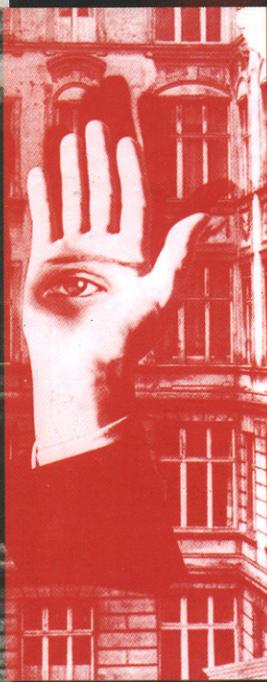


Карл Манхейм



Карл  
Манхейм

Избранное:  
Диагноз  
нашего времени







*...не искать никакой науки кроме той,  
какую можно найти в себе самом  
или в громадной книге света...*

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.  
В подготовке серии  
принимали участие  
ведущие специалисты  
Центра гуманитарных  
научно-информационных  
исследований  
Института научной информации  
по общественным наукам,  
Института всеобщей истории,  
Института философии  
Российской академии наук.

**Карл  
Манхейм**

**Избранное:  
Диагноз  
нашего времени**

**РАО Говорящая книга  
Москва  
2010**

УДК 130.2

ББК 60.56

М24      Главный редактор и автор проекта «Книга света»  
С.Я. Левит

**Редакционная коллегия серии:**

Л.В. Скворцов (председатель), А.С. Аксенов,  
В.В. Бычков, П.П. Гайдено, И.Л. Галинская, В.Д. Губин,  
П.С. Гуревич, Г.И. Зверева, И.А. Осиновская, Ю.С. Пивоваров,  
Г.С. Померанц, М.М. Скибицкий, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Составитель тома: С.Я. Левит

Переводчики: Л.В. Вольфсон, А.В. Дранов, С.В. Карпушина

Ответственные редакторы: С.Я. Левит, Л.Т. Мильская, Е.О. Пучкова

Художник: П.П. Ефремов

Издано при финансовой поддержке

Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Манхейм К.

М24      **Избранное:** Диагноз нашего времени / Карл Манхейм; пер. с  
нем. и англ. — М.: Изд-во «РАО Говорящая книга», 2010, —  
744 с. — (Книга света).

ISBN 978-5-88415-991-4

Карл Манхейм (1893—1947) — выдающийся немецкий философ и социолог, один из основателей социологии знания. Книга содержит обширный историко-культурный материал. Многие идеи несут прогностический характер. Они позволяют сегодня продолжить размышления о судьбах современной интеллигенции и демократии. С интеллектуалами Манхейм связывал надежды на сохранение демократии в эпоху «массовых обществ», подверженных опасности установления тоталитарного режима. В его работах раскрывается генезис демократии как культурного феномена. Ценность публикуемых исследований состоит в том, что К. Манхейм выходит за пределы политики и вводит нас в широкий мир культуры. В том вошли работы: «Эссе о социологии культуры», «О специфике культурно-социологического познания», «Социологическая теория культуры в ее познаваемости», «Диагноз нашего времени».

УДК 130.2

ББК 60.56

ISBN 978-5-88415-991-4

© С. Я. Левит, составление серии и тома, 2010

© Л.В. Вольфсон, А.В. Дранов,

С.В. Карпушина, перевод, 2010

© «РАО Говорящая книга», 2010

**Эссе о социологии  
культуры**





# От издателя

**Н**астоящая книга — последняя в четырехтомном издании социологических работ Карла Манхейма, большинство из которых до сих пор не были доступны англоязычному читателю\*. Два тома — «Эссе по социологии знания» и «Эссе по социологии и социальной психологии» — составлены в основном из монографий, первоначально опубликованных в Германии, а также включают ряд статей, написанных автором в Англии. Открывает серию этих работ посмертная публикация научного трактата «Свобода, власть и демократическое планирование», который Манхейм создавал в последние годы своей жизни. Заключительный том, предлагаемый читателю, содержит сочинения более раннего периода, и мы имеем все основания предположить, что лишь чисто внешние обстоятельства не позволили автору представить их на суд публики своевременно.

«Эссе о социологии культуры» написаны как единый цикл социологических исследований в начале 30-х годов, незадолго до того, как приход нацизма к власти положил конец работе Манхейма в Германии. В первые годы своего пребывания в Англии Манхейм внес ряд существенных поправок в первоначальный текст, но в конце концов отложил эту работу в сторону, будучи вынужденным решать массу различных проблем, связанных с условиями преподавательской и научной деятельности в новой для него обстановке. Тем не менее я полностью согласен с издателями этой рабо-

---

\* И уж тем более русскоязычному читателю, который получил возможность познакомиться с работами К. Манхейма лишь в 1994 г. См.: *Манхейм К. Диагноз нашего времени*. М., 1994. Здесь и далее звездочками отмечены прим. перев.

ты в том, что идеи, выраженные в ней, и взгляды, которые она отражает, поистине актуальны и представлены англо-американской публике в самый подходящий момент.

Редакцию издания осуществили профессор факультета социологии университета Канзас-Сити Эрнест Манхейм, ответственный за первые два эссе, и д-р Пол Кечкемети, научный сотрудник Рэнд Корпорэйшн в Санта-Монике, штат Калифорния, подготовивший к изданию заключительную главу «Демократизация культуры». Задача, которую предстояло выполнить, не укладывалась в рамки обычного перевода. Интеллектуальная атмосфера Германии, сопутствующая созданию этой книги, оказала существенное влияние не только на весь ее стиль в целом, но и на то, под каким углом зрения автор рассматривал конкретные вопросы и предлагал свои решения. Чтобы смысл и значение идей Манхейма могли быть восприняты на другом языке и стали доступны читателям иного поколения, воспитанным в иных национальных традициях, редакторам пришлось переосмыслить оригинал, не искажая авторских намерений. К счастью, оба редактора в полной мере обладают квалификацией, необходимой для столь деликатного предприятия. Профессор Манхейм познакомился с оригиналом еще в то время, когда помогал автору в переработке рукописи. Д-р Кечкемети продемонстрировал глубокое понимание воззрений автора, будучи редактором «Эссе», опубликованных в предыдущих томах. Я сам сверил окончательный вариант перевода с оригиналом и могу подтвердить, что редакторам удалось сохранить верность как букве, так и духу текста К. Манхейма.

Фонд Рокфеллера выделил грант Институту международной политики Новой школы социальных исследований для покрытия расходов, связанных с подготовкой рукописи к печати.

Особо необходимо отметить вклад д-ра Джулии Манхейм, вдовы автора. Долгое, на протяжении всей жизни, сотрудничество Джулии с Карлом Манхеймом и глубокое понимание значения его трудов были причиной того, что сообщаемые ею сведения, ее советы и рекомендации явились важнейшим подспорьем в работе редакторов. Успешное завершение данной серии публикаций во многом — плод ее усилий.

*Адольф Лоуи*

*Институт международных отношений  
Новой школы социальных исследований  
Нью-Йорк*

# Введение

Три эссе, содержащиеся в этом томе, написаны в основном в последние годы пребывания Манхейма в Германии. Они представляют собой до некоторой степени продолжение «Идеологии и утопии» — основополагающего исследования Манхейма в области социологии знания, поскольку предметом всех трех эссе является социальное происхождение знания. Однако работы, включенные в настоящий том, не только развивают и дополняют главный тезис «Идеологии и утопии», но и содержат новые взгляды и подходы.

Я склонен рассматривать «Идеологию и утопию» как попытку перенести разочарование в чрезмерных притязаниях немецкого идеализма на социологическую теорию мышления. Объектом критики Манхейма стали два аспекта немецкого идеализма — преувеличенная оценка роли идей в человеческой истории и вытекающее отсюда предположение, согласно которому концепции, возникающие в различные исторические периоды, в сущности, продолжают одна другую, развиваясь словно в некоем логическом континууме. В своей социологии знания Манхейм задумал представить проект метода изучения идей как функций социальных процессов. Отказавшись от представления об автономной эволюции идей, можно было приступить к исследованию взаимосвязей мысли и ее социальной среды.

Легко преувеличить масштабы этой попытки, как легко и чрезмерно упростить поставленные исследователем задачи. Некоторые критики почувствовали, например, что социология знания претендует на роль критерия истины и присваивает себе полномочия третейского судьи в стане своих сторонников, полномочия, которыми социологи, работающие в других областях, не обладают. Иные высказывали опасения, что все это предприятие рассчитано на то, чтобы поставить под сомнение когнитивные функции социально обусловленного мышления — ибо, если социолог стремится ис-

толковать идеи как реакции на конкретные, частные ситуации, он берет на себя роль специалиста по отклонению всех претензий на обладание знанием. Кое-кто счел вторжение социологов в царство мысли проявлением абсолютного равнодушия к основополагающим ценностям и истинам.

Ученые из англоязычных стран, специализирующиеся в области общественных и гуманитарных наук, в целом не разделяли опасений, связанных с идеями «Идеологии и утопии». Направленность всей системы доказательств этой работы близка позициям английской и американской историографии и литературной критики, большинство представителей которых обладают интуитивным чувством социальной реальности. Призраком — отвергаемого Манхеймом, но на самом деле негласно утверждаемого им в критическом анализе различных вопросов — релятивизма как инструмента науки мало пугает поколения исследователей, воспитанных на «коллективных репрезентациях» Дюркгейма, функциональной антропологии, нравственном релятивизме Самнера, прагматизме Джеймса и Дьюи, ситуационном методе У.А. Томаса и семантике Кожибского. Более того, часть американских ученых возражала против некоторых рудиментов интеллектуализма, которые читатель может обнаружить в ряде сочинений Манхейма, в том числе и в настоящем томе.

Каковы же фундаментальные категории социологии знания?

Идеи представляют собой объяснительный, интерпретирующий отклик, реакцию на данную ситуацию. Практически мы имеем дело с четырьмя переменными величинами: 1) ситуация — такая, как община, нация, революция или класс, которые мы пытаемся интерпретировать, откликаясь, реагируя на них; 2) индивид, лично вовлеченный в данную ситуацию и соответствующим образом формирующий свое представление о ней. Такое участие в ситуации может быть связано с профессиональными интересами, политическими устремлениями, родственными отношениями, экономическим соперничеством и сотрудничеством, короче, включает все множество переплетающихся друг с другом видов групповой принадлежности; 3) образ, который принимают индивид или группа; 4) наконец, аудитория, которой сообщается этот образ, а также ее понимание образа, символы, соотносящиеся в ее представлении со значением, и ее словарный запас.

Четыре фактора формирования идей необходимо рассматривать как взаимозависимые переменные величины. Один и тот же объект получает различное осмысление в отличающихся ситуациях. Лица, по-разному вовлеченные в одну и ту же ситуацию, по-разному оце-

нят ее и соответствующим образом будут стремиться изменить ситуацию. Наконец, индивид представляет себе ту или иную тему, тот или иной вопрос в зависимости от аудитории — действительной или воображаемой, — к которой он обращается, и от того, с какой аудиторией писатель или оратор стремится установить контакт, зависят форма и содержание сообщаемой им информации. Социолог должен исходить из признания взаимозависимости этих четырех факторов, ибо рассматривать какой-либо из них как независимую переменную величину значит допустить в изучении формирования идей некритический и неоправданный детерминизм, — бихевиористского, идеалистического или эволюционистского толка. Признать, например, что общее экономическое положение с необходимостью порождает идентичную концепцию общества, так же неверно, как и обратное предположение, будто ряд укоренившихся в обществе идей сам по себе предписывает отдельным людям или группам оценку ситуации.

Тем не менее, исследование может ограничиться рассмотрением взаимосвязей только между двумя или тремя из четырех переменных. Именно это делает Манхейм в эссе об интеллигенции, где он соотносит определенные типы формирования идей с социальной средой их авторов. Его анализ социальной природы скептицизма показывает, как далеко может продвинуться исследователь, оперируя только двумя переменными величинами. В этой работе Манхейм намеренно избегает широко использовать третью переменную — историческую ситуацию — по причинам, которые я назову позже. Можно предположить, что он понимал роль четвертого фактора — аудитории — в формировании идей. Об этом свидетельствуют его замечания по поводу демократического процесса и таких феноменов, как формализм и операционные критерии истины, содержащиеся в последнем эссе.

После определения границ исследования, задача заключается в том, чтобы обрисовать типичные взаимосвязи между мышлением и социальной средой. Личное участие в жизни общества открывает перед индивидом определенную перспективу, область социального опыта, имеющего свои масштабы и границы. Масштаб социального опыта определяется понятиями и представлениями, приобретаемыми личностью вследствие ее участия в социальном процессе; в то же время кругозор личности ограничивается теми запретами, которые она сама предписывает себе, когда принимает на себя определенную роль и становится вынужденной делать соответствующий, характерный именно для этой роли выбор. Обозначить границы, в которых индивиды интерпретируют свой опыт, — не

значит опровергнуть его. Образ общества, возникающий на основе широкого опыта далеко не всегда более точен, нежели взгляд, опирающийся на отрывочные, частные впечатления. Содержит ли обобщающая, целостная концепция в некотором смысле больше «истины», чем частная точка зрения, — вопрос, который социолог не может решить, не переступив через себя. Во всяком случае, практические тесты, где предложенный план действий оценивается по достигнутым результатам, не всегда оказываются в пользу широкого взгляда на вещи.

Предлагаемые читателю эссе показывают, что в определенном отношении Манхейм значительно продвинулся вперед по сравнению со своей прежней трактовкой процесса формирования идей. В его предыдущих публикациях идеология представала как побочный продукт и отражение социальных ситуаций. В этом разрезе, частое использование терминологии, связанной с оптикой, глубоко показательно — идеология воспринималась как специфический способ *видения* или *сокрытия* вещей от света, *затемнения* их, причем каждая из позиций, занимаемых наблюдателем в социальной структуре, обуславливала ту или иную *перспективу*, тот или иной *угол зрения*. Разумеется, использование оптической терминологии применительно к идеологии давало известное преимущество перед подходом, интерпретирующим социальные пристрастия и предрасудки только как искажения истины. Но гипотеза, согласно которой каждая точка зрения соответствует определенной роли, не дает ключа к пониманию природы взаимоотношений между «мышлением» и социальным «местонахождением». Можно спросить: почему тот или иной индивид, принадлежащий к той или иной группе, охотнее принимает взгляды какой-то одной из них, а не другой?

Предложенная Манхеймом в «Идеологии и утопии» социологическая теория формирования идей представляла собой первый шаг на пути систематического исследования типичных взаимосвязей между идеологиями и социальными ситуациями. Можно охарактеризовать цель такого анализа как естественную историю идей. Естественная история социальных феноменов освещает их характерные черты, не всегда объясняя повторяемость отдельных феноменов во времени. Монография Манхейма «Консервативное мышление» в «Эссе по социологии и социальной психологии» (London, Routledge & Kegan Paul; New York, Oxford University Press, 1953) является типичной иллюстрацией данного тезиса. В этой работе Манхейм описал характерное взаимоотношение между ухудшением положения землевладельцев и их склонностью воспринимать социальные процессы в терминах и понятиях органической

и морфологической теории общества. Попытки такого рода могут быть конструктивными при условии, что установленные взаимосвязи выведены на основе надежных фактических данных, широта и репрезентативность которых не вызывают сомнений. Поскольку, однако, изучение исторических примеров является довольно шаткой основой для обобщений, вопрос — как и почему определенные роли совпадают с различными типами идеологий — становится неизбежным; ведь без освещения динамики формирования идей путь к дальнейшей верификации и разработке подобных гипотез остается закрытым. Принятие такого положения вещей равносильно согласию с тем, что социология знания — это сфера эпизодических озарений, а не область систематических, непрерывно обогащающих свой арсенал исследований.

Хотя Манхейм в «Идеологии и утопии» не игнорирует вопроса о том, каким образом идеи возникают из действия, дать на него ясный ответ он не пытается. Однако в предлагаемых Вашему вниманию эссе обнаруживается интерес автора к работе социального механизма, существующего между ролями, которые играют индивиды, и идеями, которые эти индивиды разделяют. Вот в чем корень обращения Манхейма к социальной психологии. Читатель отметит частое использование психологических понятий и терминов, применяющихся с целью восполнить недостающее звено в цепи рассуждений. Данные конструкции используются в качестве инструментов для выявления общих корней формирования идей и исполнения ролей. Более того, эти конструкции открыты для верификации и эмпирического усовершенствования в современных условиях по причинам, излагаемым ниже. Мы отсылаем читателя к главам «Социальная циркуляция перцепций», «Теория имманентной истории мысли и причины ее возникновения», «Экскурс в историю социальных корней скептицизма» в главе «Исторические роли интеллигенции»; «Естественная история интеллигента» и «Социальная дистанция между элитой и массами» в главе «Демократизация культуры». Эти и несколько других примеров свидетельствуют о неослабном интересе автора к проблеме мотивации идей.

Повышенное внимание к динамике формирования идей органически присуще восприятию Манхеймом номиналистской теории групп, согласно которой отрицается самостоятельное бытие группы, отдельное от существования составляющих ее членов, конкретных индивидов. Наряду с этим, в «Идеологии и утопии» дается «реалистическое» подводное течение, т. е. восприятие групп и коллективных ситуаций как местопребывания высшей реальности. «Реалист» стремится объяснить поведение отдельных личностей,

исходя из оценки группы или сложной ситуации, которую он принимает как данность. Вопросы мотивации могут иметь значение для анализа социальной деятельности только в том случае, если исходной точкой всех социологических построений становится индивид. Социологические концепции, сформированные на уровне группы, недоступны для психологии.

Повышенная ориентация на принципы социального номинализма объясняет и другое отклонение Манхейма от прежней точки зрения: *отказ от доктрины, утверждающей примат исторической системы оценок*. Этот исторический подход характерен для обширной области общественных наук в Германии — от последователей Гегеля, включая Маркса, до исторической школы в юриспруденции и экономике. Историческая точка зрения, существующая в немецких общественных науках, вызывает не просто особый интерес к историческим вопросам, а интерес, основанный на положении, в котором утверждается, что социальные институты можно понять только в контексте их развития. Если исследование начинается с анализа сложных вещей и исторический континуум становится для исследователя системой координат, изучение человеческих взаимоотношений сводится к решению вопроса, каким образом последующие изменения в крупных структурах общества соотносятся с действиями конкретных индивидов. Подобная процедура благоприятствует развитию «реалистического» гипостасиса, поскольку первостепенным предметом историка являются крупные коллективы или, во всяком случае, такая деятельность, с которой он отождествляет судьбу общества. Историческая точка зрения свойственна не только германским общественным наукам. Она оставила свой след — через эволюционную гипотезу — также и в английской, и в американской социологии, но с упадком дарвинизма англоязычные социологи отказались от исторического подхода. История по-прежнему поставляла темы для социологических исследований, но не являлась более их основой, их становым хребтом. Иная ситуация сложилась среди значительной части немецких ученых.

Два допущения составляют общий знаменатель исторического подхода, как он понимается в Германии: 1) обычаи являются составными частями исторического *гештальта*, поэтому изучение обычаев требует понимания их конкретной конфигурации в данный период; 2) исторические конфигурации по определению уникальны и подвержены изменениям. Исследователь обычаев стремится реконструировать их динамику, модификации, претерпеваемые обычаями, когда они переходят из одной временной конфигурации в другую. Интерпретировать событие — значит за-



фиксировать его место в общей схеме развития. Центральным объектом анализа является многокомпонентное целое, которое в исторической ретроспективе «старше» своих частей, существует «раньше», чем они. Поскольку основой интерпретации становится уникальность, *Einmaligkeit*\* ситуации, «реалистическая» концепция коллективного процесса самоочевидна, не требует доказательств. Ввиду того что многосоставные структуры образуют субъект истории, исследователь, вполне понятно, склонен рассматривать такие коллективы, как нации, в виде более конкретных и реальных явлений, чем простые структуры — например, соседство или семья.

Здесь не место обсуждать достоинства и недостатки «реалистического» подхода к истории. Мы вполне признаем законность макрокосмического подхода и способны оценить стремление к обобщениям, пренебрегающим мелочами в ходе аналитической генерализации. Политический деятель и военный, планирующий боевую операцию, не могут обойтись без широкого взгляда на вещи. Но ученый, исходящий из тезиса о первичности многокомпонентных структур и производном характере простых феноменов, не является стратегом, разрабатывающим гипотезы для поддающегося проверке изучения мотиваций. Правда, вопросы мотивации находятся на периферии, а не в центре исследования, проводимого Манхеймом в «Идеологии и утопии». Это отвечало общей направленности книги в сторону формальных, конфигурационных аспектов социального процесса:

«Совершенно так же, как в современной психологии стало очевидным, что наше восприятие целостного образа (*Gestalt*) предшествует восприятию его элементов и что, лишь отправляясь от целого, мы, собственно говоря, и постигаем элементы, это происходит и в истории. И здесь восприятие исторического времени в качестве расчленяющей события смысловой целостности «предшествует» постижению отдельных элементов, и лишь в рамках этого целого мы по существу и понимаем весь ход исторического развития и определяем наше место в нем»\*\* (*Ideology and Utopia*. London; New York, 1936 P. 189).

В представленных в этом томе работах Манхейм не использует реалистическую парадигму. Более того, в методологическом очерке, который читатель найдет в первом эссе, Манхейм меняет ход исследования на обратный. Вместо рекомендовавшегося ранее

---

\* Уникальность, неповторимость, однократность (*нем.*).

\*\* Перевод М.И. Левиной; см.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 179.

подхода — от анализа целого к анализу его составных частей — он выступает теперь сторонником иной методики, согласно которой исследователь движется от абстрактного к конкретному, от простых феноменов к сложным. Не отказываясь от своей цели — понимания конкретных исторических явлений, — Манхейм отвергает необходимость прямой и неподготовленной «атаки» на них. Вместо этого он вводит два предварительных уровня исследования.

*Общая социология* образует наиболее абстрактный уровень анализа, предметом которого являются элементарные и универсальные формы «социации». Зиммель, Парк и другие уделяли внимание таким формам, как сотрудничество, соперничество, конфликт, приспособление, дистанция, изоляция, коммуникация, групповая замкнутость (узкий круг единомышленников) и т. д. и т. п. Подобные формы универсальны и элементарны, поскольку они не замыкаются в рамках конкретных ситуаций и требуют минимума социологических допущений.

*Сравнительная социология* в ходе конкретизации обозначает следующий уровень, на котором рассматриваются отношения, хотя и не имеющие всеобщего характера, но поддающиеся объяснению из элементарных форм, например, бюрократия, касты и классы.

*Историческая социология* охватывает самый конкретный уровень, на котором интерпретируются такие феномены, как Британская консервативная партия, Французская академия или американский Новый курс. Хотя все эти явления обладают высокой степенью сложности, их можно объяснить аналитически, исходя из категорий общей и сравнительной социологии.

Новым в этой методологической модели по сравнению с прежними взглядами Манхейма является намеренный отказ от сиюминутного подхода *ad hoc*\* к сложным историческим явлениям, прошлым или современным. Такие попытки *ad hoc* не могут не быть эпизодическими, им неминуемо не хватает существенных элементов систематического научного исследования — общей понятийно-категориальной системы координат и взаимной релевантности. В схеме научного исследования, предложенной Манхеймом, сложные структуры не рассматриваются как существующие изначально, а выводятся из простых. В этом смысле исследование явлений высокой степени конкретизации может стать кумулятивным процессом, не требующим импровизации.

Предлагаемые читателю эссе, особенно второе и третье, в известном смысле иллюстрируют рекомендуемую автором методику

---

\* Букв. — к этому; для данного случая (*лат.*).

исследования. Предмет их — интеллигенция и развитие демократии — недоступен для анализа на историческом уровне. Ссылки на исторические реалии встречаются то и дело, но они имеют достаточно отдаленное отношение к главной цели исследования — определению типов изучаемых явлений и типичных взаимосвязей, поддающихся эмпирической верификации и уточнению. Наблюдатель разрозненных, одиночных объектов на уровне исторических процессов, способен предложить только такие интерпретирующие гипотезы, диапазон которых ограничен рамками единичного формообразования, будь то Ренессанс, остров в Меланезии или город средней величины в Соединенных Штатах. Однако обратный ход исследования, идущий от элементарных структур, к многосоставным может привести к выработке построений более общего характера.

Попытка Манхейма выстроить картину социального генезиса эпистемологии представляет собой именно такое исследование. Концепция, изложенная во втором эссе, предполагает постижение природы скептицизма в различные исторические эпохи в Европе XVII в., в современной Франции и в древней Греции. Более того, гипотеза Манхейма поддается верификации и может получить дальнейшее развитие в лаборатории современного общества. Дополнительное преимущество этой методики анализа в том, что она освобождает исследователя от искушения интерпретировать высказывания отдельных авторов как единичные черты определенного исторического периода или целой культуры.

Все вышеизложенное касалось частичного отхода Манхейма от исторической точки зрения и вследствие этого принятия им на вооружение аналитической и конструктивной методик. Эта тенденция — явление новое для Манхейма, хотя следы ее можно обнаружить в его более ранних работах, например в эссе «Конкуренция как феномен культуры» и «Проблема поколений» (*Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul; New York: Oxford University Press, 1952). Как упоминалось выше, отход от прежней методики открыл Манхейму доступ к изучению сложных механизмов, управляющих действиями и мыслями индивида. Вот почему Манхейм рассматривает идеи уже не только как оптические феномены, как социально обусловленные взгляды, но и как мотивированные реакции на данные ситуации. Не снимая своего прежнего вопроса о том, какой сегмент социального процесса становится видимым данным группам, Манхейм теперь сосредоточивает внимание на другом: каким образом и по каким причинам индивиды разделяют типичные для данного общества и эпохи

взгляды? Чтобы понять его схему интерпретации мотивов, необходимо прокомментировать два термина, имеющих для Манхейма основополагающее значение: «структура» и «функция». Поскольку сам Манхейм не изложил своего понимания этих дефиниций явным образом, я беру на себя смелость гипотетического толкования значений, которые он вложил в эти термины в первом эссе. Чтобы избежать ненужного увеличения объема данного предисловия, я вынужден воздержаться от перекрестных ссылок на текущую литературу по данному вопросу.

Объект определенной степени сложности рассматривается как структура, если она воспринимается не как само собой разумеющаяся, не требующая доказательств данность, а объясняется аналитически, т.е. выводится из явлений меньшей сложности. Социальные феномены в особенности интерпретируются как производное действий индивидов и групп. Определенная профессия, например, структурируется конкретными методами подбора ее приверженцев, уровнем их подготовки и образования, контролем над конкуренцией, соблюдением стандартов и правил и т. д. Каждый из видов этой деятельности выполняет определенную функцию в той степени, в какой он поддерживает существование профессии как жизнеспособного органа общества. Функция является неотъемлемой частью условий, необходимых для данного хода или состояния дел. Общая сумма взаимосвязанных и взаимозависимых функций, от которых зависит данный процесс, образует его структуру. Здесь полезно вспомнить о том, что сам по себе термин «функция» не предполагает каких-либо оценочных, ценностных моментов. Акт выполнения функции далеко не всегда желателен, как и процесс, требующий осуществления функций.

Такая формулировка социальных процессов автоматически влечет за собой три следующих вывода: а) определенные действия необходимы для существования структуры; б) отдельные действия не обязательны для этого, но не противоречат структуре, совместимы с ней; в) некоторые действия несовместимы с существованием данной структуры и стремятся разрушить ее. Профессии, например, требуют известного контроля за квалификацией и образом жизни людей, объединенных общим родом занятий, трудовой деятельностью, однако большинство профессий допускает наличие в своих рамках различных религиозных и политических объединений. Семья как институт зависит от действенности табу, налагаемых на инцест, неисполнение семейных обязанностей, родительского долга, но она совместима почти со всеми видами профессионального призвания, безработицей, различными бытовыми и житейскими

привычками чисто потребительского плана и т. д. Андре Моруа, насколько я помню, приводит историю парижанина, удившего рыбу на набережной Сены буквально по соседству с местом публичных казней в самый разгар революционного террора. Социолога интересуют структурно релевантные действия, т. е. такие действия, которые или необходимы для существования данной структуры, или несовместимы с ней, в то время как деятельность случайная, взятая наугад, не поддерживающая и не разрушающая данную структуру, не предоставляет материала для анализа. Строго говоря, то или иное действие, тот или иной акт нерелевантен только по отношению к конкретной структуре, а не сам по себе. Это еще раз доказывает, что любое действие определенным образом связано с определенной структурой.

Мотивы являются важными данными социологии в той степени, в какой они обуславливают структурно релевантное поведение. Для продолжения своего существования структура должна сохранять одни мотивации и подавлять другие. Вопрос — стимулируются или угнетаются определенные побудительные мотивы и каким образом это происходит, — имеет основополагающее значение для понимания систем деятельности. Случайные мотивы сами по себе представляют небольшой интерес для социолога; только в рамках определенных, четко охарактеризованных структур вопрос о том, почему индивиды действуют тем или иным образом, становится плодотворным.

В двух последних эссе содержится много примеров применения Манхеймом принципа структурной релевантности по отношению к мотивациям.

Эссе об интеллигенции, второе в этом томе, — плод более раннего интереса автора к данной теме. Эпиграфом к нему может служить афоризм Манхейма, гласящий, что изучение интеллигенции — ключ к социологии духа. Центральный вопрос этой работы формулируется так: благодаря каким условиям оказалось возможным уникальное развитие критической и самокритической мысли, достигшее своей кульминации в конце XVIII — начале XIX вв., и какими обстоятельствами объясняется ее постепенный упадок? Интеллигенция стала протагонистом критического мышления, сформировавшись как свободомыслящий, широко смотрящий на вещи и открытый слой, доступный индивидам различной социальной ориентации. Интеллигенция уникальна среди своих исторических вариантов, и такой ее делают многополярность, мобильность, открытость множеству различных точек зрения, способность выбирать и менять корпоративные пристрастия и умение поставить себя на место другого, умение сочувствовать другим людям. В силу

исторических закономерностей периоды существования относительно независимой, чуждой всяческого догматизма, способной к смене ориентиров и взглядов интеллигенции представляют собой кратковременные эпизоды между эпохами контролируемого обществом и государством мышления, когда замкнутые социальные группы монополизируют общественное мнение, общественное мироощущение. То, что Манхейм не скрывает своих симпатий и что независимая интеллигенция является не только основным предметом этой работы, но и «соавтором» позиции Манхейма, придает особую прелесть его оригинальному исследованию.

