

ОТПРАВНИ ТОЧКИ НА ВЕБЕРОВАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
НА РЕЛИГИИТЕ

РУМЕН ДАСКАЛОВ

Рецензент *гл. ас. к.ф.н. Димитър Гинев*Редактор *проф. д-р Елит Николов*Румен Даскалов. *Основные точки веберовской интерпретации религии*

В этой статье выясняются некоторые из основных идей в интерпретации религий немецкого социолога Макса Вебера. Во-первых, прослеживаются общие точки зрения и цели, посредством которых он подходит к исследованию религиозных систем. В частности, это касается его интереса к религиозной мотивации практического поведения. Принимаются во внимание взгляды Вебера на значение религиозного „фактора“ в историко-культурном развитии. Автор упирается на идею Вебера о „сущности“ религий как смыслообразующие системы, возникающие в стремлении этически рационализировать мир. Далее, прослеживаются его взгляды на отдельные типы религиозности: магию, ритуально-жреческую религиозность и этические „религии спасения“. В конце рассматривается веберовский социологический анализ религий, при котором они соотносятся к слоям—носителям: непривилегированные слои (крестьяне, бюргерство) и привилегированные слои (военные, жречество, плутократы и бюрократы).

Rumen Daskalov. *Points of departure in Weber's interpretation of religions*

This study tries to throw light on some of the main ideas in the interpretation of religions carried out by the German sociologist Max Weber. First, it examines the general perspective and the aims of his study of the religious systems, and, especially, his interest in the religious motivation of practical behaviour. Weber's ideas about the significance of the religious "factor" in the historico-cultural development are expounded. The author examines Weber's idea of the "essence" of religions as sense-creating systems in the tendency towards ethical rationalization of the world. Later on, Weber's views on the different types of religiousness are studied: magic, ritualistic and priestly religiousness, and ethical "salvation religions". Finally, Weber's sociological analysis of religions is examined in its relation to the supporting strata: negatively privileged strata (peasants and the middle classes) and positively privileged strata (military men, plutocrats, beurocrats, priests).

Настоящата статия цели въвеждането в един кръг от интереси на немския социолог Макс Вебер. Става въпрос за неговите изследвания по сравнително изучаване на религиите в съчинението, известно под заглавието „Очерци по социология на религиите“, т. 1—3, и главата „Социология на религията“ в капиталния труд на Вебер „Стопанство и общество“. В последната книга възгледите на Вебер за религиите са изложени в обобщен и теоретичен вид, а примерите от отделните религиозни системи служат главно като поясняване на теорията и като нейна аргументация. Това е един превъзходен образец за теоретизиране на мисловно-културните образувания, които в своята уникалност на пръв поглед не подлежат на систематика и реконструиране в теоретичен план. Те са доказателство за огромния научен патос и интелектуална мощ на своя автор. „Очерците“ дават разгърната картина на някои религии в тяхното оформяне и развитие. Те също не са собствено емпиричен исторически труд, а стоят на по-високо ниво на абстракция и теоретическо обобщение. В тях се правят интерпретации на конкретни религии от определени гледни точки. Разглеждането на догматичните основи и казуистиката на религиозно-мисловните системи не е основна цел в тях, а е подчинено на водещите идеи, от които те се анализират. „Очерците“ са пример за дълбок социологически анализ на религиите — в смисъл на съотнасяне към онези социално-класови слоеве, които са били техни носители и които са влияели върху тяхното оформяне и на свой ред са били повлияни (в своя начин на живот) от тях. Същевременно това са синтетични и завършени в себе си опити за осмисляне на историята и културата на цивилизации, получили облика си от големите религиозни системи. Разглежда се (в определен план) влиянието на протестанството върху съвременната западна (европейско-американска) цивилизация в началото на капиталистическата епоха (т. 1); индийската цивилизация, върху която са сложили траен отпечатък будизмът и хиндуизмът (т. 2); китайската конфуцианска цивилизация (т. 1); еврейската антична култура до и след профетично време (т. 3). Успоредно в анализа са привлечени (като сравнения) с определени свои страни и вавилонската и египетската цивилизации, античната гръко-римска култура, Корея, Япония и Тибет. За съжаление въпреки подготвените предварителни бележки Вебер не е успял да реализира напълно грандиозния си замисъл за обхващане на средновековното талмудическо юдейство и на исляма, както и за изследване на античното и средновековното християнство до Реформацията.

Разглежданите съчинения са характерни за интереса на късния Вебер, който все повече се обръща към анализ на културно-историческите системи в сравнителен план. Те са основополагащи за модерната западна сравнителна социология и се отличават с мащабност на замисъла и изпълнението, с ясна логическа експлицираност на подхода, гледните точки, методологията на изследванията. В един случай („Протестантската етика и духът на капитализма“) Вебер преследва по-конкретна цел: разкриване в сравнителен план защо тъкмо и само в Западноевропейския културно-исторически регион се създават условия за автохтонно зараждане на капитализма (първо като „дух“ на преследване на рационална печалба, а после като обективна икономическа и социално-политическа система). Във връзка с това възниква неговата много оспорвана (и често неправилно схващана) концепция за връзката между протестантската етика и капиталистическия „дух“ и начин на водене на живота. В друг случай („Очерците“) задачата е поставена по-мащабно и многостранно — разкриване на сложното взаимодействие между идеално-духовни (теологически, етически) съдържания и сфери на общественото устройство (икономическа система, поли-

тическо устройство и управление, правна система). Или интересът на изследването се центрира върху „идейна“ (религиозна, етична) и психологическа мотивация на поведението. При всички случаи задачата, ясно поставена и неотклонно следвана и аргументирана, почива върху сравнителен анализ на различни социокултурни системи. Разглеждайки уникалните историко-културни „индивиди“ като сложни положения от сами по себе си неуникални (намиращи многобройни аналогии другаде) „черти“, Вебер преодолява схващанията на неокантианската историческа школа за „неразложимо своеобразие“ на историческия индивид и излиза на полето на плодотворния сравнителен анализ. Същевременно той наследява ценното в историческата школа — уважението към емпирията и педантичното историческо изследване, внимателното вглеждане в „случайни“ обстоятелства и обуславяния на историческото развитие. Това често е умишлено търсено противопоставяне на твърде неисторичния и непретенциозен еволюционизъм и неговото мислене в универсални схеми. Така Вебер дава плодотворен тласък в развитието на сравнителните изследвания в много страни и показва образец за провеждането им.

Настоящата статия се занимава повече със систематичния и теоретичен план на Веберовата интерпретация на религиите. Това съответствува на нейната цел на въвеждане в този кръг от интересите на учения. В частност ние си поставяме за задача вникването в някои идеи на Вебер, свързани с природата на религията изобщо и с типологизацията на отделни религиозни явления, както и изясняването на някои важни точки, в които той закрепва своя анализ на сложни исторически обекти, каквито са световните религии. Напълно понятно е, че към тях не е възможен никакъв „интегрален“ подход, „изчерпващ“ многообразието от факти и страни, които те представят пред изследователя. Затова изследването им винаги тръгва от определени гледни точки, които служат като критерии в тяхната интерпретация и които тук ще бъдат обект на разглеждане. Интересът ни към Веберовата концепция за религиите е част от общия ни интерес към неговото творчество и неговото значение днес.

Като социолог Вебер се интересува от религиите не примерно и не само заради догматично-теологичната им страна. Това, което главно го занимава, е тяхното значение като обуславящи и мотивиращи определен тип смислово протичаща човешка дейност — религиозно мотивираното поведение (по-специално икономическото поведение).

Според Вебер религиозната обусловеност на воденето на живота е само една от детерминантите на стопанската етика. Тя не е само религиозно определена, а съдържа и чисто собствена закономерност, произтичаща от „стопанско-географски“ и исторически дадености. Самата религиозна обусловеност на икономическата дейност ние бихме могли, ако пожелаем, да разглеждаме в нейното повлияване от икономически и политически мотиви¹. Дефинирани по този начин, социологическите изследвания върху религията стават едновременно социално-политическо изучаване на влиянието на религията върху етика, икономика и вторично върху политика и образование. Религиозното поведение е един дял от цялостно поведение на индивида и само в теоретичен план (но не в действителност) то може да бъде отделено от реалното поведение, мотивирано и от други (нерелигиозни) съображения. В действителност религиозната мотивация на поведението е една и често не отделно действаща целеполагаща сила. Също религиозната картина на света, към която чо-

¹ Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. T. 1. Tübingen, 1922, 238—239.

