

«Рациональный человек» Макса Вебера

Как «идеальный тип» определенного отношения к жизни, как паттерн поведения, как «рациональное социальное действие» рационализм в качестве мировоззренческой установки утвердился в Европе вместе с протестантизмом. Чрезвычайно широкое распространение «рационального социального действия» в этом регионе дало основание Максиму Веберу считать его важнейшей детерминантой общественного развития. Такой уникальный «интеллектуализм масс, более в истории не повторявшийся»¹, особенно ярко выраженный в пуританских общинах, получил свое развитие в англо-саксонском аристократическом интеллектуализме с его склонностью к «деистически-просветительской религиозности, гибкой до неопределенности, но неизменно лишенной враждебности к церкви»². Таким образом, рационализм из стихийно сложившейся тенденции все более превращался во вполне осознанную и регулируемую идеологию.

Тенденция распространения и усиления влияния «рационального действия», а вместе с ним и рационалистического мировоззрения и рационализма как научного метода исследования не встретила для себя сопротивления ни в экономике, ни в политике, ни в религии, ни в морали. В результате Европа вступила на путь не только промышленной, но и социальной модернизации, о целях, закономерностях и возможных последствиях которой ни кто в то время не имел ни малейшего представления. Но если веберовский идеальный тип «рационального человека», идущего на смену человеку «аффективному» и «традиционному», оказался органично встроен в западную культуру, наша отечественная культура, напротив, долго сопротивлялась этой тенденции. Представлять это сопротивление как некую реакцию инертной, темной, «кондовой», «плохой» России на влияние динамичного, просвещенного, современного и «хорошего» Запада, по меньшей мере, не логично хотя бы

¹ Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С.178.

² Там же. С.179.

потому, что противоречивы и сложны не только метаморфозы рационализма, но и феномен традиции.

М. Вебер под «рациональным действием» понимал действие индивида, опирающегося на собственный, индивидуальный разум, то есть «рассудок», в противоположность тому, кто без всякой рефлексии опирается на чувства и эмоции («аффективное действие») или на общепринятый порядок («традиционное действие»). Речь, таким образом, идет вовсе не о мировоззрении, как это должно было бы быть по логике вещей, а о мотивации поведения; поэтому у него и появляется кроме «целе-рационального» еще и «ценностно-рациональное» социальное действие, поскольку он, как добросовестный исследователь, прекрасно понимает, что коммерческо-экономический интерес – не единственный мотив современного «рационального» индивида. При этом, искренне признается он, невозможно найти ответ на вопрос, что же для нас приоритетно – *успех* или этически определяемая *ценность* самого действия. И если первоначально рационализм как мировоззрение и метод был существенной составляющей этой новой европейской тенденции, так что способствовал бурному развитию современной науки в протестантских регионах Европы, то постепенно, с превращением протестантизма в идеологию (в «пропаганду», по словам Вебера) на первый план все более, а в XX веке – исключительно выдвигается ценность самого коммерческо-индивидуалистического социального действия. Позже С.Н. Булгаков напишет, что этот homo oeconomicus – не человек, а «счетная линейка, с математической правильностью реагирующая на внешний механизм распределения и производства»¹.

Традиционная культура вообще и отечественная культура в частности сопротивлялись вовсе не рациональному мировоззрению и рационализму как методу, а тенденции коммерциализации («маманизм») и индивидуализации жизни. Действительно же рациональным, то есть основанным на современном (а не только традиционном) коллективном разуме, является действие,

¹ Булгаков С.Н. Соч. в 2-х тт. М.,1993, т.2, стр.343.

опирающееся на знание законов этого мира и себя как действующего в этом мире субъекта, то есть, иначе говоря, – действие, опирающееся на научное мировоззрение, которое и является пределом, максимумом рационализма. Поэтому утверждение М. Вебера, что «эмпирически и, тем более, математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы “смысла”»¹, истинно лишь в рамках позитивизма или индивидуализма. Пониманию мира из проблемы «смысла» противоречит вовсе не «математически», то есть рационалистически ориентированное воззрение, а коммерческо-индивидуалистически ориентированное воззрение, что и показала вся история индустриального общества, пытающегося теперь преобразоваться в постиндустриальное.

Дальнейшее исследование этой проблемы предполагает анализ самого понятия культуры.