Последнюю из трех предлагаемых читателю работ, пожалуй, можно выделить как наиболее характерную. Ее тема теснее связана с названием книги, чем предмет второго эссе. Социология культуры, являющаяся продолжением социологии знания, включает в диапазон своего рассмотрения не только дискурсивное мышление, но и весь диапазон символически выраженных чувств, мыслей и настроений, в том числе искусство и религию. Именно под этим углом зрения Манхейм пытается проследить развитие демократических взглядов в эпистемологии, проанализировав свойственное современному обществу особое внимание, уделяемое общественности, и формальные критерии истины, а также более повышенный интерес к генезису вещей и явлений, чем к их внутренней природе. Широкая интерпретация демократических позиций сопровождается использованием такого иллюстративного материала, как стили живописи, архитектура церквей и тенденции в образовании. Манхейм вводит понятие дистанции как ключевую категорию для анализа авторитарных взглядов в политике, нормах социального поведения, методике научных исследований, языке и эстетике. «Дистанция» понимается им как общая социологическая категория и как своего рода ключ, посредством которого можно объяснить свойственную современному обществу тенденцию к полной, всеобъемлющей демократии. В прогрессивном устранении авторитарной «дистанции» между элитой и массами Манхейм видит и многообещающую перспективу, и опасность: перспективу полной реализации человеческих потенциальных возможностей и опасность подавления творческой свободы там, где массы безропотно подчиняются принципу полного единообразия в жизни. Манхейм мобилизует все ресурсы социологического анализа в стремлении найти благоприятное разрешение этого конфликта в современной цивилизации.

У читателей может возникнуть вопрос: какое отношение эти эссе по социологии культуры имеют к кругу тем, занимающих американских и английских социологов?

Некоторые аспекты научного мышления Манхейма несут на себе следы чисто немецкой склонности к широкому историческому взгляду на анализируемый объект. Скрытые конфликты и нерешенные проблемы Германии XX в. — вот в чем отчасти причина тяготения немецкой мысли к эпохальным проблемам. Американские социологи, если не считать исключения с Дарвиным, все в большей степени посвящали себя методическому исследованию простых структур и всякий раз, когда это было возможно, отдавали рассмотрение общества с высоты птичьего полета, как некое целое, на откуп историкам и антропологам. Свойственный немцам интерес к эпохальным проблемам часто был источником глубоких, но не строго оформленных идей, которые не очень-то привлекали американский тип научного мышления с его склонностью к верифицируемому процессу исследования. Американские социологи привыкли связывать свои надежды с жестко определенными, конкретными и верифицируемыми исследованиями больше, чем с всплеском интеллектуального вдохновения, которое охватывает широкие пространства исследуемой территории, не обладая необходимым оборудованием для ее освоения. Социологи в Соединенных Штатах сжились с мыслью, что актуальность и безотлагательность сами по себе еще не составляют предмета социологического исследования.

Так что же, могут спросить, социолог должен воздерживаться от изучения современных проблем, поскольку они слишком тесно связаны с инструментами, которые он использует в работе? Или ему следует попытаться применить свой скудный инструментарий и надеяться на лучшее?

Это не просто чисто академический вопрос, не только один из приемов научного исследования. Интерес немецких ученых к историческим обобщениям проистекал из шаткого положения немцев в мире, который не вполне отвечал традиционным для Германии политическим принципам, тогда как успех, достигнутый американскими учеными у себя на родине, их прочные международные позиции и давняя привычка работать тесно сплоченным коллективом способствовали развитию интереса к предметам, требующим применения более строгой методики исследования. И все же определенные изменения происходят и в американском научном мире. Холодная война и перспектива ухудшения международных отношений сделали для Соединенных Штатов и Англии более близкими и понятными некоторые проблемы, которыми объясняется преобладающий интерес немцев к движущим силам исторических процессов. Историки и политологи рано или поздно откликнулись

на изменившуюся ситуацию; за ними на этот путь встают антропологи и социологи. Именно в такой меняющейся атмосфере занимаемая Манхеймом промежуточная позиция между немецким и англо-американским стилем научного исследования была воспринята англо-американским мышлением как своя, близко родственная. Мне кажется, что, когда эти эссе попадут в руки американских и английских читателей, им не придется пересекать границу, пролегающую между культурами. В них ставятся вопросы, уже поднимавшиеся в Америке, и предлагаемые ответы, похоже, более органично вписываются в ее духовную атмосферу, чем те, которые Манхейм давал в своих более ранних работах.

\* \* \*

Пользуясь представившейся возможностью, я выражаю свою признательность мисс Дженет Кун и д-ру Хайетту Хауэ Ваггонеру, заведующему английской кафедрой Канзасского университета, за высказанные ими в ходе знакомства с рукописью критические замечания и многочисленные предложения редакционного характера. Д-р Пол Кечкемети не только осуществил перевод и редактирование третьего эссе, но и сделал ряд замечаний и комментариев по другим разделам рукописи, принесших существенную пользу и моей собственной работе.

*Эрнст Манхейм*  
*Истер, 1955*



# К вопросу о социологии духа: введение

## 1. Первое приближение к предмету

### 1. Перечитывая Гегеля — от феноменологии к социологии духа

Гегелевская «Феноменология духа» явилась одним из наиболее значительных документов философской мысли начала XIX в. В этой дерзкой по замыслу, вызывающей работе, ставшей подлинным шедевром изобретательности, Гегель задумал ни много ни мало разработать полную иерархию значений, последовательно возникавших в ходе истории нашего мира. Почти полтора столетия прошло с той поры, как был совершен этот умозрительный эксперимент, наложивший неизгладимый отпечаток на развитие немецкой теоретической научной мысли. Магия гегелевской философии утратила свою силу, историческая ситуация, при которой его «Феноменология» могла задевать чуткие струны, — давно в прошлом. И все же некоторые идеи этой работы еще привлекают к себе заслуженное внимание. Мы до сих пор находим живое, актуальное содержание в тезисе, согласно которому значения невозможно полностью понять, «схватить» с помощью «лобовой атаки» — для этого необходимо уяснить социально-исторический контекст их формирования. Сегодня не обязательно быть гегельянцем или социологом, чтобы принять данный тезис, но в гегелевской Германии дело обстояло иначе. Этот тезис являлся неотъемлемой частью смелого опыта, произведенного с целью объяснить историю как процесс целенаправленной и всеобъемлющей эволюции.

Конец гегелевской эпохи в философии наступил с упрочением позитивистских и эмпирических принципов мышления. И все

же тема, поднятая в «Феноменологии», до сих пор с нами. В этой работе ряд проблем эпистемологии приводится к общему знаменателю: идеи несут в себе социальное значение, и фронтальный, непосредственный — т.е. имманентный им — анализ раскрыть его не в состоянии. Таким образом, идеи можно изучать лишь в социальном контексте, в котором они зарождаются, и именно в этом семантическом поле их значение становится конкретным. Короче говоря, социология духа унаследовала проблему, стоявшую в центре гегелевского умозрения.

Работа Гегеля не овладела бы в свое время умами, если бы она отражала только мысли частного человека. «Феноменология» — нечто большее. Это своевременная попытка свести воедино проблемы революции, реставрации, просвещения и романтизма. Гегелевская система — не только философия, но и высшее выражение духовных прозрений предшествующих эпох. Вот почему «Феноменология» в течение некоторого времени занимала господствующее положение в гуманитарных и общественных науках. Систематическое изучение культуры в Германии зародилось под влиянием того самого импульса, который подвигнул Гегеля на создание столь смелого философского реестра реалий своего времени. Эта философия сумела установить связь с самыми запутанными деталями частных исследований в отдельных отраслях науки. Никогда больше философии не удавалось наладить такие тесные связи с реальностью, и утвердить свое превосходство над частными науками, исследующими различные аспекты жизни человеческого общества. С разложением гегельянства целостное изучение культуры распалось на множество специализированных и изолированных изысканий, а философия заняла свои прежние позиции в рамках отраслевого подхода к научным исследованиям.

Периодически предпринимавшиеся попытки воссоединить гуманитарные дисциплины под эгидой нового философского синтеза (обещание, так и оставшееся невыполненным) сменялись усилиями части специалистов восстановить утраченную связь с помощью философских ориентиров внутри каждой частной дисциплины. О крахе этих экспериментов убедительно говорит тот факт, что частный, замкнутый в рамках отдельной отрасли знания опыт порождает лишь такой тип философии, какой был первоначально заложен в его концептуальную схему. Философии как научной дисциплине так и не удалось преодолеть традиционные ограничения.

В конце концов реставрация безжизненной традиции, основанной на прошлых заслугах, не дает ничего. Нам необходимо научиться рассматривать любую ситуацию в процессе ее возник-

новения, когда она еще не обременена освященными временем традициями философской мысли. Каждый исторический период поднимает свои вопросы. Сегодня ученый-экспериментатор и организатор науки зачастую добывают больше материала, помогающего понять проблемы нашего века, чем ученые, работающие в стерильной атмосфере философского самоанализа.

Тонкое понимание ситуативной реальности до сих пор остается живым в гегелевской философии, чего не скажешь о разившейся в русле учения Гегеля сектантской традиции его последователей. Гегель просто изложил в своей интерпретации то, что ему было известно о нравственном сознании общества и знаниях той эпохи. Кант и Аристотель лишь снабдили его проверенной, получившей широкое распространение терминологией, но собственный взгляд Гегеля на вещи и сформулированные им категории были такими же современными, как и влияние французской революции на прусскую монархию. Однако наиболее чуждой духу реального, исторически существовавшего Гегеля, стала неогегельянская аутопсия, техника которой сформировалась столетием позже.

Предметный урок, оставленный нам в наследство Гегелем и получивший дальнейшее развитие в связи с возникшим в последние годы ренессансом гегелевского учения, сохраняет всю свою значимость и для Маркса с его школой. Критическое исследование, держащееся в стороне от перебранки по поводу истинного содержания марксистской ортодоксии, все же способно «разморозить», оживить те элементы марксистской теории, которые сохранили до наших дней свое диагностическое значение. Освобожденные от пут догматизма, эти компоненты будут представлять интерес для каждого, кто занимается исследованием реальностей нашего времени. Подобные исследования могут положить начало новому фундаментальному подходу к изучению культуры. Для этого необходим непредвзятый, открытый взгляд на изучаемый предмет и способность исследователя чутко держать руку на пульсе эпохи, не ограничивая себя никакими соображениями теоретической схоластики. Именно благодаря непредвзятому подходу настоящие социологи, работавшие в Германии, такие, как Макс Вебер, Альфред Вебер, Трёльч, Зомбарт и Шелер, смогли сделать существенные выводы из учения Маркса, послужившие им ориентирами в дальнейшей работе. Их полемика с марксизмом обладает всеми признаками подлинно научной дискуссии, участники которой не игнорируют позицию оппонента, а пытаются понять ее.

## 2. Наука об обществе и социология духа. Сложности синтеза

Пропагандируемый в данной работе тип социологии отличен от того, которым закончился свойственный французским исследователям альянс философии истории с этнологией и этикой. В настоящий момент мы также не предлагаем следовать принципам одного из направлений в американской социологии, исследующего главным образом проблемы социальной дезорганизации с целью выработки диагностической модели, которой можно было бы руководствоваться для улучшения ситуации, сложившейся в обществе. Однако имеются явные признаки того, что тенденция, ревностным сторонником которой я являюсь, набирает силу в Соединенных Штатах.

Мы вполне можем обойтись без предварительного рассмотрения теоретических определений границ исследуемой области, существующих в ней основных концепций и методов, применяющихся другими учеными. Ключевые вопросы социологии — лишь продолжение проблем, с которыми данная общность сталкивается в данную эпоху. Нет необходимости и в аккредитации германской социологии, поскольку интерес к этой области знания существует во всех цивилизованных странах. Часто игнорируемая, социология зародилась в той питательной среде, которую образовали немецкая философия и политико-экономический подъем на ранней стадии индустриализации. Социология возникла не в результате расширения академической специализации наук. Она отделилась от философии еще до того, как упадок этой дисциплины стал очевидным, и обособилась от исторических наук раньше, чем их былой синтез растворился в мелочном анализе фактографической рутины, насаждавшемся позитивизмом во второй половине XIX в. Решающий импульс для своего развития социология получила благодаря вызову, который ей бросило общество. Этот факт следовало бы помнить тем, кого вводят в сомнение внешний вид науки об обществе, ее нечетко очерченная сфера компетенции и преждевременное выделение из системы наук.

Каково же в таком случае положение социологии в общепризнанной схеме классификации наук?

Как и всякая наука, социология представляет собой форму специализированного изучения строго ограниченного круга проблем. В настоящее время нет оснований опасаться, что она может утратить свой профессиональный характер, ибо социология прекрасно работает в границах, которые впервые определил Зиммель, а впоследствии полностью подтвердила американская научно-исследовательская практика. До сих пор вполне надежным и кор-

ректным представляется определение сферы ее компетенции, данное Зиммелем, назвавшим предметом социологического исследования «формы социации». Иные формулировки, например, те, что были предложены Леопольдом фон Визе, Фиркандтом, У.А.Томасом, Парком и Берджессом, являются элементом нормального развития молодой научной дисциплины. Но этими чертами характеризуется лишь одна, первая тема, изучаемая социологией. Ее действительный предмет — общество — существует не только в актах социации и объединения людей в структурированные группы. Мы сталкиваемся с обществом также в значениях, которые не только объединяют, но и разделяют людей. Не бывает как социации без взаимопонимания между отдельными ее членами, так и общеупотребительных значений, если они не выводятся из конкретных социальных ситуаций и не определяются ими. Дихотомия научного анализа на две сферы — на науку о формах социации (по определению Зиммеля) и социологию идей — не означает наличия в реальном мире двух объективно существующих реальностей, хотя требования академической специализации порой делают такое размежевание предметов исследования целесообразным. В подобного рода абстрагировании нет ничего плохого, пока оно рассматривается как остроумный прием, необходимый для анализа. Однако в конечном счете дуализм действительности, разделенной на царство идей и царство социальных отношений, царство вещей, должен вылиться в целостный взгляд на первоначальную природу человеческой реальности, на основе которой были выделены в виде абстракций два аспекта социологии.

Одна из главных опасностей специализации в области изучения эволюционных процессов заключается именно в том, что специалист забывает о генезисе частной системы координат, в которой он осуществляет свое исследование. Не только историки литературы, экономики и права иногда поддаются искушению овеществить, представить в виде материальной реальности принятую ими систему понятий и терминов. Социологи также склонны забывать, что литература, язык и искусство сами по себе всего лишь абстракции. «Общество» тоже представляет собой теоретическую конструкцию, поскольку акты социации, образующие общество, неразрывно связаны с актами зарождения и переосмысления идей<sup>1</sup>. Хотя социология, задуманная как наука о социации, является общепризнанной, «законной» научной дисциплиной, ее ключевое понятие — «социация» — отражает лишь одну из граней человеческой реальности. Схемы специализации, изолирующие определенные аспекты реальности друг от друга с целью более детального, «местного» анали-

за, должны уже в самом начале их создания нести в себе некоторые черты конечного синтеза, восстанавливающего и ясно отображающего контекст исходного явления.

Некоторые интерпретаторы социологии, намеренно или неосознанно, пытались сделать эту дисциплину академически приемлемой, следуя освященной традицией принципу специализации любой ценой, даже рискуя при этом упустить из поля зрения главные, сущностные проблемы, связанные с изучаемой темой. Хотя практическая деятельность помогла некоторым социологам уберечься от упреков и порицания со стороны коллег, кропотливо разрабатывающих свои узкие темы в обстановке обострения профессионального шовинизма той или иной расцветки, социология приблизилась к опасной грани, за которой ей грозит утрата внутренней самостоятельности и отказ от своих главных целей и задач, заключающихся в рациональном постижении космоса человеческих взаимоотношений. Этот космос создан не по традиционным чертежам узкопрофессионального, отраслевого подхода к научным исследованиям. И стоп-сигналы, установленные вдоль границ надлежащим образом оформленного участка специализации, не будут надежной преградой на пути переплетающихся, зависящих друг от друга отношений между людьми. Те, что намерены заглянуть в глубь проблем социологии, не остановятся перед соблазном, воспользовавшись имеющейся информацией как путеводной нитью, ступить в смежные области. Не исключено, что потребности нашего времени могут привести к отказу от методологии, слепо предписывающей своим сторонникам ограничить исследования узкопрофессиональными, отраслевыми рамками. Речь идет не о том, что контекстуальный тип исследования вытеснит специализацию в сфере науки. Как раз наоборот: разделение труда стало элементарным условием научной деятельности. Признание этого факта, однако, ни в коей мере не гарантирует, что тезис, согласно которому социология духа представляет собой слишком обширную область, чтобы ее можно было исследовать с помощью традиционных, апробированных методов, будет принят с фаталистической покорностью. Необходимость определить центральную точку исследования не может навсегда обрекать социальные науки в целом на добровольную слепоту по отношению к проблемам, «перешагивающим» установленные рамки двух или более дисциплин. Требуется — и это уже поняли исследователи — более пристальное внимание к тем конфигурациям реальности, что скрыты от взгляда, охватывающего лишь ее узкие сегменты.

Перед нами, таким образом, встает вопрос: как в рамках наших современных фрагментарных знаний (а если необходимо, то и выхо-

для за них) выработать целостный взгляд на человеческие отношения? Мы должны научиться видеть разрозненные факты в их взаимосвязях и соразмерять частные аспекты с конкретной картиной явлений. Вопрос этот свидетельствует о наличии проблемы социологии духа как неотъемлемой, составной части науки об обществе. Поскольку общество является общим полем взаимодействия, формирования идей и коммуникации, *социология духа* представляет собой исследование духовных функций в контексте практической деятельности. Именно от такого подхода мы должны ожидать получение одного из возможных решений вопроса о необходимом синтезе.

Согласиться с необходимостью данного подхода — не значит признать его осуществимость. Не распахнет ли в конце концов, предложенная схема дверь перед явным дилетантизмом и ложной широтой взглядов? Не заменят ли чисто вкусовые оценки и ни на чем не основанные предположения научный метод исследования? Эти опасения нельзя отбросить как малозначительные, поскольку многие разделяют их и готовы ясно понять, что в конце концов любой научный метод должен выйти за установленные им самим границы. С подобными сомнениями можно примириться, если они вызваны не принципиальным отказом от необходимого синтеза, а страхом перед его последствиями. Лишь рьяных сторонников превращенного в фетиш узкоспециального подхода нельзя ни в чем убедить, ибо те, кого пристрастие к технике исследования, как таковой, ослепило настолько, что лишило возможности видеть конкретные цели, безнадежны.

Ни одна научная дисциплина не может с успехом предоставить выработанную ею методику исследования в распоряжение другой дисциплины. Метод исследования, применяемый в более широкой и носящей иной характер области, должен формироваться на основе эффективной практики, осуществляемой в данной сфере. Вкус пудинга познается в процессе еды, а не в момент приготовления<sup>2</sup>. Однако, памятуя о тех, кого беспокоит спектр рекомендуемых усовершенствований методики научного исследования, заметим, что предлагаемый тип исследования имеет поддающуюся контролю и ограниченную сферу применения. Социология духа задумана как целостное рассмотрение жизни общества и духовных процессов, а не как новая философия истории. Она не отстает принцип всеобъемлющей исторической телеологии и не конструирует замкнутую систему псевдодиалектического развития — в еще меньшей степени она намерена предложить морфологическую схему культурных циклов. Попытки такого рода синтеза безнадежно устарели. Задача социолога состоит в том, чтобы следовать принципам научного ис-

следования, основанным на взаимопонимании и сотрудничестве, или вырабатывать подобные принципы и правила, а не выступать в роли пророка-одиночки. Обобщение свойственно коллективной научно-исследовательской работе не меньше, чем анализ, хотя разделение труда первого типа должно отличаться от второго. Создания синтеза можно ожидать только от наблюдений, производимых с целью обобщения полученных данных, интеграции их. Утверждать, что задачу сведения фактов воедино необходимо отложить до того момента, когда в соответствующей сфере исследования будут собраны все относящиеся к данному вопросу данные, — значит неправильно понимать природу методики синтеза. Интеграция начинается не после того, как накоплены все необходимые факты, а в ходе любого, самого элементарного процесса наблюдения. Проблема эта не имеет никакого отношения к психологии; вопрос заключается не в том, каким образом то или иное лицо способно усваивать знания и опыт множества людей. Не является целью и расширение эрудиции. Требуется одно — постоянное экспериментирование с методикой коллективного, многостороннего исследования, с методами накопления знаний вокруг новых объектов научного интереса.

Чтобы придать аморфному, хаотичному объему информации пропорции, позволяющие обрабатывать и анализировать ее, необходимо извлечь из него, профильтровать и уточнить данные для последующих операций. Распространенное в настоящее время пренебрежение к такого рода предварительным этапам исследования — причина частых неудач и напрасной траты сил, происходящей в результате нашей узкопрофессиональной, узкоотраслевой организации научных исследований. Потенциально многообещающие научно-исследовательские проекты заходят в тупик из-за недостаточной координации работ. Огромное количество материалов, добытых в ходе социологических исследований, не носит обобщающего, целостного характера, поскольку отсутствует система оценки их пригодности к дальнейшему использованию, а также в силу распространенного в наши дни нежелания сводить воедино то, что специалисты разложили на части в ходе анализа. Интеграция, повторю еще раз, — это не просто придаток, завершающий рутинный процесс сбора фактов; она охватывает весь процесс исследования, начинающийся с определения научной релевантности изучаемого предмета и завершающийся обработкой собранного материала независимо от его узкопрофессионального происхождения. Необходимым условием формирования кумулятивного стержня, аккумулирующего начала для обобщений в общественных науках является растущий объем *общепонятных, общедоступных* сведений, используемых в различных



областях науки и пригодных к использованию в создаваемых заново и получающих дальнейшее развитие системах координат научного исследования. Непрерывность и последовательность развития в таких областях, как экономика, антропология, политология, информатика, искусство и литература, не могут быть гарантированы до тех пор, пока *предметы* их исследования рассматриваются как независимые и непроницаемые друг для друга сущности.

Растущая взаимозависимость явлений жизни требует от ученых, изучающих проблемы человеческого общества, большего умения видеть вещи в их взаимосвязях. Но эта способность должна быть не плодом интуиции, а результатом тематически сфокусированного разделения труда. Если узкопрофессиональный подход, все еще доминирующий в наши дни, выстраивается как вертикальная структура, требуется горизонтальный тип исследования. Он должен концентрироваться вокруг конкретных изучаемых предметов, а не сосредотачиваться на каком-то одном аспекте множества слабо связанных между собой данных. Например, исследователь, действующий в горизонтальной системе анализа, изучающий определенное течение в литературе, должен будет проследить творческую биографию и художественную эволюцию литераторов, принадлежащих к этому течению, ознакомиться с мотивами и задачами их творчества, уяснить себе характер аудитории, к которой они обращались, определить доступные им каналы и источники информации, социальную ориентацию их покровителей, социальные и политические симпатии и антипатии самих литераторов. Короче говоря, если вертикальное разделение труда в науке освобождает специалиста от необходимости оценивать исследуемый им предмет в целом, альтернативный метод специализации сводит воедино данные, полученные из различных сфер реальности, где могут существовать интересующие исследователя взаимосвязи и отношения. Это вовсе не означает браться за неосуществимое предприятие, как, например, воссоздавать все бесконечное множество деталей, образующих конкретный феномен. Целью в данном случае является выработка общей картины, сжатого представления о взаимосвязях, вписывающихся в контекст генерализирующего подхода к избранному предмету. Принятие на вооружение этой методики не означает отказа от специализации узкопрофессионального типа; данная методика лишь надстраивает над этим уровнем операционное пространство иного плана. Это, в сущности, также сфера деятельности политика, партийного лидера, руководителя промышленности. Людей, умеющих принимать решения на основе общих представлений о сложных ситуациях и знающих, как ис-

пользовать и направлять специалистов для достижения поставленных целей. Мы пропустим стадию предварительных исследований в общественных науках, стадию анализа элементов и сегментации исследуемого пространства на отдельные участки, если не научимся работать с данными, полученными другими учеными, независимо от того, в какой области эти ученые работают. Испытывая недостаток в данных, мы вынуждены будем продолжать нездоровую практику получения сведений об элементах той или иной конкретной ситуации из работ специалистов, которые не занимаются исследованием социальных взаимоотношений, и предоставим дело синтеза экспромтам и импровизациям философии истории.

Поддержание связи с постоянно усложняющейся реальностью требует экспериментирования с общепризнанными методами междисциплинарных исследований. Несомненно, использование вторичных источников, как бы критически к ним ни относиться, ведет в общественных науках к большему количеству ошибок и погрешностей, чем это было в прежних естественных науках, главным образом по той причине, что первые связаны с интерпретацией гораздо большего объема данных. Некоторые коррективы могут быть внесены благодаря определению частной точки зрения исследователя, с которой осуществлялась интерпретация полученных данных. Только практический опыт может открыть дополнительные пути минимизации степени неточности. Не существует никаких программ или заранее составленных правил, методических указаний по осуществлению такого рода предприятия. Замкнутые системы в большинстве случаев представляют собой результат ретроспективного восприятия сложившегося порядка вещей, тогда как современные общественные науки не производят впечатления дисциплин, располагающих сложившейся, устоявшейся методикой научных исследований.

### **3. Экспериментальная природа исследования.**

**Его первоначальная цель — критика ложных концепций общества и духа**

Нижеследующие эссе не представляют собой изложения различных разделов единой, целостной теории. В настоящее время вряд ли можно надеяться на то, что попытки создания социологии духа смогут продвинуться дальше первоначальной стадии, и никаких перспектив целостного постижения исследуемого предмета на горизонте не видно. Все, что представляется практически осуществимым сегодня, — это ряд отдельных экспериментальных шагов

в сторону социологического освещения истории и лучшего понимания нашей собственной реальности. «Кавалерийская атака» на предмет этих исследований успехом не увенчается, ибо она может обещать лишь отрывочные, поверхностные наблюдения или, что еще хуже, придание старым представлениям статуса некоей нетленности. Иного пути, кроме поэтапного продвижения к поставленной цели и постепенного усовершенствования исследовательского инструментария, нет.

Монтень назвал свои эссе «Опытами». Как никто другой, социолог способен оценить выражение благоразумия и искренности, с каким автор «Опытов» признавал оправданность фрагментарного взгляда на вещи. В ситуациях, подобных ситуации Монтеня, философская мысль не способна продвигаться вперед, если сначала не расчистить ей путь, не устранить препятствия, мешающие более широкому взгляду на вещи. В ходе критического анализа в исследовании должны быть сделаны первые шаги, которые смогли бы высвободить элементы нового подхода из системы старых, уже несостоятельных традиций мышления. Только непрерывный самоанализ и периодическая переоценка результатов, кажущихся новым откровением в изучаемой области, могут удержать исследователя от соблазна загнать новый опыт в русло изживших себя систем. Ученым, ставящим поиск истинных ответов выше «требований достоверности», универсальные решения и общие формулы не заменят поэтапного постижения проблематичной ситуации. Этим объясняется фрагментарный характер исследований Макса Вебера, Дильтея, Самнера и У.А. Томаса; то же можно сказать и о настоящей работе, что не означает отказа от ее конечной ориентации на создание социологии *духа*, которая должна при надлежащих условиях обеспечить более широкую систему координат для наших более ранних исследований в области социологии *знания*. Именно на основе этих ранних работ, в том числе «Идеологии и утопии», был сформулирован тезис об экзистенциальной вовлеченности знания, т.е. утверждение о том, что взаимосвязь между отдельными концепциями реальности и данными модусами вовлеченности в нее доступна научному определению. Последующий анализ предпринят в надежде, что прежние аргументы могут быть развиты в утверждение об экзистенциальной вовлеченности *духа* — как своеобразная точка отсчета для социологии *духа*<sup>3</sup>.

В настоящее время видны лишь разрозненные фрагменты этой обширной системы, главным образом в тех случаях, когда происходит ее столкновение с прежними точками зрения и когда дальнейший прогресс зависит от использования нового методологическо-

го подхода. Даже если сегодня эмпирические исследования имеют куда большее значение, чем соображения методологического характера, не следует фетишизировать факты. Ведь сам по себе сырой, необработанный фактический материал не дает необходимых ответов, если исследователем не поставлены надлежащие вопросы. Повторим еще раз: целью нижеследующего теоретизирования не является конструирование всеобъемлющей системы. Продвижение к намеченной цели может происходить лишь постепенно, шаг за шагом, от простого к сложному. Однако перед тем, как перейти к дальнейшим стадиям исследования, необходимо прояснить основополагающую концепцию этого эссе. Ввиду вышесказанного рассмотрение основного положения вводной главы будет сопровождаться по мере необходимости анализом различных концепций истории, общества и духа, а также критическим обзором их интерпретаций в предшествующие периоды развития немецкой социологии и философии.

