин пишет: «С определенной долей уверенности можно сказать, что современная европейская цивилизация есть продукт осуществления модернистского проекта. Практически всеми своими отличительными признаками она обязана эпохе модерна и модернистскому проекту. Наука, искусство, мораль, индустрия, свобода, демократия, прогресс – эти и прочие составные части сегодняшней жизни, без которых, кажется, просто невозможно существовать, являются продуктом модерна, так же как социальное равенство, рациональная общественная организация, беспримерно высокий жизненный стандарт и другие достижения западной цивилизации» [10, с. 303].

Ионин напоминает, что нельзя забывать и о негативных сторонах развития западноевропейской рационалистической цивилизации: засилье бюрократии, экологический кризис, тоталитарные режимы, а также самые трагические страницы истории Европы – две мировые войны, унесшие десятки миллионов человеческих жизней, – это тоже порождение модерна [10, с. 303].

Не случайно Франкфуртская школа сосредоточила свои усилия в области социальных исследований именно на проблемах основ европейской цивилизации и перспектив ее развития под углом зрения того, что принесла Европе эпоха Просвещения, каковы характеристики

той формы разума, который составляет основу европейской цивилизации. Особенно тщательно исследовали эти вопросы М. Хоркхаймер и Т. Адорно и пришли к неутешительным выводам, что именно установки Просвещения виновны в той европейской катастрофе, которая разразилась в XX столетии: превращение разума в «инструментальный разум», трансформация власти над вещами во власть над людьми и т. д. [см.: 20].

Ионин справедливо отмечает, что европейское сознание пронизано ценностями и установками модерна, что нередко служит ему плохую службу. Западный модерн рассматривается западными теоретиками как вершина развития человечества. Остальным странам остается только приобщиться к ценностям Запада и вступить на путь *модернизации*. Отсюда возникает множество теорий модернизации [10, с. 304].

В.С. Степин отмечает, что социально-экономической основой быстрого обновления западноевропейского общества является ускорение темпов общественного прогресса, усиление и распространение модели «техногенной цивилизации», в системе ценностей которой выделяются следующие элементы:

- 1) ценность активной деятельности человека, преобразующей природу, господство над природой;
- 2) понимание природы как неисчерпаемой и бесконечно возобновляемой кладовой ресурсов;
- 3) ценность активной, суверенной личности, свободной индивидуальности;
- 4) ценность быстрых изменений, инноваций, технического прогресса;
- 5) новое понимание власти и силы, когда старое понимание власти как власти над *людьми* дополняется пониманием власти как власти над *объектами* (природными и социальными) [см.: 15; 16, с. 17–36; 17, с. 48–55].

В ходе развития техногенной цивилизации особенно стали цениться власть, сила, высокие темпы развития любой ценой, научный («инструментальный») разум. «Инструментальный» интеллект всецело ориентирован на получение результата, на преобразование природы, на практику. Духовную культуру в современном обществе оттесняют на второй план либо стремятся ее приспособить к рыночным или политическим интересам. Сначала этот процесс прошел в Западной Европе и Северной Америке, а теперь в него втягиваются другие страны, в том

числе и Россия. Многие западные теоретики считают, что все страны и народы должны приобщиться к модели западного либерализма и пройти один и тот же путь и одни и те же этапы в своем развитии. На основе техногенной цивилизации в Западной Европе сложилась культура «модернити»: «Модернити» – это приверженность рационализму и сциентизму, идеям социального равенства и индивидуальной свободы, индивидуализм, ориентация людей на приумножение материального, вещного богатства и технический прогресс, отношение к природе исключительно как к объекту приложения своих знаний и сил, готовность человека к постоянным переменам в производстве и потреблении, в правовых нормах и политических институтах, ценностях и образе жизни, а также собственное стремление быть инициатором таких перемен» [12, с. 42].

Модернити идет на смену традиционному обществу и эта эпоха рассматривается как западный проект, основы которого закладываются в эпоху Возрождения, оформление идет в эпоху Просвещения, а пика эпоха модернити достигает в эпоху индустриализма и фордизма, «рождение эпохи модернити большинство авторов относит к XVII–XVIII вв. – периоду торжества рационализма (Монтень, Бэкон, Декарт) и возникновения идеи общественного прогресса в концепциях авторов эпохи Просвещения (Тюрго, Кондорсе, Кант)» [5, с. 38]. После того, как философия Просвещения заложила основы идеологии модернити, английская промышленная революция XVIII в. создала ее экономическую основу. С этого момента можно говорить о трех стадиях развития западного капитализма: индустриализме, фордизме и постиндустриализме. К традиции осмысления этой западной модели развития принадлежат К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм, концепция индустриального и постиндустриального общества [5, с. 39].