век в своите действия се ориентира, може да съществува редом с други идейно-представни съдържания, в рамките на които се извършва смислова ориентация на неговото поведение. В своята изначална форма религиозно ориентираното действо е насочено към земни неща (*diesseitig*). Дори в първоначалната си форма то е поне относително рационално, ако не непременно протичащо според целта и средствата, то поне следващо правилата на опита. В такъв случай то се включва в кръга на всекидневното целево действо. Ако го считаме за ирационално и магическо и го разграничаваме от обективно „правилното“ каузално пресмятане на поведението, това ние правим от гледна точка на важещия днес природонаучен светоглед и логика. Тази дистанция не е вала за самия магически действащ индивид, който е мислил явленията и своите действия не в категориите „правилно“ и „неправилно“, а според по-голяма или по-малка обичайност или необичайност на явленията².

Много се е спорило за отношението на Вебер към „религиозния фактор“ в историческото развитие. Особено недоразумения е предизвикала неговата студия „Протестантската етика и духът на капитализма“. Самият Вебер в заключението пише, че не е имал за цел замяната на според него едностранчивата материалистическа каузална интерпретация на културата и историята със също такава едностранчива „спиритуалистична“. Всяка от тях е еднакво възможна, но и двете не служат на историческата истина, ако се схващат не само като предварителна работа, а като завършек на изследването³.

Според нас тези думи изключват тълкуването на значението на материалния или „религиозния“ фактор за едно историческо развитие като хипотеза, която е изказана в началото на изследването и която в неговия ход подлежи на емпирично верифициране (потвърждаване или отхвърляне). Съгласни сме с тълкуването у френския веберолог Дж. Фройнд, според който думите на Вебер означават, че плодотворни са и двете (евентуално и други възможни) интерпретации, ако изследователят разбира тяхната относителност и ги схваща като методологически (не онтологически) валидни в сферата на изследването. В този смисъл те не са повече от подход към истината, а не пълно описание на реалния ход на събитията⁴. Според нас Веберовото схващане изключва всеки спор за това, кой „фактор“ (материален, идеен, религиозен) е меродавен за едно историческо развитие. Самата постановка на въпроса у Вебер стои в друга (методологическа) плоскост. У него винаги става дума за това — от коя страна на един сложен исторически обект се интересува изследователят и това в известен смисъл „снема“ онтологическото поставяне на проблема. Въздържането от „онтологически“ съждения се проявява особено ясно във Веберовото схващане за решаващото значение на интереса на изследователя като обуславящо самото концептуализиране и „изграждане“ на историческия обект (в конкретната плоскост на интереса и конкретната цел), при което по същество се отрича „обективното“ значение на материала и възможността той от себе си да сочи посоките на тълкуване.

Вебер се въздържа от „философски“ съждения за „същността“ на религията, както и от намеса в догматични спорове и преценки на достойнствата и недостатъците на една или друга религиозна система. Той точно се придържа към своето методологическо учение за свободна от оценки емпирична наука.

² Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1925, p. 227.

³ Weber, M. *Gesammelte...*, Bd. 1, 204—205.

⁴ Freund, J. *The sociology of M. Weber*. New York, 1968, 208—209.

Излагането на Веберовата методологическа теория излиза извън задачите на настоящата статия. Тук само подчертаваме, че намесата „за“ или „против“ някое религиозно съдържание е онова, което най-малко можем да срещнем във Веберовата интерпретация на религиите. Това съвсем не означава, че Вебер приема позитивисткото схващане — „фактите сами говорят“. Общата позиция на Вебер е съвсем друга. Той разглежда отделните религии само от определени (не „най-важни“ или „главни“) страни, такива, които са съществени за конкретните цели, в контекста на конкретната задача на изследването. Например, ако го интересува дали духовният „климат“, който създават отделните религии, е подходящ за развитието на специфичния „дух“ на капитализма, той разглежда всички религии само от гледна точка на това, дали те школуват у хората методично водене на живота, което може да създаде психологически мотиви за развитие на капиталистическия „дух“. В този смисъл той не се застъпва ценностно за една или друга религия (или поне не заема пряко и директно оценяваща позиция).

Най-общо Вебер разглежда религиозните системи в смислообразуващата им функция. Те са рационални опити да бъде схванат светът като имащ определен (етичен) „смисъл“, чрез което стават възможни заемаването на определена позиция към него и съответното смислово протичащо действие. Затова имаме право да говорим за религиозен рационализъм (по отношение на ирационализма на магията и нейната картина на света). Създатели на този рационализъм са интелектуалните слоеве.

В новото време се развива едновременно теоретично и практично, качествено различно интелектуално рационализиране на картината на света и начин на живот. Последица от това е изместването на религията като ирационална от гледна точка на емпирично научното формиране на картината на света⁵. Това е собствено процес на непрекъснато и необратимо „разомагьосване“ на света от всякакви „смисли“ и превръщането му в гол каузален механизъм. Резултат от този прогресиращ процес е осъзнаването на религията като мисловна система, оставаща извън съвременното научно формиране на картината на света. Все по-остро се схваща „напрежението“ между етическия постулат на религията, че светът е един смислово подреден по определен начин космос и емпиричния и особено математическия начин на обяснение на света, който отхвърля принципно всякакъв „светоглед“, питащ за „смисъл“ (етически, естетически или друг) на явленията⁶. Самият Вебер не е склонен да постави никакъв друг „светоглед“ на мястото на сега загубилата значение религия и смята за неудържима (от емпирична научна гледна точка) всяка позиция, която иска да разглежда света и световните събития като имащи някакъв „обективен смисъл“.

Разглеждайки религията като смислово образуваща система, Вебер мисли, че централен въпрос в монотеистичните религии е този за теодицеята — обосноваването и „оправдаването“ на разпределянето на доброто и злото, щастие-то и нещастие-то в света. Оттук с логическа принуда израстват някои основни религиозни проблематики: месианистичните есхатологии и възгледите за възнаграждението и наказанието в „отвъдното“. Цялата проблематика на висшите религии и самите понятия и концепции, които те изковават, са свързани със закрепването на „етическите смисли“ към явленията и човешките постъпки. Такива са концепции като тези за „грях“, „справедливо“ възмездие или въз-

⁵ Weber, M. Gesammelte. . . , Bd. 1, 251—253.

⁶ Пак там, с. 564.

награждаване, „добро“, „зло“ и т. н. Исторически са възникнали няколко решения на въпроса за теодицеята, които стоят във взаимозависимост с концепцията за бога и с вида на идеята за „грех“ и „изкупление“. Възможни са следните рационални „чисти“ типове на решение: а) справедливият баланс на страданието и щастието се извежда чрез посочване на едно отвъдно, бъдещо възмездие. Това е решението на месианистичните есхатологии. За водещите земен живот остава примерното изпълнение на божите заповеди с надежда да си осигурят максимално благоприятни възможности в бъдещия живот; б) друго възможно решение е предестинацията (в исляма, в протестантството). Тук съдбата на човека се смята за предварително определена от бога по силата на негово свободно решение. Според Вебер това фактически не е рационално решение на проблема на теодицеята и тъкмо затова крие в себе си най-голямо напрежение между свят и бог, между битие и етическа норма; в) трето възможно решение е дуализмът (например в зороастризма). Богът не е всемогъщ и творец на света. Съществува самостоятелна сила на тъмнината или сатаническа мощ. Възможно е „злото и греха“ да се етизират, но е възможна и по-„спиритуалистичната“ им трактовка на основата на идентифициране с липса на гносеологическо знание. Възможно е и ритуализирането им, ако се схванат като „нечисти“ (подобно на магическа постъпка); г) най-съвършено решение на проблема за теодицеята дава индийското учение за „самсара“ (вяра в бродене на душата и прераждане) и „карман“ (вяра в неизбежно възмездие). Тук светът се схваща като космос на етическо възмездие без никакви празнини — нещо като всеобща етическа каузалност. Вина и заслуги винаги и неизбежно се възмездяват, и то вътре в света чрез съдбата в един бъдещ живот на земята. Индивидът твори сам своята съдба в най-строг смисъл. При тази теодицея (в нейната логическа консеквентност) е напълно излишен един всемогъщ бог, понеже непрекъснатият световен процес изпълнява неговите етически задачи по силата на своята собствена автоматика. Вечни същности тук са „редът“ в света („коелото“ на преражданията) и субстанцията, която се мисли като носител на душата. „Грех“ в строгия смисъл на думата няма, а само простъпки по отношение на своя собствен интерес за религиозно „спасение“. То се схваща като измъкване от безспирното „коелело“ на преражданията или поне като осигуряване на по-благоприятно прераждане. Смисълът на етичното поведение се състои само в снемането на прераждането. Разделянето на света на два принципа тук не е (както в етическия дуализъм) между справедливостта на бога и етическата недостатъчност на всичко „тварно“, нито (както в спиритуалистичния дуализъм) между гностически светлия и чист дух и опетнената тъмна материя. Двете противоположности в онтологическия дуализъм са преходните събития и действуване, които заради самата тази преходност са антибожествени, от една страна, и неподвижно битие на вечен ред и идентично с него божествено, от друга. Това най-ясно е изразено в будизма⁷.