## **II. Ложные и истинные концепции истории и общества**

### **1. Теория имманентной истории мысли и причины ее возникновения**

Общеизвестно, что идеи свободно пересекают государственные границы, однако, существуют темы, к которым философская мысль любой страны возвращается постоянно, не выпуская их из сферы своего внимания. Такого рода ограничения, налагаемые на распространение интеллектуального достояния, не только иллюстрируют социальную обусловленность, социальный фундамент мысли, но и дают все основания для внимательного изучения той среды, в которой зарождается идея научного исследования. Предлагать какой-либо тезис только в утвердительной форме, не выявляя его антитетических сторон, — значит обойти молчанием исходную точку отсчета. Тщательный анализ позволяет вскрыть полемическую природу всех утверждений, в том числе и тех, что формулируются без откровенной ссылки на свой антитезис. Поскольку интерес к социологическому исследованию духа зародился в Германии, наши положения выдвигаются с учетом преобладающих в Германии теорий, связанных с рассматриваемой проблемой. Приоритет мы отдаем не столько отдельным фигурам, сколько современным течениям научной мысли, в особенности некоторым распространенным концепциям, ложно трактующим термины «общество» и «интеллект» и затрудняющим

их понимание. Внимание к дискуссионным аспектам этих категорий не должно повлечь за собой исключительно негативной оценки немецкого опыта, послужившего основой для социологических исследований духовных феноменов. Как раз наоборот. Немецкие ученые, изучавшие проблемы человека, от Гегеля до Дильтея, не только собрали огромное количество материала, но и создали плодотворную теоретическую базу для исследования. Теоретические посылки «Истории человеческого самосознания» Дильтея, его же «Критики исторического разума» и «Философской антропологии» Шелера не нуждаются ни в каких оправданиях. Тот факт, что немецкий исследовательский подход несет на себе печать философского происхождения, может помочь ему противостоять любой критике, откуда бы она ни исходила — от зарубежных ученых или с позиций неверно понятого позитивизма немецкой разновидности.

И все же германская школа гуманистических исследований отчасти утратила тот существенный взгляд на вещи, которым в действительности никогда не обладала, взгляд, присущий американцам и кое-кому из европейских ученых — понимание социального характера человеческой мысли и деятельности, хорошее знание социальной истории и, что самое главное, способность рассматривать практическую деятельность и мышление, какой бы характер они ни носили, тривиальный или возвышенный, под верным углом зрения. Преувеличенное внимание некоторых историков и философов к «великим личностям» и их «исключительной судьбе» — наглядный пример вышесказанного. Мы не собираемся принижать благородства и искреннего пафоса, которым дышат эти эпитеты, но у нас вызывают сомнение критерии самих оценок. Люди, далекие от понимания социальной природы деятельности индивидов, видящие только конечные результаты духовных процессов и не знающие причин и условий их развития, на деле не в состоянии провести различие между индивидуальными, личностными компонентами творческих достижений и компонентами социальными. Нельзя обрести истинную историческую перспективу без осознания социального фона исторических событий. Однако корень проблемы не в том, как увидеть социальный контекст событий, а, скорее, в том, как последующие поколения могли игнорировать его.

Гегель не несет ответственности за германскую науку о человеке, отвергавшую социологический подход, — он-то был весьма проницательным исследователем социальной реальности своего времени. Потрясения, вызванные французской революцией, крушение древней Германской империи и наполеоновская интерлюдия между двумя актами исторической пьесы не могли не отразиться

на понимании Гегелем истории и участии этого философа в политическом и интеллектуальном возрождении Пруссии. Гегелевская концепция «объективного духа» свидетельствует о понимании им роли социальных моментов, несмотря на спиритуалистическую и надрациональную конструкцию его системы. Но последователи Гегеля извлекли из его философского наследия другое — призрачное видение саморазвивающихся идей и возвышенную трактовку истории, творимую в социальном вакууме. И все-таки никакая критика злополучной доктрины имманентности истории мысли не может игнорировать роли Гегеля в генезисе этого вечного «*лейтмотива*» немецкой исторической мысли.

Тезис об имманентной эволюции идей опирается на посылку о существовании независимого интеллекта, который развивается самостоятельно и из самого себя, проходя при этом ряд последовательных предустановленных стадий. Ниже мы в четыре этапа проведем анализ данной концепции. На первых двух этапах будут выявлены довольно тривиальные обстоятельства, обусловившие метафизичность этой доктрины. Здесь автор взял на себя весьма рискованную задачу, осмелившись пролить свет на происхождение столь возвышенных представлений, но ведь в кои-то веки необходимо попытаться пересмотреть напыщенную концепцию духовных феноменов. Генезис этой лжетеории прослеживается вплоть до некоторых атрибутов академического быта. На третьем и четвертом этапах анализа рассматриваются религиозные предпосылки исследуемой проблемы.

*Этап первый.* Достаточно одного взгляда на длинный перечень приверженцев этой доктрины, чтобы убедиться, что значительная их часть по своей профессии принадлежит к профессорско-преподавательскому сословию. В большинстве своем они были филологами, историками и философами, чьи убеждения формировались, как и почти у каждого, в рамках того отрезка бытия, в котором протекает повседневная жизнь. Вполне резонно предположить, что существование человека в некотором отдалении от театра событий способствует развитию умозрительного мировосприятия, питающего в силу этого определенные иллюзии относительно истинной природы реальности. Столкновения партий, интересов и мнений на широкой арене общественной жизни, рассматриваемые с позиций умозрительной отстраненности от реальных событий, легко могут быть переосмыслены и представлены как всего лишь полемика между различными философскими школами. Если обычные люди в ежедневных столкновениях с грубостью и хаотической неразберихой реальной жизни используют мысль для постиже-

ния возникающих ситуаций, обитатели храма науки обращаются к мышлению как к средству реконструкции и создания мысленных образов собранных фактов. Если мыслительные функции практика начинаются и заканчиваются по мере существования его проблем, мыслительные процессы ученого зарождаются и развиваются под воздействием импульсов, полученных им от мыслей других людей. И если функционеры и исполнители непосредственно сталкиваются с социальными ситуациями, ученый имеет дело с интеллектуальным континуумом идей, взаимно продуцирующих друг друга. Именно вследствие генерализации этой возникшей в четырех стенах иллюзии появилось понятие о самодовлеющем и самозарождающемся интеллекте.

Здесь нам могли бы сказать, что у служителей храма науки тоже есть личная жизнь, которая должна корригировать их профессиональные иллюзии и заблуждения, что, разумеется, они также в своих повсе-дневных делах используют мысль, помогающую им решать различного рода проблемы. И действительно, так и должно происходить за пределами университетской аудитории; но образ жизни этих людей — замкнутый и в то же время теснейшим образом связанный с жизнью их коллег — таков, что свойственный им традиционный *esprit de corps*\* может сильно помешать слиянию бытового и профессионального мировоззрений. Однако самозарождающиеся иллюзии возникают не только в анклав академической науки. «Рантье» довоенной эпохи, имевшие твердый доход из независимых источников, также придерживались взглядов, в которых общепринятые идеалы «хорошей жизни» сосуществовали с противоречащими им фактами гнивающего мира. Экономический кризис сделал неизбежным пересмотр этой двойственной точки зрения, и постепенно опыт повседневной частной жизни возобладал над аксиоматическими концепциями идеального мироустройства. Мы по-прежнему располагаем свидетельствами разложения и трансформации данных социальных страт и могли бы проследить связанный с этим сдвиг в их ментальности. Но урок не был усвоен теми учеными, уверенность которых в незыблемости существующего порядка вещей покоилась на традиции схоластической самодостаточности. Открытое мировосприятие требует периодической переориентации и самоанализа, и индивид, живущий в своем замкнутом мирке, найдет в нем для себя мало утешительного. Неплохую службу философам, изучающим закономерности истории, могло бы сослужить обучение их у «творцов» истории. Каковы бы

---

\* Корпоративный дух (франц.).

ни были интеллектуальные возможности людей, стоящих у кормила власти, едва ли они позволят себе действовать по неверно составленному плану. Практическая деятельность быстрее разоблачает иллюзию, чем отвлеченное умозрение.

Таким образом, само положение ученого является потенциальным источником заблуждений. Вне всякого сомнения, досуг и уединение — необходимые предпосылки научной работы; но накапливаемые в течение всей жизни погрешности мышления, связанные с отстраненностью ученого от практической деятельности, могут приобретать весьма значительные размеры, если полученные решения не проходят прагматической проверки реальностью. Интеллектуальная деятельность, не отвечающая требованиям конкретной ситуации, вряд ли сможет избежать ловушек кровосмесительного рассуждения, т.е. тенденции к идеализации своего предмета. Противоядием от такого рода заблуждений не могут служить ни усовершенствованная методология, ни более широкое использование документальных материалов. Коррективы вносятся лишь в результате твердого намерения и неотступных попыток осознать процесс мышления в его ситуационном контексте. Коротко говоря, решение проблемы — в открытом взгляде социологии на исследуемый предмет, а не в завершенности интерпретаций.

До сих пор немецкий подход к историческим проблемам был сосредоточен на двух направлениях — исследовании политических событий и исследовании эволюции мысли. Пространство, находящееся между ними, или было недоступно для анализа, или не заслуживало внимания в качестве объекта исследования. Слабые попытки в области «истории культуры» не достигли цели. И если Буркхардт создавал поистине художественные изображения, то его последователи погрязли в трясине анекдотических подробностей. Интуиция не помогла Лампрехту постичь реальную связь вещей. Материалы, найденные благодаря этим исследованиям, весьма значительны, но имеют лишь ограниченное отношение к существенным процессам истории. Лежавшее посередине царство истории в целом осталось неисследованным главным образом из-за того, что доступ к нему по-прежнему был закрыт — мешал приоритет, отдаваемый политической истории, и внимание, уделяемое в первую очередь эволюции идей.

Исследователь, все внимание которого приковано только к величественной картине политических процессов, вряд ли оценит по достоинству тот факт, что явления повседневной рутины могут иметь столь же немаловажное значение и, еще существеннее, что они также обладают определенной структурой. Но в такой же мере,



в какой немецкие теории государства не давали развиваться социологии, утонченная схоластика, средствами которой изучалась история идей, явилась камнем преткновения для развития конкретной психологии. Понимание того, что человеческие взгляды и обстоятельства меняются, усвоенное французами еще со времен Монтеня, не получило реального развития в Германии, если не считать, может быть, одного примечательного исключения — Ницше. Немецкий идеализм остался невосприимчивым к пониманию человеческих мотиваций. Они казались ему тривиальными и второстепенными по сравнению с магистральным развитием событий на уровне государственных отношений и в царстве идей. Последователи философии Гегеля и историографии Ранке обходили стороной лежавшее между ними поле, где конкретные индивиды взаимодействуют и пытаются извлечь максимальную для себя пользу из тех обстоятельств, в которых они находятся. Маркса и Лоренца фон Штейна можно было бы принять за недостающее измерение немецкого историзма, если бы он не развивался в санкционированной временем традиции схолистического пренебрежения к реальным вещам.

*Этап второй.* Иллюзия имманентного потока идей поддерживается самой манерой обращения исследователей человеческого бытия с документальными материалами. Прошлые исследования представлялись ученым подобием картин, вывешенных в галерее, — в виде конгломерата разрозненных явлений. Соблазн интерпретировать этот конгломерат как результат органичного и непрерывного роста почти непреодолим для тех, что сосредоточили свой интерес на исторических свидетельствах, отражающих процессы творческого созидания. Но такая система представлений игнорирует промежуточные области, в которых люди действуют и реагируют как социальные существа. Таким образом, самые глубокие корни идеалистических иллюзий — именно в концептуализации двухмерной схемы, представленной библиотекой и музеем. Недостающее третье измерение, социальное, в рамках этой схемы вряд ли удастся обнаружить. В действительности не существует таких вещей, как художественная эволюция или история литературы, самих по себе: реальны лишь те конкретные ситуации, которые порождают стремление изобразить тот или иной аспект жизни. Выражение мысли и восприятие как таковые — лишь фрагменты реальности, и вся их хронология к тому же не является историей, хотя нет ничего предосудительного в таких терминах, как история искусства, в той мере, в какой они используются в качестве классификационных понятий, созданных для удобства. Овеществление их — вот главная опасность всего книжного знания.

*Этап третий.* Если положения, рассмотренные на предыдущих этапах, касались тривиальных аспектов научного знания, то на данной стадии анализа необходимо заняться предметом более возвышенным — религиозным происхождением созданной немцами концепции «Духа». В частности, не кто иной, как Лютер, перенес эту религиозную концепцию духа в светскую философию. Средневековая церковь еще раньше провозглашала антагонизм между духом и плотью, но разрыв между царством духа и жизнью людей стал абсолютным только в рамках лютеровского радикального дуализма: «Ибо то, что не от Духа или Благодати, не живо» (*Luther. Freedom of the Christian, 1520*)<sup>\*</sup>. Сверхсублимация духа и родственные этому принципу концепции в немецкой гуманистической литературе объясняются влиянием дуализма Лютера, не прекращавшимся и позднее.

*Этап четвертый.* У теории имманентности есть еще один источник в немецком религиозном учении, а именно — доктрина «духовной свободы». Эта идея была также сформулирована Лютером: «Тогда ясно, что ничто внешнее, как бы оно ни называлось, не может дать ему (имеется в виду человек. — *К.М.*) свободы или веры. Ибо вера и свобода, противостоящие злобе и порабощению, не телесны и не внешни».

Светская версия этой доктрины стала основополагающим тезисом немецкого идеализма. Лютеровская «свобода» (от искушения) трансформировалась в недетерминированность; его концепция духовности (единения человека с Богом посредством веры) переросла в доктрину саморазвития, суверенного интеллекта, тогда как с другой — отрицательной — стороны лютеровская нравственная концепция рабства развилась в философский тезис определенности в царстве физики. «Мысль или знание осуществляются в абсолютной свободе... свобода, как таковая, есть самая глубинная основа всякого сознания» (*Fichte. Bestimmung des Gelehrten, 1794*). Вполне понятно, что эта дуалистическая концепция эффективно препятствовала возникновению какой-либо теории среды детерминистского и социологического подхода к вопросам, связанным с умственной деятельностью. Ведь философия, основанная на принципах абсолютной свободы и недетерминированности духа, не дает рационального обоснования для такого рода «феноменализмов».

Может показаться, что последние выделенные нами два этапа отражают идеалистический принцип объяснения одной идеи посредством другой, получившей широкое распространение. Действительно, духовное родство идей Лютера и теории имманентности нельзя

---

<sup>\*</sup> Von der Freiheit eines Christenmenschen (О свободе христианина).

верно понять в отрыве от той социальной ситуации, в которой развивалась и получила признание в Германии перепевавшаяся на все лады сторонниками самых различных направлений концепция свободы. В основе этого процесса — крах надежд и упований немецкого крестьянства и средних классов в XVIII-XIX вв. Контраст данного мироощущения и пуританской ментальности поражает. Умение пуританских сект найти применение своим силам в социальной среде и возможность действовать в соответствии с собственными религиозными убеждениями, имевшие осязаемый успех, мирили пуритан с реальным миром как испытательным полем: трезвый прагматический взгляд на жизнь не противоречил пуританскому мировоззрению. Развитию аналогичных процессов в Германии препятствовала жесткая структура различных государственных образований на территории страны и раннее приспособление к ней лютеранской церкви. В отсутствие реальной социально-политической точки приложения своих сил и мыслей образованные слои средних классов Германии примирились с бюрократическим государством и превратили идею свободы в некое наполненное особым смыслом понятие, символизирующее интеллектуальный индетерминизм. Эта замкнутая в себе концепция свободы стала краеугольным камнем теории имманентности и одним из главных препятствий, которые академическая наука выставила на пути социологического подхода к истории, мышлению и политике.

### **Отступление в историю искусств**

Теория имманентности не осталась замкнутой в рамках различных, как крупных, так и менее значительных систем немецкой философии. Она приобрела гораздо большее значение, поскольку была применена почти ко всем отраслям исторических исследований. Но ни в одной области науки эта доктрина не была использована с таким размахом и не подверглась столь тщательной проверке, как в истории искусств. Поэтому именно здесь впервые обнаружилась ее несостоятельность.

Поиск и объяснение изначально присущих искусству и неотъемлемо принадлежащих ему свойств впервые были предприняты в области стиля и формы. В известном смысле теории стилистической эволюции и искусства для искусства основаны на аналогичных концепциях. И та, и другая утверждают автономию формы и ее примат над содержанием. Применение этих принципов к конкретному материалу истории искусств должно было выявить по возможности те аспекты искусства, которые стилистический подход оставил вне поля своего рассмотрения, например религиозные

цели древних художников и скульпторов. Сверх того, стало очевидным, что и произведения художников более поздних периодов также демонстрируют существенные элементы *Weltanschauung*\* их авторов и что это *Weltanschauung* имеет некоторое отношение к месту, которое объект искусства занимает в истории. Исследование Дворжака\*\* знаменует собой переход от стилистической интерпретации искусства к более широкой концепции истории искусств как одного из аспектов религиозных и философских модуляций идей<sup>4</sup>.

После работы Дворжака общим местом стало представление о том, что стилистический подход должен быть расширен до анализа культурного содержания искусства. Уменьшающиеся возможности узкопрофессионального взгляда на изучаемый предмет, естественно, побуждали исследователей попытаться преодолеть ограниченность узкой специализации в одной области с помощью — увы! — других столь же узкопрофессиональных подходов. Историки искусства начали искать аналогии между современными произведениями искусства и способами выражения мысли. И хотя этот отход от линейной схемы стилистической эволюции действительно открыл новые перспективы для научных исследований, метод перекрестного анализа дополнительного исторического материала не избежал недостатков прежних методик. Произведения прошлого по-прежнему воспринимались как достояние библиотек и музеев, как дискретные явления, хотя, когда о них заходила речь, их уже рассматривали в единой цепи явлений, как своего рода ансамбль. Теперь признавалось, что должны существовать доступные исследованию связи между современными произведениями скульпторов, живописцев, писателей и философией, однако для доказательства существования этих связей не нашлось никакой более конкретной теории, чем интуитивная морфология. Никто не отрицал, что различные элементы зрелой культуры обладают определенной силой взаимного притяжения, но общая картина все же составлялась методом интерполяции. В работах Хамана и Гаузенштейна делается попытка расширить эту картину, включив в нее область социальных отношений<sup>5</sup>. В обширном труде Дехио порой также освещается социальная ситуация, в которой творили те или иные художники<sup>6</sup>. И все же подобное проникновение в сущность предмета, носившее, скорее, интуитивный характер, позволяло

---

\* Мироззрение (нем.).

\*\* Австрийский историк искусства Макс Дворжак (1877—1921) исследовал связь искусства с духовной жизнью эпохи, исходя из идеалистических представлений об истории искусства «истории духа».

собрать лишь малосущественный, случайный материал, оставшийся на втором плане исследования, а сам подход не лег в основу принципиально новой методики исследования.

Молчаливый отказ от теории имманентности, несомненно, расширил диапазон этих исследований. Однако они не продвинулись в сторону разрешения кардинальных вопросов истории искусства: чья ментальность отражена в данных произведениях? Какова их социальная природа? Благодаря каким действиям, ситуациям, каким неявным, не выраженным словами решениям создаются обстоятельства, в которых художники воспринимают и отображают тот или иной аспект реальности? Если произведения искусства отражают определенные взгляды, убеждения, принципы и представления, то кто является выразителем их и кто — противником? Смену чьих представлений и взглядов отражают изменения стиля? Подобные вопросы не возникают у исследователя, сосредоточившегося на изучении отдельных произведений искусства. Традиционные формулы, такие, как «дух времени», могут лишь скрыть, а не заполнить существующий между ними концептуальный вакуум. Только общество как структурированная переменная величина обладает историей, и только в этом социальном континууме искусство может быть верно понято как историческое явление.

## 2. Ложная поляризация прилагательных «материальное» и «идеальное»

Вторым заблуждением, которое наподобие доктрины имманентности мешало немцам в их изучении истории, явилась концепция полярной противоположности двух сфер явлений — «идеальной» и «материальной». И снова нельзя не задаться вопросом: почему в основе своей простой вопрос мог с такой настойчивостью получать абсолютно неверное объяснение? Как стало возможным сомнение в социальном характере духовной деятельности и почему были проигнорированы духовные стороны социального поведения? Вообразить себе абстрактный интеллект без конкретных людей, действующих в данных социальных ситуациях, так же абсурдно, как и обратное предположение — общество передачи мыслей, формирования идей и оценки явлений. Именно благодаря этой неестественной дихотомии термин «материальное» был понят как противоположность бесплотному духу. А что означает термин «материальное» в действительности?

Среди философов, последователей Гегеля, существовало так называемое «левое крыло», применявшее к самому себе эпитет

«материалистическое» в знак оппозиции к идеалистическому направлению мысли. Штраус, Фейербах и Маркс, каждый по-своему, выражали общее кредо этой антигегельевской школы. Их оппозиция имела мало общего с куда более хорошо известным научным материализмом Бюхнера. Из-за частой путаницы и возникла та неразбериха, которой отмечен спор между идеализмом и материализмом.

Материализм левых гегельянцев поставил в политической литературе середины прошлого века головоломный вопрос: кто является творцом истории — выдающиеся личности или массы? Чтобы понять смысл этого вопроса и иметь возможность дать на него ответ, его следовало бы перефразировать следующим образом: кто является творцом истории — стоящие особняком, изолированные от общества индивиды или члены общества, связанные друг с другом узлами взаимозависимости личности? Индивидуальные качества и коллектив не являются ни чем-то несоизмеримым, ни антиподами. Высокие личные достоинства свойственны индивиду, проявляющему большую сметку и проницательность, умеющему справиться с экстраординарной ситуацией. И хотя «великие люди истории» не могут выйти из границ социального царства вещей, ни у кого из социологов не найдется разумных оснований усомниться в их существовании или игнорировать его.

Однако, когда события рассматриваются в ретроспективе или с определенной дистанции, усиливается соблазн связать результаты не отраженной в анналах цепи деяний с известной личностью, под влиянием которой происходило формирование последнего звена этой цепи, иными словами, приписать неизвестное известному. Немалая доля восхищения героями истории объясняется туманом, скрывающим подробности. В старой работе Фиркандта «Die Stetigkeit im Kulturwandel» (1908) вскрывается кумулятивный характер большинства великих изобретений<sup>7</sup>. Они по большей части являются общим итогом суммы менее известных изобретений, синтез которых осуществляется на заключительной стадии. Знание предшествующих этапов не преуменьшает значение завершающего, синтетического творческого деяния — только изучение всего процесса даст в руки критерий для оценки финального акта. Представить себе какое-либо деяние в полной изоляции от всех прочих дел и свершений — это почти такая же крайность, как и предполагать, будто можно говорить на языке, которым до сих пор не пользовался никто. Говорить — значит совершенствовать и развивать уже существующий язык. Одним из показателей этого процесса является разница, существующая между уличным разго-

вором на местном сленге и лингвистическими новациями поэтов. Вряд ли имеет смысл связывать область идей только с великими личностями, а эпитет «материальное» оставлять для масс. По той же причине тезис о материальной детерминированности идей вовсе не выражает утверждения, поддающегося эмпирической проверке.

Однако гипотеза о так называемом историческом материализме имеет совершенно иной характер. И хотя формулировка носит на себе отпечаток полемического происхождения, она — всего лишь иное наименование экономического объяснения истории. Как бы ни оценивались его достоинства, утверждение примата экономического «базиса» над идеологической «надстройкой» не постулирует примата материи над идеями, речь идет лишь о примате одного типа социального взаимодействия (экономического) над другими. Оба типа деятельности связаны с формированием идей, сообщением мыслей, равно как с биологическими потребностями и наличием материальных механизмов.

Материалистическое объяснение истории, понимаемое таким образом, может означать одно или все три из нижеследующих утверждений. Во-первых, оно может подразумевать, что функции, которые способствуют удовлетворению основных, биологических потребностей человека, носят более необходимый, более неотложный характер и в меньшей степени допускают отсрочку и доступны сублимации, нежели те, что удовлетворяют так называемые вторичные потребности. Во-вторых, экономическая деятельность не так изменчива и разнообразна, как прочие виды деятельности, вследствие чего последние обязаны выдерживать «тон полного согласия» с первой. И наконец, экономической деятельности присуща абсолютная целостность, и в этом смысле она образует первичную основу социальной интеграции. Данные приложения можно обсуждать ясным и понятным языком, не прибегая к ничего не дающей антиномии духа и материи.

### 3. Ложные концепции истории, диалектика и опосредование

Историю все чаще отождествляют со всеобъемлющим и динамичным пониманием реальности. Изложение фактов становится историческим вовсе не потому, что о них говорится в прошедшем времени; историк может совершать свою работу еще до того, как осядет пыль времени. Историография — это не просто результат составления хроники драматических событий. Растущая взаимозависи-

мость различных элементов общества, идущие все более быстрыми темпами изменения в нем дали нам новые критерии, определяющие характер сообщений о происходящих переменах и принципы их интерпретации. В свете современных задач историю нужно рассматривать как *эксплицитный* отчет об изменениях, представленных *всеобъемлюще* в виде *непрерывного* процесса. Нижеследующие замечания должны пролить свет на значение вышеназванных терминов.

Изменения делаются *эксплицитными*, явными, если осуществляется достаточно полный, удовлетворительный отчет об участвующих в этих изменениях силах с целью выявить ход и результат самого процесса. Существует определенная параллель между изложением исторических событий и драматическим произведением, между историей и драмой. Развязка в подлинной драме может быть убедительной и неотразимой, лишь после того как драматическая ситуация раскрыта полностью. Действие должно органично вытекать из завязки, а финал выстраиваться не по принципу «*deus ex machina*»\*. Точно так же и историк призван распутывать нить событий, исходя из установленного комплекса факторов, образующих историческую ситуацию. Иными словами, он должен продвинуться в своем детерминистском подходе так далеко, как это только позволяют факты. Мера эксплицитности, разумеется, зависит от объема и формы сообщения; миниатюрный набросок может обрисовать сущность данного вопроса резче, убедительнее, чем большое полотно, на котором в полном беспорядке изображена масса самых различных подробностей.

Месопотамские анналы придворных событий и генеалогии полинезийских вождей не образуют истории, ибо им недостает *непрерывности*. Субстанция истории — назовем ли мы ее жизнью или реальностью — развивается не скачками, а непрерывно, в виде единого потока деяний. Некоторые из них носят дискретный характер — например, восстания, открытия, битвы, законодательные акты, события литературной жизни, тогда как другие — непрерывный; сюда относятся такие виды деятельности, как обеспечение продовольствием, все, что связано с жильем и безопасностью, здравоохранение, образование, поддержание общественного порядка и т.д. Целостный комплекс этих функций образует структуру, поскольку их взаимоотношения носят устойчивый, повторяющийся характер, приобретая форму, свойственную данному обществу. Только посредством оформления этих постоянных функций становится видимой непрерывность жизни, а дискретные события обретают понимание как элементы исторического континуума. Следовательно, непрерыв-

---

\* Бог из машины (*лат.*), т.е. нечто появляющееся неожиданно, извне.



ным отчет об изменениях делает не «полная» фиксация событий — если таковая вообще возможна, — а изложение событий в конкретном контексте непрерывного осуществления функций.

Историческая реальность может быть понята только как много-составная структура взаимосвязанных видов деятельности. В той степени, в какой реальность является субстанцией и субъектом истории, *широта и всеохватность* могут быть одним из критериев исторического сообщения. Историк, однако, рассматривает свой предмет с самых разных сторон. Он может ограничить диапазон своего внимания любым аспектом жизни, сосредоточившись на таких темах, как, например, право, исполнительная власть, литература или экономика. В соответствии со своим выбором историк отбирает те факты, которые связаны с интересующей его областью, однако подает их впоследствии в общем всеобъемлющем контексте непрерывных функций, обеспечивающих жизнедеятельность общества. Предмет остается тем же — жизнь, — хотя фокус избирательного внимания может меняться. Короче говоря, чтобы собрать описательный материал для научного сообщения, достаточно располагать любым набором сведений о дискретных событиях, таких, например, как успешные изобретения или завоевания, но историческое значение эти факты приобретут лишь после включения в общий всеобъемлющий контекст исторического развития.

История, таким образом, — не существительное, — прилагательное, атрибут развивающейся коллективности; она не только — сообщение об изменениях, но и отчет о том, что именно изменяется. Воспринимать историю без ее социальной среды — то же самое, что представлять себе движение без того, что движется. Дильтей употреблял выражение «социоисторическая реальность». До него Гегель говорил о том же — о развивающихся общностях, которые он объяснял как *Volksgeist* (буквально «дух народа»). Какими бы слабостями ни страдала эта претенциозно-напыщенная концепция, она по крайней мере позволяла выстроить некую систему координат для дедуктивных положений Гегеля относительно эволюции. Его последователи отказались от попытки сгруппировать историю вокруг *Volksgeist*, отчасти из-за расплывчатости термина, отчасти из-за явного уменьшения роли национальной истории в эпоху нарастающих классовых конфликтов. В силу этого концепция истории, чистая и простая, рассматриваемая как явление *per se*<sup>\*</sup>, и применяемая без всякой связи с какой-либо общностью, начала приобретать самостоятельное значение. «Историчность» вещей стала даже пред-

---

\* Посредством самого себя, сам собой (*лат.*).

метом специальной онтологии, развившейся без учета социальных субъектов исторических изменений. Немецкая философская литература изобилует определениями истории, персонифицирующими ее как производительную силу, как катализатор или неиссякаемую мощь. Здесь мы вновь встречаемся с представлением о predetermined ходом событий, по отношению к которым общество не играет роль творца и исполнителя, а представляет собой пассивный объект и сцену. Этим нежеланием обратиться к социальной реальности как матрице изменений также объясняется натянутая дихотомия природы и истории или естественных и исторических наук. Более реалистическая западная практика проведения различия между естественными и общественными науками в целом не получила признания в немецкой литературе.

Такое же бесплотное представление об истории сбивало с толку «диалектику» постгегельянских рассуждений на историческую тему. Гегелевская диалектика — это путь, на котором дух создает и разрешает противоречия, проходя последовательные фазы самореализации. Поскольку мысль отождествляется с реальностью, а эволюция духа — с историческим процессом, диалектика управляет и возникающей мыслью, и материальным, доступным вещественному анализу ходом всеобщей истории. Тут диалектика Гегеля полностью совпадает с его системой, донельзя туманной и расплывчатой во множестве своих основополагающих конструктивных деталей; поскольку развивающийся дух является животворным началом и субстанцией истории, исторический процесс также может отражать диалектическое развитие духа и антитетическое возникновение всех его концепций. После отказа от гегелевской системы, однако, стало привычным говорить о диалектике истории *per se*, не задумываясь о том, что же, собственно, движется или развивается в установленных антитетических формах. В действительности диалектичное не является историей — это данные социальные ситуации, которые обнаруживают несоответствия или противоречия в социальной структуре. Пишущий эти строки, например, пытался проанализировать антитетические импульсы в групповой конкуренции и в конфликте поколений<sup>8</sup>. (Выявить реальные антагонизмы — не значит постулировать их доминирующее положение и непрерывную эволюцию на протяжении всей истории человечества. Мы скоро вернемся к более полному и широкому обсуждению исторической теории Маркса, основанной на принципе классовой борьбы.) Средоточием противоречий является не дух и не predetermined ритм исторического развития, а конкретные социальные ситуации, порождающие противоречивые устремления и ожидания

и вследствие этого ведущие к антагонистическим интерпретациям реальности — источником мистификаций всякий раз оказывается настойчивое уклонение от ее анализа.