О том, что Запад сильно влияет на остальной мир, всем хорошо известно. Нередко в нашей литературе по этим вопросам можно встретить однозначно позитивную оценку распространения в нашем обществе установок культуры «модернити». Но нам более импонирует та точка зрения, что при условии успешного экономического и технического развития все-таки необходимо избегать слепого подражания западным

ценностям и сохранять по возможности культурную самобытность и основы нашей духовности. Об этом же пишет и Л.Г. Ионин: «Как орудие европоцентристской политики модернизм выступает в облике теорий модернизации, которые примерно с середины XX в. выступают как прикладной вариант универсальных теорий социальной эволюции. Согласно этим теориям, западный модерн – это вершина, если вообще не конечный пункт социальной эволюции. Определенные характерные черты западных обществ, прежде всего их экономической и политической организации (например, рыночная экономика), объявляются эволюционными универсалиями. В результате модернистский проект и теория модерна обретают *нормативный* характер; по отношению ко всему традиционному они являются «новым», а потому они неизбежно и обязательно должны быть перенесены в другие страны и общества» [10, с. 304]. Новое объявляется безусловно ценным независимо от его реальной ценности и навязывается немодернизированным традиционным обществам. Этот процесс идет в русле современной глобализации, и он имеет такие составляющие, как военная, экономическая, политическая и культурная. По всем этим направлениям западный мир желает взять верх, утвердить свои ценности. В военной сфере идет утверждение сил и мощи Запада через военные структуры; в экономической сфере навязывается модель рыночной либеральной экономики; в политической области любой ценой продавливается либеральная демократия даже в те страны, где нет объективных условий для таких трансформаций; наконец, в сфере культуры идет сильное воздействие ценностей западного мира на страны незападного мира.

Все это привело к различным подходам к проблеме модерна и модернизации и неоднозначной оценке этих явлений. По вопросу о модерне в западной философской литературе возникла дискуссия, участники которой высказывают различные взгляды на природу модерна и его последствия. Первую точку зрения представляют теоретики постмодернизма, согласно которым, модерн завершен и западноевропейское общество вступило в новый этап развития – постмодернистский. Вторую точку зрения отстаивают В. Беньямин и представители Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер и Т. Адор-

но), согласно которой модерн принес Европе бедствия и необходимо срочно отказаться от ряда основных составляющих этого образа общества. Представителем третьей точки зрения является Ю. Хабермас, который в отличие от постмодернистов разрабатывает концепцию «незавершенного модерна».

Кроме этого, современные исследователи предлагают концепцию «альтернативных модернизи», так как глобализация ведет к различным вариантам проявлений модернизи в разных странах. Согласно Э. Гидденсу, модернизи – тип западного общества, получающий преломление в других странах и выливающийся в новые формы под влиянием условий жизни в этих регионах мира. Другие авторы говорят о том, что западный проект модернизи весьма неоднороден и ищут различия между Европой, США, Латинской Америкой и т. д. Третьи полагают, что каждая цивилизация рождает свой аутентичный проект модернизи на собственных культурных основаниях [см. подробнее: 5]. Однако подробное рассмотрение этой дискуссии не входит в задачи данной статьи.

Культурный смысл модерна

Вебер указал и на культурный смысл модерна, состоящий в том, что целостная прежде культура в эпоху модерна раскалывается на три начала. Этими началами являются Истина, Добро и Красота. На эту мысль Вебера указывает Ю. Хабермас: «По Веберу, культурный модерн характеризуется тем, что выраженный в религиозных и метафизических образах мира субстанциональный разум разделен на три момента, которые только формально (путем аргументативного обоснования) могут быть удержаны вместе. Поскольку образы мира распались и традиционные проблемы могли теперь трактоваться лишь под специфическими углами зрения истинности, нормативной правильности, аутентичности (или красоты), т. е. могли обсуждаться как вопросы познания, справедливости и вкуса, Новое время пришло к вычлениению ценностных сфер науки, морали и искусства» [22, с. 462].

