

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ, СЕМАНТИКА «СМЫСЛА», ЭТИКА БРАТСТВА - МАКС ВЕБЕР И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ТОЛСТОМУ И ДОСТОЕВСКОМУ

Я хотел бы начать с Гейдельбергского сообщения П. Хонигсхайма: «Настоятельные вопросы вызывает тот факт, что в беседах в доме Вебера Толстой и Достоевский присутствовали, если можно так сказать, почти физически». И чуть далее: «Я даже не могу припомнить ни одной воскресной послеобеденной беседы, в которой не появилось бы имя Достоевского. Но, возможно, более острой, буквально "горящей на кончиках пальцев", была для него дискуссия с Толстым». Мы знаем, кроме того, что для русского издания журнала «Логос» Вебер планировал написать статью под названием «Этика Толстого» [1, S. 24; 2, S. 171 и сл.]. Из нее вырос даже замысел книги, которая должна была бы, по словам Марианны Вебер, «прояснить все глубины самого потаенного опыта». Но начатые еще ранее труды не оставили на это времени. Все же он пытался войти в контакт с соотечественниками Толстого и Достоевского [2, S. 172, 174 и сл.; 3, S. 474]. Последняя фраза вновь ставит рядом два этих имени.

Ситуация, описанная Марианной, относится к периоду интенсивных духовных связей Макса Вебера с Георгом Лукачем. Темы общения, которые были в центре этих связей, немного проясняет Марианна Вебер, но еще больше сведений, прежде всего в отношении Достоевского, можно почерпнуть из весьма полезного сочинения Евы Каради «Эрнст Блох и Георг Лукач в Гейдельберге» [4]. Следует отметить также, что Вебер столкнулся с Толстым и его религиозной эволюцией в книге Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта».

В связи с этим поражает, что в весьма обильной «вебериане» отсутствует глубокая разработка тех проблем, которые у Вебера буквально «горели на кончиках пальцев». Правда, о том, что касается Вебера и Толстого, появилась весьма ценная работа Эдит Ханке [5], а в ней особенно важны третья и заключительная части, посвященные представлениям о Толстом немецких интеллектуалов 1900-х гг. Есть и другой важный вклад, сделанный Юрием Давыдовым и Пиамой Гайдено [6], Хубертом Трайбером [7] и Филиппом Деспуа [8]. Однако нужно сказать: изучение этого аспекта творчества Толстого находится в самом начале, предстоит еще «глубокое бурение». Вдвойне это справедливо в отношении Достоевского. А тем более — для проблемы «Толстой и Достоевский». Способность называть обоих на одном дыхании удивительна. Вебер считает лучши-

**Тюрель Хартманн** (Tyrell Hartmann) — доктор социологии, профессор факультета социологии Билефельдского университета (Германия). Главный редактор журнала «Zeitschrift für Soziologie».

ми «русские романы», как он их называет, «например, "Братья Карамазовы" Достоевского или "Война и мир" Толстого или им подобные» [9, S. 467].

Значительное место в веберовском контексте, являющимся фокусом для большинства интерпретаторов Толстого, отведено оппозиции этики убеждения и этики ответственности. Итак: два закона и их коллизия, и — безусловно принимаемое во внимание самим Вебером — «следствие Толстого!» Толстой выступает здесь как сторонник этики убеждения, как, говоря словами Эдит Ханке, ее «идеально-типический приверженец» [5, S. 189 и сл.]. Толстой был для Вебера воплощением этики убеждения — но как раз с точки зрения содержательной это была последовательная и универсалистская этика братства и любви [10, S. 125 и сл.]. Я добавлю, что этика убеждения имеет свои проблемы, например, непредвиденные, враждебные человеку результаты морально положительного действия; этика ответственности сталкивается с проблемами тогда, когда в соответствии с ней необходимо делать зло, чтобы защититься от еще большего зла. С другой стороны, я склонен видеть различие между этикой убеждения и этикой ответственности в том, что для последней проблема развивается прежде всего в поле политики, которое и образуется политикой. Ближайшим следствием является разочарование, ибо то дьявольское средство, которое, по Веберу, является специфическим для политики, есть физическое насилие. Здесь мы его лишь кратко коснемся. Однако, как мы видим, с негативной точки зрения, физическое насилие есть центральный пункт, даже фокус толстовской братской этики непротивления злу насилием [10, S. 125; 11]. Мне это кажется бесспорным. Вытекающий отсюда толстовский «радикальный антиполитизм», как его определил Вебер, который содержит в себе анархизм в веберовском заостренном понимании политики, связан с нарочитой демонстрацией физического насилия.