Според Вебер прогресиращо рационалното мислене не може да реши проблема за оправданото възмездие вътре в света и неговите ирационалности. Остава възможно само извеждане на решението на този въпрос извън „света“. Той морално се обезценява като вместилище на етически ирационалности. Той се обезценява в ескалираща градация като място на несъвършенство, несправедливост, страдание, грех, преходност, безсмислие⁸. Това фактически оборва апри-

⁷ Weber, M. Wirtschaft. . . , 296—301.

⁸ Weber, M. Gesammelte. . . , Bd. 1, p. 567.

орно възприетия постулат за един божествен „смисъл“ на съществуването му. Реагира се с необходимост за „спасение“, „избавление“ от него. Колкото по-систематично и рационално става мисленето за „смисъл“ на света, толкова по-извънмирово (в религиозен смисъл) започва да става решението на етическия въпрос и толкова по-радикално следва отхвърлянето на света. Последователен докрай е радикалният отказ от доброто (в учението за предестинацията), което фактически означава отказ от търсене на достъпен за човешкия разум „смисъл“ на света. С това етическата проблематика логически се закрива⁹.

Цяла глава в т. 1 на „Очерците“ Вебер посвещава на изграждането на теория за религиозно отношение към „света“. Тя е включена и в откъса от „Стопанство и общество“. Тук се проследяват напреженията, в които пророческите „религии на спасението“ изпадат в отнасянето си към света и неговите порядки, и начините, по които те се опитват да преодолеят тези несъответствия. Например религиозните системи попадат в напрежение към изначалните социални общности (племе, род, семейство) и техния морал, към политическия ред в света, към войната, към изкуството, еротичната сфера и най-накрая и най-остро към интелекта¹⁰. Във всички тези сфери на живота религията оставя дълбоки и трайни следи и трансформации.

Начална форма на религиозното (не религия в собствен смисъл) е *магията*. Представете за „бога“ тук са само прости абстракции и понятия за някакви същности, стоящи „зад“ поведението на харизматично квалифицирани природни обекти, животни, хора и по някакъв начин обуславящи тяхното поведение. Тези „духове“ отначало не са нещо определено, мислено като „душа“, „демон“, „бог“, а съвсем неясни и неопределени същности. Основна фигура в магическата религиозност е тази на шамана, магьосника. Той е надарен с изключителни качества човек, който може да упражнява магическа принуда върху „духовете“. Магията е едно натуралистично мислено директно силово въздействие върху тях. Тя е универсална и специфично ирационална, понеже там, където всичко е възможно, фактически се разрушава всяка взаимовръзка между събитията и всяка рационална мотивация на човешкото поведение¹¹.

В концепцията на Вебер магическо качество е присъщо в по-голяма или по-малка степен (повече или по-малко сублимирано в „сакрамент“) и на една жреческа (ритуална) религиозност, както и на една мистагогична религиозност. При това то е специфично за разбирането на религията (всяка религия) от „народните“ (главно селски) слоеве. Именно те очакват от мага, жреца, мистагога и дори от пророка магическа помощ и застъпничество в беда, магическо „спасение“ и различни видове религиозна благодат. Така магията освен самостоятелно съществуване (сред „примитивни“ народи и редом с официални „висши“ религии) е и специфично народен „пласт“ на всеки вид религиозност.

Първата собствено религиозна форма е *ритуалистката* (култова) религия. Тя израства върху основата на магията, като я трансформира. Развитието ѝ е свързано с оформянето на представите за боговете. Отначало „демони“ и богове не са персонални и трайни същности и дори нямат отделни имена. Те са „богове на момента“. Ред исторически обстоятелства се намесват в закрепване на едно божество като трайно. При това важна е не толкова персоналността или неперсоналността на свръхестествените сили, а възникването на сим-

⁹ Пак там, 571—573.

¹⁰ Пак там, 541—567.

¹¹ Пак там, 370—371; Wirtschaft. . . , 228—230.

воликата. Това именно отделя този вид религиозност от натуралистичната и буквална магия с нейното директно силово въздействие („магическа принуда“) върху „духовете“. На този нов стадий нещата и събитията се схващат като „означаващи“ нещо. Възниква задмирово царство от „души“, „демони“ и богове, което не е достъпно за всекидневния разум, а само чрез символи и значения. Ритуално-символичното действуване измества изначалния натурализъм. Символиката се традиционализира и ритуализира. Всички човешки действия се оказват оковани в този символичен кръг и се стереотипират. Така първото дълбоко влияние на религиозните представи върху начина на водене на живота и икономическото поведение е по посока на традиционализиране и консервиране. Към естествените несигурности и пречки пред всяко нововъведение религията прибавя нови задръжки, като страх от засягане на свръхестествените сили и навличане на беди. Абстрактната представа за един бог се закрепва чрез утвърждаване на едно посветено на него трайно символично действие — „култ“, както и чрез неговото свързване с една трайна общност от хора, за които този бог има значение. Когато е осигурена трайност на фигурата на бога, професионално занимаващите се с култа хора се заемат със систематично подреждане и обработка на религиозните представи. Това по правило води до изграждане на пантеон — т. е. специализиране и снабдяване с твърди атрибути и „компетенции“ на боговете. На този етап се стига до по-рационално почитание на боговете. Сега магическата „принуда“ започва да се измества от „служба на бога“ като по-рационална форма на боготворене. Специфични елементи на това почитание са молитвата и жертвоприношението. Първоначалният утилитарен рационализъм на магията се заменя от „ирационално“ религиозно действие — в смисъл на насочване към извъникономически и извънмирови цели, които сега се схващат като сърцевина на религиозното. Тази нова форма на отношение към свръхестествените сили, която се изразява като молба, жертва и почитание, Вебер обозначава като собствено „религия“ и „култ“ за разлика от „магьосничество“ и магическа принуда. Като собствено „богове“ той означава онези същности, които са религиозно почитани за разлика от демоните, които са магически принуждавани. На основата на това Вебер прави разграничение между фигурите на „жрец“ и „магьосник“. „Жреци“ са онези професионални функционери, които чрез култови средства влияят върху поведението на боговете за разлика от маговете, които принуждават „демони“ чрез магически средства. Друг различителен признак на „жреца“ е организирано и постоянно занимание с отношението към боговете (за разлика от мага, който им въздействува от случай на случай). Наличието на твърди култови места, култов апарат и служенето на определена социална общност са други отличителни признаци на жреците. Те са носители на специфично знание (Wissen), систематизирано учение и професионална квалификация за разлика от легитимираните чрез персонални способности магове.

Примери за чисто ритуалистични (церемониални) религии са гръцката, римската, египетската, вавилонската, конфуцианството и в някои отношения талмудическото юдейство. В типично култовите религии липсват сублимирани етически представи за „добро“ и „зло“ и за „спасение“. Такива представи могат да съществуват само във форма (близка до магическата), от която те се различават само по степен — като по-систематизирани и по-абстрактни. Така „грехът“ тук е „простъпка“ спрямо ритуални предписания или закони-конвенции. В тези религии не възниква напрежение между божествена сила и „гrehовност“ на човека. Затова липсва стремеж към „спасение“. Възможните кул-

тове на „спасение“ имат смисъл на езотерични ритуални действия (подобно на Елевзинските мистерии), в които се очакват някакви материални или отвъдни облаги. Типичен пример за легалистка религия е конфуцианството, което е по-скоро един бюрократичен морал и регламент на поведение без всякаква „отвъдност“ и стремеж към „спасение“. Всички тези религии (и във висша степен конфуцианството) са приспособяване към реално съществуващия ред и неговото увековечаване без никакъв стремеж той да бъде променен в съответствие с някакви религиозни етически норми.

Възможно е „деградиране“ на една пророчески провъзгласена религия в ритуализъм, когато жреците поемат в свои ръце нейното развитие. Такъв път на трансформация са извървели късният будизъм (махаяна), средновековното християнство, късното юдейство. Специфично жреческото повлияване на етическите религии се е изразило в отслабване на напрежението между човешката „греховност“ и божественото съвършенство. Това се постигало чрез различни средства: сакраментално раздаване на божествено благо в католическата меса, изповедта, опрощението на греховете. Всички те отслабват психическия натиск върху индивида, който е характерен за „религиите на спасението“ (особено ранния будизъм, ранното християнство, пророческото юдейство, някои форми на исляма, протестантството). Създавайки отдушници за чувството за вина и греховност на индивида, те приспиват психическите подтици за едно методично водене на живота и неговото рационализиране.