Культуру чаще всего связывают с традицией, а последнюю – с проблемами национальной идентификации, поэтому индустриальному («рациональному») обществу противопоставляют традиционную культуру. Однако анализ феномена традиции также доказывает несостоятельность противопоставления рационализма и культуры. Так, Е. Шацкий² разделяет понятия «общественное наследие» и «традиция»: наследие – это все, что мы получили от прошлого, традиция же – это только часть наследия. При этом традиция носит весьма неустойчивый характер: во-первых, она может иметь разную степень рефлексии и интеллектуализации; а во-вторых, традиция может вполне сознательно формироваться и создаваться идеологами и в силу этого вообще не быть частью наследия общества. Современный традиционализм не исключает изменений, но часто лукавит, выбирая из многозначного прошлого то, что отвечает запросам конкретных социальных групп. В особенности это касается современного общества с большой степенью дифференциации и развитыми СМИ. Поэтому

¹ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С.31.

² Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.

как современный рационализм, так и современный традиционализм носят вполне идеологический характер.

Социально-философский анализ взглядов на культуру различных философов показывает, однако, что и в западной рационалистической философии прослеживается линия «антииндивидуалистического», социального, надиндивидуального понимания культуры и социума, которая связана с иным, надиндивидуальным пониманием «разума» и рационализма. Хотя еще европейские просветители прямо связали культуру с развитием индивидуального *разума*, то есть – с индивидуальной человеческой способностью к логическому мышлению. С этой точки зрения способствовать прогрессу, развитию культуры – это значит в прямом и первоначальном значении этого слова «возделывать», формировать (локковская идея *tabula rasa*) рационального, разумного человека.

Трудности решения этой проблемы были понятны уже лидеру немецкого Просвещения И.Г. Гердеру, который писал: «Нет ничего менее определенного, чем это слово – “культура”, и нет ничего более обманчивого, как прилагать его к целым векам и народам»¹. С тех пор минуло более двухсот лет, однако и сегодня эти слова звучат не менее актуально: А. Кребер и К. Клакхон в книге², специально посвященной проблеме определения культуры, привели около полутора ста, а во втором ее издании – уже более двухсот определений, часто противоречащих друг другу.

Первым противопоставил индивидуальному разуму всеобщий Д. Вико, для которого культура – это национальная форма проявления общего плана провидения. При этом провиденциализм и витализм Вико вовсе лишены мистики и служат только формой первоначального, еще очень несовершенного эволюционизма и натурализма. Нации, пишет Вико, рассматривали Бога в атрибуте его провидения и потому от *divinari* («предсказывать») называли сущность Бога - *Divinitas*, а метафизика,

¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.,1977. С.6.

² Kroeber A.L., Kluckhohn Cl. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. N.-Y.,1952.

которая отрицает у Бога такой атрибут, как провидение, должна называться не мудростью, а глупостью. Поэтому задачей своей он видит выявление «Идеальной Вечной Истории», каковая есть «поступательное движение, совершаемое нациями»¹. В результате история из собрания фактов и волюнтаристских деяний превращается в объективный процесс разворачивания вовне внутреннего содержания.

И.Г. Гердер также отказывается от одностороннего и рафинированно-гуманистического рационализма, подчеркивая многообразие человеческих проявлений и считая, что культура – это «генезис человека», то есть его *воспроизводство* через всю совокупность человеческой *деятельности*, в которой существует общая мировая тенденция. Его фундаментальная работа «Идеи к философии истории человечества» — это своего рода эссенциодидея, в коей доказывается, что «сущность человека» — не пустое словосочетание, а философская категория, без которой анализ культуры невозможен.

У В. Гумбольдта сущность человека выявляется уже преимущественно в языке, который есть не только произвольное средство выражения и обретения истины, но и форма деятельности (*energeia*) духа народов, действующих в истории. Поэтому различие языков — это не только и не столько отличия звуков и знаков, сколько различия «самих мировидений», поскольку всем языкам «свойственны собственные мировоззрения (*Weltansichten*)»², в которых, по Гумбольдту, отражается как субъективная, так и объективная реальность.

В немецкой трансцендентальной философии был сделан по истине колоссальный скачок в понимании культуры и разума. Пожалуй, самым главным здесь является то, что в логике трансцендентализма культура рассматривается как выход природы за границы самой себя. Вполне логично, что первоначально это противопоставление усматривалось в «духе». Для нас же важно отметить, что в рамках немецкого трансцендентализма смыслы

¹ Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. С.377.

² Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на развитие человеческого рода // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С.322.

человеческой истории не только уже не связываются с провидением, но и выносятся за пределы обыденного, то есть, по сути, узко группового политического опыта. И когда И. Кант, выделяя *рассудок* как «способность составлять суждения» и *разум* как «способность давать принципы», говорит, что последний (разум) имеет не только априорную, но и трансцендентальную природу и что «Понятия разума служат для *концептуального познания* (zum Begreifen)...»¹ и поэтому «могут называться *conceptus ratiocinati* (правильно выведенные понятия)», благодаря неистребимой жажде разума «стать твердой ногой где-то за пределами опыта»², то это означает, что разум взыскует трансцендентальности, несмотря на то, что знает, что она не есть онтологическая сущность, а лишь его собственный принцип. Так рождаются смыслы, то есть по сути своей частно-групповые объяснения социально-исторического процесса. В дальнейшем в трансцендентальном идеализме Ф.В.Й. Шеллинга социально-исторический процесс уже имеет не только систематический и имманентный характер, когда во внешних формах логично раскрывается сущность, внутреннее содержание, но и трансцендентальный характер: процесс этот есть «продуцирование» субъектом деятельности «самого себя» через «бесконечное становление». При этом «Если производящая деятельность не стремится преступить границы своего продукта (свой предел), то этот продукт не продуктивен, т.е. не есть *становление*»³. Поэтому «История в целом есть продолжающееся, постепенно обнаруживающее себя откровение абсолюта»⁴. О «трансцендентальной необходимости истории» Шеллинг говорит, что любая история, которая не является всемирной, может быть только *прагматической*; понятие же прагматической всемирной истории внутренне противоречиво, ибо не соответствует принципу *тождества*, поэтому в истории действует не индивидуум, а род, а объективно же никогда не действуем мы, а действует нечто другое как бы посредством нас.

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.,1994. С.224-225.

² Кант И. Критика чистого разума...С.466-467.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в двух томах. Т.1. М.,1987. С.270.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма.... С.465.

В соответствии с принципом тождества кардинально меняется анализ культуры и разума: «Это противоречие, заключающееся в том, что один и тот же продукт создан слепой деятельностью и в то же время целесообразен, не объяснено ни одной системой, за исключением трансцендентального идеализма, ибо все остальные будут отрицать либо целесообразность продуктов, либо создающий их механизм, следовательно, именно сосуществование того и другого»¹.

Линия анализа была продолжена Г.В.Ф. Гегелем, чей метафизический анализ культуры стал вершиной идеализма. В гегелевской системе всемирная история – не поверхностная игра «случайных», именуемых «лишь человеческими», стремлений и страстей, а «разумное, необходимое обнаружение мирового духа»² через посредство человеческой деятельности, которая должна присоединиться к оппозиции объективного и субъективного в качестве «среднего термина». Итогом стало рождение в классической философии действительно рационалистического, лишённого какой бы то ни было мистики и иррационализма, понятия истории и культуры как систематического и *трансцендентного процесса реализации некоторой надындивидуальной сущности*.

Это трансцендентное понимание далее было утеряно в «этнологии» с переходом анализа культуры на эмпирический уровень. Так определение Э.Б. Тайлора, считающееся некоторыми исследователями первым научным определением культуры, есть только перечисление внешних проявлений культуры, но никак не определение сущности: «Культура, или цивилизация, в широком этнографическом смысле слагаются в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»³. Такая естественно-научная и, в сущности, натуралистическая конкретизация ведет к сужению объема и ненужному расширению содержания понятия, что

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма.... С.469.

² Гегель Г.В.Ф.. Лекции по философии истории. СПб.,2000.С.65.

³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.,1989. С. 18.

усложняет, а не облегчает философский анализ. В частности, она заставляет исследователя выделять культуру в качестве какой-то особой сферы общества, что, в свою очередь, заставляет дальше изобретать некую структуру этой сферы; появляются понятия «материальной» и «духовной» культуры, художественной культуры, политической культуры и т.д. и т.п., что, собственно, Тайлор и делает. Однако называть культурой «совокупность» материальных объектов и «предметов», «сделанных» человеком, – это все равно, что называть материей чувственно воспринимаемые вещи. «Культура» – абстрактное понятие, философская категория, служащая вовсе не для обозначения некоей эмпирической реальности, на которую можно указать; эмпирическая реальность отражается в этой категории, как и в других фундаментальных категориях философии, не непосредственно, а опосредованно и в движении.