Так что же такое социологический анализ?

Первостепенная проблема социологического анализа — как, впрочем, и большинства научных исследований — заключается в том, как связать единичные наблюдения с общим полем исследований, обладающим сложной структурой, которое далеко выходит за рамки индивидуального опыта. Предметом непосредственного опыта являются, разумеется, простые структуры. Порядок, в каком птицы клюют корм на птичьем дворе, или соперничество в игровой команде могут быть выявлены в ходе единичного наблюдения. Но чтобы понять предмет, который не вмещается в рамки одного экспериментального акта, явно необходим целый ряд актов, выбранных не случайно, а в соответствии со схемой, вписывающейся в общую структуру поля исследования. Следовательно, необходимо выбрать выгодную позицию, с которой можно производить ряд последовательных наблюдений, взаимосвязанных друг с другом, и в конечном итоге выявить структуру всего поля исследования. Это проблема стратегии. Вообще любой анализ отталкивается от каких-то случайно попавшихся на глаза моментов, т.е. исходит из какого-то непосредственно наблюдаемого аспекта предмета. В ходе последующих рассуждений, основанных на дополнительном изучении предмета, интерпретация первоначальных наблюдений, первоначально полученных данных подвергнется определенной модификации. Новое значение этих сведений уже не опирается на непосредственный, *ad hoc* опыт, оно «опосредовано» последующими фазами анализа. Таким образом, исследование развивается от прямого и непосредственного взгляда на предмет к выводным сведениям или, если прибегнуть к классической формулировке Гегеля, к «опосредованному знанию».

«...Объяснить и понять... означает... показать, что нечто *опосредовано* неким другим»\* (*Hegel. Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften. 2. Aufl. § 62*).

Даже ежедневные встречи с людьми часто заставляют пересмотреть прежний опыт. Я встречаю незнакомого человека в приемной у зубного врача. Он интересуется, сколько мне лет, женат я или холост, каковы мои доходы, занимаемый мною пост, уровень образования и положение в обществе. В этот момент я готов уже потребо-

---

\* Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. § 62. С. 186. Перевод Б. Столлнера.

вать у него документы, но тут еще один посетитель жестом дает мне понять, что мой собеседник пьян. Это меняет мой первоначальный диагноз относительно этого человека. Мои прежние наблюдения не были целиком ложными, но в новом контексте их значение изменилось. Таков же и типичный ход социологического анализа сложных структур. Итак, социология — это область научного исследования в той степени, в какой структура его предметов не становится явной в случайном контексте ежедневного общения. Таким образом, анализ обычно продвигается от простых структур к сложным. Простыми являются те, которые доступны непосредственному наблюдению, тогда как сложные обнаруживают свои свойства лишь в ходе последовательного поэтапного изучения, уточняющего данные предварительного опыта. Поле исследования сложно не само по себе, а в силу тех действий, которые исследователь применяет к своему предмету. Поле исследования сложно, если его структура не раскрывается в результате исследования каких-то отдельных частей или сегментов и если все поле не вмещается в рамки единичного акта исследования. Сложное, комплексное явление, таким образом, познается с помощью целого ряда взаимосвязанных актов исследования. То, что прилагательное «сложный» имеет отношение к тому акту, в ходе которого предмет подвергается исследованию, ясно видно у Гегеля:

«...мы должны указать как на самый общеизвестный опыт на то, что истины, относительно которых мы очень хорошо знаем, что они являются результатом в высшей степени сложных, в высшей степени опосредствованных размышлений, представляются непосредственными тому сознанию, для которого они сделались привычными. Математик, равно как и каждый сведущий ученый, непосредственно имеет в своем уме решения, которые являются результатом очень сложного анализа; в уме каждого образованного человека непосредственно наличествует много всеобщих точек зрения и основоположений, которые порождены многократным размышлением и долгим жизненным опытом... Во всех этих случаях непосредственность знания не только не исключает его опосредствования, но даже, наоборот, они так связаны друг с другом, что непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания»\* (*Hegel. Ibid.* § 66).

Содержание этих гегелевских пассажей в принципе применимо к ходу аналитического исследования, осуществляемого во всех эмпирических науках — на определенной стадии данные непосред-

---

\* Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. § 66. С. 191—192. Перевод Б. Столпнера.

ственного опыта приобретают новое, выводное значение, по мере того как они уточняются на каждом новом этапе исследования. Непреходящим вкладом Гегеля в научную методологию является констатация того факта, что любая индукция и любая генерализация имеют отношение к соответствующему контексту предполагаемых или реально воспринимаемых обстоятельств, т.е. к подразумеваемой сфере исследования, подлежащей перепроверке и расширению. Позднее Де Морган<sup>9</sup> и Залаи<sup>10</sup> показали систематическую связь между любым актом индукции и соответствующей сферой представлений. В физике зачастую именно явные исключения из общего ряда обобщений указывали на пределы возможностей индукции в данной области исследования, заставляя предполагать необходимость существования более сложной области научного анализа. Вот почему теория относительности Эйнштейна не только объяснила и подтвердила открытые Ньютоном законы всемирного тяготения в сфере действия малых скоростей, но и объяснила ряд основополагающих исключений, не находящих объяснения в рамках действия законов Ньютона. Точно так же законы всемирного тяготения подтвердили первый закон Кеплера об эллиптических орбитах планет и объяснили отклонения, которые не учитывались законами Кеплера<sup>11</sup>. В ходе каждого из этих революционных свершений в физике, продвинувших науку вперед, новые гипотезы и опровергали, и частично подтверждали прежние обобщения, в то же время открывая новые явления, остававшиеся не замеченными в рамках прежнего опыта. Например, общая теория относительности Эйнштейна позволила предсказать так называемый эффект смещения.

Похоже, что последующие перепроверки, уточнения и расширение сферы научных представлений напоминают диалектику Гегеля. Три черты в особенности заставляют предположить эту аналогию: обоснованное подтверждение прежних гипотез, отход от той сферы представлений, на которую они опираются, и открытие более широкой сферы доступных объяснению взаимосвязей. Правда, здесь недостает одного элемента гегелевской диалектики — спекулятивного единства субъекта и объекта, т.е. интроспективного тождества субъекта и объекта, образующего краеугольный камень панлогической системы Гегеля. Как же объяснить это разительное различие между логическим, умозрительным подходом Гегеля и методами научного исследования?

Цель науки, как она сформировалась на протяжении последних шестисот лет, заключается в том, чтобы расширить диапазон доступного объяснению опыта в ходе последовательных этапов исследования, допускающих возможность их верификации, на основе

только таких допущений и предположений, относительно которых среди осведомленных людей существует полное единство мнений. Строгость методики научного исследования предполагает возможность передачи сведений и сообщений, наличие общепризнанных и доведенных до минимума допущений и предположений, а также общедоступных критериев истинности доказательств. Таким образом, определение «научный» относится в первую очередь к процедуре исследования, а не к истине. Своеобразие логического метода Гегеля состоит в том, что он нацелен не столько на расширение имеющегося исторического опыта, сколько на его переосмысление. Система задумана как апофеоз того социального и политического порядка вещей, который сложился в эпоху Гегеля. «...Поскольку философия является исследованием того, что разумно (*Vernünftig*), она схватывает вещи современные и реальные...» (*Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Preface*). Это отождествление разума с действительностью объясняет монистический характер дедуктивных умозаключений Гегеля. Все это вполне в духе рациональной теологии, стремящейся примирить веру со светской мыслью. Если величественное здание гегелевской доктрины представляет собой одну из разновидностей рациональной теологии, обожествляющей политический и социальный строй его эпохи, то концепция Маркса — своего рода канон революции. В самом конце той вереницы исторических событий, под которой Гегель подвел окончательную черту, Маркс утверждает и расширяет сферу действия противоречий, выявившихся в былых спорах. Если в гегелевском синтезе, венчающем историческое развитие, все прежние антиномии примиряются и сглаживаются, система Маркса достигает своего апогея в идее непримиримой классовой борьбы, которую он стремился обосновать с помощью диалектического метода объяснения общественных явлений. Но окончательные диагнозы и Гегеля, и Маркса не были просто открытиями, наподобие открытия индоевропейской языковой семьи братьями Гримм или периодической системы элементов Менделеевым. Выводы Гегеля и Маркса явились своего рода синтезом, отразившим доведенное до логического завершения развитие их первоначальных взглядов. Неразумный характер существующего социального строя в той же степени был предпосылкой теории Маркса, созданной личным волевым усилием, в какой окончательное формирование государственной системы к 1830 г. стало одной из аксиом гегелевской системы.

---

\* *Гегель Г.В.Ф.* Основы философии права. Предисловие // Соч. Т. 7. М.; Л., 1934. Перевод Б. Столлнера.

Таким образом, примат воления над знанием является молчаливо признаваемым краеугольным камнем гегелевской системы и сознательно утверждаемой аксиомой теории Маркса. На самом деле, марксистская диалектика превратилась в орудие стратегии, позволяющее раздвигать рамки повседневных конфликтов, сопровождающих развитие мировой экономики, до масштабов всеобъемлющих кризисов, орудием, придающим этим конфликтам характер фатальной исторической неизбежности. Именно исходя из этой чисто волевой предпосылки, марксизм стал и несокрушимой системой, и техникой выработки жестких умозаключений и выводов, идя к ним с меняющихся позиций и точек зрения. То, что в руках людей, чьи взгляды меняются изо дня в день, эта стратегия может найти безграничное применение, продемонстрировал не только основатель и учитель, но и в последующие времена Лукач и его последователи, эрудиты, внесшие немало усовершенствований в марксистскую интерпретацию философии и литературы<sup>12</sup>.

Предыдущие ссылки на Маркса и Гегеля были сделаны для того, чтобы обратить внимание читателя на догматическое использование опосредующих категорий. Однако было бы ошибкой сбрасывать со счетов эти понятия только из-за спекулятивного злоупотребления ими, которое допускали оба мастера произвольной интерпретации. Хотя нельзя отрицать опасности злоупотребления этими понятиями людьми, ставящими оправдание данного явления выше его исследования, опосредующие категории представляют собой необходимый инструмент социальных исследований, если, разумеется, они очищены от любых черт мистицизма. Дело в том, что широкая картина жизни общества не может быть выведена из непосредственных и в силу необходимости фрагментарных наблюдений. Основной недостаток позитивистской реакции на спекулятивный подход состоит в неспособности позитивистов разработать метод исследования, который позволил бы проникнуть в области, недоступные непосредственному наблюдению. Частный или неопосредованный и фрагментарный взгляд на экономику той или иной страны так же неверен и ошибочен, как и гелиоцентрическая теория мира. Именно неспособность вывести исследование за рамки непосредственных и фрагментарных наблюдений и ввести их в область объективных структур препятствует развитию социальных наук нашего времени. Слишком часто специалисты в области гуманитарных наук усугубляют искажения и неточности, возникающие в ходе нашего повседневного и случайного знакомства с вещами, рассматриваемыми фрагментарно и односторонне. Примитивная практика персонификации несущественных явлений и материализации случайных ощущений и

впредь будет лишать социологию всех перспектив до тех пор, пока мы по-прежнему будем основывать большинство наших понятий и представлений на данных непосредственного наблюдения. Поэтому мышление в терминах опосредования никоим образом не означает отхода от сферы верифицируемого опыта и воспарения в разреженную атмосферу спекуляции — скорее, это продвижение от случайного и субъективного взгляда на вещи к объективному анализу, от изолированных фрагментов к целому, от простого наблюдения к постижению закономерностей строения структуры. Именно в ходе такого продвижения можно на место ярлыков, которые мы привыкли навешивать на случайно встреченные и поверхностно рассмотренные феномены, поставить данные, объективно отражающие различного рода ситуации и взаимосвязи.

Здесь, думается, нам могут возразить те из читателей, что до сих пор не выражали несогласия с нами. Они могут спросить: а не увязнут ли все высказанные выше соображения в болоте мистификации «социального» — точно так же, как наделена была самостоятельным материальным существованием концепция истории на философском жаргоне не столь давних времен? Что конкретно имеется в виду под «социальным» и социальным контекстом действий? Прежде всего, эти понятия не подразумевают наличия сверхиндивидуальной сущности над личностью и в отрыве от нее; существуют лишь акты социации различного порядка. Но категория социального не сводится к узкому спектру явлений, таких, например, как язык, право или религия. Процесс взаимодействия включает множество аспектов культуры — его неотъемлемым и необходимым компонентом является также дух. Нельзя отделить область социального от области духовного поведения. Не имеет смысла ставить такие вопросы, как «является ли дух социально детерминированным», словно дух и общество обладают каждый своей, независимой природой. Социология духа — это не исследование социальной причинности интеллектуальных процессов, а изучение социального характера тех проявлений и выражений, что в ходе своего употребления не вскрывают или в достаточной степени не обнаруживают контекста, в котором они осуществляются. Социология духа стремится выявить и определить акты социации, присущие процессу передачи и сообщения идей, но не вскрывающиеся им. Слепота в отношении контекста существования идей находит себе поддержку: идеи остаются общеупотребительными и, по-видимому, понятными еще долго после того, как социальная ситуация, которую они помогли определить и проконтролировать, закончилась. В действительности идеи приобретают новое зна-



чение с изменением их социальной функции — именно это взаимоотношение значения и функции и исследует социология духа. Данный подход не стремится связать друг с другом два дискретных комплекса объектов — социальный и духовный, он лишь помогает наглядно представить их природу, часто проявляющуюся в замкнутых, изолированных формах.

#### 4. Опосредствованный характер ролей.

##### Социальная циркуляция перцепций и комплементарные ситуации

Если имеющие хождение в обществе идеи не могут быть правильно поняты в отрыве от их функционального контекста, то тем более загадочной должна выглядеть психология личности без понимания всего комплекса социальной ситуации, в которой эта личность находится. Вот настоящий предмет социальной психологии. Наблюдение за коллективными реакциями — лишь часть этой задачи. Главная цель социальной психологии — понять, каким образом индивидуальные перцепции, восприятия соединены с *социальной циркуляцией перцепций* среди тех, что образуют социальную ситуацию. Поскольку весь комплекс разделения труда может быть понят только как процесс взаимодействий, а не некое множество индивидуальных проявлений, социальный психолог должен представлять себе социальную взаимозависимость индивидуальных перцепций. Непосредственный и осуществляемый «в лоб» подход к изучению личности, скорее всего, будет неудачным.

Надломленная, раздвоенная личность, например, далеко не всегда представляет собой продукт прежнего опыта. Неадекватное поведение порой является результатом острой реакции на противоречивую ситуацию. Люди, находящиеся в самой гуще экономической борьбы, часто выглядят «крутыми» и жесткими в одних ситуациях и нежно любящими, ласковыми в других<sup>13</sup>. Сосуществование этих двух несопоставимых черт в характере одного и того же человека обусловлено теми противоположными ролями, которые он играет, — ролью борца, способствующей развитию в нем черствости и недоверия к окружающим, и ролью частного, семейного человека, живущего в среде, где нет места соперничеству и борьбе. В обществе, которое сводит к минимуму экономические функции конкуренции, мы можем рассчитывать на наличие более гомогенных и интегрированных личностных типов при условии, разумеется, что такое общество не возродит необходимость конкурентной борьбы в других сферах взаимодействия<sup>14</sup>.

Полярная противоположность семейной и экономической ролей — это всего лишь одна пара ролей из всего репертуара, который может играть индивид. Как правило, в обществах с низким уровнем образования населения не возникает столь сложных для их членов ситуаций, как в современном обществе. Следствием той сложной, многополюсной ситуации, в которой находится современная личность, является, как можно предполагать, ее многообразие и дифференцированность<sup>15</sup>. В сравнении с ней личностный тип, доминирующий в более простых обществах, четче и менее гибок, поскольку он складывается на основе меньшего количества ролей. Впервые замеченный Зиммелем факт, что в современном обществе большинство целей достигается благодаря объединению взаимосвязанных целей и задач, объясняет то высокое значение, которое придается в наши дни самоконтролю и выдержке как необходимым условиям успеха в обществе.

Подобного рода рассуждения требуют пересмотра сложившегося в широких слоях населения образа человека. Такие черты личности, как склонность к глубокомысленным рассуждениям, жестокость и безжалостность или страсть к лидерству, к власти над окружающими, — все это не свойства индивида, как таковые, а скорее, аспекты его поведения в конкретных ситуациях, в системе конкретных взаимосвязей. То, что кажется неотъемлемой чертой личности, на поверку легко может оказаться производной переменной, зависящей от специфических, конкретных связей. Бескорыстие, проявляемое человеком в рамках первичной социальной группы, — это еще не самоотверженность в масштабах общества, а воинственность солдата — вовсе не боевой задор бизнесмена, ведущего конкурентную борьбу. Короче говоря, личные качества, такие, как храбрость, робость, преданность или себялюбие, представляют собой своего рода рабочие абстракции, которые в конечном счете имеют значение только в рамках строго определенных сфер поведения. Неправоммерно говорить, как это все еще делают некоторые психоаналитики, о влечениях вообще, с одной стороны, и об обществе как факторе подавления и сублимации — с другой. Необходимы более точные наблюдения за различным образом структурированными сферами взаимодействия.

Повторяя вышесказанное, подчеркнем, что ошибочно говорить о социальном детерминизме индивида, словно личность и общество противостоят друг другу как дискретные сущности<sup>16</sup>. И все же, говоря так, необходимо помнить, что различные компоненты личности социализируются по-разному — и порой не совпадая с запросами индивида.

Если предыдущее обсуждение было сосредоточено на взаимоотношениях между личностью и сферами осуществления ее деятельности, то на данном этапе наши рассуждения касаются феноменов, которые я предложил бы называть а) *комплементарной социальной ситуацией* и б) *социальной циркулирующей перцепций*. Первый феномен связан с ситуацией партнерства, выявляющей противоположные перцепции у участников ситуации. Второе выражение (циркулирующая перцепций) связано с взаимодействием между партнерами. Несколько примеров помогут прояснить значение этих категорий.

Сведущий в вопросах социологии ученый, исследующий проблемы личности, вряд ли попытается объяснить некоторые доминантные черты индивида, ориентируясь только на его личные взгляды и настроения. Отдельные невроты или комплексы неполноценности, например, часто развиваются в ответ на противоположную настроенность партнера — супруга, матери, учителя, напарника по игре, одноклассника или делового партнера. В браках часто возникает такого рода функциональная полярность. Например, муж, сорящий деньгами, часто в качестве комплементарной черты характера вызывает у своей жены чувство бережливости, граничащее со скупостью. Определение развившейся таким образом черты как свойства личности вообще не даст ничего. Подобное свойство натуры, рассмотренное в отрыве от его комплементарной функции, не даст возможности предсказать поведение человека в будущем, так как женщина, расчетливо ведущая домашнее хозяйство, может оказаться вполне безрассудным финансовым менеджером своего клуба. Свободное обращение мужа с финансами и компенсация его поведения в виде самоограничения жены — это всего лишь экономические аспекты сложного разделения ролей — муж пользуется привилегиями, которые подтверждают подчиненное положение женщины и ограниченность ее выбора в семейных отношениях. Такие типы циркуляции реакций на ситуацию не ограничиваются, однако, экономическими вопросами; они могут возникать и в более широком диапазоне социальных ценностей. Наглядно представив себе все множество вытесненных желаний и сублимаций, имеющих место в каждой из таких циркулярных реакций, и осознав все их социальные последствия, мы начнем понимать те непреодолимые трудности, с которыми сталкивается психология личности. Для того чтобы найти моменты устойчивости и постоянства в человеческом поведении, необходим опосредующий подход, учитывающий партнерские отношения, в рамках которых человек формирует свои компенсаторные привычки и перцепции.

То что мы сосредоточили основное внимание на социальных и функциональных аспектах личности, не следует расценивать как

полное отрицание индивидуальной сферы бытия. В равной степени наш повышенный интерес к социологическим аспектам исследования не означает, что индивид менее реален, нежели его взаимосвязи. Личность, без сомнения, может быть понята только в ходе непрерывного процесса ее интеграции, обретения ею целостности. Сознательное «Я» личности, возможно, есть результат неустанных попыток сохранить свою организацию и восстановить нарушенное равновесие. Такие попытки включают компенсаторные акты различных типов. Чувство собственной неполноценности обычно порождает стремление к поиску компенсации внутри сферы ощущаемой неадекватности или за ее пределами. Цель этих попыток, как и большинства реакций, в которых участвуют жизненно важные эмоции, состоит в том, чтобы сохранить целостность личности. Коротко говоря, можно признавать личность как автономную структуру и в то же время утверждать, что концепция индивида как изолированной сущности неизбежно порождает ошибочные, искаженные представления. Историческим источником одной из таких ошибок является гуманистическое движение XVIII—XIX вв., создавшее преувеличенное представление об автономном индивиде. Развитие личности нельзя рассматривать как процесс исключительно внутреннего роста — ведь некоторые черты характера, склонности и пристрастия развиваются, что мы уже видели, в качестве ответной реакции на новую ситуацию, предъявляющую к личности свои требования. Так, у молодого человека, внезапно вырванного из обстановки семейного уюта и ввергнутого в атмосферу профессиональной конкуренции, может развиться жесткое, «бойцовское» отношение к людям, которое совершенно вытеснит его прежнюю, мягкую и вежливую манеру поведения.

Точно так же интеграция личности и ее организация являются не только результатом внутреннего, изначально свойственного ее природе роста, но и следствием многочисленных и разнообразных взаимосвязей личности, ее вовлеченности в жизнь общества. Индивид почти во всех культурах, почти во всех обществах — член различных групп и социальных образований. Именно вовлеченность личности в структуру самых различных связей и не позволяет, как правило, отдавать предпочтение в оценке этой личности какому-то одному-единственному качеству. Тем же можно объяснить широко известный факт, что личность индивида, который участвует лишь в небольшом числе различных ситуаций, описать легче, нежели личность человека светского, постоянно вращающегося в обществе, чей характер формировался в более широком и разнообразном диапазоне связей и взаимоотношений, таких, как семья, полити-

ческий клуб, дружба, профессия, различного рода художественно-музыкальные салоны, научные общества, многочисленные личные встречи и знакомства и т. д. Не случайно идея внутренне уравновешенной, сбалансированной личности зародилась не в корпоративной среде и не в обществе специалистов, а явилась плодом глубоко личных дружеских связей аристократии XVIII—XIX вв. с литераторами той эпохи. Эта идея неминуемо должна померкнуть в обществе специалистов, в котором всем заправляют эксперты<sup>17</sup>.

Только что приведенный нами исторический пример иллюстрирует обстоятельства возникновения новой модели. Социальный слой приобретает новую структуру, когда встречается с новой ситуацией или формирует новый образ жизни. Новые идеалы, порожденные такой «встречей», дают дополнительный импульс и направление начавшейся переориентации. Может показаться, что социологический подход к этим изменениям игнорирует роль индивидуального выбора или превращает его лишь в отголосок социальных функций. Подобного рода подозрения часто питаются опасениями, что политическая свобода несовместима с социальной взаимозависимостью. Подозрения эти необоснованны. Политическое приспособление, как и всякое другое институциональное приспособление, развивается из потребностей и решений, диктуемых определенной ситуацией. Конкретный анализ такой ситуации несколько не сужает рамок и не снижает ценности свободы. Область, в которой личность реализует свои представления о свободе, — это не какое-то абстрактное пространство; она очерчена потребностями той группы, на вызов которой отвечает данная личность. Однако это взаимоотношение вызов/ответ нельзя охарактеризовать ни как проявление чистого детерминизма, ни как процесс, начисто лишенный всяких элементов детерминизма. Мы свободны делать свой выбор и принимать свои собственные решения в рамках существующих альтернатив и доступных нам средств.

Еще один, последний пример должен пролить свет на комплементарную природу перцепций, рождающихся в русле взаимосвязей, существующих в масштабах общества, а не только в процессе индивидуального общения. Здесь вновь следует заметить, что комплементарная перцепция известной ситуации далеко не всегда становится явной и далеко не всегда бывает понятно, с кем мы делим комплементарные перцепции. Данный пример имеет отношение к ставшему предметом частых обсуждений браку по контракту (когда супругами оговаривается число детей и условия развода) и соответствующих изменений форм сексуальной привлекательности. Сексуальное партнерство, реализующееся в рамках брака по контракту, носит куда бо-

лее трезвый и несентиментальный характер, чем романтический идеал торжествующей любви, освещающий все соблазны и искушения долгого периода добрачных ожиданий. Хотя та форма брака, которая, как кажется, получила широкое распространение, не всегда является моногамной (поскольку впоследствии часто сменяется полигамией), она все же типична для подлинного партнерства, опирающегося на множество общих интересов, и сексуальный среди них — лишь один из многих. Эта неромантическая связь находится где-то посередине между чрезмерно одухотворенной любовью прежнего романтизма и совершенно бездуховной сексуальностью, ставшей опорой проституции на Западе. Как можно объяснить возникновение этого нового типа отношений между мужчиной и женщиной?

С тех пор, как существует проституция (возникновение которой на Западе можно проследить вплоть до времен Солона), половая любовь приняла две формы — нежного и глубоко личностного, индивидуализированного *эроса*, с одной стороны, и несублимированного и агрессивного типа сексуальных отношений — с другой. В каждом из этих двух типов обычно принимали участие партнеры, принадлежащие к различным социальным слоям. У нежного, философски глубокого *эроса* — своя история. В определенных общественных слоях Древней Греции объектом такого *эроса* была занимавшая высокое социальное положение гетера или ценившийся особенно высоко мальчик, а не собственная жена. Не менее долгую историю имеет и отверженная обществом наложница или проститутка. В конце этого длительного периода двойственной сексуальности мы встречаем благовоспитанную «бидермейеровскую»\* девицу<sup>18</sup>, обрекшую себя на ожидание мужчины ее мечты; рядом с ней мы замечаем проститутку, удовлетворяющую полигамные и бездуховные влечения мужчины. Две эти женские роли отражают социальную дифференциацию эротизма на двух уровнях — «бидермейеровская» девица отвечает возвышенной форме мужского *эроса*, тогда как проститутка берет на себя заботу о его физической стороне. Обе комплементарные роли являются компонентами одной и той же жизненной ситуации, в центре которой находится мужчина. Если женщины, принадлежавшие к различным слоям общества, играли противоположные роли, для мужчин была характерна двойственная позиция в отношении секса, объединявшая оба аспекта — и духовный, и плотский. Мужчины спо-

---

\* Помимо комментария, данного Манхеймом, следует добавить, что бидермейер являлся стилевым направлением в немецком и австрийском искусстве ок. 1815—1848 гг., отражавшим бюргерскую среду, ее обывательские воззрения и вкусы.

способны приспособиться к обоим экстремальным проявлениям сексуальной привлекательности. То, что выглядит как присущая мужской натуре черта характера, в действительности является личностным проявлением структурного расщепления, происходящего в том или ином исторически сложившемся обществе<sup>19</sup>. Чтобы объяснить эти проявления, необходимо проследить характер их социального распределения. В прежние времена в странах Запада отношение мужчины к женщине обычно соответствовало тому социальному типу, который они представляли, и именно социальный тип определял, какая из двух потенциальных позиций в отношении к противоположному полу будет реализована. Мы также обратили внимание на то, что с появлением среднего, умеренного решения проблемы взаимоотношения полов произошли значительные изменения в отношении обоих партнеров к противоположному полу. По истечении аскетического периода добрачного ожидания любовь все реже воспринимается в ее сверхдухотворенной форме, однако развивающийся тип *эроса* является чем угодно, только не голым сексом. Наблюдаемое нами среднее решение не только влияет на женщин, но и постепенно изменяет двойственное отношение мужчин к женщинам.

Произошедшие крупномасштабные изменения напоминают то, что экономисты называют процессом перераспределения. Половые различия между мужчиной и женщиной (которые обусловлены биологическими факторами) обычно возлагали груз социальных обязанностей на женщину, чаще всего отверженную или проститутку. По мере смягчения поляризации женской роли и с появлением третьего, среднего решения ноша, которая раньше возлагалась на плечи более или менее профессионального меньшинства, теперь разделяется большинством женщин. Новый тип партнерства вызвал к жизни и новый тип «духовности» — сниженной, но отнюдь не иссякающей. Читателю не стоит истолковывать предлагаемый нами очерк этого процесса как его оправдание. Нет оснований классифицировать бидермейеровскую форму любви как в высшей степени подавленную разновидность отношений между полами, коммерциализированный секс — как зверски жестокое обращение с женщиной, а брачный союз, заключенный на основе контракта, — как здоровое среднее решение. Данный экскурс в проблему секса был сделан в целях привлечь внимание читателя к тому факту, что не только индивидуальный, но и групповой опыт может стать комплементарным, и что роли, которые мы проживаем и непосредственно познаем на своем собственном жизненном опыте, в действительности могут быть не чем иным, как «обратной стороной» неизвестных ролей неизвестных индивидов.

## 5. К вопросу об адекватной концепции общества

Приведенные выше примеры должны проиллюстрировать основополагающий тезис, согласно которому духовные процессы обладают социальным измерением, в силу чего социология духа — всего лишь систематическая попытка определить социальный характер духовных процессов. Это было продемонстрировано на трех последовательных уровнях сложности. На уровне первого примера (показавшего двойственную натуру бизнесмена) контекст нагляднее, чем во втором примере (женская скупость как комплементарный феномен, возникший в ответ на безответственное поведение мужа, сорящего деньгами) и особенно в третьем (различные виды сексуального партнерства), который иллюстрирует циркуляцию перцепций в масштабах общества.