Преходът между ритуализъм и етическа религия не е рязък. В рамките на жреческото развитие на религията могат да се появят известни етически представи: за етически квалифицирани божества като даващи определени етически разпореждания, нарушението на които се схваща като „грях“ и довежда до навличане на злини. Възниква и понятие за „избавление“ в елементарен смисъл — като избавление от конкретно зло (например в Стария завет). На този етап на развитие религиозното споделя с магическото особеността, че представлява комплекс от хетерогенни представи и заповеди, чието нарушаване образува „греха“. Но може да се стигне до систематизиране на етическите концепции и схващане на греха като специфично враждебно на бога, в което човек е склонен да изпадне, а „доброто“ — като способност на човека да живее според свещена етическа съвест (*heilige Gesinnung*) и да действа съобразно с нея. Чрез постепенни преходи на различни концепции (пресичащи се с магически представи) може да се стигне до една сублимирана вътрешна набожност като постоянен мотив за специфичен начин на живот.

Според Вебер жречеството и пророците заедно с лаиците са трите фактора, които действуват по посока на систематизиране и сублимиране на религиозната етика в етика на религиозното „спасение“. При липса на самостоятелна жреческа организация и пророчество в конфуцианската етика (също в гръцката и римската религия) такава сублимация не настъпва и там липсва представа за радикално „зло“ и изобщо за „грях“ в етически смисъл¹².

От чисто ритуалистките религии трябва да бъдат различавани *религиите на свещената вяра* (етически, пророчески религии). В тях е извършена сублимацията на свещения закон и ритуалните предписания във вътрешна етическа „съвест“. Животът на живеещите в тези религии е поставен в остро и трайно състояние на напрежение към света и неговите порядки. Възниква собствена вътрешна закономерност на религията, която, попадайки в напрежение към

¹² Weber, M. Wirtschaft. . . , 230—250.

външния свят, се стреми да го организира според своите собствени норми¹³. Този вид религии се формират под въздействие на пророчеството и неговото възвестяване (Verkündigung). Именно той извършва сублимацията на магическата „простъпка“ в етически „грех“ (първоначално свързан с недоверие към пророците и техните заповеди). Те развиват и един (относително) рационален светоглед чрез рационалната теодицея на страданието и придаването на етически „смисъл“ на разпределението на щастие и страдание, добро и зло и чрез различни обещания за земния и отвъдния живот¹⁴.

Вебер прави много за дефинирането на фигурата на пророка и разграничаването ѝ от близки до нея фигури. Най-общо той го обозначава като персонален носител на харизма, който по силата на своята мисия възвестява едно учение или божия заповед. От фигурата на жреца го отличава личната призваност — жрецът е в служба на свещена традиция, а профетът претендира за лично откровение и авторитет. Сродството на профета с мага се състои в действуването само по силата на лично харизматично качество. Различава се от него по това, че възвестява откровения с определено съдържание: учения или заповеди, а не магия. Основен различителен признак на пророка е принципът на невъзнаграждаемост за неговата мисия. Той пропагандира една „идея“ заради самата нея, без заплащане. За разлика от фигурата на античния законодател (Солон и др.) профетът не е на първо място „социално-политически“ заинтересуван, а е чисто религиозно ориентиран. Той предприема своята мисия не по човешко поръчение, а я изпълнява по силата на божествено откровение и заради религиозни цели. От философския етик и социален реформатор и от главата на философски школи той се отличава по непосредствено емоционалната проповед и по начина на въздействие върху слушателите. Едно своеобразно „изграждане“ на пророка от второ поколение (типично настъпващо при показното пророчество — *exemplarische*) е мистагогът. Той практикува сакраменти — т. е. магически действия, чрез които раздава религиозно благо. По този начин етическото учение у него е изместено от едно по същество магическо изкуство — учение. Икономическото му съществуване почива върху търсенето на това изкуство от лаиците вследствие на техните нужди от религиозно благо¹⁵.

Има два вида пророчество: показно (*exemplarische*) и посланическо (месианистично — *Sendungsprophetie*). С тях се свързват различният религиозен хабитус и различното въздействие върху практическата етика на масите. Пророците от първия вид (например Буда) живеят образцов живот, като показват на другите чрез своя собствен пример пътя към религиозното благо. Те се обръщат към личния интерес на нуждаещите се от спасение, за да ги насочат по своя път. Живеят съзерпателен (апатично-екстатичен) живот, водещ към индивидуално спасение. Не извършват методично рационализиране на живота на лаиците и изобщо не създават етика за лаици, а само етика за религиозни виртуози. Тези пророци се чувствуват като „вместилище“ на божественото, а не като инструмент на бога. Те не действуват активно в света, а упражняват пасивна контемплация. Това е предпочитано религиозно поведение на интелектуалните слоеве. Пророците от втория вид (например Заратустра, Мохамед, еврейските профети) действуват по поръчение на един персонален трансцендентен бог и възвестяват неговата воля под формата на конкретна заповед или абстрактна норма. По силата на своя мандат те изискват подчинение от

¹³ Weber, M. *Gesammelte...*, Т. 1, p. 541.

¹⁴ Пак там, 245—248.

¹⁵ Weber, M. *Wirtschaft...*, 250—255.

всички на божията заповед и издигат това в „етическо задължение“. По този начин те привеждат масите от лаици в силни религиозно-етични движения и имат огромно въздействие върху тях в смисъл на методично рационализиране на техния живот. Те ги подтикват към активно действие в света, тълкувано като богоугодно и извършвано със съзнанието, че човек е божи инструмент и че дооформя света в съгласие с божите заповеди. Това е предпочитан религиозен *Habitus* на активно действащи слоеве (бюргерство)¹⁶.

От основна важност за въздействието на една религия (както жреческа, така и пророческо-етическа) е начинът, по който се изграждат *отношенията между профети и жреци*, от една страна, и *между масата от лаиците*, от друга страна. Пророкът обикновено си спечелва постоянни помощници: ученици, придружители, последователи, които са персонално свързани с него. Наред с тези постоянно и активно работещи за неговата мисия има и кръг от привърженици, които го поддържат икономически и очакват божие благо от неговата мисия. Те могат да бъдат обединени в една религиозна общност. В този случай религията можем да обозначим като „религия на религиозна общност“ (*Gemeindereligiosität*). Религиозна общност възниква не само при профетизма и не при всеки вид профетизъм, а като продукт на по-нататъшното му развитие, което Вебер обозначава като процес на овсекидняване — (*Veralltäglichung*). Такава общност възниква, когато самият пророк или неговите ученици осигуряват трайност на пророческото възвестяване и неговия вид раздаване на божие благо, като монополизират правата, свързани с това „предприятие“. За това религиозната общност се среща и като социално образуване на мистагози и на жреци от непрофетични религии, а също при показния профетизъм. Но това не е една трайна общност от лаици в смисъл на религиозно-верска (конфесионална) общност. Като собствено верска религиозна общност Вебер обозначава само случая, когато лаиците са обединени в трайно общо действие, върху чийто ход те по някакъв начин могат активно да въздействуват. Това се различава от една проста административна единица, каквато представлява една жреческа парохия. В Китай, в староиндийската и в индуската религиозност липсва дори понятие за парохия (като нещо самостоятелно от политическа или икономическа общност). Само в кръга на една религиозна общност е възможно силно практическо въздействие на религията върху лаиците¹⁷. На жреците в една религиозно-етическа общност (образувана под въздействие на профетизма) предстои борба в интерес на утвърждаване на своето господстващо положение. Силите, срещу които жречеството утвърждава своето господство, са: традиционализмът на лаиците и интелектуализмът на лаиците. Жреците именно извършват систематизиране на утвърдилото се (с помощта на профетизма) ново етическо учение и въздействуват върху религиозното съзнание на лаиците. Симптоми на започването на жреческото развитие на едно профетично прогласено етическо учение са две явления: появата на канонични текстове и на догми. Първите съдържат профетичните откровения и свещената традиция, а догмите са учения на жреците за техния смисъл. Всъщност догмите представляват адаптация към жизнената позиция на самото жречество и към водените от него лаици. Така по-старият харизматичен стадий на религиозно развитие преминава в нов стадий на едно литературно образование. Нови явления (различни от магическата помощ при нужда) в религията на общността са

¹⁶ Пак там, с. 255; *Gesammelte. . .*, Td. 1, 255—258.

¹⁷ Weber, M. *Wirtschaft. . .*, 257—259.