Следующее разочарование связано с упомянутыми проблемами соотношения Лукач-Достоевский. Метафизический и этический вопрос этого соотношения, который стоит, очевидно, на переднем плане и который уже обсужден ранее, требует, однако, более пристального внимания. Он связан с отношением «добраго» и «злого», существующего повсюду в реальности. Как писал Вебер в одном письме в 1914 г., проблема состоит в том, «что результат доброго действия часто абсолютно иррационален, а дурные следствия бывают там, где действуют по принципам добра» [3, S. 498]. Это письмо точно указывает одновременно и на роман Достоевского «Братья Карамазовы», и на упомянутый диалог с Лукачем, «где как раз такая проблема обсуждается».

Делая первый шаг, я кратко хотел бы осветить, где Толстой и Достоевский имеют тесную связь с социологией (особенно с социологией религии) и научной картиной мира Макса Вебера, и какую оценку и типологическую квалификацию этой связи нужно вывить. Ключевым понятием при этом будет «интеллектуальная религиозность». Отсюда следует сделать второй шаг для понимания Толстого, генезиса и диффузии семантики «смысла». Это нужно прежде всего для понимания веберовских рецепций из наследия Толстого. И тогда, делая следующий, третий шаг, мы обратимся к специфически русской идентификации «лишенного смысла» и «лишенного любви» с «борьбой человека с человеком», как часто говорил Вебер. «Иррациональное» в социальном мире, которое раздражает религиозного интеллектуала и от которого он ищет избав-

ления, — это в глазах русских отсутствие любви и братских отношений. Речь идет, если использовать терминологию Вебера, об обращении к позитивному, о том, как и в какой мере артикулируется «универсалистская этика братства» у Толстого и Достоевского. В итоге это ведет к теме теодицеи, а именно к той ее «обработке» Достоевским, которая дана особенно в образе Ивана Карамазова.

Толстой и Достоевский занимают авторитетное место прежде всего в веберовской социологии интеллектуалов, а именно, религиозных интеллектуалов. И это совершенно очевидно. Веберовская социология религиозных интеллектуалов, выраженная во второй половине главы «Сословия, классы и религия» труда «Хозяйство и общество» [12, I, S. 391 и сл.], завершается противопоставлением России и Западной Европы. Вопрос при этом стоит о будущем религиозности, проникнутой интеллектуализмом. Ответ Вебера в том, что касается Западной Европы, звучит безусловно пессимистически: «Шансы на возникновение серьезной общинной религиозности, носителями которой будут интеллектуалы», кажутся Веберу "совершенно ничтожными" [12, I, S. 404]. Вебер также не скрывает своего отрицательного отношения к «интеллектуализму от литературы и из кафе», который не желает вносить религиозное чувство в «инвентарь своих источников сенсаций и объектов дискуссий» [12, I, S. 404; 13, I, S. 251]. Такая эстетизация была для него «злоупотреблением» религиозностью. Внерелигиозные течения того времени, которые Томас Ниппердей [14, S. 143 и сл.] назвал блуждающей религиозностью, были для Вебера, несмотря на рыночный успех соответствующей литературы, только «видимостью широко распространенного религиозного интереса» [12, I, S. 404].