Целостная культура имела место в Античности и Средневековье, но она испытала серьезные трансформации в Новое время, когда стали бурно развиваться науки, техника, а затем пошел процесс секуляризации, отодвигавший

религиозные ценности на второй план. В этих условиях произошло разделение мира (особенно в дуалистических концепциях) на бытие и мышление, а мышления – на истину и ценности. Причем ценности стали игнорироваться, а предпочтение отдавалось истине. Эту ситуацию заметил уже И. Кант, который специально стал разрабатывать теорию ценностей, чтобы преодолеть ситуацию незаслуженного забвения этой области духовной жизни общества. Продолжили его ученики, затем неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Но о полном восстановлении прежнего единства культуры не могло идти речи, и в XX веке неоднократно поднимался вопрос о дуализме культуры.

Вебер по-своему отразил ситуацию разрыва в культуре. Он считает, что «различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе» [3, с. 725]. Расшифровывая эту мысль, он пишет следующее: «Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно *потому и постольку, поскольку* не прекрасно... Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым, и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в «Цветках зла» – так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро» [3, с. 725-726].

Некогда гармоничная культура превратилась, по Веберу, в поле битвы «богов», то есть непримиримых систем ценностей. «Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу» [3, с. 727]. Системы ценностей являются непримиримыми, и они не подчиняются никакому порядку, так как, согласно формуле Ницше, «Бог умер». Поэтому невозможно четко определить, что является высшим началом и какова субординация этих ценностей. Каждая система пытается доказать свою исключительность и значимость. Комментируя ту ситуацию, которую рассматривает Вебер, Ю.Н. Давыдов пишет: «Исчезло общее для всех солнце и стали видны все звезды на небе; каждая из них светила теперь своим собственным

светом. Особенность каждой звезды выявилась наконец со всей отчетливостью, наконец-то можно было постичь каждую во всей ее «специфичности». Но одного нельзя было установить: какой звезде следует отдать предпочтение. Отныне решение этого вопроса зависело только от самого индивида, от того, какая из них приглянется ему, ту он и сделает абсолютной ценностью» [6, с. 46].

Этот процесс распада единой человеческой культуры характеризует, по Веберу, судьбы европейской культуры. В своем более конкретном виде этот процесс проявляется и в рамках науки. Начало науки в античную эпоху связано с осознанием гармонии бытия, Космоса, здесь еще истина, красота и благо не разошлись по разные стороны. Процесс познания рассматривался античными мыслителями как одновременное постижение истины и красоты бытия, а знание и добродетель нередко отождествлялись (как у Сократа). Средневековье тоже дает примеры символического понимания реальности, несущей в себе божественную сущность бытия. Возрождение несет в себе большую концентрацию античной уверенности в том, что мир и человек прекрасны, гармоничны.

Вебер пишет о трех формах развития науки: античной науке, науке эпохи Возрождения и протестантской науке Нового времени. Античная наука в понимании Сократа и Платона была направлена на открытие высших истин (выраженных в понятиях, идеях). Они и их ученики полагали, что «стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и тому подобного, как будет постигнуто также их истинное бытие» [3, с. 716]. Наука открывала сущность бытия в трех ее ипостасях – истине, добре и красоте. Поэтому греки рассматривали науку (прежде всего философию) в качестве средства гармонизации социума и очищения души. Эта форма науки, согласно Веберу, представляет собой *путь к истинному бытию*.

Вторая форма науки – наука эпохи Возрождения – тоже несет в себе целостность благодаря тому, что она изучает божественную природу, которая концентрирует такие качества, как разумность, истинность, гармоничность. При этом наука создает рациональный эксперимент как средство эффективного познания. Вебер пишет: «Что же означала наука для этих людей [Леонардо да Винчи, Галилея, Бэкона. – Л.П.], живших на пороге нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни – в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи» [3, с. 717]. Данная форма науки представляет собой, по оценке Вебера, *путь к истинному искусству*.

Третья форма – протестантская наука – считала своей задачей в изучении природы открытие пути к богу. «Бог сокрыт, его пути – не наши пути, его мысли – не наши мысли. Но в точных естественных науках, где творения Бога физически осязаемы, были надежды напасть на след его намерений относительно мира» [3, с. 717]. Такая наука, согласно Веберу, – это *путь к истинной природе*.