проповедта и рационалната грижа за душата. Те се оформят като специфично жреческо „занятие“ и са продукт на профетично прогласена религия. Те са достъпни за въздействие на жречеството върху лаиците. Жречеството е принудено в своята дейност да се съобразява с традиционния кръг от представи на лаиците. Това особено силно се проявява, когато никаква профетичност не е освободила религиозността на масите от магически мотивираната традиционност (в Египет, в Индия). Същата съдба сполетява и профетичната религиозност в нейното жреческо развитие (например будизма, махаяна, зороастризма, исляма). Това е неизбежен процес на „упадък“ на профетизма и деградация на ритуалната религиозност¹⁸.

В религиите съществуват различни *концепции за бога*. Вече проследихме как по пътя на религиозното развитие според Вебер първоначалната неопределена свръхбожествена „същност“ кристализира в определени и твърди представи за един „бог“. Жреците систематизират представите за боговете, като създават пантеони. Пантеонните богове се отличават със специализиране и твърда характеристика на своите функции и „компетенции“. Вебер се спира върху основните тенденции в развитието на представите за бога. От една страна, това е процесът на *разграничаване на компетенциите*. По правило хтоничните божества, които владеят жътвата, имат по-силно локален и народен характер. Те обединяват често две различни значения: владеят плодородието и значащо раздават богатство и са господари на подземния свят на мъртвите. Оттук с тях могат да се свържат важни практически интереси за богатство и надежди за по-добра отвъдна участ (Елевзинските мистерии). Като правило небесните (резидиращи върху облаци и върхове) лични божества са обусловени от развитието на рицарска героична култура. От друга страна, земните владетели често превръщат небесните божества (владеещи неизменния и свързан с правила ход на небесните тела) в господари на това, което трябва да се свърже с твърди правила — например правораздаването. Специализацията на боговете може да следва вида на човешката дейност, която се поставя под тяхна закрила (оран, риболов, молитва). Или възникват специализирани богове на обединения (общности) от хора — домакинство, род, племе или конфедерация от родове или племена. Такива богове на общественото обединение (Verbandsgötter) и култовете, които се създават около тях, могат да имат далеко отиващи последиствия върху съдбата на съответната общност (за запазване и увеличаване на родовата общност в Китай). Или за развитието на едно политическо обединение — значението на Яве за староеврейската конфедерация. Или за сплотяването на полисната общност (явлението „синойкизъм“ в античното полисно развитие), което резонира като политически партикуларизъм на полисното развитие.

Втора тенденция, свързана с развитието на представите за бога, е *развитието към „монотеизъм“*. Строго „монотеистични“ са само юдейството, ислямът и протестантството. В хиндуизма и християнството съществува един много важен религиозен интерес, който застава по пътя на строгия монотеизъм — спасението чрез парадигмата на превръщане на бога в човек. Редом с това съществува и цял свят от духове и демони, към услугите на които индивидът прибегва в своето ежедневие (дори теоретично да признава „висшия“ бог). Един обичаен път за развитие на универсален „световен“ бог са политическите завоевания, предприети от една локална общност (под егидата на един локален

¹⁸ Пак там, 259—267.

бог) — „завоеванията“ на Мардук чрез Вавилон или на Амон чрез Египет — в тези случаи могъществото на бога стои и пада със съществуването на политическото единство на държавата. Друг път към развитие на универсалистичен „монотеизъм“ се дава от примера на еврейското развитие. Тук култът към Яве е следствие от едно конкретно историческо събитие — образуване на една клетвена общност. Повечето монотеистични и универсалистски развития са продукти на философска спекулация на жреци и лаици, които добиват значение само ако и където се свържат със сотириологични интереси за спасение. Само универсалистският монотеизъм на християнството и исляма (които са исторически развития на юдаизма) и относителният монотеизъм на зороастризма са обусловени от развитието на „етическия“ (посланически) профетизъм¹⁹.

Вебер придава важно значение на концепциите за бога, които се свързват с двете форми на профетизма и които, от една страна, обуславят съответния религиозен хабитус, а, от друга страна, сами са обусловени от него. Посланическият („етически“) профетизъм, при който върващите не се чувствуват като вместилище на божественото, а като инструмент на бога, показва дълбокото сродство с една определена концепция за бога: свръхсветовен, персонален, гневен, опрощаващ, обичащ, изискващ и наказващ бог. С показния профетизъм по правило се свързва неперсонална същността на божественото, което само в този вид се поддава на усещане като интимно вътрешно състояние на „овладяност“ от бога, притежание на бога в себе си²⁰. Ясно е, че съществуват една интимна вътрешна връзка и процес на взаимно обуславяне и нагаждане между религиозния хабитус и концепцията за бога и че тези зависимости са продукт на дълъг исторически „отбор“ и взаимно приспособяване.

Религията обещава на човека особени *религиозни блага* (Heil). Те не са непременно „отвъдни“ и дори по правило са „земни“ — здраве, дълъг живот, богатство. Само религиозно свършеният виртуоз се стреми към отвъдни, извънмирови религиозни блага. Но дори и те не са само отвъдни и поне като психологическо състояние са свързани с неговото настоящо, земно поведение. Едва рационализираните религии придават на тези състояния специфично метафизично значение (различно от непосредното присвояване на божие благо) и сублимират оргията в „сакрамент“, а притежанието на религиозно благо във вяра, в „спасение“²¹.

Във Веберовата интерпретация на религиите концепцията за „спасение“ заема възлово място. Според немския социолог тя възниква далеч не във всяка религия и е реакция на все по-голямото отрицание на земното, което се развива със систематизиране и рационализиране на теодицеята. Концепцията за „спасение“ у Вебер идва — първо, в най-общ план като възникване на нужда от спасение и, второ — като конкретни пътища за спасение. В тази религиозна представа Вебер открива психологически дейното, свързващо звено между чисто теологическото учение и реалното практическо поведение. Една религиозна догма може да „оживее“ и да въздействува върху реалното поведение само ако събуди определена психологическа мотивация. Стремещт към спасение според Вебер е най-мощната инвектива към определен тип поведение (на този етап все едно какво). Този стремеж обаче е присъщ далеч не на всяка религиозност, а само на сублимирана и рационализирана (етическа) религиозност, в която той се обуславя от концепцията за бога като свършен и за без-

¹⁹ Пак там, 228—239.

²⁰ Weber, M. *Gesammelte . . .*, Т. 1, р. 258.

²¹ Пак там, т. 2, 249—251.

крайната „отхвърленост“ и „греховност“ на тварното. Основни религиозни състояния, които могат да възникнат от стремежа към „спасение“ (и които имат голямо влияние върху практическото поведение), според Вебер са магическо-оргиастичното „въплъщаване в бог“, сакраментално-ритуалистичното приемане на божие благо и сублимирано етическата мистика и аскеза. Тук съществуват тясна взаимовръзка и взаимна обусловеност между пътя към спасението, концепцията за бога, начина на присвояване на божественото благо, психическия религиозен хабитус и практическото действие. Нека проследим по-отблизо изложението на Вебер.

Съдържанието на „спасението“ може да бъде най-различно според това, „от какво“ и „към какво“ търси човек „избавление“. Не всяка рационална религиозна етика е етика на спасението (в конфуцианството липсва такава концепция; будизмът, обратно, е изключително учение за „спасение“, но в него липсва бог). Много религии познават „спасение“, но не в етически смисъл, а като култивирана в езотерични общества особена възможност за спечелване на земни и отвъдни предимства (под формата на таен култ от вида на Елевзинските мистерии). Често зад религиозното поведение, което важи като специфично „сакрално“, стоят масиви от утилитарни очаквания на мястото на нещо, което ние наричаме „спасение“. Съдържанието на самото „отвъдно“ спасение може да бъде най-различно — свобода от физическо, духовно или социално страдание или избягване от безсмисленото неспокойствие и преходност на живота като такъв, или освобождаване от личното несъвършенство (схващано като етическа склонност към грях или по-спиритуалистично — като незнание).

За социологията на религията стремежът към спасение е от значение доколкото той има смисъл за *практическото поведение* на хората. Най-важни следствия за начина на живот надеждата за спасение има тогава, когато самото спасение протича като хвърлящо сянка още върху земния живот или като съвсем земен вътрешен процес. В този случай има две възможности: или процесът на спасение да се схваща като постепенна трансформация на индивида, или като внезапно настъпващ скок („прераждане“). Вторият случай е присъщ още на религиозното поведение на шамана. Първото схващане е характерно за „религиите на спасението“, където стремежът към спасение се сублимира в едно трайно, необходимо за индивида духовно качество, което той във и чрез своя живот трябва да изпробва.