Совершенно иначе было в России. О русской интеллигенции Вебер говорит ясно и категорично в примечательном расширенном определении религии: «Последнее великое интеллектуальное движение, не единое, но определенно несущее общую веру и в этом смысле принявшее вид религии, было движением русской революционной интеллигенции» [12, I, S. 403]. Затем следует классовое определение интеллигенции, которое примыкает к русским исследованиям. Вебер дает высокую оценку отсутствию дистанции между «аристократической, академической и дворянской интеллигенцией» и «плебейским интеллектуализмом». Носителем последнего «в своем социологическом миропонимании и универсальных культурных интересах» было, по Веберу, «весьма высокообразованное пролетароидное низшее чиновничество, особенно представители третьего сословия из журналистов, учителей народных школ, революционных апостолов и порожденной русскими социальными условиями крестьянской интеллигенции» [12, I, S. 403]. Здесь же дается очерк различных (и религиозных тоже) течений внутри интеллигенции, начиная с 1870-х гг. Вебер четко выделяет в «относительно широких слоях интеллигенции» — «под влиянием Достоевского и Толстого» — тенденцию к «аскетическому и акосмическому образу жизни», в серьезности которой он не сомневается [Там же]. Вебер заканчивает свою мысль весьма примечательной фразой: «Каким бы образом ни продолжило свое существование это движение, сильно пропитанное еврейской, готовой к любым жертвам пролетарской интеллигенцией, после катастрофы русской революции (1906) его дни сочтены». Это было написано около 1913 г., еще до первой мировой войны, и не могло содержать предчувствий той «истории»

победоносного поражения, которая предстояла этому «ордену» революционной интеллигенции с 1917 и после вплоть до «чисток» 1936–1937 гг. [15].

Толстой и Достоевский были в глазах Вебера как раз представителями «дворянской интеллигенции», т.е. благодаря своему «отнюдь не негативно привилегированному» происхождению они воплощали «религиозный интеллектуализм» в чистой форме [12, I, S. 391]: тот интеллектуализм, который питался «метафизическими потребностями духа», который «ломал себе голову над этическими и религиозными вопросами не из материальной нужды, а ради своей внутренней потребности понять мир как полный смысла космос и определить свою позицию по отношению к миру». Здесь уже следует сказать: «религиозный рационализм» означает для русских космос «в гармонии».

Я могу к этому однозначно добавить, что для Вебера Толстой и Достоевский в чистой форме воплощали понимаемый таким образом интеллектуализм и рационализм. Далее можно признать, что проблема, составляющая ядро веберовской социологии религиозного интеллектуализма, в значительной степени вычитана из русского религиозного интеллектуализма XIX века и даже сформулирована его языком. Едва ли где-либо еще «внутренняя потребность» религиозного интеллектуала как таковая артикулирована сильнее, чем в России. И о ком же еще следовало бы думать, когда Вебер в «Протестантской этике» (и особенно против пуритан) говорит о «проблеме теодицеи и всех связанных с ней вопросах о смысле мира и жизни», если не о самом Толстом или Иване Карамазове? Вместе с тем, становится ясно, что религиозные интеллектуалы — это не только сами Толстой и Достоевский, а, прежде всего, герои их романов. Они, подобно тому, как это делает Пьер Безухов в «Войне и мире» перед лицом событий 1812 года, борются за «понимание» того, что происходит, какие события следуют друг за другом и каким образом они запутаны. Но при этом их непрестанно мучает подспудный вопрос о... бессмысленности всего земного, страшный вопрос «почему и зачем», как это звучит у Пьера. Борьба с этими ужасными последними вопросами — это элемент специфически русского самоощущения и самоописания. Иван и Алеша Карамазовы начинают свой первый разговор именно под этим знаком: у них идет речь об этих вечных вопросах, которые обсуждает вся молодая Россия, которые «для настоящих русских... естественно являются важнейшими вопросами» и которые предшествуют всем другим. Тем более, что Достоевский в своих романах доводит персонафикацию такого интеллектуализма до края глубочайшего отчаяния — и даже более того: до самоубийства или сумасшествия.