Из вышеизложенных рассуждений напрашиваются два вывода. Во-первых, непосредственные перцепции (восприятия) сами по себе являются неполными и зачастую побочными, второстепенными феноменами, неспособными объяснить сами себя. Во-вторых, референциальный характер перцепций в значительной степени зависит от их функции и той социальной среды, в которой они возникают. Их можно игнорировать только ценой неверного понимания частного значения данных перцепций. Согласившись с этим, нельзя больше разделять проявления человеческой деятельности на две сферы — социальную и метасоциальную. Теории, утверждающие подобный дуализм, аргументируют защиту своих положений примерно следующим образом. Выдающиеся произведения искусства, философии и литературы носят надвременной и надсоциальный характер, поскольку их значение выходит далеко за рамки времени и ситуации, их породивших; законным же предметом социологии являются малозначительные события повседневности, детали внутрисоциального общения и решения, отражающие общепринятые вкусы и предпочтения. Эта теория обнаруживает родство с несколько более ранней концепцией, известной как *Sittengeschichte*<sup>\*</sup>. Дело не в том, что социологи не должны и не будут уделять внимание скромным деталям жизни, но если попытки, связанные с теорией *Sittengeschichte*, и стали для нас уроком, этот урок гласит, что накопление существенных и примечательных деталей повседневной жизни далеко не всегда становится чем-то большим, чем простое собрание *курьезов*, когда каждый из предметов исследования не отбирается с учетом общей структурной схемы,

---

\* История нравов (нем.).



общей картины вещей. Самым слабым местом во всей этой процедуре является, однако, тенденция придавать социальный характер лишь незначительным деталям будничной, повседневной жизни и отрицать его наличие в важных событиях или «репрезентативных» проявлениях культуры. Другой вариант этого чисто арифметического подхода к деятельности человека — сопоставление узкой, копеечной мудрости, правящей повседневной борьбой за существование, и хваленых, разукрашенных всеми добродетелями образцов, которые восхищает нас по праздникам. Нам нет необходимости заглядывать слишком далеко, чтобы распознать кое-кого из других членов этой семьи антиподов — конечное и бесконечное, личность и группу, индивида и массу.

Здесь мы должны предвидеть возражение, заключающееся в том, что многое из вышеизложенного — всего лишь попытка приложить экономическую модель интерпретации явлений к истории и мышлению, о чем свидетельствуют наши неоднократные ссылки на разделение труда, функциональную дифференциацию и т. д. Возражение это оправданно, так как действительно мы, колеблясь, рассматривали проблемы мышления в категориях, заимствованных из области экономики. Совсем не обязательно считать экономику всеобъемлющей сферой или разделять пристрастие к экономическому детерминизму, чтобы понять, что самые фундаментальные социальные категории первоначально были выработаны в сфере экономики. Экономика — это одна из тех дисциплин, что первыми освободились от пут теологии, рано начали развивать светский взгляд на вещи и рано открыли структурный характер общества. На наш взгляд, экономика — не субструктура, а частный случай социологии. Мы полагаем, например, что конкуренция является социальным процессом и социологической категорией, хотя впервые она нашла свое зримое воплощение в экономической форме. Можно признавать специфический характер экономической конкуренции и все же подчеркивать наличие общего социального аспекта конкуренции во всех ее проявлениях и вариантах. Социологическое применение этой категории к области мышления ни в коем случае не означает чрезмерного расширения сферы экономики. Если допустить существование иерархии сфер человеческой деятельности, следует отметить, что сфера социологии носит более сложный, многосоставный характер, чем сфера экономики, и что особенно сложной социология является в отношении идей, имеющих хождение в обществе. Это утверждение не противоречит наблюдению, сделанному ранее, согласно которому экономические взаимоотношения в своей совокупности обладают большей

стабильностью, чем прочие, и создают как бы модель человеческих отношений в самых разных сферах социального взаимодействия. Признавая это, все же есть все основания утверждать, что экономическая деятельность представляет собой всего лишь один из аспектов жизни общества.

Вышеприведенные примеры должны были также продемонстрировать, что первичная, лежащая в основе всего сущего реальность (или существование на уровне онтологии) присуща лишь индивиду и только он образует первичный элемент социальной деятельности — и тем не менее социальную деятельность нельзя понять вне ее группового оформления. Мы можем разрешить кажущийся неразрешимым спор между номиналистами и универсалистами, если согласимся с первыми в том, что средоточием реальности является индивид, а реальность групп носит вторичный, выводной характер, и в то же время будем утверждать, что исследование индивида в контексте группы эффективнее, чем его прямой, минующий групповые взаимосвязи анализ. То, что индивид является средоточием реальности, вовсе не означает, что личность при этом интерпретируется как изолированная, самодовлеющая сущность — чтобы понять ее поведение, необходимо познать всю сумму взаимосвязей, в рамках которых личность осуществляет свою деятельность<sup>20</sup>.

## 6. Предварительная схема действий на пути к социологии духа

Цель нижеследующих рассуждений состоит в том, чтобы наглядно представить социальное измерение духа, социальную сторону духовной деятельности, а не превращать это понятие в самостоятельно существующую материальную реальность, выводя его из гипотазированной концепции общества. И хотя мы и впредь будем иметь дело с социологическими абстракциями, предлагаемые нами соображения представляют собой не схоластические упражнения, а метод, позволяющий обнаружить ситуации, в рамках которых осуществляются те или иные действия, групповые структуры и решения, тем или иным образом влияющие на выработку наполненных определенным смыслом высказываний. Социология духа имеет универсальное применение к истории мысли, поскольку социальные ситуации являются негласными компонентами всех духовных актов независимо от того, по ведомству какой академической дисциплины или какого социального института они числятся.

*Первый этап.* Анализируется значение, содержащееся или предполагаемое в зафиксированных выражениях мысли, чувства или

вкуса, причем определение его подлинной обоснованности или истинности откладывается до третьего этапа исследования<sup>21</sup>.

*Второй этап.* Прослеживается и выявляется весь диапазон социальных взаимосвязей, в контексте которых задумываются и осуществляются эти высказывания. Особое внимание уделяется анализу оценок, решений и систем приоритетов, которые неявным образом выражаются в действиях участников данных ситуаций.

*Третий этап.* Возобновляется анализ содержания высказываний в восстановленном контексте первоначального взаимодействия и реконструируется их полное ситуационное значение.

Как ни легко дать поверхностное описание предлагаемого нами метода анализа, его эффективное применение требует известной силы воображения, позволяющей представить себе реальное положение вещей, и понимания всей сложности исследуемых взаимосвязей, которые игнорировались прежним подходом к истории мысли. В еще большей степени необходимо обладать способностью к воссозданию всеобъемлющей концепции, отражающей общую картину вещей, и готовностью отказаться от обобщающего взгляда на исследуемый предмет, если теоретические воззрения не соответствуют фактам. Терпеливое накопление и критическое изучение данных должны дополнить и проконтролировать опирающуюся на интуицию игру воображения. Какой бы ценной ни была способность к интуитивному постижению предмета, владение методом эмпирических исследований и в ряде случаев техникой сбора статистических данных является непременным условием полноценного анализа. Необходимо установить и проверить факты и выделить факторы, прежде чем попытаться включить их в структуру гипотетической модели. Ведь сами по себе факты немы, они не способны выявить общую структуру, если в отношении их не использовать экспериментальную модель. Именно гипотеза позволяет поставить вопрос, и именно ее конечная пригодность, ее соответствие фактам позволяет предположить необходимый ответ. Изучение разрозненных фактов и сбор случайных, эпизодических деталей не дадут нам возможности постичь сущность их взаимосвязей. Как из одних кирпичей и раствора без участия каменщика и архитектора не построить дома, так и историческую ситуацию невозможно воссоздать из одних ее элементов, не располагая общим планом, который соединил бы разрозненные компоненты в полную смысла структуру. Историография оценивается по тому, насколько она способна создать модель, отвечающую фактам, и в какой степени она может объяснить существующие между этими фактами взаимосвязи. Простое перечисление сведений о данном событии не даст ответа на вопрос, почему случилось то, что случилось.

## 7. Три типа социологии и соответствующие уровни социологии духа.

### Структура и причинность

Теперь мы можем вернуться к нашему прежнему вопросу: в чем состоит специфический предмет социологии, отличный от предмета социологии духа? Последняя, как мы видели, имеет своей целью выявление социальных измерений значений, употребляющихся в ходе общения между членами данной социальной общности. Ответ на поставленный вопрос подразумевается в высказанном ранее тезисе, согласно которому «общество» не существует как независимая, самодовлеющая сущность. Социальное измерение вещей носит универсальный характер и не образует обособленной сферы, подобно тому как это делают искусство или религия.

Группы образуются не только на основе взаимоотношений сотрудничества или конкуренции. Не могут их полностью охарактеризовать и оценки отдельных членов группы, прекрасно осведомленных о делах друг друга. Бессознательное в такой же мере принадлежит к сфере социального измерения, как и сознательное. Еще до того момента, как произошло осознание «нашей» ситуации, мы уже пытаемся постичь ее какими-то способами, в результате чего или приближаемся к пониманию вещей, или продолжаем пребывать в неведении. Общий предсознательный подход к определенным объектам является таким же этапом процесса социализации, как и овладение родным языком или совместное составление семейного бюджета. Определенный вид значения, сознательного или бессознательного, присутствует во всех социальных взаимосвязях, и эта пара — значение и групповые взаимосвязи — проявляется в слитной, неразрывно спаянной форме.

И все же вещи, связанные воедино в реальности, могут познаваться раздельно. Абстракция — орудие исследования. Мы можем сделать предметом нашего внимания процесс мышления, как таковой, или лежащую в его основе групповую структуру. На вполне законных основаниях мы можем сузить диапазон нашего исследования, не возводя в абсолют те проводимые в целях удобства условные линии, которыми мы ограничиваем область нашего анализа. Ведь одно дело — сузить диапазон исследования, сведя его к одному аспекту анализируемого предмета и отвлекаясь от рассмотрения других, и совсем другое — объявить область, оставшуюся вне поля зрения, не имеющей никакого отношения к области, ставшей объектом исследования. Первый акт сам по себе не создает фантомных представлений; он только намечает принцип отбора тем для последующего исследования. Короче говоря, абстракции далеко не всегда искажают реальность.

Мы уже имели дело с плодотворными абстракциями. Одна из них — конкуренция. Конкуренция проявляется в различных конкретных формах, в различном конкретном контексте — экономическом, эротическом или политическом. Не существует конкуренции *in abstracto*<sup>\*</sup>, и все же, в каких бы областях ни осуществлялись акты конкурентной борьбы, им присущи некоторые общие функциональные характеристики. Это уровень абстракции, на котором *общая социология* вырабатывает концепцию поведения; предметом ее являются акты социации, рассматриваемые в относительной изоляции от сферы их исторического существования. Общая социология не столько описывает, сколько объясняет исследуемый предмет, в своем анализе типологически продвигаясь от элементарных феноменов к сложным. Элементарными являются те акты, которые присутствуют во всех или многих взаимоотношениях, тогда как сложные феномены представляют собой комбинации элементарных актов. Именно на этом уровне абстракции Зиммель разработал свой план создания «формальной» социологии, а другие исследователи предпринимают вполне обоснованные попытки проследить механизм социального поведения вплоть до элементарных (т.е. не поднявшихся еще до уровня исторического бытия) актов социации. Я имею в виду работы Парка и Берджеса, наиболее перспективные из всего, что написано на эту тему, хотя и мало известные в Германии. Жаль только, что представленная в них концепция довольно узко трактует сферу компетенции общей социологии и сосредоточена на изучении лишь самых элементарных процессов. Общую теорию социации следовало бы дополнить сравнительным изучением исторических феноменов. В этом отношении в работе Макса Вебера «*Wirtschaft und Gesellschaft*»<sup>\*\*22</sup> предлагается важная модель исследования в той мере, в какой Вебер дополняет предварительный набросок своей всеобщей социологической системы категорий *сравнительными* историческими исследованиями, анализирующими историческое многообразие проявления этих категорий. Другой заслуживающей внимания особенностью данной работы является манера изложения, напоминающая язык теоретической физики, когда сложные структуры последовательно выводятся из более простых, элементарных актов социации. Таким образом, мы находим в исследовании Вебера не

---

\* В абстрактном виде (*лат.*).

\*\* «Хозяйство и общество». Первые части опубликованы в 1919 г., новые издания с сопровождающими текстами осуществлены вдовой М. Вебера в 1922 и 1925 гг. На русском языке с основными мыслями этой работы можно ознакомиться в кн.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993.

только рассмотрение проблемы власти, но и систематическое изучение ее исторических разновидностей, объясняемых на основе минимального количества элементарных взаимосвязей.

Следующим уровнем анализа — в порядке возрастания сложности исследуемого предмета — является *исторический* уровень. Цель его заключается в конструктивном постижении неповторимости исторических структур. Макс Вебер не поднялся до этого уровня главным образом по той причине, что в рамках своей индивидуалистической и номиналистской исследовательской системы координат не нашел доступа к уникальным, единственным в своем роде историческим феноменам. Он лишь объяснил их как специфические комбинации элементарных взаимосвязей. Свидетельством тому — его трехтомная «Социология религии»<sup>\*</sup> и в особенности «Протестантская этика и дух капитализма»<sup>\*\*23</sup>. Метод, предлагаемый нами, заключается не в причинном анализе дискретных событий истории, а в понимании широких структурных изменений, обнаруживаемых на различных уровнях социального взаимодействия. Именно таким способом Маркс на собственный лад объяснял исторический характер капитализма, и именно так изучал предмет Зомбарт. Подходы эти не носят чисто исторического характера, поскольку они наглядно представляют уникальные события не как события, а как компоненты уникальных структур в процессе изменения.

Нет необходимости противопоставлять друг другу два типа анализа — причинный и структурный. Мы выступаем сторонниками среднего подхода, не исключаящего оба этих метода. И тот и другой могут быть использованы в ходе исследования, движущегося от единичных компонентов и их непосредственных причинных взаимосвязей к сложному структурному единству. Вместо того чтобы описывать последовательные этапы такой методике, изложим ее методологические принципы, которые на данный момент можно считать не требующими доказательств:

а) общая социология образует адекватную, вполне обоснованную систему научного знания — ее категории благодаря их всеобъемлющему характеру выше категорий исторического описания. На этом уровне уникальные феномены истории объясняются как

---

\* Впервые опубликована в 1920—1921 гг. На русском языке с основными мыслями этой работы можно ознакомиться в кн.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993 и в переводе М.И. Левиной в кн.: Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994.

\*\* Впервые опубликована в 1904—1905 гг. На русском языке издана в переводе М.И. Левиной в кн.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

специфические комбинации надысторических тенденций, наблюдаемых на уровне общей социологии;

б) единичные причины объединяются и интегрируются в коллективные процессы;

с) такие комплексы причинных импульсов должны быть поняты как структуры, поведение которых нельзя полностью охарактеризовать на основе анализа действий, составляющих их. Причинные взаимосвязи образуют, но не объясняют динамику сложных структур;

д) динамика изменений может иногда пойти прямо противоположным курсом и повернуть существующую тенденцию в обратном направлении. Таков смысл наблюдения, говорящего о том, что ряд исторических изменений носит диалектический характер. Однако изменения, происходящие вследствие борьбы противоположностей, никоим образом не являются универсальной чертой истории — это всего лишь один из ее возможных путей. Аподиктическое утверждение, согласно которому история неизбежно и постоянно движется благодаря кардинальным структурным изменениям, представляет собой одно из догматических положений марксистской теории. Тезис, объявляющий капитализм диалектической противоположностью феодализму, столь же сомнителен, как и соответствующий ему прогноз о тенденции развития капитализма в сторону своего антитезиса. Ученому, исследующему социальные изменения, следовало бы позаимствовать у Маркса не его политическую и пропагандистскую казуистику, а структурный подход к изменениям и динамике истории.

В общей сложности социология может развиваться в трех измерениях: как общая, сравнительная и структурная социология<sup>24</sup>. Социология духа потенциально присутствует в каждом из этих трех типов. Значения и символические акты изучаются на любом из трех уровней. Мы можем, например, на каждом из этих трех направлений исследовать *Gemeinschaft* (общность) как средоточие созвучных позиций и точек зрения. Можем проследить типы взаимоотношений в рамках общности, проявляющиеся в художественной и юридической форме; можем исследовать типологию их исторических и антропологических разновидностей, возникающих в известных типах общественных ситуаций; и, наконец, можем сузить сферу нашего исследования, сосредоточившись на конкретной юридической или художественной форме проявления единичных структур *Gemeinschaft*. Короче говоря, социологическое исследование символических актов (или, если использовать общеупотребительный термин, «социология культуры») образует тройственное поле своего исследования на основе тех же источников, из которых

возникли три подхода к человеческим отношениям, как таковым. Выбор между этими направлениями не всегда бывает свободным, но представление о том, какой из трех подходов пригоден в той или иной ситуации, играет существенную роль для правильного определения цели исследования в области социологии культуры.

### III. Истинные и ложные концепции духа

#### 1. Второй обзор гегельянской версии

Мы продолжаем утверждать, что гегелевская концепция духа имеет основополагающее значение для предлагаемой нами теории. Поэтому по мере развития наших взглядов на предмет настоящей главы мы будем ссылаться на Гегеля, всячески избегая какого-либо подобия догматической интерпретации его наследия. То, что мы снова избрали Гегеля отправной точкой наших рассуждений, может показаться удивительным. Читатель вправе задать вопрос: какое отношение имеет Гегель к нашему современнику, который отбросил имманентную концепцию идей, принял индивидуалистическую онтологию и отказался от гипостазированных представлений о духе и обществе?

Точка зрения Гегеля заслуживает того, чтобы о ней помнили, в силу его коллективистского, потенциально социологического понимания природы идей. Именно Гегель создал модель структурного подхода к предмету, именно он подготовил мышление последующих социологов истории и гуманитариев к восприятию исторических явлений в едином, всеобъемлющем контексте. И хотя кое-кто из немецких философов истории преуспел в дискредитации этого конструктивного подхода, пустившись, забыв о логике, в кабинетные, чисто умозрительные рассуждения о Боге и мировой истории, первоначальная модель побуждала не только к такого рода спекуляциям. Ложная дихотомия, противопоставившая друг другу имманентную эволюцию и социальную историю идей, явилась результатом раскола в рядах последователей Гегеля. Такая дихотомия была чужда мышлению Гегеля.

Конструктивным моментом в гегелевском подходе была модель, позволяющая обнаружить всеобщую взаимосвязь вещей, скрытую от узкого, фрагментарного взгляда на предмет. Американская социология в отличие от немецкой действует на более прочной эмпирической основе, но ей недостает умения обобщать факты, не хватает общей,



всеобъемлющей перспективы, проверенной методики исследования сложных, многосоставных структур. Немецкие социологи не создали традиции проведения контролируемых, подлежащих проверке наблюдений за элементарными явлениями, однако в арсенале их наследия — способность выдвигать плодотворные структурные гипотезы и рассматривать исследуемый предмет под более широким углом зрения. Два этих исследовательских подхода следовало бы сплавить воедино, если социология хочет овладеть искусством анализа как простых, так и сложных явлений, а также техникой как вычленения отдельных явлений, так и интегрирования их в общий ряд.

Сближение этих двух тенденций останется, однако, неосуществимым на практике до тех пор, пока наше научное мышление будет определяться такими полярно противоположными моментами, как обобщающий метод и выборочный (или фрагментарный, «точечный») подход к предмету. Таков до сих пор существующий обычай, который установился со времен романтизма и зарождения немецкой исторической науки, получил известную поддержку со стороны повлиявшей на него марксистской теории и был поддержан современной историографией. Эта сомнительная поляризация поля исследования свидетельствует о самонадеянности, обращающейся ловушкой для всех, кто строит свою методологию на догматических предпосылках. Подобного рода предубеждения не обещают успеха в работе.

## 2. Генезис концепции духа

В данном разделе мы попытаемся поэтапно рассмотреть ряд существенных положений гегелевской теории, начиная с носящей коллективистский характер концепции духа. Концепция эта появилась отнюдь не внезапно, не на пустом месте. Мы можем проследить длительную эволюцию концепции духа на протяжении различных, сменяющих друг друга периодов социальной истории, если перечислим ее различные, меняющиеся значения. Сегодня мы в состоянии получить представление о немногих стадиях этой эволюции в основном благодаря исследованиям Хильдебранда, суть которых сводится к содержанию статьи «Дух» в «Словаре немецкого языка» братьев Гримм<sup>25</sup>.

Первоначальное понятие «Дух» не совпадало с современным предметным и социализированным набором значений; оно означало что-то трансцендентное и экстатическое. Гегелевский термин еще отражает оба значения — социально обусловленное и объективированное наследие, выражаемое словом «культура», и тот захва-

тывающий и экстатический опыт, корни которого уходят в ранние периоды развития религии. Употребление немцами термина «Дух», который они предпочитают его синониму — понятию «культура», выдает ту же амбивалентную интерпретацию культуры как накопленное достояние и как состояние духовной обнаженности, раскрытия глубинных пластов души. То, что немецкая философия стремится сохранить оба значения термина, является одновременно и ее слабостью, и ее достоинством. Амбивалентное употребление термина «культура» — несомненная причина значительной части неточностей и ошибок мышления. Другим камнем преткновения немецкой философии является ее постоянная приверженность к примитивной онтологии, неявным образом присутствующей в субъективной интерпретации понятия «Дух». Эта онтология на деле действует как препятствие на пути свежего и независимого подхода к исследованию проблем человеческого общества.

Рассмотрим более пристально примитивную метафизику, увековеченную в термине «Дух». Мы можем проследить ее развитие вплоть до начальной формы, в которой дух еще совпадает с понятием «дыхание»<sup>26</sup>. Вскоре этот материальный образ дыхания начинает в примитивно анимистском духе ассоциироваться со средоточием жизни<sup>27</sup>, и реальность обретает двойственный характер, который мы до сих пор обнаруживаем в философских онтологиях нашего времени. В мире чувственных восприятий и вместо него возникает второй мир — мир сущностей. Однако два этих царства не являются дискретными и взаимоисключающими; скорее они рассматриваются как два аспекта любого физического объекта. Дыхание, например, — это и процесс вдыхания и выдыхания воздуха, и сущность жизни. Спиритуализм является результатом длительной эволюции, в ходе которой дистанция между эмпирическим миром вещей и трансцендентным царством сущностей становилась все более ощутимой. Религиозная элита часто играет важную роль в возникновении такого спиритуализма — она склонна распространять свое аскетическое равнодушие к явлениям повседневной жизни на оценку самой жизни, производя ее онтологическую девальвацию. Отрицание мира повседневной, будничной жизни превращает царство духа в средоточие реальности. С этого момента духовные явления становятся реальными — отныне они уже не просто атрибуты дыхания.

Две фазы этого процесса еще присутствуют в мышлении Лютера — он попеременно пользуется обоими терминами — дыхание и дух, но также использует термин «Geist»<sup>\*</sup> только для обозначения

---

\* Дух (нем.).

духовности. Когда Лютер говорит: «Сотворено небо по слову Господа, и все воинство Его создано дыханием уст Его» и даже еще яснее: «...погибли они от дыхания Господа и духа гнева Его», — он подразумевает первый термин<sup>28</sup>. С другой стороны, мы встречаем нематериальную концепцию духа как самостоятельной сущности в следующем пассаже: «Ибо все это не от духа и милосердие мертво». Здесь «духовное» означает божественное, трансцендентное, противоположное конечному.

Ни одна из данных концепций не имеет ни малейшего отношения к таким вещам, как культура и разум. Эти значения возникнут гораздо позже. Однако было бы ошибкой предполагать, что участие духа в том или ином явлении объяснялось как факт единичного, индивидуального опыта. Мы склонны к такой интерпретации, поскольку наша интеллигенция занималась изучением субъективистских и интроспективных сторон религии. В своей архаической форме обращение к духовности понималось как единичный акт, участвующий в коллективном процессе, и с человеком общался дух, с которым одновременно были связаны и другие члены данной общности<sup>29</sup>. Коллективная природа духа, разумеется, не идентична природе общего культурного достояния, каким являются язык и наука; дух, скорее, напоминал приступ охватившего общность недуга. Этот общий экстаз и порождает те примитивные клики одобрения, которыми архаическая социальная группа (в ее древней или современной форме) выражает единодушно принятые решения. В ритуализированной форме эта практика дожила до наших дней в некоторых религиозных институтах. Считается, например, что выборы папы должны происходить через «*per viam inspirationis Sancti Spiritus*»\*. Именно духовная общность кардиналов избирает папу: «нет сомнения, что Дух Святой говорит яснее в собрании, нежели наедине с одним человеком»<sup>30</sup>.

В качестве отличительной черты этих концепций духовности можно назвать атмосферу коллективного сопереживания, в какой духовность проявляет себя. В духовной сфере примитивная личность не действует и не общается с духом обособленно, как индивид; в этом отношении она социализирована в гораздо большей степени, чем наш современник. Сложное, состоящее из большого количества людей общество предоставляет меньше возможностей для коллективных экстазов, но расширяет диапазон институциональной передачи культурных ценностей. Поэтому культура предстает перед нами как отлившееся в устойчивые формы и материально-вещественное, предметное наследство, к которому

---

\* «Вдохновение Духа Святого» (лат.).

каждый прикасается индивидуально. В примитивном обществе каналы для передачи культурных ценностей, разумеется, тоже открыты; кроме того, избирательная непрерывность является сущностью любой культуры, однако рациональная организация процесса передачи культурных ценностей скорее свойственна большим и сложным обществам. Только в этой социологической перспективе мы можем понять современную переоценку концепции духа, в свете которой она имеет какое-то отношение к разуму. Эта тенденция стала господствующей под влиянием идей Просвещения, заменившего понятие «дух» термином «mens»<sup>31</sup>. Хильдебранд подчеркивает, что до Аделунга ни в одном словаре не упоминалось о мыслящем интеллекте<sup>32</sup>. Но вскоре раздался голос, протестующий против рационалистической и объективистской интерпретации этого термина, подкрепленные попытками связать его с традициями прошлого, не ограничивавшими концепцию духа одной лишь мыслительной способностью<sup>33</sup>. Гёте так высказался на этот счет: «...в музыке мы предощушаем такое будущее, ибо она — не что иное, как дух, а без духа нет будущего (как нет и прошлого)».

Генезис концепции «Geist», разработанной Гердером, не менее сложен, чем у Гегеля. Но если гегелевский «Geist» представляет собой «высшую» форму мышления, то у Гердера — это высший тип сочувственного восприятия вещей и явлений: «...таким образом наша художественная критика старается использовать всю свою эрудицию и остроумие, чтобы лишить нас тех сладостных мгновений, когда мы созерцаем и внимательно следим за духовными проявлениями других людей»<sup>34</sup>. «Geist» здесь включает не только понимание, но и воле и деяние. Однако, если сторонники рационалистического направления отвергали прежние экстатические компоненты термина и все больше отождествляли его с сознательным мышлением, сторонники классического и романтического подходов возродили старые бессознательные и сверхрациональные элементы *Geist*. В результате этой литературной реакции против расчетливой ментальности Века Разума *Geist* предстает перед нами как движущее начало истории и как «высший» тип разума, которому свойственны созерцание, воле и деяние. Все эти ингредиенты сплетены воедино в четко сформулированной концепции Гегеля. Именно характерный для Гегеля синтез классического и романтического подходов явился основой для выводов Хильдебранда: «...мы должны подчеркнуть, что распространенная в XIX веке интерпретация понятия “Geist” включает не только мысль, но и то, что живет и действует в нас, воодушевляет и

---

<sup>31</sup> Ум, разум, интеллект (*лат.*).

ведет нас и что все эти моменты входили и в самые ранние оттенки значения слов «дыхание жизни», связанные с вдыханием воздуха». Здесь мы видим формулировку концепции культуры, подразумевающую ее рациональную интерпретацию как воплощенного в материально-вещных формах, доступного для использования наследия, но в то же время сохраняющую прежнее представление о коллективных и динамичных, полных энергии актах. Было бы ошибкой не заметить тех перспектив, которые связаны с этой, столь характерной для немецкой философии, традицией.

### 3. Субъективные и объективные проявления духа.

#### Социальный генезис значения

Детально остановившись на архаическом и субъективном значении понятия «Geist», нашедшем свое выражение в работах Гегеля, обратимся к современным аспектам этого термина. Одной из неизменных тем немецкой философии является диссоциация знания от акта познания. Мы на самом деле видим, что опыт пытается отделиться от актов, в ходе которых он формируется, и стремится стать доступным независимо от них. Этот объективный аспект акта познания глубоко проработан в философии Гегеля, особенно там, где Гегель проводит различие между субъективным духом и абсолютным и объективным духом. Современное различие между субъективным или временным, преходящим актом и предполагаемым или отделяемым от него значением предвосхищено в теориях Канта и Больцано, хотя, на наш взгляд, более отчетливо оно выражено в системе Гегеля. Именно Гегель яснее других понимал коллективный и социальный характер значения.

Значения обретают свою первую социальную роль в результате их диссоциации от первоначального акта. По мере того как значение возникает из субъективной перцепции, благодаря которой оно и появляется на свет, оно утрачивает свою первоначальную единичность и обособленность, становясь достоянием всего общества. Здесь нас интересует различие между мышлением и мыслью или актом совершения деяния и самим деянием. Деяние или совершенное, достигшее своей цели действие рассматривается нами как реализация коллективной концепции, напоминающая процесс, в ходе которого создатель какого-либо изображения или портрета выражает общие, распространенные в обществе представления. (Здесь мы обнаруживаем близкую параллель с «коллективными репрезентациями» Дюркгейма, что, кстати, побуждает задаться вопросом: в

какой степени гегелевская теория повлияла на формирование этой заслуживающей внимания категории? В любом случае, действенность подхода Дюркгейма к проблеме коллективного значения отчасти связана с той философской позицией, в рамках которой он очерчивает проблему.) Определенное, материально-вещное значение есть продукт социации. Мы опредмечиваем не только мысль, но и эмоции, настроения и все, что только ни «отфильтровывается» из замкнутого круга единичного опыта. Несомненно, что импульс к опредмечиванию значений в высокой степени носит социальный характер и никакое сознание не может развиваться в несоциализированном индивиде (если под сознанием мы понимаем всю сумму контролируемых актов, результатом которых является формирование заранее задуманных значений). Поэтому значение представляет собой социологический термин, и оно неотделимо от определенного этапа социации. Участниками социальных взаимоотношений нас делает не рассмотрение идентичных объектов, а анализ идентичных значений, которые мы все сообщаем соотносим с объектами; наше общение друг с другом происходит не через реальные вещи, а через значения вещей. Однако мы понимаем значения не только в ходе актов коммуникации, общения, но и в те моменты, когда находимся в одиночестве, наедине с самими собой. Мы осуществляем акт социации уже в состоянии обособленности, изоляции от общества, когда предаемся умозрительным размышлениям. Таким образом, познание и коммуникация — неразделимые функции. Организмы, неспособные к общению, неспособны и к выработке идей, отражающих объективное положение вещей. Контакты между людьми, происходящие в силу чисто биологических побуждений, сами по себе не образуют связи идей и понятий, если они не выходят за рамки первоначального импульса.