От важно значение за влиянието на религиите върху начина на водене на живот на лаиците са *пътниците на спасение*, които те предлагат (които от своя страна са в тясна връзка с психическото качество на притежаването на религиозното благо, т. е. с религиозния хабитус). Спасението може: 1) да бъде собствено дело на индивида; 2) да се раздава от някаква инстанция (църква, мистагог). В първия случай делата, чрез които спасението се постига, могат да бъдат: а) чисто ритуални култови действия и церемонии (или като чист ритуализъм, доближаващ се до магията, или като специфична благоговейна набожност). Ритуалното спасение ограничава лаиците до ролята на наблюдатели или до съвсем наивно рецептивно участие. Поставя се ударение върху съдържанието на сакралния мит, който съдържа в себе си благо. Ритуалистичният сакрален хабитус по своята природа е преходен и краткотраен и се ограничава до една меса или до един мистичен мим, без да окаже въздействие върху начина на действуване след отминаване на церемонията. Липсват психологическите подбуди към едно „изпробване“ в живота и практиката, върху което да пада ударение на сакралното. Възможно е и развитието на ритуално произве-

дената набожност в трайна набожност, като тя получава мистичен характер. Така според Вебер мистиката не е далеч от чистия ритуализъм и е възможен преходът на едната в другата. Във всеки случай духовният хабитус, към който се стреми ритуализмът, се отклонява от рационалното действие. Може ритуалната религиозност да бъде дори етическа, ако изпълнението на ритуалните заповеди изисква активно ритуално действие от лаиците и по този начин формалистичната страна на ритуала се систематизира в „закон“, който трябва да бъде опознат чрез специфично школуване (в юдейството се стига до систематично регламентиране на всекидневната етика за разлика от чисто ритуалните индуски култови задължения). Делата, чрез които се постига спасението, могат да бъдат а: б) определени социални постижения или самоусвършенствование, или методика на постигане на священо състояние (Heilsmethodik). В този последен случай могат да се използват различни средства за „спасение“ — острият екстаз, произвеждан от оргия (алкохол, музика и танц, еротика), присъщ на магическата религиозност. Усеща се като състояние на „овладяност“, „обсебеност“ от бога или на превръщане на човека в бог (Gottwerdung). Този екстаз е по своята същност преходен и не оставя трайни следи върху всекидневния хабитус. Липсва му и „смилов“ характер. Има и други отслабени форми на екстаз — апатично-контемплативен. Той се усеща повече мистично като „просветление“ или повече активно (етически) като еуфорично състояние. Екстазът има по-траен характер и дава едно смислово отношение към „света“. Като религиозен хабитус е присъщ на пророчеството и е във връзка с неговите концепции за божественото. Тук не е възможно самообожествяване и „притежание“ на бога, а чувствование като „инструмент“ на бога или „изпълненост“ от него. Първото е характерно усещане на посланическите пророци, а второто — на показните пророци.

В концепцията на Вебер за начина на психологическото опосредствование на един или друг вид „спасение“ важно място заема практически конкретният въпрос на „сигурността в спасението“ (Certitudo salutis, Gnadenge-wißheit). За това, как набожният човек може да бъде сигурен, че ще се спаси. Според Вебер историческото развитие е довело до „отбор“ на определени рационални средства за спасение (методика на „спасение“ — Heilsmethodik). По пътя на рационализиране на методиката са били елиминирани всички хигиенно ирационални средства (особено екстатично-оргастичните). Развили са се психическа и физическа „хигиена“ на спасение, както и методично регулиране на мисленето и действването в смисъл на напълно будно и волево, чуждо на нагона овладяване на собствените телесни и душевни процеси. Това означава постигане на систематично регламентиране на живота и подчиняването му на религиозна цел. Така методиката на постигането на священо благо в своята етическа сублимация във всички случаи означава преодоляване на афектите на религиозно необработената сурова човешка природа. Класически пример за развитие до съвършенство на всички възможни средства на методика на спасението е Индия (йога-техника, контемплация, сексулна аскеза и т. н.).

Вижда се ясно, че Вебер отделя внимание на влиянието на религията за постигане на определена психическа организация и методическа регламентация на живота на индивида и в този смисъл за „обработване“ на човешката природа. На този етап все едно в каква посока. Едва тогава той пристъпва към конкретното влияние на религиозната методика върху практическото поведение в една или друга посока.

„Изпробването“ на сигурността в притежанието на благото и значи на характера на практическото поведение зависят от характера на самото религиозно благо и могат да се извършат първо в едно активно етическо действие със съзнанието, че бог го направлява и че човекът е негов „инструмент“. Този вид методика на постигане на религиозното благо Вебер обозначава като религиозен „аскетизъм“ в неговите две разновидности: аскеза, оставаща вътре в света (*innerweltlich*) и аскеза, отхвърляща света. В първата разновидност (някои протестантски деноминации) религиозният виртуоз остава вътре в редовете на света, който той схваща като специфично тварен. Своята „задача“ виртуозът вижда в борбата срещу греховността на света, чрез която той „изпробва“ своята аскетична съвест (*Gesinnung*) и получава сигурност в избраността си за спасение. Оставащият в света аскет е рационалист в смисъл, че рационално систематизира своя собствен начин на живот. Или, второ, свещеното благо, което индивидът се стреми да „присвои“, е свързано с едно състояние от специфичен вид, едно мистично „просветление“, „имане“ на божественото в себе си. То може да се постигне чрез методиката на една дейност от особен вид — „контемплация“. Тя изисква изтласкването на всекидневните интереси в съответствие с принципа: „само когато тварното в човешката душа мълчи, бог говори“. Следствие от това може да бъде абсолютно бягство от света (будизма). Тук се търси един „покой“ в божественото. Не-действие и дори не-мислене, изпразване от всичко, което по някакъв начин напомня за „света“, абсолютно минимизиране на външна и вътрешна активност са начините, по които може да се достигне това състояние. Самото то психически се усеща като „притежание“ на божественото, *unio mystica* с него. То е един специфично емоционален хабитус, който изглежда като опосредствуван от едно мистично „знание“. Последното е от особен характер — не познание на факти или догми, а схващане на някакъв единен „смисъл“ на света, едно „имане“ на световното цяло, от което могат да се получат нови практически ориентации към света.

Спасението може да бъде постигнато не чрез собствени действия, а за сметка на виртуозни религиозни постижения на един религиозно квалифициран „свят“ човек или на един инкарниран бог. Тогава от един „фонд на заслуги“ се раздава божия благодат например под формата на „институционално благо“ (*Anstaltsgnade*), раздавано от църквата. Това благо е близко до сакраменталното благо, раздавано от чистия ритуализъм, което пък има магически характер. Резултат от него е отслабването на етическата религиозност, понеже се сваля психическият натиск на чувството за вина от нуждаещите се от спасение. С това се спестява развитието на собствена етическа систематична методика на живот, тъй като липсва необходимостта от спечелване на сигурност в спасението чрез своя собствена сила. В този случай липсват религиозни „премии“ върху определена систематика и рационализиране на живота на всеки отделен индивид. Такова е развитието на християнската църковна религиозност за разлика от юдаизма и аскетичното протестантство, които не познават облекчението чрез изповед и сакраментално благо²².

Според Вебер отделните „елементи“ на религиите показват сродства към определени комбинации. Например концепцията за бога като свръхсветовен персонален бог е близка до посланическият профетизъм и до аскезата на дей-

²² Weber, M. Wirtschaft. . . , 301—322; Gesammelte. . . , T. 1, p. 538.

ствието. Тя стои във връзка с вида на обещаваното религиозно благо — сигурността за спасение. От друга страна, показният профетизъм се съчетава по правило с неперсонална божествена същност и с мистично-контемплативен път за достигане на религиозното благо, както и с определен вид божия благодат — мистичното „имане“ на божественото²³.

Според нас една от характерните черти на Веберовата методология е аналитико-синтетичният подход към обекта на изследване (в случая видовете религиозност). Това е специфично съвременен подход към сложни историко-културни обекти, които не могат да се разглеждат „интуитивно“ като някаква неразложима и твърдо дадена цялост и да бъдат просто „описани“ от историка. Такива сложни обекти се разглеждат от Вебер винаги като комбинации от отделни (сами по себе си неуникални) „елементи“. Акцентът пада върху начините на комбинирането им в систематично единство. То е винаги конструкция от определена гледна точка и би имало друг вид, ако се изгради от друга гледна точка. В хода на изложението се извършва едно непрекъснато „конструирание“ на историческия обект в релевантните за целта на изследването „признаци“ и преконструирането му при промяна на гледната точка. Това е в специфична противоположност с позитивисткото схващане за обекта като монолитна историческа „даденост“, която в най-добрия случай има различни аспекти. Така Вебер дава път за излизане от схващането, че всеки исторически обект е уникален и неразложим, без при това да се загуби спецификата му.