Для Макса Вебера «религиозная рационализация» была, прежде всего, интеллектуальным трудом, вырабатывающим «сознательно осмысленную общую установку... к жизни и миру» [12, I, S. 354]. Та «ступень рационализации, которую представляет религия», в значительной степени определяется «мерой систематического единообразия, в которое приведено отношение Бога и мира и в соответствии с которым привносится собственное отношение к миру» [13, I, S. 512]. Но в этой связи особенно важен был для Вебера именно Толстой, потому что личность Толстого была первостепенной для интеллектуальной работы по прояснению его собственной «установки к миру» и для выработки общего отношения к нему, а с 1870-х гг. и для оповещения о себе всего читающего мира. После спора с теологией Толстой нашел путь к своему, основанному только на

Нагорной проповеди, варианту христианства. В 1883 г. он изложил и объяснил его в книге «В чем моя вера». Вера Толстого имеет сильную этическую окраску. Нагорная проповедь систематизирована в пяти заповедях. Как известно, центр этой веры содержат слова из Евангелия от Матфея [5, S. 38, 39]: «Но я говорю вам, вы не должны противостоять злу». И исходя из этой этической позиции, Толстой пытался затем — последовательно — прояснить и представить свое отношение, говоря словами Вебера, к «миру и культуре». Толстой постоянно, каждый раз заново и самым различным образом, ощущал себя стесненным отношением к христианско-этической платформе (в духе «этики непротивления»). Это касалось церковного христианства и современных ему острых «социальных вопросов», это касалось вопросов семьи и эротике, и вопросов искусства, а также, не в последнюю очередь, — проблем политики, права и физического насилия. О. Лемп справедливо говорит о том, что Толстой при этом не только «погрузился в глубочайшие проблемы философии и этики, педагогики, социологии и социальной политики», но и «держался на духовных вершинах своего времени» [16, S. 2 и сл.]. Все это он делал именно с позиции своего христианства и с последовательностью «радикальной враждебности к культуре», которая удивляла немецких «культурных протестантов» начала века, но как раз это и было выражением единой «практико-этической платформы». Не случайно Толстой стоит перед глазами Вебера, у которого в «Zwischenbetrachtungen» значится: «Намеренно рациональные, созданные интеллектуалами истолкования мира и этики были сильно подчинены заповеди последовательности» [13, I, S. 537]. Здесь «Zwischenbetrachtungen» соприкасаются с центральными и в высшей степени значимыми лично для Вебера текстами из работы по социологии религии [13, I, S. 536–573] и «Хозяйства и общества» [12, I, S. 442–471]. Анализируя «напряженные отношения между мирской жизнью и религиями», Вебер принимает «в частности» отклоняющую мир установку религии в сферах экономики, политики, искусства, эротике и науки, и при этом у него смешиваются «эволюционные» (или исторические) и «систематические» соображения. Эти конфликты являются, с одной стороны, «мыслительными конструкциями», а, с другой стороны, они реализуются в исторической действительности и выступают там как фактический социальный конфликт. Вебер считал это данностью тем больше, чем больше «курсом рационализации», с одной стороны, идет сама религия, а с другой, — названные выше сферы.

В приведенном отрывке теории Вебера Толстой выступает вездесущим представителем «религиозного рационализма», и это имеет два основания. Прежде всего, то, что Вебер в «Zwischenbetrachtungen» видит как религию, а именно, как религиозную этику, названо им «универсалистской этикой братства», а это и есть, в сущности, христианство Нагорной проповеди в духе Толстого. Отрицающая мир религиозная позиция, с которой Вебер инсценирует конфликты мировых порядков, — позиция толстовская, эта «в своей основе мизеральная этика непротивления... есть этика Нагорной проповеди» [13, III, S. 392]. Кроме того, и сами конфликты, в той форме как их идентифицирует и эксплицирует фрагмент «Zwischenbetrachtungen», и которые многократно оспаривались с помощью «враждебных культуре» толстовских установок, — постоянно приходят на ум. Сами собой разумеются этическое отрицание «государственного принуждения», «радикальное отрицание политики с его мистическим поиском спа-

сения, акосмическим добром и братством», т.е. фраза о «непротивлении злу» и принадлежащей ей максиме о «другой щеке» [13, I, S. 549].