Какими же социальными потребностями и ситуациями можно объяснить стремление к отражению объективной реальности и склонность к рефлексии? Вопрос этот имеет основополагающее значение для социологии культуры. Мы должны четко разграничивать два процесса, два акта. Делать единичный, уникальный опыт понятным, уопостигаемым для других людей — совсем не то, что — предаваться в отношении его рефлексии, отчитываться в нем перед самим собой, переводя таким образом ставшее известным в область знания. Эти два импульса порождены различными социальными ситуациями, связанными с различными способами переосмысления опыта. Процесс рефлексии имеет отношение к тому, что иногда называют модусом недостаточности, обозначая этим термином разрыв в цепи коммуникации. Данный термин отража-

ет определенные пустоты в коллективном опыте, в результате чего значение опыта становится неполным, недостаточным и вследствие этого непригодным для передачи, некоммуникабельным, так что первоначальный объективный импульс меняет свою прежнюю направленность на противоположную, обращаясь вспять.

Созданная Больцано теория значений игнорирует социальную функцию значений; в виде антитезисов она абсолютно противопоставляет обособленного, изолированного от общества индивида и относящееся к сфере сознания царство идей. Поступая таким образом, Больцано лишает себя возможности осознать тот факт, что значение представляет собой не абстрактную сущность, а конкретную функцию общественного опыта. Вполне можно согласиться с Больцано, когда он отделяет субъективный акт от объективного значения этого акта, но нельзя принять его неявно высказанный тезис о разрыве между значением и (коллективным) опытом, в рамках которого это значение возникает. Стоит отбросить миф об обособленном царстве значений, как значение становится естественным предметом социологического исследования.

Вопрос, волновавший Макса Вебера, — как мы движемся от индивидуального опыта к объективному значению или к социологической точке зрения? — представляет собой поставленный с ног на голову вопрос, продиктованный объективной реальностью — каким образом мы от конкретного социального значения вещей приходим к сформулированному Максом Вебером понятию индивидуально привнесенного значения и к концепции, допускающей существование абстрактной сферы обособленных значений? И на самом деле, нам следовало бы спросить: как случилось, что в определенных целях мы игнорируем социальный характер субъекта действия (индивида) и его действий? Попытаемся реконструировать социальный контекст первого вопроса: как из первоначальных актов восприятия, перцепции, возникают перцепты, представления об объектах?

Сферой зарождения значения является, надо полагать, ситуация сотрудничества. Одинаковое обращение с одинаковыми вещами открывает некоторые общие пути подхода к ним. Из деревянной колоды можно сделать лодку-каное, копьё, плот или дрова для топки — в зависимости от потребностей тех, что собираются использовать этот кусок дерева. Именно в результате совместных действий в сложившейся или потенциально возможной ситуации закрепляется представление о вещах — устойчивое, общепринятое или непостоянное, меняющееся. Если об определенной вещи складывается общепринятое представление, то необходим лишь общепринятый символ, чтобы оно приобрело общепринятое значение. Поэтому общепринятое

обозначение не является абстракцией и дериватом индивидуальных сигнификаций — это первичная форма, в которой каждый индивид связывает с данным объектом определенное значение.

Лингвистические исследования, проводившиеся в примитивных общностях, предоставляют нам документальные свидетельства коллективного генезиса определенных значений. Индивидуальный генезис идей является конечным результатом разделения труда (Зиммель посвятил этому содержательную работу), которое делает возможным существование самых различных подходов к одному и тому же явлению, показывая предмет в меняющейся перспективе, под самыми различными углами зрения. Столь сложная ситуация ведет к возникновению самых различных представлений о данном явлении, но отнюдь не означает утраты пространства общепринятого опыта. Значение вещей остается конкретным, пока к ним подходят с общепринятых, разделяемых всеми членами данной общности, позиций. Общепринятая система значений исчезает только в том случае, когда бок о бок друг с другом существуют две или несколько социальных групп или культур, каждая из которых обладает собственным подходом к вещам и явлениям, а индивид имеет возможность делать выбор между ними. Источниками таких различных взглядов могут стать деревня и город, промышленность и торговля. Переход индивида от одной сферы деятельности к другой и его свобода в выборе между ними характеризуют ту первичную ситуацию, в рамках которой личности доступны различные подходы к одному и тому же явлению, к одной и той же вещи. Отсюда берет свое начало релятивизм и скептический взгляд на вещи; здесь зарождается концепция, противопоставляющая частный, фрагментарный и обобщающий подходы к изучению реальности. Когда происходит смешение, взаимопроникновение нескольких дискретно структурированных социальных групп, объекты теряют свои отчетливые очертания и предстают перед наблюдателем как бы в смазанном виде. Столь же смазанная ситуация дает индивиду возможность уклониться от соблюдения определенных правил поведения. Здесь мы видим, как на базе сакрального, религиозного общества возникает общество мирское, светское. Карл Меннике как-то заметил, что примитивные общества не позволяют уклониться от исполнения общепринятых этических норм: единственная альтернатива конформистскому поведению — репрессия, иными словами, образование психологических комплексов является комплементарным феноменом сакральной общности. Сложное общество с его плюралистической этикой дает возможность выйти из жестких рамок общепринятых норм, но также приводит к неврозам. Развитие психологии знаменатель-



ным образом совпало со всеобщей доступностью механизмов ухода от жестко регламентированных норм социального поведения, поскольку только личность, находящаяся в независимом положении, не связывающая себя никакими обязательствами, делающая определенный выбор по собственной воле и собственному разумению, становится главным объектом научного исследования.

Современный молодой человек сталкивается с аналогичной маргинальной ситуацией, когда начинает самостоятельную жизнь за пределами родительского дома. Формы, которые приобретает эта ситуация, всегда одинаковы независимо от того, кто стоит на перекрестке дорог — индивид или целый социальный слой. Специфика спора между софистами и Сократом (как мы это увидим позже) в их переориентации с феодально-аграрного образа жизни с его мифологическими представлениями о мире на более гибкий и подвижный общественный строй прибрежного города художников и торговцев. Новый жизненный опыт, приобретенный в условиях мира, полного возможностей для выхода из жесткой системы предустановленных норм, осознание неоднозначного, противоречивого характера вещей, открытие области субъективных перцепций, пришедшей на смену старым коллективным представлениям, — все это элементы новой, приводящей в замешательство ситуации, благодаря которым древнегреческая логика стала кодексом индивидуального и независимого мышления — точно так же как спустя столетия психология развилась в обстановке аналогичного духовного разброда и шатания. Вот генезис того, что называют абстрактным и формальным мышлением. Оно является продуктом взаимозаменяемых социальных ролей, «играя» которые, личность может по своему выбору отказаться от общепринятых норм и оценок и вынуждена заменить коллективные представления абстрактным общим знаменателем непостоянных, меняющихся индивидуальных взглядов на реальность. По мере исчезновения конкретного, реального мира как предмета рассмотрения все отчетливее проявляется полярная противоположность между обособленным, изолированным от общества индивидом и обобщающим разумом (позднее получившим наименование абстрактного сознания). В сущности, и эпоха просвещения в Древней Греции, и современный Век Разума проявляют общие черты: их возникновение обусловлено распадом феодального уклада жизни и заменой его мобильным городским обществом, в котором связь между социальной группой и мыслью уже не проявляется прямо, непосредственно. Только романтики попытались принизить значение этих изменений, перенеся свои идеализированные представления о прошлом в будущее.

#### 4. Надличностный характер значения

Сила гегелевской концепции Geist заключается, как мы это видели, в понимании им социальных измерений значения — именно этот факт позволяет провести различие между субъективным актом и его объективным «двойником», социально обусловленным значением. Но это не все. Мы будем и дальше брести ощупью в солипсистском царстве внешних явлений, пока не взглянем на вещи шире, выйдя за рамки объективности значений. Ведь на этом уровне мы все еще имеем дело не с чем иным, как с индивидуальными значениями, пусть даже и поддающимися передаче, и у нас нет ясного представления об их взаимосвязях. Поэтому, попытавшись взглянуть на историю в этой плоскости, мы сталкиваемся с целым рядом дискретных проявлений, которым недостает исторической непрерывности. В такой номиналистской перспективе (где только индивидуальные перцепции реальны) мы не можем осмыслить события типа формирования американского обычного права, развившегося на основе английского, освоения японцами западной технологии, роста прусского государства от Фридриха II до Бисмарка или протестантского мятежа против средневековой церкви. Мы не можем реконструировать социальные изменения исходя из мозаики индивидуальных высказываний и оценок и не способны охарактеризовать какое-либо событие прошлого или настоящего, не располагая даже термином для определения той среды, в которой эти события происходили.

Наше высказанное ранее утверждение, что индивид является первоначальным средоточием реальности, вовсе не означает забвение того факта что отношения между людьми, хотя и носящие весьма сложный характер, также реальны. (Строго говоря, группа, конечно, не поглощает индивида, и личность не ассимилирует и не отражает полностью общества, ее окружающего, но именно в этих общих для всех областях действия индивида обретают социальный и исторически релевантный характер и, наоборот, групповые структуры становятся первичными детерминантами действий отдельно взятой личности.) Гегелевский Geist негласно подразумевает (помимо выявления объективных значений, о чем уже шла речь) существование коллективного контекста истории, который нам необходимо знать, чтобы понять ее непрерывность. Проблемы и альтернативы, встающие перед индивидом в процессе его деятельности, являются ему в определенном социальном контексте. Именно этот контекст структурирует роль личности, и именно в нем ее действия и опыт приобретают новый смысл. Этот смысл выходит за границы значений, которые «име-

ет в виду» индивид, когда обдумывает или передает какие-то вновь обретенные сведения или впечатления. Начав говорить о структурированном, т.е. обусловленном влиянием той или иной структуры, поведении или мышлении, мы переходим на второй уровень объективных значений — стараемся постичь значение значения, реконструируя контекст индивидуальных действий и перцепций.

## 5. Критика энтелехии как концептуальной модели

Пытаясь отделить конструктивные элементы гегелевской теории от ее спекулятивных положений, мы обратили внимание на концепцию «объективного духа» и его социальных компонентов. Мы видели, что духовные феномены обладают структурой и надличностным измерением. Но, констатируя это, мы столкнулись с возможностью ложного понимания данной точки зрения, в котором повинен сам Гегель. Искажения органически присущи тенденции рассматривать структурированные значения как развивающуюся и самореализующуюся энтелехию. Непросто показать несостоятельность такого подхода, поскольку в нем содержится крупица истины, хотя ложная перспектива, в которой он осуществляется, и создаваемая им путаница затемяют свет, излучаемый самой концепцией.

В качестве иллюстрации сомнительной методики Гегеля можно было бы привести объяснение эволюции барокко как процесса, в ходе которого присущие этому стилю внутренние потенциальные возможности разворачиваются в той же самой последовательности, в какой отдельные художники на практике осознают скрытые в нем потенции. Такой подход к историческому процессу является не объяснительным, а экзегетическим; он лишь объединяет разрозненные элементы в получившую определенную интерпретацию, единую модель. Вполне справедливо напрашивается возражение, что эволюция барокко — процесс не случайный, что ему присуща известная последовательность и непрерывность, но было бы абсурдным утверждать, будто реальный ход истории барокко предопределен логически. Местные, меняющиеся от региона к региону разновидности этого стиля и различные интерпретации его отдельными художниками должны лишиться убедительности любое представление о предопределенной и необратимой, однонаправленной эволюции барокко. Можно согласиться с тем, что в этой панлогической концепции содержится крупица истины, поскольку данные комплексы идей и стилей располагают более или менее ограниченными возможностями для возникновения различного рода

вариантов и разновидностей. Более того, можно даже утверждать, что создание каждого дополнительного варианта существующей модели сужает диапазон ее изменений. Но мысль о предопределенном заранее ходе развития значений упускает из виду два дополнительных обстоятельства: во-первых, — вмешательство катастрофических событий (таких, как вторжение армии иностранного государства), которые могут коренным образом изменить контекст развития того или иного направления; во-вторых, — то, что сфера действия какого-либо художника или организатора, позволяет создать новые структуры.

Обратимся к конкретному примеру. Окончательный упадок Римской империи был предопределен еще в самом начале ее становления всем характером рабовладельческого капитализма. То, что такая социальная система обладает определенным потенциалом для развития, будучи в то же время ограниченной в своих возможностях, в достаточной степени соответствует истине; поэтому у нас есть все основания сказать, что реальная история римского общества была потенциально заложена в его первоначальной структуре. Но это не означает, что действительный ход событий был предсказуем. Существовавшие на ранних этапах истории Рима явления, противодействовавшие намечавшемуся развитию событий, могли бы в самом начале воспрепятствовать формированию рабовладельческого капитализма. Сопrotивление соседних стран римской экспансии могло стать мощным противодействующим фактором еще за столетия до того, как оно начало, наконец, играть решающую роль в истории Рима. Ни один знакомый с принципами социологии историк не мог бы, бросив ретроспективный взгляд на события прошлого, предсказать поражение Ганнибала, не учитывая обстоятельств, носивших внешний характер по отношению к структуре республиканского Рима. Обращаясь к современной истории, отметим, что капитализм приобрел разные черты во Франции, Англии, Германии и Соединенных Штатах. Ресурсы, геополитическое положение и характер миграции населения сыграли важную роль в возникновении различий в культуре и политике этих стран. Общие элементы их экономической структуры не содержат в себе ничего, чем можно было бы объяснить очевидные различия. Искажению структурных представлений об исторических изменениях и превращению их в доктрину тотального детерминизма и предопределения способствует ложная концепция структуры, рассматривающая структуру как неотвратимо саморазвивающийся принцип. Этот подход, объясняющий развитие структуры как эманацию вышеуказанного принципа, затушевывает роль среды — географической,

исторической и социальной, оставляя в тени весь спектр индивидуальных различий и вариаций. Концепция структуры связана не с целенаправленным процессом самореализации, а с данным диапазоном последовательно сужающихся возможностей для выбора. Однако выбор остается выбором, как бы ни сужались его границы. Игнорировать роль руководителей, лидеров и отрицать каталитическую функцию отдельных личностей — значит неверно понимать интерес социологии к коллективному контексту событий. Одно дело — применять социологический метод к исследованию фашизма и развития мирового революционного движения, и совсем другое — забыть о роли Муссолини, Маркса и Ленина. Мы можем отчетливо представлять себе факторы, ограничивающие сферу деятельности того или иного лидера, но мы не можем оценивать его достижения или неудачи, не учитывая ни альтернатив, с которыми он сталкивается, ни инициатив, которые он предпринимает.

## 6. Объяснительный и описательный методы. Структура событий

Порочная практика, в силу которой структура вещей выдавалась за источник их эманации, стала причиной того, что в истории мысли утвердился *описательный*, а не *объяснительный* подход. Представляя себе изменения как целенаправленный процесс, в ходе которого неотвратно реализуется некая предустановленная схема, мы сужаем угол нашего зрения, сосредоточившись на рассмотрении лежащего в основе всего процесса проекта, который определяет место каждого события в предопределенной цепи развития. Наша попытка напоминает поведение человека, ломающего голову над мозаичной картинкой-загадкой. Он пытается найти соответствие между исходной картинкой и фрагментами мозаики, складывает их, подгоняя один к другому. Методика, которой он пользуется, носит описательный, экспозиторный характер — в том самом смысле, в каком мы пытаемся понять значение отдельных предложений в контексте всей речи. Тем самым мы признаем, что история развивается по заранее намеченному плану. Сделав такое допущение, мы встаем перед проблемой, как раскрыть первоначальный план, осуществляющийся в силу внутренней закономерности, и для нас уже становится излишним интересоваться причинными взаимосвязями единичных событий.

Данный религиозный тип исторической экзегезы представляет собой модель, на которую ориентируется гегелевская философия истории; эта модель стала традиционной для немецкой историографии и некоторых этапов развития немецкой социологии. Даже по-

пытки объяснить историю без ссылок на божественный план несут на себе следы влияния этой традиции. Но раз уж мы отказались от трактовки истории как чередования кары и награды за содеянное, нужно отбросить и описательный метод. Так ли это нам необходимо? Не совсем, поскольку мы не забываем о структурированном значении исторических изменений. Тот факт, что позитивистский тип исторического исследования не совместим с широкой телеологической интерпретацией, не означает, что мы волей-неволей должны ограничить наш подход фрагментарным и «микроскопическим» рассмотрением событий. Нам нет необходимости применять телеологические гипотезы к истории, чтобы осознать структурированный характер перемен. Пытаясь рассматривать отдельные периоды истории в виде конкретного ряда альтернатив, мы воспринимаем историю как тотальность, как некую конфигурацию. Мы не сможем встать на такую точку зрения, если не будем действовать в духе описательного подхода, составляя из фрагментов более общую картину<sup>35</sup>. Но этот процесс отличается от гегелевской методики, нацеленной на поиск общего плана, лежащего в основе того или иного этапа истории. Мы стремимся выявить не телеологическое значение событий, а их структурный контекст.

Здесь возникает вопрос: дает ли структурная интерпретация изменений возможность для исследования причинной связи явлений? В вопросе уже предполагается ответ — альтернатива отнюдь не является жесткой, и обе методики не исключают одна другую. Социальная структура представляет собой упорядоченное образование, в котором причинные следствия действуют с определенным постоянством в рамках социальной системы.

Например, современный капитализм может быть определен как система тесно связанных между собой, взаимозависимых операций, таких, как производство, распределение, формирование механизма цен, действие кредитной системы, конкурентная борьба за спрос, вербовка рабочей силы и т. д. Чтобы постичь природу денег, нам вовсе не обязательно знать, какие побуждения движут директором Монетного двора, как нет и необходимости выяснять причины расходов, чтобы понять, что такое инфляция. Мы можем прекрасно представлять себе принципы, в силу которых происходит движение капитала из одной отрасли промышленности в другую, не обращая ни малейшего внимания на взаимоотношения отдельных биржевых маклеров со своими клиентами. Эти операции образуют систему, обладающую функциональной схемой жизнедеятельности, правда, действующей не по заранее составленному плану, систему, которую можно реконструировать, не выясняя, кто является ее создателем.

Мы должны предположить, что она является результатом процесса адаптации, осуществляющегося вследствие накопления множества данных, полученных методом проб и ошибок. Важно, однако, то, что эта система функционирует, словно бы по заранее составленному плану. Более того, лежащий в основе деятельности системы план не только указывает, какие функции и роли должны быть выполнены, но и определяет мотивы, по которым необходимо совершить те или иные действия. Таким образом, хотя инвестор, вложивший деньги в товарный рынок, может получить прибыль, сыграв на разнице местных цен, в то же время он выполняет определенную экономическую функцию, выравнивая уровень цен на зерно<sup>36</sup>.

Причинный анализ этой операции проясняет, *почему* инвестор выполняет свою роль, но только функциональная схема показывает, *как* он может выполнять ее успешно и *что* входит в диапазон его деятельности. Общая сумма причинных мотивировок не объясняет характера всей структуры — на самом деле, далеко не все мотивированные действия необходимы для функционирования капиталистической системы. Массу нерелевантных действий, не имеющих прямого отношения к функционированию этой системы, совершают не только почти все ее члены — существуют целые социальные анклавы, такие, как замкнутые, изолированные общности, кочующие цыгане, враждующие кланы, не затронутые экономическими процессами нашего времени. Нам следует проводить различие между структурно *релевантными* и *нерелевантными* действиями и мотивами.

## 7. Вопрос — обладает ли мир структурой?

Только что проведенное различие связано со следующими соображениями. Историю составляют события, и то или иное событие может оказаться релевантным или нерелевантным, может иметь или не иметь существенное значение для данной структуры, в рамках которой оно происходит. Означает ли это, что некоторые события изначально нерелевантны? Фрейд открыл систему неосознаваемых значений, выявив тем самым значимость, релевантность вещей, ранее считавшихся тривиальными — таких, как ошибки памяти и оговорки, языковые неточности и огрехи. Они оказались релевантными в неизвестном прежде контексте. Мы действительно никогда не можем окончательно решить, имеет ли то или иное явление отношение к данной системе, поскольку нерелевантность не исключает возможности его принадлежности к сфере действия какой-либо иной, еще не обнаруженной структуры. Термин «релевантность»

обозначает, что то или иное событие запрограммировано всей структурой *известной* системы. Мы должны уметь предвидеть, что явные структурные несоответствия могут разрешиться возникновением более обширной системы, хотя ее природу и характер мы не в силах постичь на данном уровне наших знаний и представлений. Отсюда возникает проблема, которую глубоко понимал Гегель.

Можно, пожалуй, интерпретировать панлогическую теорию Гегеля в виде попытки объяснить мир как воплощение логоса или, если воспользоваться нашей более прагматической терминологией, как завершенную структуру, полностью открытую для рационального осмысления. Эта претенциозная теория подарила нам плодотворную рабочую гипотезу, которую мы можем принять без всякого ущерба для себя. Попробуем коротко взглянуть на этот вопрос со схоластической точки зрения. Если мир по природе своей — всего лишь беспорядочная груда дискретных вещей, то тем самым доказывается несостоятельность панлогической гипотезы, но в таком случае можно попытаться найти в этом всеобщем хаосе ограниченные ареалы, в которые мы в состоянии внести некую созданную нами самими концептуальную упорядоченность. Однако аподиктическое неприятие гипотезы об упорядоченном универсуме может лишить нас возможности разглядеть возможный план устройства мира, если признать, что такой план существует. Короче говоря, у нас не останется никаких шансов на успех, если мы отбросим инструмент, который может оказаться полезным для исследования, не рассмотрев его и не испытав на деле. В некоторых областях этот подход оправдал ожидания — свидетельством тому работа Кенэ «Tableaux Économiques»\*.

С той точки зрения, которую мы разделяем в настоящий момент, мир — не единичная, простая и сложная, многосоставная структура, а агрегация, конгломерат частично структурированных сфер. Рассмотрим этот факт также в схоластической манере. Допустим, что мир действительно является конгломератом частично упорядоченных образований. Вполне можно представить себе, что он обладает сложной структурой, которую мы пока еще не в состоянии выявить. Но третья возможность, открывающаяся перед исследователем, — самая многообещающая из всех — позволяет предположить, что человеческое общество, мир людей, структурировано по-разному и в разной степени в различные, сменяющие друг друга периоды истории. Если бы это было так, мы должны были бы менять и дифференцировать используемые нами структурные критерии. Похоже на то, что Макс Вебер провел такую дифференциацию духа в своем

---

\* «Экономические таблицы» (франц.).



эссе «Протестантская этика и дух капитализма», где он подчеркивает первостепенное значение религиозных мотиваций на ранних стадиях истории капитализма, а решающую роль экономического детерминизма связывает с эпохой зрелого капитализма. Продолжая эту мысль, мы можем сделать допущение, что в рамках развивающейся системы значительная часть событий, происходящих на ранних стадиях развития, носит случайный и неструктурированный характер, но по мере складывания нового порядка вещей этот новый порядок охватывает все более широкие сферы социального поведения.

## 8. Еще раз о причинном анализе и описательной интерпретации

Предыдущее обсуждение позволяет по-новому взглянуть на затронутый нами ранее вопрос о роли причинного и объяснительного анализа исторического развития. Два этих подхода обычно рассматривают как антиподы. Хотя многие ученые добиваются лучших результатов в своих исследованиях, отвергая необходимость выбора между данными альтернативами, все же необходимо поставить этот вопрос и дать на него ответ. Макс Вебер определяет социологию как описательное (или интерпретирующее) объяснение социального поведения. Такой синтез двух методов, объяснительного и описательного, в принципе плодотворен, хотя реальное применение Вебером этого синтеза не в полной мере отвечало задачам исследования. Но как бы то ни было, Вебер отчетливо представлял себе необходимость объединения двух методик — описательной и объяснительной.

Прежде всего заявим со всей определенностью, что основная проблема описательного анализа исторических феноменов не связана с интенциями участников события. То, что люди руководствуются какими-то мотивами и перцепциями в своих действиях, можно считать не требующим доказательств, и мы готовы допустить, что эти перцепции могут и должны быть поняты. Достаточно сложной делает эту проблему тот факт, что индивидуальные действия, независимо от их мотивов, являются частью структурированного целого и именно в этом качестве и должны интерпретироваться. С помощью какой методики можно выполнить эту задачу — причинного объяснения явлений или структурного анализа? Действия, помимо лежащего в их основе намерения, обладают объективным значением, органически присущим их структуре. Это значение выявляется в ходе объяснительного, экспозиторного анализа, но в то же время оно доступно и причинной интерпретации, так что любое явление может рассматриваться под двумя различными — хотя и взаимос-

вязанными — углами зрения. В рамках причинного подхода мы стремимся *объяснить* событие с помощью того количества детерминант, которое нам удастся выделить. Окончательная модель события представляет собой главным образом некую аппроксимацию реального положения вещей, и, если эта аппроксимация в достаточной степени соответствует преследуемой нами цели, можно сказать, что событие *объяснено*. С другой стороны, мы *интерпретируем* то же самое явление, определяя, какую функцию оно выполняет в процессе поддержания равновесия всей системы, в рамках которой оно возникает. Концепция, рассматривающая систему как некое равновесное состояние, представляет собой всего лишь эвристическую модель, применимую как к изменяющимся, так и к статичным структурам. Функцией события является та необходимая роль, которую оно играет в системе, или, выражаясь более точно, — тот конкретный образ действий, посредством которого данное событие поддерживает эвристически предполагаемое равновесие системы<sup>37</sup>.

Два этих аспекта, причинный и функциональный, взаимосвязаны. Функциональная модель какого-либо действия очерчивает диапазон, в рамках которого игра причинных факторов релевантна по отношению к структуре системы. Например, стремление инвестора извлечь прибыль из осуществляемых им операций структурно релевантно в той степени, в какой он осуществляет функцию выравнивания цен. В той мере, в какой равновесие цен зависит от этой функции, свободная игра инвесторов на продуктовом рынке структурирована, причем тот же самый мотив может реализоваться в структурно нерелевантной сфере деятельности (например, коллекционирование предметов антиквариата). Оба типа деятельности мотивированы и причинно объяснимы, но только один из них может быть интерпретирован с функциональной (в данном случае с экономической) точки зрения.

Здесь необходимо отчетливо различать два обстоятельства. Во-первых, тот, кто осуществляет те или иные действия, не обязательно должен понимать функциональное значение своих действий, и он редко руководствуется мотивами, продиктованными этим пониманием. Чрезмерно упрощенная концепция «значения» действий, выдвинутая Максом Вебером — рассматривающая такое значение как предполагаемую, сознательно поставленную или неосознаваемую цель, — не позволила Веберу понять объективное или функциональное значение поведения. Вполне можно допустить существование такого значения, не объясняя его в гегелевском духе как целенаправленное развитие событий. Во-вторых, структурная интерпретация поведения не исключает интерпретации причинной.

Как раз наоборот. Равновесие системы для всех ее функций зависит от свободной игры действий, осуществляемых методом проб и ошибок. Мотивы, лежащие в основе этой свободной игры, при всей практичности преследуемых целей являются случайными, и все же их наличие имеет жизненно важное значение для поддержания равновесия. Недостаток теории Гегеля заключается в том, что он объяснял объективные значения не только телеологически, но и без учета причинного процесса — и именно по этим двум причинам не смог подняться над экзегетическим объяснением природы.

## 9. Структурная и случайностная концепция причинности.

### Проблема множественной причинности

Мы продолжаем рассматривать проблему того, как причинное объяснение событий соотносится с их функциями. Разумеется, понять, *что именно* образует исторический или социальный факт, можно только через функцию этого факта. Мы идентифицируем такие явления, как кланы, нации, касты или группы, оказывающие влияние на общественное мнение или политику правительства, не в силу их причинных взаимосвязей, а исходя из их структурного контекста. В формировании семьи принимает участие множество факторов: стремление к установлению доверительных, дружеских отношений, потребность в безопасности, сексуальном общении, а также экономические соображения, но в первую очередь семья определяется такой функцией, как рождение и воспитание детей. Жизнедеятельность семьи может быть связана с самыми различными комбинациями мотивов и стимулов, однако, определенная часть этих функций должна осуществляться с целью обеспечения самого существования данного института. Ряд побудительных мотивов имеет жизненно важное значение, другие носят лишь сопроводительный характер. В известной степени любой институт отбирает импульсы, от которых зависит его функционирование<sup>38</sup>. Для длительного и непрерывного существования моногамного союза необходим минимум побудительных мотивов, включающий желание установить дружеские, доверительные связи и обзавестись потомством, умение разделить с другим человеком тяготы жизни и поделиться жизненным опытом, способность к самоограничению. При этом импульсы, не обязательные для функционирования моногамной семьи, могут тем не менее сопутствовать им.

В ходе этих рассуждений выявляются две вещи. Во-первых, подобные структуры зависят от ряда специфических причинных

факторов, отсутствие которых может привести к распаду или модификации самих структур. Сниженный уровень экономических притязаний несовместим с высокой степенью капитализации. Святой представлял бы собой аномальное явление на фондовой бирже или в разведывательной службе. Парето утверждает, что приручение, одомашнивание элиты дисквалифицирует ее, лишая возможности играть предоставленную ей роль, тогда как монашеские организации могут уживаться с людьми, проникнутыми духом борьбы и соперничества, но потребности в таких чертах характера не испытывают.