Современная же наука, по мнению Вебера, не может служить ни путем к истине бытия, ни путем к истинному искусству, ни путем к природе в силу утраты ею ощущения и понимания того, что наука открывает не только связь явлений (законы), но и смысловые звенья бытия. «Особенность современной науки заключается, по Веберу, в том, что она не имеет никакого отношения к Истине в старом смысле слова, когда понятие истины совпадало с понятием высшего смысла исследуемых предметов, когда открытие Истины означало одновременно обретение смысла человеческого существования, смысла жизни вообще» [6, с. 47]. К постижению смысла бытия наука больше не имеет отношения и ставит перед собой гораздо более простые задачи.

2. М. Вебер, Л.Н. Толстой и
Ф.М. Достоевский о научной
рациональности, прогрессе и смысле жизни

Вебер опирается в рассмотрении вопроса о смысле современной научной деятельности на мнение Л.Н. Толстого, который задавался именно этим вопросом и не находил на него положительного ответа. Вопрос о роли науки и искусства в жизни общества волновал Толстого, и великий русский писатель размышлял о них в широком социальном контексте в связи с ана-

лизом путей совершенствования человеческого общества. Он не жаловал современные ему науку и искусство за то, что они служат правящему классу, а не простому народу. «Люди науки и искусства, – писал он, – могли бы сказать, что деятельность их полезна для народа только тогда, когда люди науки и искусства поставили себе целью служить народу так, как они теперь ставят себе целью служить правительствам и капиталистам. Мы могли бы это сказать тогда, когда бы люди науки и искусства поставили бы себе целью нужды народа: но таких ведь нет» [18, с. 356]. Кроме этого Толстой показывал, что наука не отвечает на вопросы о смысле жизни, что является существенным ее изъяном. Вебер пишет: «В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как «путь к истинному бытию», «путь к истинному искусству», «путь к истинной природе», «путь к истинному Богу», «путь к истинному счастью»? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: она лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы: «Что нам делать?», «Как нам жить?». А тот факт, что она не дает ответа на данные вопросы, совершенно неоспорим» [3, с. 718–719].

Критические замечания Л.Н. Толстого в адрес науки и искусства дали повод для односторонних толкований его мировоззрения, в которых писатель выглядит обскурантом, противником искусства, науки, техники и вообще прогресса человечества. Однако это не совсем точно. По мнению Толстого, настоящие наука и искусство выполняют важные социальные роли и поэтому весьма необходимы, «именно в них он видит одно из важнейших средств создания лучшего общественного строя и воспитания гармоничной, всесторонне развитой человеческой личности» [11, с. 77].

Наука и искусство выступают у русского мыслителя как силы, развивающие культуру, человеческую цивилизацию благодаря тому, что они вырабатывают, накапливают и передают от одного поколения к другому знания, чувства, моральные нормы. «Не будь наук и искусств, не было бы человеческой жизни» [19, с. 241], – убежденно заключает Толстой. Как подлинный гуманист, Толстой желал (и выражал этим подлинную тенденцию развития человеческой культуры) сближения науки, искусства и мора-

ли в будущем в служении благу человека. По его мнению, наука будет давать искусству представления о назначении и благе людей, а искусство будет осуществлять идеалы и нормы человеческой жизни и приобщать к ним всех людей. При этом «произоидет полное слияние этического и эстетического начал, красота выступит в полном единстве с благом» [13, с. 133].

Эти проблемы волновали российских писателей, и Вебер совершенно закономерно обращается к их опыту. Так Ф.М. Достоевский тоже весьма критично относился к одностороннему техническому прогрессу и остро критиковал «полунауку», ученых за сциентистские настроения, за самонадеянность, которая «проявляется, согласно Достоевскому, ... в том их предположении, что человеческим умом, достижениями науки все получает на свете исчерпывающее объяснение. Достоевский категорически отрицал такую возможность» [1, с. 82]. Он уловил зарождающуюся тенденцию сциентизации общественной жизни и выступил против нее, то есть против того, чтобы видеть в науке единственно правильную систему понимания мира и человека.