Толстой занимает бесспорно важное место в «религиозной эволюции», которая виделась Веберу прежде всего в «религиозно-этической рационализации». То же можно отнести и к веберовскому «царству ценностей». Христианские ценности, в той последовательности, в какой их представляет Толстой, имели в ней постоянную позицию, наделенную величием последних ценностей, отрицающую мир и находящуюся по ту сторону культуры. Эта позиция требовала отрицания всех культурных ценностей. Здесь следует еще добавить указание на «тех, кто вносит ценности в жизнь». В первую очередь, это «великие виртуозы акосмической человеческой любви и добра, независимо от того, откуда они родом — из Назарета, или Ассиза, или из индийских королевских дворцов» [17, S. 557]. Называя Иисуса, Франциска Ассизского или Будду, Вебер, однако, не ограничивается ими. Он сразу же добавляет образы из русских романов: «Фигуры Платона Каратаева и блаженных из романов Достоевского всегда будут их самым точным повторением».

Ключевое понятие, о котором нужно говорить, — семантика «смысла» как «смысла мира», «смысла жизни». Тем самым поднимается вопрос, который под именем «религиозной метафизики» и особой «теодицеи» занимает в социологии религии Макса Вебера центральное место. Метафизика и «смысл» здесь тесно сопрягаются. У Вебера это называется «последним вопросом метафизики»: «Если мир как целое и жизнь как особенное должны иметь смысл, то каким он может быть и как тогда должен выглядеть мир, чтобы ему соответствовать?» [12, I, S. 355; 18, S. 202 и сл.]. Понятие «смысла» в этом аспекте употребляется Вебером в его социологии религии широко. Характерно, что употребляется оно преимущественно в кавычках, придавая тем самым ценность дистанцированного отношения к понимаемому «субъективному смыслу действия» в «Основных понятиях социологии» [12, I, S. 3 и сл.]. Поразительно то, что само (метафизическое) понятие «смысла» — как, впрочем, и смысл действия — дальше никак не проясняется. Ничего не известно и об источниках, из которых берется это понятие. Здесь я хотел бы привести немного иронический краткий пассаж из его заключения об Индии [13, II, S. 375] — с одной стороны, потому, что Вебер вводит здесь в игру Дильтея, а с другой — потому что он особенно четко показывает существенные черты понятия «смысл» — то, что является его оборотной стороной, если так можно сказать, тенью — его «сомнительность», его отрицательность, подозрение в его «бессмысленности». Вебер говорит в упомянутом месте: «Мы стоим перед космосом природы и думаем, что она должна сказать о своем "смысле" какое-то "последнее слово" или аналитику-мыслителю, или взирающему на ее целостную картину и охваченному ее красотой наблюдателю. Как уже однажды отметил В. Дильтей, фатальное здесь в том, что как раз "природа" или не может выдать это "последнее слово", или не видит себя в состоянии это сделать». В этом отрывке четко ощущается интенция единства, которое несет семантика «смысла». Плюралистическое образование здесь исключено, ассоциативные ссылки на «смыслы» отсюда обрываются. Против наступающего здесь «множества смыслов» единичное употребление понятия защищается прежде всего своим устремлением к «последнему

смыслу» (к «последнему слову»). А его можно дать только в форме единичного целого.