Веберовите трудове за религиите са пример за дълбоко и плодотворно прилагане на *социологическия анализ* при обяснението на религиите. Тръгва се от тезата, че особеностите на една религия са функция на социалното положение на слоя, който е неин носител. Вебер не желае това да се разбира опростено, в смисъл, че религията е само „идеология“ или просто „отражение“ на материални и идейни интереси на меродавния слой, а набляга и на другата страна на обусловеността на религията по силата на нейна собствена закономерност и импулс на развитие. В този смисъл религиозната етика освен от икономически и политически обусловените социални въздействия получава примарно своя облик от религиозни източници: съдържание на възвестяването, вида на религиозните обещания, собствено религиозните нужди на общността. Едва вторично и опосредствувано (но много силно) въздействуват интересите, произтичащи от социално-класовото положение. Така, от една страна, промяната на авторитетния слой има дълбоко влияние върху оформянето на религията, но, от друга страна, веднъж утвърденият тип на религията упражнява собствено влияние върху начина на живот на твърде разнородни социални слоеве²⁴. И на друго място вече в по-общ план Вебер подчертава значението на „идеалния“ фактор. Според него не идеи, а интереси (материални и идеални) определят непосредствено поведението на хората. Но „картините на света“, които се състоят от „идеи“, определят пътищата и динамиката на човешкото действие. Картината на света обуславя „от какво“ („wovon“) и „към какво“ („wozu“) човек желае да бъде „спасен“²⁵.

Ясно е, че става дума за обосноваване на значението на религията и религиозната картина на света като в значителна степен самостоятелна сила по отношение на материални и идеални интереси на своя социален носител. У Вебер тази теза е умишлено заострена в антитеза на марксизма. Според нас това е

²³ Weber, M. Gesammelte. . . , T. 1, 255—258, 538.

²⁴ Пак там, 240—241.

²⁵ Пак там, 252—253.

до голяма степен изкуствено и нарочно търсено противопоставяне. В рамките на марксистическата теория се признава (относителна) самостоятелност на идейно-духовни фактори в историята. Освен от материалистическия „постулат“ Вебер не е доволен и от психологическото извеждане на религията в теорията на Ницше за „Ressentiment“. В нея религиозната етика се обяснява като етическо „преобразуване“ на страданието и като братство, възникващо в един потиснат слой. Етиката на „дълга“ се извежда психологически като продукт на „изтласкани“ (понеже са безсилни) чувства за отмъщение на хора, осъдени на труд по отношение на свободния от задължения господстващ слой. Вебер признава плодотворността и евристичната стойност на „материалистическото“ и „психологическото“ обяснение на религиите, но смята, че не трябва да се пренебрегва чисто „вътрешната“ религиозна динамика на развитие.

Би било грешка, ако въз основа на тези и други подобни съждения у Вебер направим извода, че той по някакъв начин пренебрегва или дори недооценява влиянието на социалния слой върху оформянето (и промените) на една религия. Не издирване на умишлено заострените от него анти тези на марксизма (в някоя негова форма), а внимателното запознаване с неговите трудове за религията ще ни убеди, че те представляват на първо място и преди всичко дълбоко социологическо изследване за оформянето на една религия под въздействието на социален слой, който е неин носител, и на конкретната историческа (главно политическа) съдба. Заслужава да проследим по-отблизо хода на разсъжденията на Вебер, за да видим какво точно той има предвид и по какъв начин схваща връзката между характера на религията и социалното положение на слоя, който я носи.

Според Вебер *селяните* в условията на своето съществуване са специфично свързани с природата и с нейните стихии. Селската религиозност е предимно магическа по своя характер. В най-силна степен на нея са присъщи антирационализъм, принуждаваща магия и ритуализъм, строго формалистична етика, следваща утилитарния принцип „давам, за да ми дадеш“. Оргиастични и екстатични състояния на „обсебеност“ от бога (произвеждани чрез токсични средства, музика и танци, еротика) заместват в този вид религиозност интелектуалната „мистика“ и контемплация на ататичния екстаз. Затова във „висшите“ религии на спасението първоначално винаги е съществувало едно отрицателно отношение към селяните като носители на ирационална оргиастика и магия, а религиозно положителното им оценяване е по-късно развитие. От своята „естествена“ свързаност с магията селяните могат да бъдат изведени само насила — от профетизма, който за тях е легитимиран чрез силата на чудото, т. е. пак магически.

Военната знат и феодалните сили по правило също не стават лесно носители на рационална религиозност. Това се дължи на ирационалния начин на живот на война и на чувството за гордост, чест и достойнство, присъщи на военно-политическите привилегирани слоеве. В своите интереси военното съсловие е изцяло обърнато към този свят и е чуждо на всякаква „мистика“ и етика в „отвъдното“. Липсват му необходимост и способност за рационално усвояване на действителността. Най-характерен тип милитаристично повлияна религиозност е митологията от богове и демони, мислени като прототип на силни и страстни герои, от които идва подкрепа или враждебност за земните воители. Зад тях като своего рода „осмисляне“ на света стои ирационалността на „съдбата“. Възможна е мисъл за една детерминистично мислена „участ“ (Омировата „мойра“).

Също религиозността на *невоенните чиновници* (Beamte) е типично земно насочена и рязко отрицателно настроена към всякаква нужда от „спасение“ и изобщо към всяко „отвъдно“ закотвяне на етиката. Най-типична етика, оформена под влияние на такъв чиновническо-бюрократичен слой, е конфуцианската. Тя представлява чисто опортюнистично-утилитаристична етика и същевременно естетически светски етикет на едно бюрократично знатно съсловие. Характерно за нея е потискането на всяка емоционална и ирационална индивидуалистична религиозност. Тя задържа и всяко самостоятелно църковно развитие и изобщо развитието на една религиозна общност (в по-горе обяснения смисъл), понеже вижда в конкуренцията на жречеството заплаха на своята господстваща позиция. Същевременно тази етика запазва (в интерес на доместикацията и субординацията на масите) анимистичния култ към предците, пиететните отношения между деца и родители, пренесени върху подчинени и началници, поданици и господари. Запазва се и таоистката магия сред „народа“. Своите „религиозни“ задължения едно чиновничество схваща като просто служебни или държавно-граждански, или съсловни ритуали. То ги превръща в регламент, а цялата религиозност взема ритуалистичен и церемониален характер.

Според Вебер „*бюргерските слоеве*“ не са еднозначен слой и показват най-големи контрасти в отношението си към етическата профетична религиозност. Така например едрите търговци и лихвари нямат склонност към развитие на „отвъдна“ религиозност. Характерен за тях е търговският рационализъм, а към религията те се отнасят с безразличие или недоверие. Дори в рамките на *дребното бюргерство* (особено занаятчиите) съществуват контрасти в отношението към религията. Сред това съсловие са „у дома си“ кастовото табу и магическата или мистагогичната сакраментална или оргиастична религиозност в Индия, анимизмът и магията в Китай, дервишката религиозност в исляма, религиозността на верското братство в античното християнство, дионисиевата оргиастика в античното елинизъм, фарисейската вяроност към закона в античното градско юдейство, идолопоклонничеството и всичките видове сектова религиозност в християнското средновековие и всички протестантски деноминации в началото на новото време. Старото християнство според Вебер е било от самото си начало една специфично занаятчийска религиозност. Също през християнското средновековие дребното бюргерство е било най-набожно. Еднозначна икономическа обусловеност на занаятчийската религиозност не е съществувала никога. Но сред този слой се забелязва определена склонност към образуване на религиозни общности, култивиране на религия на спасението и рационална етическа религиозност. Това се обуславя най-общо от неговия силно отделен от природата начин на живот и тенденцията към практическия рационализъм във воденото му. Съществуването на този слой е свързано с техническото и икономическото пресмятане и с овладяването на природата. Това може и при тях да застине в традиционализъм. Но тъкмо при тях съществува възможност да възникне едно етическо рационално регламентиране на живота, свързано с тенденцията за технически и икономически рационализъм. Специфично близка до занаятчийския слой е една „етика на възнаграждаването“ („Vergeltungsethik“), значи един етически рационален светоглед. Тя е съзвучна на типично занаятчийската мисъл, че честността в труда е в техен собствен интерес и че всяка работа и изпълняването на задълженията се „възнаграждават“, и че тъкмо това справедливо отплащане е етически „ценно“. Това е един вид (макар много примитивен) етически и религиозно рационалистичен светоглед в смисъл на претенция за етическо подреждане на човешката дейност.

Към това се добавя фактът, че вече по силата на професионалната специализация дребните бюргери са носители на един специфично единен и методичен начин на водене на живота. Според Вебер само по себе си съществуването на дребни бюргери не е достатъчно, за да възникне една етическа религиозност. Само където профетизмът е създал религиозност тя е могла тъкмо сред градското дребно бюргерство да привлече най-вече своите привърженици и да повлияе на начина на живот на тези кръгове.