Рациональность, науку саму по себе, без нравственного основания, Достоевский ценит невысоко, даже в общем-то отрицает. Один из персонажей Достоевского выражает протест против развития техники, если она развивается по своим внутренним законам, а не по человеческим, нравственным: «Не верю я, гнусный Лебедев, телегам, подвозящим хлеб человечеству! Ибо телеги, подвозящие хлеб всему человечеству, без нравственного основания поступку могут прехладнокровно исключить из наслаждения подвозимым значительную часть человечества, что уже и было...» [8, с. 312]. Достоевский ратовал за истинную науку, не оторванную от человека, от жизни, а соединенную с ней. Наука и искусство в этом случае помогают глубже понять вселенную, жизнь, человека. Наука, согласно Достоевскому, анализирует и объясняет действительную сущность вещей, эстетическая же мысль упорядочивает, приводит в соответствие мир вещей и мир человеческих ценностей, «привносит свой смысл в мир» [2, с. 149]. Это дает основание сказать, что Достоевский выступил как мыслитель, который одним из первых возвестил необходимость поставить все способы осмысления бытия на службу

человеку. Однако в столкновении веры и разума у него верх берет вера: «Если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [9, с. 176]. Это объясняется тем, что именно вера обращает человека к высшим смыслам.

Не только Толстой, но, как известно, и Достоевский ставил вопросы о нигилизме, смысле жизни и отрыве российского образованного общества от «почвы». Нигилизм, по Достоевскому, – это такое представление и состояние человека, которое возникает в случае потери смысла жизни. В «Бесах» Достоевский показывает, что причиной утраты смысла является потеря нравственных ориентиров, абсолютов, что происходит из отрыва от почвы, то есть от нравственной жизни народа [7, с. 66]. Взгляды Достоевского и Толстого в вопросе о смысле жизни совпадают. Разница только в том, что Толстого прежде всего интересует обесмысливание жизни и страх смерти, а Достоевского – обесмысливание жизни и неизбежность преступления. А также в понимании нравственных основ жизни. Для Достоевского они коренятся в национальных основах русской жизни, а для Толстого – в народности. Достоевский «оценивал каждого из своих персонажей в зависимости от его самоотжествления с национальной традицией», а Толстой – «в зависимости от включенности его в *трудовой уклад*» [7, с. 67]. Именно трудовой уклад народа воспитывает нравственные качества людей, и те, кто не оторвался от этого уклада, совершенно органично впитывают представления о смысле жизни. «Для тех же, кто оторвался от этого уклада, от включенности в непосредственный процесс воссоздания жизни, – а к их числу Толстой относит в первую очередь *праздных людей* из «образованных классов», – проблема смысла жизни превращается в поистине драматическую, нередко приводящую человека к выводу о полнейшей бессмысленности жизни» [7, с. 69].

Ю.Н. Давыдов отмечает, что Вебер ошибочно трактует проблему смысла жизни в понимании Толстого. Согласно Толстому, вопрос о смысле жизни – это не вопрос отдельного человека, одинокого индивида, «монады», а вопрос о человеке, укорененном в народе. И, как уже говорилось выше, это вопрос о человеке, включенном в трудовой уклад. Вебер же понимает про-

блему токования Толстым смысла жизни следующим образом. Он пишет: «Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет. Ответ Льва Толстого таков: для культурного человека – «нет». И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умиравший человек не достигнет вершины – эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть – событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая – ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его творчества» [3, с. 714–715].

Вебер далее делает вывод о ценности науки на каждом из основных этапов ее развития. При этом немецкий социолог полагает следующее: как бессмысленна жизнь современного культурного человека (лишенного абсолютных ценностей), не успевающего за ходом прогресса и обновления, так бессмысленна и современная наука, не имеющая ценностных оснований своего дальнейшего развития. Однако Ю.Н. Давыдов отмечает, что Вебер ошибся в интерпретации точки зрения Толстого, который утверждал нечто совсем иное по сравнению с тем, что пред-

ставлялось Веберу. Это особенно поразительно, «если иметь в виду обычную пронизательность и глубокомыслие Вебера» [7, с. 70]. Вебер не придал значения той важнейшей мысли Толстого, что жизнь человеческая не есть просто жизнь, а есть процесс «воссоздания», «творчества» жизни, связывающий людей воедино (на основе «всеединства»). «По этой причине Вебер не осознает здесь в той мере, в какой это осознает и утверждает русский писатель, связь, слиянность простейших межчеловеческих отношений с нравственными отношениями. Между тем именно в этой слианности и раскрывается для Толстого смысл человеческой жизни, поскольку она оказывается немислимой без любви: *без любовного и благодарного утверждения одним человеком бытия другого человека*» [7, с. 71]. В связи с этим для Толстого одним из главных вопросов был вопрос о том, как предотвратить процесс обесмысливания мира в ходе технического прогресса и сохранить нравственные основания жизни. Совершенно ясно, что этот вопрос чрезвычайно актуален и для современности.