Желающий хотя бы несколько осветить генеалогию семантики «смысла» неизбежно натолкнется на работу Германа Люббе «Религия после Просвещения» [19, S. 178 и сл.], который в отношении «смысла жизни» и подобных понятий говорит о «новой формуле» и датирует их «введение в употребление» началом этого века. Сколь верно первое, столь же обманчиво второе. История семантики «смысла» уводит гораздо дальше в XIX столетие. С другой стороны, во второй половине XIX в. оно обновляется и попадает в научное обращение в России, как и в Германии, относительно легко и без «официального введения». Инициатором его употребления и распространения в Германии был Фридрих Ницше. В России им был именно Лев Толстой, который определил это понятие и сделал его использование широким. И хотя понятие «смысл жизни» нашло весьма широкое употребление у Достоевского, наблюдающие за русским интеллектуальным сценарием на рубеже веков связывают его прежде всего с Толстым. Достаточно здесь упомянуть Т. Масарика: «Совершенно справедливо суждение, что русские сейчас занимаются преимущественно этическими вопросами — они хотят, говоря словами Толстого, обосновать смысл жизни и определить его для практики» [20, I, S. 174]. Из Германии этого периода, когда Толстой, что прекрасно показала Эдит Ханке, «по всему фронту был взят на вооружение» и был «у всех на устах», этот термин совершенно идентично переводился на немецкий язык («Sinn des Lebens»). Но касательно генеалогии этого «смысла» в Германии следует указать линию, которая ведет от Германа Лотце через Дильтея к неокантианству, а также к Зиммелю. По той же линии развивалась в Германии и семантика ценностей: «ценности» тогда, прежде всего, у Риккерта, теснейшим образом сблизились со «смыслом».

Конечно, семантически понятие «смысл» не является изолированным. Ведь именно Макс Вебер использует одно коррелирующее понятие, которое приписывается Шопенгауэру, — понятие «метафизической потребности». И даже если Шопенгауэр и не является буквальным языковым истоком метафизического «смысла» и сам этого понятия не употреблял, он непосредственно связан «обратной реакцией» у Толстого, как и у Ницше, с проблемой «смысла». Так Ницше отвергает христианскую картину мира «и ее смысл, как фальшивую монету» и отклоняет вытекающий отсюда «страшный шопенгауэровский вопрос... имеет ли бытие вообще смысл?» [21, II, S. 228]. Что касается Толстого, то я здесь сошлюсь только на его «Исповедь», где постоянно заклиная философская идея о «бессмысленности жизни» теснейшим образом связана с Шопенгауэром!

В негативную сторону ведет второй понятийный коррелят «смысла», который во второй половине прошлого столетия был «у всех на устах»: нигилизм как отрицание возможности удовлетворения метафизической потребности. Это тоже специфическое немецко-русское понятие, хотя и с отчетливыми различиями в акцентах. О том, что в моральном отрицании (а также в его литературном воплощении) тогда наиболее знаменитым был Достоевский, едва ли нужно упоминать.

Но вернемся к Толстому. То, что он, особенно в «Исповеди», реконструировал и описал свою жизнь (свою биографию, как нынче принято говорить) как

отчаянную борьбу в поисках смысла, хорошо известно. Но «внутренняя потребность», приведшая его почти на грань самоубийства, кратко выражена им в вопросе: «Есть ли смысл в моей жизни, который не исчез бы после моей неизбежной и ожидаемой смерти?». Вопрос о «смысле жизни» доводится тем самым вплоть до вопроса о «смысле смерти». То, что этот вопрос «внутреннего опыта» возник у Толстого в прямой борьбе с собственной смертью, которая во время путешествия («самарский страх») овладела им и более его не отпускала, неоднократно отмечалось. Но в настоящем контексте нас должна особо интересовать «мыслительная работа», вызванная этим, ибо в конфронтации с относящимся к «смыслу смерти» Толстой выставил напоказ не только собственную жизнь, но и «европейское образование» и цивилизаторскую «веру в прогресс» вообще. И это привело его в результате, благодаря основе мыслительных процессов, к общему диагнозу положения современной культуры (и положения «культурного человека»).