Во-вторых, теперь мы можем пролить свет на давно известный факт научных наблюдений, согласно которому данный феномен поддается объяснению на нескольких параллельно сосуществующих уровнях причинности. В этом случае мы можем говорить об избыточной детерминированности. Линчевание, например, объяснялось как инвертированное выражение коллективного чувства вины, как одна из стадий острой конкурентной борьбы за весьма скудные возможности, как защитная реакция на явления, угрожающие существующему социальному устройству, как крайнее проявление социального неравенства. В чем причина такой избыточности объяснений? Ответ напрашивается сам собой, если мы вспомним, что события реализуются как следствие избыточного количества вероятностных факторов, потенциальных возможностей. Некоторые из них функционально необходимы, другие нет. Теперь, интерпретируя функциональное значение какого-либо события, мы учитываем необходимые мотивы и игнорируем нерелевантные, а именно те, что носят функционально случайный характер. Мы забываем о многообразии источников действия и недоумеваем, когда видим, что их количество превышает функциональный минимум. У нас возникает ощущение, что данный феномен объяснен с чрезмерной полнотой и тщательностью. Но впечатление это необоснованно, поскольку мы имеем дело лишь с различными компонентами одного и того же случайно образовавшегося конгломерата мотивов. Чувство обеспокоенности возникло у нас потому, что мы не обнаружили различия между необходимым набором причинных факторов и абстрактным перечнем случайных мотивов, ставя и те и другие в один общий ряд без учета их функциональной релевантности. Так происходит, когда мы собираем по отдельности психологические, экономические и политические «причины» одного и того же явления. Нас приводит в замешательство, что вещи обусловлены не только функционально необходимыми причинами и что факторов, влияющих на их возникновение и развитие, гораздо больше.

## 10. Историография и структурный подход

Не подлежит сомнению, что причинный и объяснительный подходы важны в равной степени; для обеспечения существования данных структур необходимо, как мы уже уяснили, наличие определенных причинных факторов, структурные изменения не могут происходить без соответствующих изменений необходимых мотивов. Объяснительный метод помогает наглядно представить цель или функциональное значение того или иного события и специфический диапазон, в котором действуют случайные мотивации — релевантные или нерелевантные. Социолог, разумеется, в первую очередь заинтересуется необходимым минимумом релевантных мотивов.

Мы должны рассматривать социальные изменения и как комплекс причинно обусловленных событий, и как структурированный процесс. Решив, например, попытаться определить, какими обстоятельствами была вызвана отмена хлебных законов в Англии, мы можем выяснить значение этого события в общем контексте английской промышленной революции. Хотя мы рассматриваем лишь два аспекта одного и того же явления, две применяемые в данном случае методики, два подхода открывают перед нами различные перспективы. Первая из них, выявляющая причинную последовательность событий, — это перспектива историческая, тогда как вторая — имеет структурный характер. Историография, как правило, стремится реконструировать события в конкретном контексте их детерминант, а структурный подход оставляет вне поля зрения причинный механизм изменений, сосредоточившись на их функциональной схеме. Обычно эти два метода дополняют друг друга, и вряд ли какое-либо подлинно серьезное исследование целиком игнорирует социальные аспекты. Все же цели обеих методик явно расходятся — причинный подход реконструирует события в их временной последовательности, тогда как структурный — занят анализом моделей, действующих в данной функциональной системе. Именно второй подход представляет собой цель социологии, несмотря на то что он может иметь дело с историческими фактами. Социолог является социологом потому, что он идентифицирует конкретные структуры в отличие от других ученых, подвигающихся в исследовании социальных отношений, которые рассматривают дискретные феномены или гомологические ряды явлений.

## 11. Матрица произведений и действий

До сих пор мы не делали различия между типами структуры. Однако в ходе наших рассуждений мы привели ряд наглядных примеров, иллюстрирующих такие непохожие явления, как капитализм, система цен и барокко. Все эти примеры связаны со структурой разных явлений и именно общий для них знаменатель в некоторой степени оправдывает наше исследование столь непохожих вещей в одном и том же плане. Теперь обратимся к рассмотрению двух отличающихся друг от друга сфер, связанных со структурами.

Капитализм представляет собой специфический контекст, в котором отдельные личности совершают определенные действия — *действуют*, и структура капитализма обозначает систему моделей, регулирующих и направляющих релевантные действия индивида. В свою очередь барокко является не одной из матриц деятельности, а общей моделью создания определенных *произведений*. Будучи размещены в надлежащем порядке, они проявляют общую тенденцию развития по направлению к известной цели и общий тип конфигурации. Различие между ними очевидно: в первом примере это действия, благодаря которым формируется структура, во втором речь идет о создании произведений; и говорить о контексте деятельности в духе барокко столь же неправомерно, как считать феодализм образцом законченных произведений. Стиль барокко не существует *per se*, в отрыве от множества творческих актов, в которых этот стиль выражается, тогда как феодализм существует только в подвижной, изменчивой атмосфере взаимозависимых действий.

Второе различие заключается в значении мотивов для понимания действий. Хотя нам не всегда удастся определить цели, являющиеся побудительным мотивом того или иного вида деятельности, они по самой своей природе неразрывно связаны со структурой этой деятельности. Стремление получить прибыль неотделимо от системы свободного предпринимательства, а побуждения, основанные на понятиях чести и верности, — от системы феодальных отношений. С другой стороны, мы рассматриваем произведения искусства и научные работы не в «текущем», изменчивом состоянии, не в момент акта творчества, а как конечный результат этого процесса. Разумеется, можно обнаружить мотивы в любом акте, в любом процессе, но эти мотивы не имеют никакого отношения к структуре законченного произведения. Разрыв между объективным значением теоремы или произведения искусства и мотивами автора носит гораздо более глубокий, более радикальный характер, чем различие между мотивами какой-либо деятельности и значением совершенного деяния.

С тем же успехом можно сказать, что структуры произведений, составляющие явный контраст по отношению к действиям, вряд ли объяснимы лежащими в их основе причинными факторами.

Третье различие между сферой действий и законченным произведением связано с их контекстами. Общий контекст действий формирует систему, в которой обычно находится место для всех участников данного вида деятельности — и активных, настойчиво стремящихся к достижению поставленной цели, и пассивных, берущихся за дело с неохотой, через силу. С другой стороны, определенный художественный стиль или образ мысли может получить широкое признание в обществе, только если найдутся индивиды, в той или иной степени принимающие и выражающие их. Такие выражения, как «экономический стиль», в сущности, не что иное, как метафоры. Говоря о структуре искусства, мы имеем в виду конфигурацию, которая формируется благодаря определенной последовательности произведений; мы также можем говорить о структуре мышления, подразумевая под этим модель, выстраивающуюся в результате выработки ряда законченных формулировок. С другой стороны, структура действий обнаруживает определенный порядок взаимозависимости. Именно этот отдельный аспект действий позволяет нам объяснить их как часть некоторой равновесной системы.

## **12. Открытие структурных взаимосвязей между действиями и произведениями**

Нас, разумеется, в первую очередь интересуют социальные действия, социальная деятельность, — в чем и состоит главный, основополагающий предмет социологии. Как мы уже подчеркивали, социальное — это не один из аспектов и не одна из сторон таких явлений, как, скажем, эстетика или право; это конструкция поведения. Данная конструкция, однако, рассматривается на двух уровнях, в двух плоскостях. Во-первых, с точки зрения социологии как науки о социации и, во-вторых, с позиций социологии духа. Эта двойная перспектива соответствует проводимому нами различию между деятельностью и структурой произведения.

Структура действия складывается на основе его группового характера, формируясь в тех сферах, где действия одного человека зависят от действий других людей. Сейчас, когда мы реконструируем схему взаимозависимости ролей, нам нет необходимости останавливаться на рассмотрении представлений, которые возникают или которым следуют участники событий, играя свои роли. Но, коль

скоро мы стремимся интерпретировать эти представления в контексте исполнения тех или иных ролей, наш подход приближается к позициям социологии культуры<sup>39</sup>.

На данном этапе мы не имеем дела непосредственно с ролями, а рассматриваем эти представления лишь в производной форме, в том виде, в каком они воплощаются в завершенном произведении. Мы понимаем, что сложившаяся система образов и представлений содержит в себе элементы ситуации, в которой они формировались. Более того, такие произведения не только отражают первоначальную среду их существования, но и раскрывают всю совокупность желаний и волевых усилий, всю согласованность действий тех, кто принадлежит к этой среде.

#### IV. Очерк социологии духа

До сих пор нашей целью являлось рассмотрение проблем, на которые должна ориентироваться современная немецкая социология. В рамках данного исследования мы стремились отделить конструктивные элементы немецкой мысли от мертвого груза туманных и ложных представлений. Мы обращались к Гегелю и Марксу как символам этой двуликой традиции, которая легко оборачивается искажением истории, но в то же время содержит в себе возможности важных конструктивных решений. Мы надеялись показать, что предпосылки немецкой социологии создают особенно благоприятную почву для развития социологии духа.

Поскольку благодаря усилиям, предпринятым в различных областях немецких гуманитарных наук, получило развитие взаимосвязанное изучение социальных и духовных процессов, мы должны уметь с первого взгляда определять, какие социальные упования и чаяния отразились в тех или иных мыслях и идеях, должны изучать механизм, посредством которого социальная деятельность и мыслительные процессы тесно сплетаются, образуя нерасторжимое единство. Не следует опасаться, как это делают некоторые, что в результате подобных усилий сфера мышления превратится в конце концов в сферу чистой социологии. Напротив, предлагаемый подход должен добавить третье измерение той плоской и безжизненной перспективе, в рамках которой схоласты-доктринеры рассматривали произведения, созданные творчеством человека. Хотя другие страны уже значительно продвинулись в объективном анализе социального поведения, вклад немецкой науки позволяет детально изучить значение социальных процессов для создания материальных произведений культуры. Возможности,



связанные с обращением к наследию, порой не уступают уже достигнутым результатам. Но, чтобы превратить наследие в капитал, приносящий прибыль, нужно целиком погрузиться в прошлое и в то же время соблюдать по отношению к нему достаточную дистанцию, чтобы понять, что в нем необходимо для настоящего, релевантно, а что нет. Думается, не стоит пренебрегать традицией — и не из почтения к ее веками освященному авторитету, а лишь потому, что она сформировалась в таких ситуациях, принадлежащих прошлому, которые вполне могут повториться. Можно с осторожностью относиться к утверждениям и выводам прошлого и в то же время постоянно обращаться к его наследию, изучая его самым тщательным образом. Имея в виду именно эту цель, мы попытались отделить полностью прогнившие, омертвевшие элементы теории Гегеля от ее живой ткани.

До сих пор мы старались сформулировать эффективные, практически применимые концепции истории, общества, духа и структуры. Оставшаяся часть этого вводного эссе посвящена краткому описанию предлагаемого типа исследования.

Мы не будем пытаться создать социологическую систему духа. Системы слишком часто подменяют новые наблюдения, представляя собой удобное место для тайного захоронения неисследованного материала. Попытка дать предварительный набросок тех областей, в которых объективные, материально-предметные проявления культуры становятся, да уже и стали, отчетливо различимыми объектами социологического исследования, — это вовсе не пустая казуистика. Данный эскиз носит экспериментальный характер, однако имеет определенное значение для последующих эссе, помещенных в настоящем томе.

## 1. Социология духа на аксиоматическом уровне.

### Онтология социального и ее отношение к историческому характеру мышления

Таковы исходные положения, легшие в основу эссе «Проблема поколений». Термин «онтология» не содержит в себе ничего метафизического, он служит лишь для обозначения собрания основополагающих данных об историческом развитии мышления.

Исторический характер мышления подтверждается не только тем, каким оно видится индивидуальному сознанию, каким представляется изнутри, вне зависимости от степени своего феноменологического характера, но и тем, что люди мыслят как члены определенных соци-

альных групп, а не как изолированные от внешнего мира, одинокие существа. Мышление индивидов исторически релевантно в той мере, в какой группы, к которым эти индивиды принадлежат, сохраняются на протяжении длительного периода времени. Передача общепринятых представлений и понятий от поколения к поколению — процесс объяснительный, интерпретирующий и селективный, избирательный. В ходе любого акта такой передачи осуществляется тщательное изучение, интерпретация и отбор определенных элементов опыта прошлого. Нельзя верно представлять себе этот интерпретирующий процесс без учета параллельного процесса социальной селекции, который осуществляется в те моменты, когда новое поколение воспринимает или модифицирует старый опыт, накопленный в прошлом. Передача мыслей, интеллектуального достояния представляет собой, в сущности, один из аспектов смены поколений. Анализ этого процесса выявляет непрерывность или прерывность развития мысли. Отсюда наш первый вопрос: *как зарождаются традиции?*

а) Во-первых, мы должны различать духовные качества *аморфных и прерывных, дискретных социаций*, с одной стороны, и *непрерывных*, постоянно функционирующих в течение длительного времени — с другой. Здесь необходимо будет показать, каким образом непрерывное образование и распад небольших групп в рамках крупной общности определяют характер традиции, формирующейся в ходе смены поколений. Затем следует выяснить социальное значение взрывообразного формирования недолговечных малых социальных групп, которые не создают традиций, и связь таких неустойчивых ассоциаций с ментальностью крупной общности. Нужно также учитывать, что общепринятые понятия и представления, бытующие в обществе, существуют лишь в той мере, в какой определенные социальные группы способны обеспечить себе непрерывное существование во времени и пространстве.

б) Это подводит нас к социологическим аспектам *непрерывности в пространстве и времени*. Непрерывность исторического времени (которая, разумеется, коренным образом отличается от непрерывности хронологического времени) зависит от характера коммуникации, передачи мыслей и информации в том или ином обществе. Не только отдельные индивиды, но и целые общества могут стать жертвой духовной деградации, вернувшись к прежнему, оставшемуся в прошлом уровню духовного развития, если репрезентативная для данного общества социальная группа сменяется другой, сохранившей прежние социальные ориентиры. Прерывность исторического развития часто бывает результатом прекращения коммуникации между сменяющимися друг друга элитами. С другой стороны, дискретность

в пространстве возникает в тех случаях, когда нарушаются контакты между группами, живущими в один исторический период, в силу чего все их действия и реакции совершаются в замкнутом, изолированном пространстве. Без учета этих элементарных фактов мы не сможем понять исторического движения мысли, каким бы ни был ее поток — единым или многоструйным. Течение идей во времени и пространстве в значительной мере формируется под влиянием таких факторов, как замкнутость и мобильность группы.

Категория инновации имеет такое же основополагающее значение для социальной онтологии духа, как и категория традиции и ее обрыва. Каким образом новые явления прорываются сквозь «кору привычек»? Знакомые ссылки на гениальность делу не помогут. Повторим еще раз: вовсе не обязательно игнорировать роль отдельных руководителей, рассматривая психологию инициативных личностей, первооткрывателей и первопроходцев, как явление вторичное по отношению к вопросу, задаваемому социологией, — какие ситуации порождают новые коллективные надежды и ожидания и индивидуальные открытия? Ответ легко угадывается в самом вопросе — инновации возникают или в результате изменения коллективной ситуации, или в силу изменившихся взаимоотношений между группами либо между индивидами и группами, участниками которых они являются. Именно такие изменения порождают необходимость адаптации к новым условиям, развивают способность к ассимиляции и ведут к созданию новых ценностей, возникновению новых вещей и явлений.

Обратный феномен, *процесс стереотипизации*, также свидетельствует о наличии образований, доступных элементарному анализу.

с) Непрерывность, прерывность, регресс, процесс стереотипизации, инновации, единый, однолинейный или многоструйный, многоканальный поток передачи информации — все это основополагающие социологические категории духовных процессов. Они составляют неразложимые, предельные элементы сложных феноменов. Добавим к этому перечню еще одну категорию — *историческую динамику мышления*. Она также должна рассматриваться как социальный процесс. Под динамикой мы имеем в виду общий характер развития большого числа событий. Правильнее говорить о динамических изменениях, чем о мутации, если такие феномены, как непрерывность, прерывность, инновация и стереотипизация, становятся взаимозависимыми компонентами одного и того же социального процесса.

На нынешнем онтологическом уровне нас интересует динамика как одна из производных основополагающих форм социации, а не конкретные исторические процессы. Возникает вопрос: почему духовные процессы носят динамический характер, развиваются в

едином направлении, в русле общего однонаправленного потока, а не в диссоциированной и случайной форме? И снова мы должны проследить развитие данного феномена вплоть до его истоков, его социальной матрицы.

Относительная замкнутость групп, которую можно связать с их стремлением обеспечить свою безопасность и разделение труда, препятствует неограниченной мобильности индивида. Справедливость этого наблюдения подтверждают некоторые маргинальные ситуации — нарушение непрерывности в сфере мышления и чувства, как правило, совпадает с распадом групп, развитие которых осуществляется по принципу линейной зависимости; ослабление сил сцепления, обеспечивающих целостность и сплоченность социальных групп, приводит к большей свободе выбора и общему упадку нормативного сознания, ориентированного на соблюдение общепринятых правил поведения. То, что история мышления развивается в форме плотной, жесткой последовательности, связано с закрытостью большинства коммуникативных групп общества для альтернативных импульсов<sup>40</sup>.

Относительная непроницаемость и замкнутость социальных групп объясняет тот факт, что мыслительные процессы не носят единообразного характера в ходе своего развития в пространстве и времени, а принимают самые различные формы и очертания. Тенденция эволюционного и динамического развития сохраняется, пока устойчивая группа остается сплоченной. В рамках этого континуума ряды событий взаимосвязаны таким образом, что одна последовательность не может быть правильно понята без учета другой.

Проделанный обзор осветил некоторые фрагменты социальной онтологии духа. Мы попытались проследить возникновение таких основополагающих феноменов, как непрерывность, прерывность и динамика развития через рассмотрение элементарных форм социации. Если согласиться, что социология духа должна стать областью рационального исследования, то такие элементарные взаимосвязи необходимо выявить еще до перехода к конкретному анализу.

## **2. Социология духа на уровне сравнительной типологии**

От элементарных факторов социации, которые сами по себе не носят исторического характера, но формируют почву для развития исторического процесса, мы сейчас переходим к рассмотрению их конкретных, эмпирических форм и разновидностей. И все же мы не отказываемся от абстрактно-теоретического изучения социальных процессов, даже если стремимся выявить формы элементарных групповых образова-

ний в процессе их исторического существования. Иными словами, мы концентрируем основное внимание на общих аспектах специфических, конкретных явлений, пытаясь свести эмпирически сложившиеся конфигурации к рациональной типологии, для обоснования которой достаточен пригодный для практического использования минимум переменных величин. Такая типология должна в конечном счете дать нам в руки канонический свод принципов изменчивости, своего рода руководство для определения процесса образования сложных феноменов на основе простых. Этот свод правил в равной степени касается и *процессов социации и формирования мотивов*.

Рассматривая прежде всего изменчивость элементарных феноменов, мы достигаем третьего уровня анализа — социологического исследования процесса индивидуализации в области истории<sup>41</sup>. Здесь, как и на предыдущих уровнях, методика исследования социальной деятельности и материально-вещественных объектов культуры одинакова. Существенно важно, однако, иметь в виду, что переход от общего к конкретному и специфическому изучению социальных групп происходит не рывками, не скачкообразно, а опосредованно, через промежуточную сферу сложных феноменов, типологический анализ которых является незаменимым инструментом исследования исторических структур.

### **3. Социология духа на уровне исторической индивидуализации**

Заметим еще раз, что социологическое понимание исторических изменений на протяжении длительного периода времени зависит от предварительного исследования элементарных групп на различных уровнях сложности анализа. Только в результате такого постепенного продвижения в направлении конкретных структур мы вооружимся всем необходимым для изучения исторических конфигураций<sup>42</sup>. За каждую обойденную нашим вниманием промежуточную стадию типологической схемы мы в конечном счете вынуждены расплачиваться отступлением на старые позиции «лобовых» атак в исследовании предмета, к методике импровизаций, в которой главную роль, по всей вероятности, играет интуиция. Можно, конечно, относиться к историческим фактам чисто поверхностно, оценивая их лишь по внешним характеристикам и группируя без использования надлежащего социологического инструментария, но такие подходы, осуществляемые экспромтом, опирающиеся лишь на здравый смысл, исчерпают свои возможности, так и не достигнув уровня структурного анализа материала. Большинство поверхностных под-

ходов к динамике истории страдают общей болезнью — страстью к внезапным и необдуманным диагнозам. К одной из таких болезней принадлежит и склонность к необоснованным интерпретациям и неверифицируемым вердиктам. Еще один недостаток — соблазн гипостазировать *ex post facto*\* внутреннюю, органичную необходимость прошлого поворота в ходе событий без предварительного изучения альтернативных решений, потенциально заложенных в той или иной стадии развития. Вот какие объяснения часто получает история, рассматриваемая широкомасштабно, с позиций глобального подхода, — ее трактуют как реализацию предсущих идей, как разрешение эпохальных проблем или как исполнение предначертанной неотвратимой судьбы. Конт, Гегель, Маркс и Шпенглер — вот наглядный пример тех ошибок, на которые обречен поспешный и плохо подготовленный в научном отношении подход.

Эссе «Проблема интеллигенции» и «Демократизация культуры» занимают среднюю позицию между общей социологией и историческим подходом. Эти исследования проводятся не на историческом уровне, они не ограничивают предмет своего рассмотрения рамками какого-либо исторического периода. В последнем эссе, например, осуществляется сравнительный анализ процесса демократизации как тенденции, превалирующей во множестве известных ситуаций — в древнем мире, в эпоху французской революции, в позднесредневековом городе и в примитивных обществах, где отсутствуют наука и образование, члены которого не умеют ни читать, ни писать. Первое эссе также было задумано с этой промежуточной позиции. В нем рассматривается сложная ситуация, связанная с положением интеллигенции, однако эта проблема исследуется пока еще на уровне анализа переменчивости ситуации, ее нестабильности. Любой ученый, исследующий динамику развития мышления, неминуемо должен будет вплотную заняться анализом той непостоянной, изменчивой роли, которую играет в жизни общества этот социальный слой. Хотя на данную тему существует весьма обширная литература, глубоких, заслуживающих серьезного внимания социологических исследований по этому вопросу до сих пор нет. Необходимо заметить, что в замыслы эссе «Проблема интеллигенции» не входило привлечь доселе не использованные источники — автор просто хотел привести образчики тех богатых запасов материала, важного с точки зрения предпринятых исследований, которые накопились в различных областях специального знания. Хотя подход, осуществляемый в обоих эссе, все еще носит общий и сравнительный характер, типологическая схема, использо-

---

\* После совершившегося факта (*лат.*).

ванная в них, уже не является элементарной и абстрактной, а обладает достаточной степенью сложности, порой приближаясь в этом отношении к уровню исторического взгляда на анализируемые явления. И все же автор не спешил с попыткой исторического синтеза, который на данном этапе был бы явно преждевременным — в особенности потому, что в настоящее время ощущается настоятельная потребность в исследованиях именно на промежуточном уровне сложности.

Приведенный ниже план-конспект, завершающий это эссе, дает общее представление о социологии духа, какой она видится автору в настоящий момент.

## **V. Краткие выводы: Социология духа как область исследования**

Главной целью социологии духа является исследование духовных процессов и их значений в том социальном аспекте, в котором они осуществляются. Анализ предмета производится на трех уровнях.

### **A. Аксиоматический подход**

Попытка исследования социальной онтологии духа с учетом ее исторического характера. Анализ базовых констант социации, определяющих характер непрерывности, традиции, прерывности и динамики мышления.

Проблема непрерывности может быть рассмотрена в следующих трех аспектах:

*а) аморфные и нестабильные социации как основа прерывности в развитии и обрыв традиции в развитии духовных процессов;*

*б) постоянные, продолжительные контакты во времени и пространстве как основа параллельных во времени и исторических традиций. Феномены непрерывности; разрыв, регресс, однолинейные и многоканальные традиции. Смена поколений, стереотипизация и инновации;*

*с) вероятностный характер динамики. Взаимосвязь между замкнутостью, закрытостью группы и наступлением периодов закрытости, изоляции в развитии мышления. Значение исходной ситуации.*

### **B. Сравнительная типология**

Попытка исследования конкретных изменений в элементарных социальных процессах и выявления соответствующих им изменений в области мышления.

## С. Социология индивидуализации

### I. Генезис структур

- а) взаимосвязь структурных мотиваций и структур мышления;
- б) значение социальных группировок для генезиса убеждений, позиций и точек зрения. Значение структурированных ситуаций для формирования концепций.

II. Динамика структур. Социальные изменения и их значение для конкретной динамики мышления.

## Примечания

<sup>1</sup> См., например, работу: *Landheer B.* Mind and Society: Epistemological Essays in Sociology. The Hague, 1952. P. 22: «В первую очередь необходимо констатировать, что общество, как таковое, является понятием, абстракцией».

<sup>2</sup> Общепринятые нормы научного исследования, такие, как коммуникабельность, т.е. общепонятность и доступность способов исследования, минимизация исходных посылок, недопущение скрытых, неявных посылок, принадлежат к общественным и кооперативным функциям научного исследования вообще, тогда как методы исследования носят специфический характер, отражающий природу их формирования на базе практической деятельности в конкретных областях исследования.

<sup>3</sup> Читатель найдет предварительный обзор проблемы в конце этой вводной главы.

<sup>4</sup> См.: *Dvořák M.* Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München, 1924.

<sup>5</sup> См.: *Hamann R.* Der Impressionismus in Leben und Kunst. [2. Aufl. Marburg a/L.], 1923; *Idem.* Deutsche Malerei im neunzehnten Jahrhundert. [Leipzig], 1914; *Hausenstein W.* Vom Geist des Barock. [München], 1920; *Idem.* Barbaren und Klassiker. [München], 1923.

<sup>6</sup> См.: *Dehio G.* Geschichte der deutschen Kunst. Bd. 1—3. [Berlin], 1919—1924.

<sup>7</sup> См. также: *Ogburn W.F.* Social Change. [New York], 1923.

<sup>8</sup> Перепечатано в виде гл. 5 и 7 «Эссе по социологии знания» (*Mannheim K.* Essays on the Sociology of Knowledge. London; New York, 1952).

<sup>9</sup> *Morgan A. de.* Syllabus of a Proposed System of Logic. [London, 1860].

<sup>10</sup> *Zalai B.* A filozófiai rendszerezés problémája // Szellem. Budapest, 1911. № 2.

<sup>11</sup> *Dubs H.H.* Rational Induction. Chicago, 1930. P. 278.

<sup>12</sup> См.: *Lukács G.* Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923.

<sup>13</sup> См. эссе пишущего эти строки «О природе экономических амбиций и ее значении для социального воспитания человека» // *Mannheim K.* Essays on the Sociology of Knowledge / Ed. P. Kecskemeti. London; New York, 1952.

<sup>14</sup> Маркс так высказался о ситуационном характере личности: «Очевидно, ...что сложность личности зависит от сложности ее взаимосвязей». И еще: «На самом деле кажется ... что индивиды создают друг друга физически и духовно, но они не создают самих себя» [Немецкая идеология. Ч. 1 // Архив Маркса и Энгельса] / Ред. Д.Б. Рязанов. М., 1924. Т. VII. С. 286].

<sup>15</sup> Маркс дал пронизательную оценку социальных измерений личности: «Вышесказанное ясно показывает, что реальное достояние, реальное богатство



индивида целиком зависит от реального богатства его взаимосвязей» (Маркс и Энгельс о Фейербахе, Немецкая идеология // Там же).

<sup>16</sup> Содержательную критику этой дихотомии можно найти в первой главе работы: *Cooley C.H. Human Nature and the Social Order. New York, 1912.*

<sup>17</sup> О социологии гуманистической парадигмы см.: *Weil H. Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips // Schriften zur Philosophie und Soziologie. Bonn, 1930.*

<sup>18</sup> В первой половине XIX столетия вымышленное имя Готтлиба Бидермейера стало символом мелкобуржуазного мирка, проникнутого пуританскими или филистерскими настроениями.

<sup>19</sup> Культурное многообразие сексуального разделения ролей хорошо проиллюстрировано в работе: *Mead M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. London; New York, 1935.*

<sup>20</sup> О номинализме более ясно очерченного типа, чем тот, о котором говорилось здесь, см.: *Landheer B. Op. cit. P. 22, 28, 30.*

<sup>21</sup> Более детальное рассмотрение вопроса читатель найдет в эссе «Об интерпретации “Weltanschauung”», в: *Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. London; New York, 1952.*

<sup>22</sup> «Хозяйство и общество» (нем.). В настоящее время выборочно переведена Т. Парсонсом под названием «The Theory of Social and Economic Organisation» (New York, 1947) и Х. Гертом и Ч.Р. Миллсом: «From Max Weber: Essays in Sociology» (London; New York, 1946).

<sup>23</sup> Переведена на английский язык Т. Парсонсом. Лондон, 1930.

<sup>24</sup> Толкотт Парсонс выделяет аналогичные, хотя и не идентичные, уровни анализа: 1) уровень индивидуально действующего лица; 2) уровень системы взаимодействия; 3) уровень систем культурных моделей. «Каждый уровень подразумевает наличие других, и поэтому изменчивость любого из них ограничена его соответствием с минимумом условий функционирования каждого из двух остальных» (*Parsons T. The Social System. London; Glencoe, 1951. P. 27.*)

<sup>25</sup> См. работу: *Hildebrand R. Geist // Philosophie und Geisteswissenschaften / Hrsg. E. Rothacker. Halle, 1926.* Придерживаясь стиля словарной статьи, Хильдебранд перечисляет в хронологическом порядке различные значения термина «Дух», приводя подходящие к случаю цитаты. Чтобы показать сущность этого исторического изменения, мы поменяли первоначальный порядок рассмотрения, в частности, потому, что Хильдебранд не ставил себе целью проведение социологического анализа значения. Критическое изучение материала выявляет, что более ранние стадии эволюции часто находят свое выражение лишь в документах недавнего времени, — факт, подтверждающий наблюдение, что современные формы значения слова не обязательно вытесняют более старые. Оба значения могут сосуществовать и тем самым навсегда сохранить обе фазы исторического метаморфоза. Если мы можем осуществить датировку этих значений и определить тот подразумеваемый социальный контекст, в котором они сформировались, — значит, мы вступаем в область социологии значения.