На этой философской базе, которую Вебер истолковал несколько превратно, он ставит вопрос: «Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так чтобы служение прогрессу могло стать призванием, действительно имеющим некоторый смысл?» [3, с. 726]. Прежде чем ответить на этот вопрос, Вебер приводит слова Дж. Ст. Милля: «если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму». Здесь немецкий социолог имеет в виду то, что наука является «беспредпосылочной» или, другими словами, она не основана на неких высших ценностях, которые бы создавали единую основу для миропонимания и служили единой меркой оценки различных социальных явлений и процессов. Поэтому основой научного познания является только ее эмпирическая база (чистый опыт), не имеющая связующих нитей, позволяющих выстраивать единую картину мира, исходя из абсолютных ценностей и смыслов. В этом вопросе Вебер тяготеет скорее к позитивистскому варианту понимания природы научной рациональности.

Различные системы осмысления мира и человека (наука, искусство, религия, мораль), согласно Веберу, не имеют точек соприкосновения и даже противоречат друг другу в современном мире. «Борьба богов» не имеет перспек-

тив к примирению, противоречия нарастают. «Как представляют себе возможность, – пишет Вебер, – «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного истинной пластики» [3, с. 726]. Затем Вебер ставит другой вопрос: «Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например заповедь «непротивления злу» или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуются этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства» [3, с. 726].

Наука не говорит о цели, так как она нам не дана, цель прогресса никому не ведома. Здесь, считает Вебер, мы подходим к границам науки. Наука может помочь обрести ясность, помочь «дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности» [3, с. 730]. Современная позиция интеллектуала («культурного человека»), по Веберу, не может заключаться в признании единственного основания мировоззренческих оценок для всех, а должна опираться на возможность выбора. Выбрав из веера мировоззренческих установок одну возможность, «вы служите, образно говоря, одному Богу и *оскорбляете всех остальных богов*» [3, с. 730]. Реальная жизнь состоит из такого противоборства непримиримых позиций, она предполагает «вечную борьбу богов». Поскольку современная наука, как это уже установил Вебер, ничего не говорит о смысле мира, постольку ответ на этот вопрос надо оставить вере, пророку. «Какому из борющихся друг с другом богов должны мы служить?» – ставит вопрос Вебер. И пишет: «Ответить на это может только пророк или Спаситель» [3, с. 731]. Вебер здесь подходит к такому варианту мировоззренческой ориентации человека, когда смысложизненные вопросы он находит в вере, в религии (причем Вебер говорит о необходимости отдавать предпочтение традиционным религиям), а ориентацию в мире вещей и фактов осуществляет при помощи науки. Он ценит «человеческую общность»

и «всякий акт подлинного братства», но не считает, что надо заменить веру в бога верой в человека. То есть наука и религия как бы дополняют друг друга у Вебера как наиболее мощные познавательные и мировоззренческие системы. Наука осуществляет ориентацию в мире, а религия дает смысл и связь с трансценденцией.

Эта точка зрения будет развита К. Ясперсом, который считал себя учеником Вебера и очень высоко ценил его идеи, называя его экзистенциальным мыслителем. Не в последнюю очередь это объясняется тем, что Вебер указал на два основных смысловых центра для современного человека – науку и религию.

Рационализация несет человечеству определенные последствия, которые Вебер квалифицирует как судьбу нашей эпохи, которая «заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» [3, с. 734]. Современный человек должен мужественно встретить вызов судьбы эпохи, и от ученого требуется только простая интеллектуальная честность. Если же ему не хватает мужества на это, то Вебер советует ему вернуться «в широко и милостиво открытые объятия древних церквей» [3, с. 734]. Однако ожидание пророков и спасителей – не тот путь, который нужен современности, считает Вебер. Он пишет: «Отсюда надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному – нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» – как человечески, так и профессионально» [3, с. 735].