И как раз это дает Веберу сильный импульс. Взятые совершенно эксплицитно, толстовские вещи особенно значимы у Вебера в контексте его вопроса о «смысле» науки и научного прогресса в речи «Наука как призвание». Он там говорит: «Этот вопрос считают наиболее принципиально обсуждаемым в трудах Льва Толстого. К его разрешению он идет своим собственным путем. Его размышления вертятся главным образом вокруг вопроса: является ли смерть осмысленным явлением? И его ответ гласит: для человека мира культуры — нет. А потому нет, что цивилизованная, устремленная в «прогресс», в бесконечное единичная жизнь согласно своему собственному имманентному смыслу не смеет иметь конца». Вебер противопоставляет — совсем в духе толстовского рассказа «Три смерти» — крестьян, мужиков современному человеку: «Авраам или какой-нибудь крестьянин старого времени», «связанный органическим кровообращением жизни», мог умереть «старым и насыщенным жизнью». Но человек «современного мира», стремящийся к непрестанному обогащению цивилизации идеями, знанием, проблемами, может стать «уставшим от жизни», однако не «насыщенным жизнью». Он жадно хватается все, что предлагает жизнь духа, но это крошечная ее часть, всегда нечто временное, ничего окончательно, и потому смерть для него — бессмысленное событие. А так как смерть бессмысленна, культурная жизнь как таковая как раз есть то, что из-за своей бессмысленной прогрессивности ставит на смерти печать бессмысленности. В поздних толстовских романах эта идея оказывается центральной. То, что метафизическая потребность, возникающая на почве иррационального, «бессмысленного», показана здесь как внутренняя мыслительная работа, не требует дальнейшего объяснения. Ясно также, что Вебер образ мышления Толстого мог чувствовать родственным своему.

И в заключение — несколько слов относительно «смысла» и науки (в связи с [22]). Если попытаться с позиций социологии и социальной теории найти соответствие семантике «смысла» и ее генезису, то появляется желание понимать ее как семантический «осколочный продукт» дифференциации науки (особенно естественных наук) в XIX в. Тогда метафизическое понятие смысла оказывается в ситуации, где «действительное» и «разумное» больше не совпадают, где есть диссоциация того, что Гегель столь настоятельно объединял, где «предметно-дисциплинированно» действующая наука и размышления «о смысле мира»

существенно размежевались. От бытия, от чисто фактического, от «позитивных» событий и состояний мира, на который единственный должна и может опираться наука, откалывается «смысл» и становится чем-то ненадежным, что никоим образом не должна предлагать наука и недостаток чего в высшей степени ощутим по ту сторону науки. Такое противопоставление «смысла» и науки сформулировано Вебером следующим образом: с расколдованием мира и его превращением в каузальный механизм (термин Лотце) развивается «эмпирическое и совершенно математическое рассмотрение природы... принципиально отклоняется тот способ видения мира, который спрашивает вообще о "смысле" происходящего в мире» [13, 1, S. 564].

Поучительно здесь отношение Толстого к науке. О Толстом можно сказать то же, что Ницше сказал о «звере человеке» по поводу происхождения «аскетического идеала»: «Он страдает из-за проблемы своего смысла». Сюда же относится мысль о том, что Толстой опыт отщепления «смысла» от науки воспринял в высшей степени лично, буквально выстрадал. Он не смотрел на христианство как на исключительно откровение или как на историческое явление. Он видел в нем учение, которое дает смысл жизни. Он пришел к христианству не через теологию или исторические исследования, а благодаря тому, что уже в возрасте 50 с лишним лет он пришел к мысли, что он — случайное сцепление частиц, внутри жизни нет смысла, а жизнь сама по себе есть зло. Это привело его к сомнению и чуть не довело до самоубийства. Более того, Толстой постоянно объявляет науку бесполезной, потому что она решительно ничего не может сказать о «смысле жизни» и о «смысле смерти». Она ставит ложные вопросы и не может ставить истинных («Так что же нам делать?»). На Макса Вебера и Людвиг Витгенштейна, как известно, эта позиция Толстого серьезно повлияла. Важно также, что критику Толстым науки вполне можно понять как дифференциацию науки и религии. Толстовская критика науки, которая в то же время есть и критика социологии, была направлена главным образом на такую науку, которая претендовала на то, чтобы вытеснить религию эволюционным путем и занять ее место, — как это делала полная прогрессистской эйфории социология Конта. Но Толстой науке в целом и социологии в частности отказывает в возможности «полностью заменить религию».