Преодолен этот узкий эмпиризм был в символической трактовке культуры, которую впервые дал Эрнст Кассирер¹. Символ у него – «репрезентант множества», посредством которого фиксируется совокупность «возможных моментов содержания», благодаря чему «само это содержание приобретает новое состояние и новую длительность»². Человек, благодаря способности к символизации, имеет между собой и внешним миром третье звено – символическую систему. Но именно поэтому он живет «в новом измерении реальности». Человек живет теперь не только в физическом универсуме, но и в символическом универсуме и вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны определить его как *animal symbolicum*. «Символический процесс является как бы единым потоком жизни и мышления, пронизывающим сознание и создающим своим течением многообразие и связь сознания – его полноту, непрерывность и постоянство»³, – пишет Кассирер. Сущность символов, конечно, идеальна, поскольку они – «репрезентанты

¹ *Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Teil I. Die Sprache. Berlin, 1923. Teil II. Das Mythische Denken. Berlin, 1925. Teil III. Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin, 1929.*

² *Кассирер Э. Философия символических форм // Антология культурологической мысли. М., 1996, с. 204.*

³ *Кассирер Э. Философия символических форм. Т.3. Феноменология познания. М.-СПб., 2002. С. 160.*

множества»; они есть смысло-образы или смысло-понятия. Но является эта сущность для нас в материальной форме. Все то, что мы называем артефактами материальной культуры: предметы быта, орудия труда, продукция промышленности и сельского хозяйства и многое другое – все это не просто вещи, а репрезентанты, красноречиво рассказывающие о ценностях, потребностях, национальных особенностях, психологическом складе людей. С этой точки зрения «материальная» культура как совокупность материальных предметов, производимых человеком, и есть «символически значимая деятельность»¹.

Следовательно, «символический характер предметных образований культуры расшифровывается как свойство предмета воплощать в своем чувственно-телесном облике определенный *человеческий смысл*»². И такой человеческий смысл вещь получает в контексте ее не природного, а человеческого – воображаемого или действительного – бытия. Но, создавая мир вещей, человек воссоздает одновременно и себя как человека, и не только в том смысле, что материально «удваивает» себя в мире культуры, в мире «второй природы», в вещах-символах, но и в том смысле, что этот мир вещей-символов, создаваемый человеком, творит, формирует самого человека – и в онтогенезе, и в филогенезе, и в социогенезе. Поэтому «предметное богатство общества есть лишь внешняя *форма* культуры. Ее действительным *содержанием* оказывается развитие самого человека как общественного существа»³. Иначе говоря, культурное богатство нации определяется не столько количеством и качеством предметов, вещей и даже идей самих по себе, сколько количеством и качеством **смыслов**, носителями которых являются не предметы, а люди. Можно наполнять «национальную идею», то есть некую теоретически-идеологическую концепцию, какими угодно великими, высокими, прекрасными и «правильными» смыслами, но культура нации будет зависеть не столько от

¹ Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980. С.19.

² Межуев В.М. Культура как объект познания// Проблемы философии культуры. М.,1984.С.53.

³ Межуев В.М. Культура как объект познания. ... С.63.

этого, сколько от другого – от отношения самой ныне живущей нации к миру, в том числе и к созданной идеологами «национальной идее». Это дает основание определить культуру как производство особого рода, главным результатом которого является сам человек, то есть как процесс самовоспроизводства Человека.

Тревога за судьбы культуры в случае победы индивидуалистического рационализма («целерационального действия») слышна и у самого М. Вебера, когда он говорит, что дух первоначальной протестантской аскезы давно ушел из мирской жизни, поскольку победивший капитализм не нуждается больше в подобной опоре. И стремление к наживе, лишённое своего религиозно-этического содержания и трудовой этики, принимает характер безудержной страсти как раз там, где протестантская аскеза была наиболее выражена и сыграла наиболее значительную роль в политике.

Веберовский же идеальный тип рационального социального действия предстает как ангажированная идеологема, призванная формировать вполне определенную мотивацию поведения в массах. Такая манипуляция тем более была успешной, что оказалась созвучна западному менталитету. Но, как говорил М. Вебер, «Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы; возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы *или*, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость»¹.

Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина (Серия «Философия»). №2 (12), 2008.

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С.179.