Задача человека, по Веберу, состоит в том, чтобы соединить разошедшиеся миры (небо и землю), попытаться осуществить идеалы на земле в той степени, в которой человек может это сделать, найти смысл своего существования. Сделать это может только сам человек, не ожидая помощи ниоткуда. Ю.Н. Давыдов пишет: «...хотел этого западноевропейский человек или не хотел, но Вебер оставлял его один на один с самим собой, со своей свободой, со своей судьбой, которая, впрочем, целиком совпадала с его свободой. Она не предъявляла ему никаких требований, «внеположных» ему самому, но и не давала никаких гарантий. И, оказывается, это было величайшее бремя – бремя свободы, вели-

чайшее испытание – испытание произволом, своим собственным произволом, самим собой» [14, с. 150]. Эти настроения Вебера оказали воздействие на духовную жизнь Европы, и многие прониклись ими. Ясперс отмечал, что Вебер является экзистенциальным мыслителем. «Многие из нас считали Макса Вебера философом. Величие этого человека не позволяет притязать на него отдельной профессии или отдельной науке. Но если он и был философом, то, вероятно, единственным и в ином смысле, чем в наше время кто-либо другой. Его философская экзистенция – нечто большее, чем мы способны постигнуть в данный момент» [21, с. 553]. Вебер исследовал современную эпоху. Он пришел к выводу, что для понимания общества необходимо учесть все факторы (материальные и духовные), весь их комплекс, тогда все человеческое существование предстает перед нами в его универсальности. Но Вебер не концентрировался на абстракциях, а стремился исследовать действия индивидов и смыслы, лежащие в основе этих действий. Макс Вебер сделал социологию, согласно Ясперсу, универсальной наукой, которая вбирает в себя все ценное, что имеет отношение к человеку и обществу, из других наук, и в то же время помогая другим наукам пользоваться такими понятиями и обобщениями, которые вырабатывает социология, при этом основным объектом исследования является человек.

Вебер противопоставил свои изыскания в области социологии и культуры тем умонастроениям, которые получили распространение в обществе в его время, умонастроениям, вызванным распространением «философии жизни» с ее ориентиром на «переживание жизни», погоней за переживаниями, пусть даже и лишенными смысла. Вебер ставил человека перед фактом необходимости жить в расколдованном мире и искать смысл своего существования, несмотря на то, что оснований для этого не было. Первая мировая война окончилась для Германии поражением, и умонастроения немцев были далеки от легких и радужных. Вебер ощущал в Германии тоску по Пророку, который выведет страну и нацию из состояния уныния после поражения. Вебер на это отвечает: «...нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения» [3, с. 731]. Судьба европейцев (и немцев в том числе) – «жить в богочуждую, лишенную пророка эпо-

ху...» [3, с. 731]. Эти слова не были услышаны. «Послевоенная Германия, метавшаяся между враждующими богами и тоской по единому, «тотальному» богу, который восстановил бы наконец «порядок» в потрясенном мире Идеалов и Ценностей, не могла выдержать ощущения бесконечности этого напряжения. Она затворила свои уши перед веберовскими предостережениями» [6, с. 53–54]. И этот пророк (точнее, лжепророк) пришел в лице фюрера.

Веберу удалось поставить такие вопросы, которые будет осмысливать экзистенциальная философия в лице Ясперса (проблема свободы, коммуникации и связи экзистенции с трансценденцией), Хайдеггера (проблема «обесмысливания» мира, проблема европейского гуманизма и сущности человеческого бытия), Сартра (проблема обреченности человека на свободу), Камю (поиски «ясности» и смысла, абсурдность бытия и одиночество человека) и т. д.

Судьбы человеческой культуры и судьбы человека в поле внимания Вебера, и ему удалось показать эту проблему в таком ключе, как не удавалось никому ранее. А. Шопенгауэр перевел стрелку с разума на волю и призвал к буддийскому отказу от жизни; Ф. Ницше отказал всей европейской культуре в праве на какие-то перспективы развития, кроме как в варианте сверхчеловека с опорой на миф вместо разума; неокантианство показало мир ценностей, но что они значат в динамике европейской культуры, осталось неясным; «философия жизни» после Ницше в варианте О. Шпенглера говорит об упадке европейской культуры с чувством фатальной безнадежности. Э. Гуссерль впоследствии будет говорить о кризисе, о «метафизической усталости» Европы. Вебер же обращается ко всему европейскому человечеству с призывом принять вызов судьбы стойко и мужественно, не вваливая всю вину на науку и рациональные способы познания, а вскрывая те процессы, которые идут в лоне культуры в целом и в отдельных ее подсистемах, в основном в религии. Для него разум, наука по-прежнему остаются основными способами познания мира. В этом он видит «интеллектуальную добросо-

вестность» и не считает, что современному человеку необходимо принесение интеллекта в жертву [3, с. 734]. Он не требует отказа от гуманизма, как Хайдеггер, а остается в пределах гуманистического мировоззрения, усиливая его призывом не уничтожать традиционные ценности (как у Ницше), а восстановить ценности и идеалы гуманизма и либерализма. Если у Ницше мы имеем дело с мировоззрением «героического пессимизма», то у Вебера – с «трагическим либерализмом» [6, с. 49].