Най-общо според Вебер нуждата от една „религия на спасението“ е характерна преди всичко (но не само) за *негативно привилегированите класи* и е далеч от „ситите“ и позитивно привилегировани слоеве (воини, бюрократи, плутократи). Своя *произход* религията на спасението може да има в привилегировани слоеве (профетите най-често са от такъв произход). Но тя променя своя характер, когато се обърне към кръговете от лаици и особено към негативно привилегированите слоеве, за които интелектуализмът е икономически и социално недостъпен. Трансформацията в резултат на приспособяване на религията към масите може да се разпознае по някои черти: встъпване на персонален божествен или човско-божествен спасител като носител на религиозна благодат, набожно отношение към него като условие за присвояване на благото. Това развитие на възникналата сред интелектуалните привилегировани слоеве религия на спасението в резултат на допира с масите Вебер обозначава като „*религия на спасителя*“ (Heilandsreligiösität). То е втора типична адаптация на религията към масовата религиозност (наред с трансформирането на култовата религиозност в чиста магия). Дори „религията на спасителя“ (сотерология) е свързана с чисто магическото чрез многобройни преходи: антрополатрично почитание на живи „светии“, идолатрия и логолатрия, свързване на религията с емоционални, интимни и жални легенди, акцент върху семейния и домашния живот. Сотерологичният мит и неговият вчовечен бог или обожествен спасител е типично народна концепция.

В пълна противоположност с този тип „народна“ религиозност стои според Вебер *интелектуалистичната религиозност*. Адекватен на нея е неперсоналният свръхбожествен етически ред на космоса и индивидуалното търсено спасение. В антитеза на Ницше Вебер смята, че нуждата от спасение и етическата религиозност имат и друг източник освен социалното положение на негативно привилегированите и рационализма на бюргерството. Тя се корени и в интелектуализма сам по себе си, в метафизичната нужда на духа, който желае да обхване света като смислен космос и да вземе позиция към него.

В съответствие с това становище Вебер разглежда влиянието на *интелектуалните слоеве* върху съдбата на религиите. В тези слоеве той включва жреците, „философския“ лаически интелектуализъм (носен от социално добре поставени и икономически снабдени класи) и „пролетароидния“ интелектуализъм (на автодидактичната интелигенция на негативно привилегированите слоеве).

Общи черти на влиянието на интелектуалците (главно на „философския“ интелектуализъм) върху религията са: предразположение към анализираща мистика на „просветление“, силно декласиране на природното, телесното, сентивното и опит за отклоняване от пътища на спасение, минаващи през тях, сублимирани, рафинирани и едновременно „изтласкани“ на нормалната сексуалност в полза на ирационално отреагиране. Продукт на интелектуализма е възникването на езотерика и отчасти на съсловната етика за нуждите на интелектуално школувани успоредно с популярната магическа сотерология, която отговаря на нуждите на не-интелектуалците. Спасението, което търси интелек-

туалецът, не е от материалните нужди на живота, а от „вътрешна нужда“. То е чуждо на живота и по правило систематично оформено в щателно разработена концепция. Именно интелектуализмът превръща възгледа за „света“ в един проблем за „смисъла“. Интелектуализмът най-радикално отхвърля вярата в магията и нейната ирационалност, за да схване и подреди света като едно притежаващо „смисъл“ цяло. Като религиозно-поведенчески хабитус за него е присъщо бягството от света в абсолютна самота или (по-модерно) в недокоснатата от човека „природа“ (русоизъм) или сред чужд на конвенциите на цивилизацията „народ“ (народничество). Този „отбягващ света“ (weltflüchtig), аполитичен религиозен интелектуализъм се носи по правило от социално издигнатите и икономически заможните класи: аполитична демилитаризирана знат, рентиери, висши чиновници, притежатели на доходносни места, църкви, манастири, висши училища. За разлика от него „пролетароидният“ интелектуализъм е способен в по-голяма степен на етически и религиозен патос и запазва връзката си с материалните съображения.

Интелектуални творения са големите азиатски религиозни учения: старият будизъм, джайнизмът, конфуцианството, ранният таоизъм, реформирането на индуизма. Интелектуалци са носителите на църковната реформация в Северна Европа, католическата контрареформация и т. н.

Част от интелектуалните слоеве е *жречеството*, което поставя специфичен отпечатък върху оформените и повлияни от него религии (особено в Индия, Египет, Вавилон, зороастризма, исляма, християнството, юдаизма). Това влияние не се чувства в религиите на античните градски народи (финикийци, гърци, римляни). Също не и в китайската етика. Жреческата йерокрация (израстваща от професионални занимания с култа и от грижата за душата) се стреми да монополизира раздаването на религиозно благо под формата на „сакраментално благо“ или „ведомствено благо“. Тя прави всичко възможно, за да пресече индивидуалното търсене на спасение (от страна на отделен човек или на свободна религиозна общност) чрез контемплативни или аскетични средства, понеже това подравня собствената им монополна позиция. Както видяхме, специфичен продукт на влиянието на жречеството върху религията е нейното ритуализиране и сакраментализиране. В известен смисъл тя представлява сублимация и систематизиране на магията. От друга страна (в етическите религии), жреците са носители на едно трезво теологическо систематизиране и догматизиране, специфично теологичен „гносис“ в противоположност с разбирането за простата вяра „пистис“ като висш път към религиозното благо. Чрез сакраментите тя действа по посока на сваляне на психическото бреме от индивида и не създава условия за методично рационализиране на живота²⁶.

Казаното дотук е една (теоретично-систематична) част от това, което Вебер прави като социологически анализ на религиите. Неговите конкретни социологически изследвания върху развитието на китайската, индийската и еврейската религиозност съдържат множество ценни обяснения на особеностите на религиите чрез социалното положение на техните носители в лицето на: левите, равнини, брамани, конфуциански чиновници и т. н.

В заключение ще отбележим, че статията цели едно начално запознаване с някои водещи идеи във Веберовите сравнителни изследвания на религиозните системи. Читателят не бива да мисли, че ние по някакъв начин сме изчерпали откъм съдържание релевантните текстове. Той обаче може да смята, че прите-

²⁶ Пак там, 253—258; Wirtschaft. . . , 267—290.

жава ключ (понятиен, концептуален и идеен) за (евентуално) по-прецизно и по-близко запознаване „от първа ръка“ с Веберовата социология на религиите и че са засегнати повечето проблемни кръгове в нея. Има огромна по обем литература, с която се критикуват или уточняват едно или друго становище, една или друга религиозна интерпретация на немския социолог. За неспециалиста е изключително трудно да прецени аргументите „за“ и „против“ във всеки отделен случай (дори ако те са от голямо значение за цялостната картина). Ние се ръководехме от мисълта, че от безспорна значимост е гигантското усилие на един разум да обхване бездънната проблематика и че запознаването с Вебер може да събуди интерес у нашия читател.

POINTS OF DEPARTURE OF WEBER'S INTERPRETATIONS OF RELIGIONS

RUMEN DASKALOV

(Summary)

This article is intended to elucidate some of the leading ideas of Max Weber, the German sociologist, in interpreting religions. Interest in comparative research in the sphere of religions and the possible terminological, conceptual, and general methodological bases in carrying them out led to this circle of study in his works. On the other hand, it corresponded to the heightened interest in Weber's work as he is rightly considered a classic in modern Western sociology.

The article first traces the general standpoints and aims with which Weber approached the study of the complex historical-cultural units — the religious systems. What is in question here is his interest in religious motivation and practical behaviour (particularly in regard to his practical rationalizing and systematizing of the methodics of life). There follow Weber's conceptions on the importance of the religious 'factor' in historical and cultural developments. Attention is paid to his ideas about the 'essence' of religions as sense-forming systems in the striving for an ethical rationalization of the world and the religious problematics of theodicy and salvation which ensue from them. They are placed in the context of his all-embracing sense of the progressing de-bewitchment of 'the picture of the world' (including religious and ethical conceptions of the 'sense' of the world) under the pressure of the modern development of scientific cognition. Weber's ideas about the individual types of religiosity are traced: magic, ritualistic-priestly religiosity and the ethical 'religion of salvation'. The basic figures in them are outlined together with characterizations of these religiosities: shamans, priests, prophets, mystagogues. In conclusion, the sociological analysis of religions and their dependence on the bearer-stratum are considered: the negatively privileged strata (peasants and burghers) and the positively privileged strata (military men, plutocrats, bureaucrats, and priests) and also, on the basis of the contradictions between 'intellectual' religiosity and 'mass' religiosity.