В специфически русском вкладе в эволюцию и «рационализацию» этики братства Вебер усматривает религиозно-социологические основы. В своих отчасти религиозно-социологических, отчасти литературно-социологических размышлениях в качестве таковой основы он выделяет понятие церкви и связанные с ней отношения: «В ортодоксальной церкви живет особая мистическая, на почве Востока существующая неизбывная вера в то, что братская любовь, любовь к ближнему — суть те своеобразные, для нас непостижимые человеческие отношения, которые прославили великие искупительные религии. Эти отношения пробивают путь не только для каких-либо социальных эффектов... но для познания смысла мира, для мистического отношения к Богу. Нам известно, как Толстой боролся с этой мистической верой». И чуть дальше: «Любовь к ближнему значит любовь к любому, кем бы он ни был, то есть к ближнему как наилучшему, поэтому это аморфное, лишенное формы отношение любви есть то, что воздается подходом к воротам Вечного, Вневременного, Божественного» [9, S. 466 и сл.]. Важно здесь отметить особую черту, принципиально отсутству-

ющую в науке и характеризующую русский вариант христианства: в русской религиозности непрерывен, если можно так сказать, «непосредственный античный религиозно-искупительный» мотив. Вебер отмечает, что этот мотив вошел в русскую литературу — «совершенно великую», и здесь он особо подчеркивает «Братьев Карамазовых» и «Войну и мир».

*Перевод с немецкого Р. П. Шпаковой*

## Литература

1. Max Webers Gesamtausgabe. Bd.1/10. Tuebingen, 1993.
2. Hanke E. Prophet des Unmodernen: Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der detschen Diskussion der Jahrhundertswende. Tuebingen, 1993.
3. Weber Mar. Max Weber. Ein Lebensbild. Tuebingen, 1926.
4. Karadi E. Ernst Bloch and Georg Lukacs // Max Weber's Heidelberg / Ed. W. J. Mommsen, J. Osterhammel. Max Weber and his Contemporaries. London, 1987.
5. Hanke E. Prophet des Unmodernen: Leo N.Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertswende. Tuebingen, 1993.
6. Davydov J. N., Gaidenko P. P. Russland und der Westen. Frankfurt/Main, 1995.
7. Treiber H. Max Weber und die russische Geschichtsphilosophie / Hrsg. V. Krech, H. Tyrell. Religionssoziologie um 1900. Wuerzburg, 1995.
8. Despoix P. Ethiques du desenchantement. Paris, 1995.
9. Weber M. Gesammelte Aufsaeetze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tuebingen, 1924.
10. Tyrell H. Max Weber: Wertkollision und christliche Werte // Zeitschrift fuer evangelische Ethik. 1993. № 37.
11. Conrad D. Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Ganhis gewaltlose politische Aktion / Hrsg. J. Assmann, P. Harth. Kultur und Konflikt. Frankfurt/Main, 1990.
12. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe: In 2 Bd. Koeln, 1964.
13. Weber M. Gesammelte Aufsaeetze zur Religionssoziologie: In 3 Bd. Tuebingen, 1920.
14. Nipperdey T. Religion im Umbruch: Deutschland 1870-1918. Muenchen, 1988.
15. Luks L. Intelligencija und Revolution: Geschichte eines siegreichen Scheiterns // Historische Zeitschrift. 1989. Bd. 249.
16. Lemp O. Tolstoi. Tuebingen, 1912.
17. Weber M. Gesammelte politische Schriften. Tuebingen, 1971.
18. Tyrell H. Das Religioese in Max Webers Religionssoziologie // Saeculum. 1992. № 43.
19. Luebbe H. Religion nach der Erklaerung. Graz, 1986.
20. Masaryk T. G. Russland und Europa: Studien ueber die geistigen Stroemungen // Russland. 2 Bd. Jena, 1913.
21. Nietzsche F. Werke: In 3 Bd. Muenchen, 1969.
22. Tyrell H. Religion und intellektuelle Redlichkeit: Zur Tragodie der Religion bei Friedrich Nietzsche und Max Weber // Sociologia Internationaale. 1991. № 29.