Духовная жизнь в современном мире, согласно Веберу, превратилась в духовное производство. Единый мир ценностей распался на целый набор духовных производств со своими приоритетами, правилами и идеалами. В этих условиях ни одна из систем ценностей не может справиться с ролью центрального элемента. Поэтому, по Веберу, в современном мире есть выбор между системами ценностей, то есть каждый может выбрать своего «демона» [3, с. 735] и, подчиняясь этому демону (системе ценностей), должен решать вопрос о поиске смысла своей жизни. Политическая система должна быть такой, чтобы позволить человеку сделать этот выбор, и для Вебера это только буржуазная демократия. Ю.Н. Давыдов очень точно подмечает, что Вебер выработывал эти идеи в начале XX века и его экзистенциальные идеалы и либеральные установки были очень прогрессивны, учитывая ту перспективу, которая ожидала Европу в связи с приходом нацистов к власти в Германии [6, с. 52].

Ряд философов Европы на рубеже XIX–XX вв. и в первой половине XX в. провозгласили устранение, преодоление человека, то есть как бы прекращение темы человека и в мировой истории, и в философской мысли. Это были Ф. Ницше, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, отчасти М. Хайдеггер (с его критикой гуманизма), а затем структурализм и постмодернизм. Заслуга Макса Вебера состояла в том, что он был одним из первых мыслителей, заговоривших о необходимости сохранения, точнее, самосохранения человека. После него эту проблему развили другие и по-своему (К. Ясперс, Г. Марсель, Ж. Маритен, Г.К. Честертон, Г. Белль).

Список использованной литературы:

1. Аллен Л. Гуманизм Достоевского в свете его антропологии // Вестник Московского университета. Серия 7 Философия. 1981. № 6. С. 82.
2. Аллен Л. Достоевский: рациональность, наука и эстетика // Разум и культура. Труды международного франко-советского коллоквиума. – М.: Изд-во Московского университета, 1983.

3. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
4. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – 2-е изд. – М.: КомКнига, 2006.
5. Глинчикова А.Г. Модернити и Россия // Вопросы философии. – 2007. – № 6.
6. Давыдов Ю.Н. Бегство от свободы. Философское мифотворчество и литературный авангард. – М.: Художественная литература, 1978.
7. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). – М.: Молодая гвардия, 1989.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – Л.: Художественная литература, 1973. – Т. 8.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – Л.: Художественная литература, 1985. – Т. 28. Кн. 1.
10. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004.
11. Козлов Н.С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист. – М.: Искусство, 1985.
12. Красильщиков В.А. Модернизация и Россия на пороге XXI века // Вопросы философии. 1993. № 7.
13. Овсянников М.Ф. Проблема искусства и нравственности в эстетике Л.Н. Толстого // Разум и культура. Труды международного франко-советского коллоквиума. – М.: Изд-во Московского университета, 1983.
14. Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / Составитель Р.А. Гальцева. – М.: Издательство политической литературы, 1991.
15. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.
16. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
17. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
18. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. – М.: Художественная литература, 1937. – Т. 25.
19. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. – М.: Художественная литература, 1951. – Т. 30.
20. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. – М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
21. Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994.
22. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

Сведения об авторе: Писарчик Леонид Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Оренбургского государственного университета
460018, пр-т Победы, 13, тел.: (3532) 340573, 627792, e-mail: leonidtp@yandex.ru

Pisarchik L. Yu.

CULTURAL PHILOSOPHY OF M. WEBER

In this article the author analyzes the cultural philosophy of Max Weber in its more essential aspects: the problem of modern understanding by Weber, general meanings of modern (historical, social and cultural), the role of religion and science in modern culture and perspectives of human culture. Those problems are important today, they are in the center of attention and history of philosophy, and sociology of culture. The opinions of M. Weber, F.M. Dostoevsky and L.N. Tolstoy on the character of modern culture and the problem of life meaning, which is important for understanding of a creature of modern crises culture, are compared.

Key words: modern, meaning of modern, modernization, system of values, rationalization, life meaning, cultural crises, «tragic liberalism».