<sup>26</sup> См. сведения Хильдебранда: *Op. cit. S. 2.*

<sup>27</sup> *Ibid. S. 3.*

<sup>28</sup> Ср. ссылки на Хильдебранда, S. 79.

<sup>29</sup> *Hildebrand R. Op. cit. S. 30.*

<sup>30</sup> *Ibid. S. 30.*

<sup>31</sup> См.: *Philosophie und Geisteswissenschaften / Hrsg. E. Rothacker. Halle. 1926. S. 93.*

<sup>32</sup> Op. cit. S. 96. Аделунг определяет дух как «материальную субстанцию, способную мыслить и желать». (Ibid.)

<sup>33</sup> Ibid. S. 98.

<sup>34</sup> Ibid. S. 99.

<sup>35</sup> Сепир приходит к такому же выводу, ссылаясь на модели лингвистического развития: «Язык существует лишь постольку, поскольку им действительно пользуются... Какие бы важные изменения ни происходили в языке, они должны прежде всего осуществляться в виде индивидуальных вариаций. Это абсолютно верно, но отсюда никоим образом не следует, что общее направление развития языка может быть понято на основе всестороннего и исчерпывающего описательного исследования только этих вариаций. Сами они — случайные, беспорядочно возникающие феномены, подобные морским волнам, бесцельно катящимся то в одном, то в другом направлении. Языковое развитие целенаправленно. Иными словами, только такие индивидуальные вариации олицетворяют или осуществляют его, которые развиваются в определенном направлении... Развитие языка происходит в результате неосознанного отбора носителем языка тех индивидуальных вариаций, что накапливаются в определенном направлении. Направление это может быть в основном определено всей прошлой историей языка. В долговременной перспективе любые новые черты, свойственные происходящим в языке изменениям, становятся элементами общепринятой, общеупотребительной речи, однако в течение долгого времени эти нововведения могут существовать лишь в виде тенденции, проявляющейся в речи немногих... Оглянувшись вокруг и наблюдая за современным словоупотреблением, мы вряд ли заметим, что у нашего языка имеется “уклон”, что изменения, которые произойдут в нем в течение нескольких ближайших столетий, в известном смысле предопределены некоторыми неясными, трудно различимыми тенденциями современного развития и что эти изменения в конечном счете должны рассматриваться всего лишь как продолжение тех изменений, которые уже произошли. Скорее всего, у нас возникнет ощущение, что наш язык в действительности представляет собой жесткую, устойчивую систему и незначительные сдвиги, которым суждено было произойти в нем, могут с равной вероятностью развиваться как в одном, так и в другом направлении. Ощущение это ошибочно. Сама наша неуверенность относительно деталей предстоящих изменений делает конечную логичность их направленности тем более впечатляющей» (*Sapir Ed. Language. New York, 1921. P. 165 f.*)

<sup>36</sup> Социальная система «...должна насчитывать достаточное количество деятельных личностей, имеющих веские основания для того, чтобы действовать в соответствии с требованиями существующей системы ролей...» (*Parsons T. The Social System. P. 27. См. также: Parsons T. The Position of Sociological Theory // Essays in Sociological Theory, Pure and Applied. Glencoe, 1949. P. 7, 11.*)

<sup>37</sup> Относительно аналогичного применения категории равновесия см. работу: *Parsons T., Shils C.E. Towards a General Theory of Action. Cambridge (Mass.), 1951. P. 107 f., 120.*

Отсылаем читателя к блестящему анализу «функции» в работе: *Merton R.K. Social Theory and Social Structure. Glencoe, 1949. P. 21—81.*

<sup>38</sup> См.: *Parsons T. The Motivation of Economic Activities // Essays in Sociological Theory. P. 206 f.*

<sup>39</sup> Термины «социология культуры» и «социология духа» равнозначны и взаимозаменяемы.

<sup>40</sup> На уровне общей социологии Макс Вебер приводит удачный пример того, как одно и то же событие, одно и то же явление может иметь противоположные результаты, если оно осуществляется в обществах с различной структурой: «...возможность массового производства хлопчатобумажных изделий, созданная благодаря механической обработке хлопкового сырья, дала противоположные результаты в Европе и Америке; в Европе хлопок явился стимулом для объединения наемных рабочих в профессиональные союзы — первый крупный трейд-юнион был организован в Англии, в Ланкашире, — тогда как в Америке хлопок стал основой рабства» (*Weber M. Wirtschaftsgeschichte. München; Leipzig, 1923. S. 84*).

<sup>41</sup> См.: *Mannheim K. Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Tübingen, 1932*.

<sup>42</sup> Курт Левин высказывает сходную точку зрения в своей статье «Field Theory and Experiment in Social Psychology», опубликованной в журнале «American Journal of Sociology», май 1939 г.: «В задачу социологии или психологии не может входить игнорирование исторической стороны стоящих перед ними проблем. Специально-теоретический подход, напротив, не может не принимать во внимание исторического характера каждого факта и его специфического исторического контекста» (р. 892). Но на «вопросы... связанные с системой причинных связей, ответ должен быть получен экспериментальным путем до того, как в достаточной степени будет изучен динамический аспект “исторических” проблем исходной точки развития» (р. 892 f.).

# Проблема интеллигенции: исследование ее роли в прошлом и настоящем

## 1. Самоопределение социальных групп

Мы живем в период возрастающего самосознания. Наша эпоха отличается от других не принципиально новой верой, а именно ростом самосознания и интереса к самим себе.

Какова же природа этого современного нам самосознания? В прежние времена человек жил в атмосфере веры, не ощущая потребности присмотреться к самому себе. Жил, не испытывая желания узнать, каковы условия и цели его жизни, почему он живет именно так, а не иначе. Он принимал веру, знания и поступки, как мы принимаем саму жизнь. Человек прошлого жил вне времени, не нуждаясь в размышлениях об условиях своего существования. Для нас же существенно важное значение приобрела ясность и определенность. Мы стремимся назвать по имени не только известное, но и неизвестное. Конечно, потребность мыслить — не нова, но в прошлом мысль была направлена на то, чтобы помочь человеку самоутвердиться и застраховать себя от каких бы то ни было угроз и опасностей — именно в этом поиске прочного, безопасного положения человек воспринимал себя и свои верования как нечто безусловное.

Тенденция современного мышления имеет иную направленность. Его цель вовсе не обеспечение уверенности и не примирение с существующими условиями жизни. Личность, условия жизни которой претерпевают изменения, уже не воспринимает себя в четких и определенных понятиях<sup>1</sup>. Мировоззрение такой личности никогда не будет устойчивым, поскольку, прежде чем обрести законченные очертания на основе ясных представлений о мире, оно должно взломать рамки определенной системы взглядов. Развенчан и идеал полной самодостаточности. Изолированность от мира, замкнутость в собственных рамках была идеалом общества аграр-

ного типа, в то время как для современного общества характерен тип человека, обладающего чертами Протея, вечно переступающего установленные границы и обретающего новый облик, всегда подвижного прежде всего мотивами обновления и изменения.

Человек со средневековым образом мысли, как правило, стремился играть одну и ту же, давно предписанную ему роль. Новый тип, отдельные представители которого начали появляться со времени разложения жестко фиксированного мировоззрения средневековья, — прежде всего вечный первооткрыватель, искатель новых перспектив. Он стремится рассмотреть то, что скрывается за каждой новой истиной и в процессе этих поисков раз за разом открывает случайный характер отдельных ситуаций. Если статичный тип принимает всякое условие как вневременной порядок существования, то динамичный искатель отбрасывает ложные абсолюты и сознательно сосредоточивается на исследовании конечной и условной сферы вещей. Однако, отважившись выйти за пределы установленного мировоззрения, он на каждом шагу сталкивается с проблемой: как, зная, что собственное существование ограничено определенными условиями, принимать и осуществлять решения, выходящие за рамки этих условий?

Как бы ни различались между собой люди разных эпох, они задают себе одни и те же вопросы, касающиеся их самих — им хочется знать, как думать о себе, чтобы действовать. Какое-то представление о мире и о себе, пусть и несформулированное, сопровождает каждое наше движение. Вопрос «Кто мы такие?» — задавался всегда, но всегда опосредованно, в связи с различными проблемами, в силу которых такие вопросы и возникают. Человека едва ли интересует, что он собой представляет, когда он не сталкивается с определенными вещами или ситуациями. На вопрос, кто я и что я собой представляю, мне ответить было бы нелегко. Другое дело, если бы меня спросили, кем я являюсь в глазах А или Б. Мы смотрим на себя прежде всего глазами других. Важно лишь, кто этот другой.

То, что считается верным для индивида, почти полностью применимо и к группам. Они тоже обладают «отраженным я», если воспользоваться выразительным термином Кули. История коллективных самоинтерпретаций, не являющаяся предметом настоящего эссе, в известном смысле представляет собой эволюцию самосознания; и каждая фаза этого развития определяется природой тех других, глазами которых люди видят себя. Наиболее длительный из этих этапов характеризуется стремлением человека понять себя *vis-a-vis*\* личного Бога — отношение, менявшееся от ситуации

---

\* Перед лицом (франц.).

хозяин—слуга к ситуации отец—дитя. Каждое из этих отношений выражало существующую социальную парадигму и систему социальных норм, верховным хранителем и гарантом которых объявлялся личный Бог.

Ослабление целостного мировоззрения средневековья знаменует собой начало долгих поисков нового хранителя новых норм. После ряда промежуточных решений Просвещение нашло нового гаранта нового порядка — разум. Ретроспективно мы можем определить вневременные нормы разума как правила конкуренции, принятые среди средних слоев общества. Однако не следует понимать их слишком узко, поскольку они признавались и при дворах абсолютных государей и в среде недавно сформировавшейся бюрократии.

Следующий абсолют возник после поражения французской революции и реставрации — им стала «история». Именно путем обожествления истории противники буржуазных революций получили возможность доказывать, что абсолютный разум, возведенный на престол этими революциями, был лишь одним из возможных вариантов среди всех творений, создаваемых историей. Здесь нет возможности показать, как, ведя эти арьергардные бои, философия рационализма отказалась от претензий на абсолютность, признав свой преходящий характер, или как она отступила к более абстрактной и формальной концепции разума. Но даже в своей второй и формалистической версии рационализм не смог противостоять развитию новых, весьма основательных теорий.

Поскольку разум сам выступал как функция истории, основа самоинтерпретации снова изменилась. Никакая точка зрения не могла более защищаться на основе имманентной ей рациональности, ибо только история могла легитимировать ту или иную политическую цель или показать ее несостоятельность. Казалось более соблазнительным быть на стороне *Weltgeist*<sup>\*</sup> или быть представителем следующей фазы истории, чем выступать в качестве пророка вневременных истин. Исторический прагматизм взял верх над откровением. Если одни стремились объявить свою точку зрения окончательным приговором истории, то другие предпочитали действовать с санкции ближайшего будущего. Этому соответствовали такие сентенции, как: «Каждая эпоха близка Богу», «Всемирная история — это всемирный трибунал», и даже еще более резко: «Бог — на стороне больших батальонов». Все эти выражения исторического самооправдания, исходящие от Ранке, Гегеля и Маркса, вошли в лексикон исторического прагматизма.

---

\* Мирового духа (*нем.*).

Основа, исходя из которой люди стремились понять и утвердить себя, еще раз изменилась, когда исторический аргумент уступил место социологическому.

Социологическая интерпретация взяла верх над исторической благодаря своей более глубокой постановке вопроса: кто творит это вечное изменение, создающее новые и отменяющее старые нормы, и чья это история?

В самом деле, по зрелом размышлении должно стать ясно, что слово «изменение» может иметь смысл только как глагол в предложении, утверждающем, что нечто изменяется. Употребляемая в качестве субъекта, история становится мифической и непостижимой самодовлеющей сущностью и занимает место, прежде отводившееся Богу-создателю. Хотя некоторые философы истории все еще занимаются выяснением природы исторического, невразумительное многословие последователей Гегеля уступило дорогу тому направлению мысли, суть которого может быть сведена к следующим постулатам:

- a) люди, а не история являются подлинными творцами изменений;
- b) изменения «интеллекта» — это мутации человеческого духа;
- c) изменяется не дух изолированного индивида, а восприятие социализированных личностей;
- d) история человеческого духа выражает чередование конфликтов и примирений групп.

Мы имеем дело уже не со словесными заменителями, а с наблюдаемыми действиями и периодически возникающими перед людьми дилеммами. Таким образом, основа для самоинтерпретации человека снова изменилась. Он уже рассматривает себя не в зеркале личного Бога, разума, истории или *Weltgeist*, а в перспективе своих социальных устремлений. Однако возникает вопрос: не является ли такое представление лишь еще одной преходящей точкой зрения, на смену которой придет более совершенная? Возможно, это так, но до сих пор нет метода, превосходящего социологический, и никакой другой подход не оказался более основательным. Мы не можем не отметить, что в сменяющихся попытках интерпретации каждая новая была более полной и глубокой, чем предыдущая, и каждый новый подход включал в себя прежний, разрешая его противоречия. Больше, чем к какой-либо другой, это относится к социологической системе представлений, особенно, если учесть, что там, где вопросы обсуждаются свободно и открыто, социология стала незаменимой основой самоутверждения в равной степени для радикалов, умеренных и консерваторов. Тот, кто сегодня не способен смотреть на себя с логической и исторической точек зрения, не сможет найти себе места в сложившейся в настоящее время ситуации. Из этого вытекают два вывода.

А. В каждую эпоху люди достигают определенной формы самооценки, более или менее адекватной степени овладения обстоятельствами, в которых они находятся. Обычно лишь отдельные пионеры первыми соотносят свои взгляды с изменившейся ситуацией, чтобы восстановить до некоторой степени соответствие между своими действиями и мыслями. Постепенно и другие, поначалу сопротивлявшиеся, начинают следовать новым взглядам по мере того, как изменяется переживаемая ими ситуация.

В. Нельзя рассматривать как симптом разложения постепенное вытеснение черт характера, свойственных прежнему типу личности, которому было свойственно непоколебимое довольство собой, новыми — самоанализом, склонностью к самопроверке и приспособляемостью. Новые черты возникают в ответ на возрастающий динамизм мира, создавший наряду с сельским городской образ жизни, наряду с аграрным — индустриальный и наряду с феодальным — бюрократический. В ходе этих изменений первопроходец становится центральной фигурой, поскольку принимает мир таким, какой он есть, и всегда готов рассмотреть свою позицию в связи с изменением общего порядка вещей<sup>2</sup>. В этом социология оказывается непревзойденным инструментом, ибо ее рабочие гипотезы охватывают больше фактов, отвечают большему числу релевантных обстоятельств, чем другие. Гипотеза мира, управляемого мстительным правителем, соответствовала ситуации, когда все необходимое для жизни создавалось природой. Зависимость от капризов погоды выражена в *Weltanschauung*<sup>\*</sup>, основанном на вере в судьбу или неумолимого Бога. Сельское хозяйство — одна из первых сфер занятости, в которых технология начала заменять судьбу. Переход от палки-копалки к трактору знаменует ускоренное сокращение сферы непредсказуемого, и в связи с этим представление о непостижимой и всемогущей воле утрачивает свою значимость, все чаще расходясь с действительностью. В новых условиях мировоззрение, примирявшее мысли человека о Вселенной с постоянно преследующими его опасностями и неудачами, уже не может удовлетворить человека. Земледелец начинает отдавать предпочтение детальному плану действий, а не убаюкивающим его сомнения представлениям о космосе.

Критерии адекватной самооценки аналогичным образом изменяются и в сфере социальной организации. Общее мировоззрение, приводящее мышление в гармоничное соответствие с социальным поведением, удовлетворяет требованиям относительно стабильного общества с простой структурой. Пока социальные отношения

---

<sup>\*</sup> Мировоззрение (нем.).



человека осуществляются на первичном уровне, где конформизм, покорность и соблюдение взаимности в отношениях обеспечивают необходимые успехи, гипотеза о предустановленном порядке вещей предоставляет оптимальную возможность для этической ориентации. Но изменяющееся общество и невежественное, ограниченное узкими рамками своей деятельности население не могут функционировать без рабочего плана, понятного по крайней мере тому, кто способен вплоть до мельчайших деталей объяснить его и взять на себя руководство необходимыми работами. Задавая сегодня себе вопрос: «Кем и чем мы являемся?», — мы имеем в виду определение нашего места в существующем социальном порядке.

Настоящая эпоха характеризуется не только ростом самосознания, но и нашей способностью определять его конкретную природу; мы живем в период осознанного *социального* существования. Этот процесс само-выяснения начался снизу. Несомненно, средние классы на заре своей истории обладали некоторой социологической ориентацией, и в известном смысле можно отметить моменты социологического понимания в политическом мышлении патрициата, правившего городами-государствами в эпоху Возрождения. То же самое можно сказать об управляющих княжескими или королевскими канцеляриями. Не следовало бы в этой связи игнорировать социологическое значение таких писателей эпохи Реставрации, как де Местр. Однако только в мышлении пролетариата социологическая точка зрения стала всеобъемлющей. Пролетариат был первой группой, предпринявшей попытку последовательной социологической самооценки и выработавшей определенное и ясное классовое сознание.

Социальное сознание сейчас уже не является более привилегией пролетариата. Мы обнаруживаем его и у высших классов, и оно все более проникает в каждую значительную группу, в том числе и определяемую полом или возрастом.

Что же является типичным в возникновении группового сознания? Оно начинается с попыток группы определить свою позицию в новой ситуации. Так, например, женские объединения — относительно новое явление среди таких групп. Уже не случайностью и не данью моде становятся все более многочисленные, чем когда-либо ранее, исследования, посвященные природе и положению женщин, молодежи, пожилых людей и лиц среднего возраста. Каждая из этих групп стремилась по-новому определить свое место в обществе, но, совершая эту попытку, они были вынуждены не только обратить внимание на самих себя, но и критически проанализировать уже существующие интерпретации. Женщины обычно принимают определение своей роли, исходящее от мужчин. Более того, они смотрят на

себя их глазами. Понимание этого факта знаменует начало формирования сознания феминистских групп. Коллективное определение, такое, например, как взгляд на женщин с точки зрения мужчин, уже больше не гипотеза и не теория, оно становится источником коллективных привычек и поступков. Поэтому, если какая-либо группа рассматривает определения, даваемые ей другой группой, она начинает пересматривать свое отношение к этой другой группе. Вспомним «Кукольный дом» Ибсена, впервые в современной литературе показавшего разрыв между двумя представлениями о женщине. Новая самооценка, как у Норы в пьесе Ибсена, редко имеет успех без поддержки со стороны индивидов, находящихся в подобной же ситуации и подобным же образом мотивированных.

То же относится *mutatis mutandis*\* и к германской молодежи, которая создала множество философских теорий, являющихся реакцией на концепции молодежи, созданные прежним поколением. В них молодежи отводилась лишь второстепенная роль, как стадии, предваряющей зрелость. Именно это резко критиковали различные молодежные декларации, утверждавшие автономную ценность молодости. Социальный импульс этого освободительного движения исходил от промышленной революции, предоставившей беспрецедентные возможности для способных к адаптации, инициативных молодых людей и поставившей их в преимущественное положение по сравнению с более пожилыми, имеющими устоявшиеся взгляды и трудовые навыки. В стабильном обществе крестьян и ремесленников — хранителей традиций — взрослые и пожилые люди были общественными интерпретаторами социального порядка, созданного ими в своих собственных интересах. Индустриальное общество в противовес этому больше ценит молодежь и девальвирует ценность накопленной мудрости<sup>3</sup>. Было бы интересно исследовать вопрос: неизбежно ли уменьшение полезности старшей возрастной группы подрывает ее идеологическую роль? Чтобы ответить на него, мы должны были бы определить, из каких факторов складывается социальное влияние старших поколений и, наоборот, какие ситуации благоприятствуют молодежи. Динамика промышленной революции — это лишь один из многих факторов.

Социальное сознание не всегда совпадает с восхождением групп к вершинам власти, с занятием ими доминирующего положения в обществе, так как сознательная реакция на социальные изменения — только современный феномен. Это, как мы уже указали, характерно для всех страт, а не для одного пролетариата, хотя его самосознание было первым и наиболее ярким из подобных про-

---

\* С соответствующими изменениями (*лат.*).

явлений. То, что такие стремления могут иметь успех лишь в наше время, объясняется различными обстоятельствами, но совершенно ясно, что до тех пор, пока одна группа находится в подчинении у другой, она принимает и выполняет возлагаемую на нее роль как нечто само собой разумеющееся.

Два фактора делают возможным такое социальное самосознание. Во-первых, современное общество разработало множество различных видов контроля, заменившего принудительную власть в качестве основной гарантии господства и подчинения<sup>4</sup>. Во-вторых, современное общество предполагает широкий воспитательный и дисциплинарный контроль, осуществляемый первичными группами и общественными организациями.

Вернемся к первому фактору. Чтобы ответить на вопрос, почему классовые конфликты в древности, а позднее антагонизм между мастерами и подмастерьями не приводили к развитию классового самосознания, следует принять во внимание условия, при которых возникшее позднее индустриальное общество создало свободного рабочего и свободное партнерство, основанное на договоре.

Успех на свободном рынке в условиях конкуренции предполагает постоянное осознание социальных изменений. Необходимая адаптация к этим изменениям требует непосредственной реакции и независимого суждения, свободного от традиционных или мифологических иллюзий. Индивид, вынужденный жить своим умом и использовать возникающие перед ним возможности, уже не может чувствовать себя связанным предписанным образом жизни. Непосредственным результатом такого нового порядка вещей является возрастающая рациональность, сначала в экономическом поведении, затем в определенных производных ситуациях, а в конце концов — в концептуализации своих собственных интересов. Такие ситуации учат людей ориентироваться на собственную точку зрения и игнорировать традиционные, отчуждающиеся идеологии. Это — первый шаг к социальному самосознанию. Вначале его совершают отдельные индивиды, но затем он принимает коллективный характер. Индивиды в сходных ситуациях обнаруживают общность своих позиций и приходят к общему определению своих ролей. Возникающая групповая идеология развивается, игнорируя традиционные чувства, вызванные кровными и религиозными связями или кастовой честью.

Второй фактор, способствующий возникновению группового сознания, — это современная практика воспитания личности в социально нейтральной атмосфере, тогда как ее отсутствие в воспитании традиционного типа препятствовало возникновению новой и независимой групповой ориентации. Часто указывалось, что подма-

стерья не могли прийти к классовому самосознанию даже во времена их экономического упадка, пока они жили в семье своего хозяина. Эта общая ситуация первичной группы мастера и подмастерьев или учеников продлевала их лояльность по отношению к гильдии и сохраняла надежды на вступление в сословие мастеров. Именно такая ситуация не допускала развития того чувства классовой обиды, которое впоследствии привело пролетариат к концепции, делавшей его центральной фигурой в развитии общества. Эволюция сознания феминистских групп проходила аналогичным образом. Она началась в тот момент, когда женщины получили доступ к профессиям и создали конкуренцию мужчинам. Этот момент лежит в основе конфликта между традиционной, патриархальной интерпретацией роли женщины, с одной стороны, и теми взглядами, которые формировались у работающих женщин — с другой.

Подведем итоги вышеизложенному.

1. Идеологии сосуществуют в антагонистическом взаимоотношении. Наиболее радикальная форма такого антагонизма — это скрытые, не высказанные явно предположения и суггестивная структура мышления, посредством которых господствующие группы препятствуют развитию независимого самосознания подчиненных страт. Поскольку социальные страты не находят адекватного выхода своим социальным импульсам, они обычно прибегают к их вытеснению и сублимации (если использовать терминологию Фрейда), в то время как те, что осуществляют контроль, более свободны, т.е. способны на реакции, соответствующие их представлениям о себе. Это характерно и для отношений между мужчиной и женщиной. Общество, в котором господствуют мужчины, обеспечивает большую свободу самовыражения мужчинам и ограничивает поведение женщин более жесткими предписаниями относительно соблюдения женского достоинства. Мужской контроль над поведением женщин не следует путать с более общим положением о том, что нельзя жить в группе, не соблюдая известных запретов и ограничений. Вопрос состоит в том, создает ли группа свои собственные запреты или должна заимствовать их у других.

2. Важная тенденция современного общества (которая более широко будет освещена в следующем эссе — «Демократизация культуры») проявляется в том, что каждая группа стремится выработать свой собственный взгляд на вещи и чувствовать себя не связанной господствующей в обществе интерпретацией существующего порядка.

3. Это является также причиной хорошо известного, но не получившего объяснения феномена: демократизация на своем первом этапе не создает равенства и единомыслия, а усиливает групповые

различия. И в самом деле, мы являемся свидетелями скорее растущего национализма, нежели космополитизма<sup>5</sup>.

Демократический процесс, лежащий в основе самоопределения, объединяет прежде всего людей, находящихся в сходных ситуациях, и пробуждает национальное самосознание раньше, чем групповое самосознание расширится до глобальных масштабов. С этой точки зрения национализм представляет собой феномен, аналогичный феминизму и германскому молодежному движению.

## **2. Основные принципы социологической теории интеллигенции**

Развитие интеллигенции соответствует завершающей фазе становления социального сознания. Интеллигенция — последняя группа, пришедшая к социологической точке зрения, поскольку место интеллигенции в общественном разделении труда лишает ее непосредственного доступа к какой-либо из значительных и функциональных сфер общества. Уединенность исследователя и его зависимость от публикаций позволяют ему составить лишь вторичное, «не из первых рук» мнение о социальных процессах. Неудивительно, что эта страдающая долгое время оставалась в неведении относительно социального характера изменений. А тем, что начинали ощущать пульс времени, дойти до социологической оценки своего положения мешала утвердившаяся концепция о роли пролетариата. Это не было случайностью, но и не происходило преднамеренно. Пролетариат уже во всех деталях разработал собственное мировоззрение, когда припозднившаяся интеллигенция появилась на общественной сцене, и мировоззрение пролетариата оказало на нее такое же гипнотическое воздействие, как и прежние идеологии, навязывавшиеся, как правило, доминантными группами подчиненным strataм. Вполне естественно, что пролетариат помещал себя в центр своего мировоззрения. Все группы, нащупывавшие социальную ориентацию, сначала пытаются дать возвышающую их самих интерпретацию общества, выставляющую их в наиболее благоприятном свете. Скорректировать этот «перекос» возможно лишь на более высоком уровне рефлексии, достижимом с помощью социологии знания. Поэтому, прежде чем понять себя, интеллигенция должна была вплотную заняться изучением утвердившейся в обществе идеологии пролетариата. Этот процесс очень схож с ранним периодом эмансипации самого пролетариата от идеологий, препятствовав-

ших развитию его классового самосознания. Когда разрозненные группы интеллигенции начинают поиски своей социологической ориентации, они интерпретируют себя в системе понятий, созданной пролетариатом на его пути к самоидентификации. Этим объясняется резкое снижение самооценки интеллигенции. Ее прежнее самомнение уступает место самоуничтожению.

Прежнее самомнение интеллигента частично объясняется тем, что до тех пор, пока интеллигент являлся признанным истолкователем мира, он мог претендовать на значительную роль в нем, пусть даже главным образом обслуживал другие страты. История интеллигенции богата примерами, свидетельствующими о самомнении интеллигенции, — высокомерное духовенство и его соперники — пророки, увенчанные лаврами поэты-гуманисты, провидцы исторического будущего эпохи Просвещения и романтические философы, возглашавшие вердикты *Weltgeist*. Мы знаем также о развернувшейся в основном еще с эпохи позднего средневековья и Возрождения долгой тяжелой борьбе, в результате которой скульпторы, архитекторы и живописцы из ремесленников и слуг стали художниками, почитаемыми людьми, им удалось пробиться «наверх». Правда, это были исключения. Подобно некоторым живописцам при высокопоставленных патронах, не забывавшим поместить свое изображение где-нибудь в углу аллегорической картины, философы сохраняли для себя привилегированную нишу в своем *Weltanschauung*. Однако вера ученого мужа в собственную миссию жива до тех пор, пока он сохраняет ключ к секретам вселенной, пока он является органом мышления других страт. Его самонадеянности приходит конец, как только он сталкивается с господствующим мировоззрением другой группы. Раболепие некоторых современных интеллектуалов свободных профессий исходит из ощущения беспомощности, охватывающего их, когда они, волшебники в сфере концепций и короли в сфере идей, сталкиваются с необходимостью установить собственную социальную идентичность. Они обнаруживают, что не обладают ею, и остро осознают это.

Мы должны признать импонирующую последовательность, с которой пролетариат произвел свою переоценку социального мира. С другой стороны, следует поставить вопрос: до какой степени эта новая точка зрения привела к чуждой ее натуре и неадекватной самооценке интеллигенции? Рассмотрим концептуальный аппарат Маркса, приспособленный им к интересам одной страты.

Что является осью пролетарской социологии? Это классовая социология, и она оперирует лишь одной социологической категорией: классом. В данных узких рамках любой феномен является либо клас-

совым, либо неклассовым. Такой метод предвзятого отношения к предмету часто использовался и прежде, чтобы подорвать самоуверенность оппонента, перед которым выдвигалась альтернатива, не позволявшая ему утвердить себя. Аналогичный пример: женщина, видящая для себя лишь альтернативу — быть домашней хозяйкой либо проституткой, не способна представить себя ни в одной из ролей, ставших для нее доступными в результате движения эмансипации.

Это один из наиболее сублимированных и наименее болезненных методов формирования идеологии. Это не тщательно спланированная военная хитрость. Подобная стратегия приводит оппонента в замешательство только потому, что в основе ее — агрессивное и бездумное самоутверждение. Сам пролетариат был когда-то пассивным объектом именно такого метода идеологического контроля. Точно так же и интеллигенции, не искушенной в социологическом мышлении, пришлось столкнуться с альтернативой класс или некласс, чтобы обнаружить свою собственную ничтожность, ибо, поскольку интеллигенция не является классом, она становится чем-то несуществующим, социальной фикцией.

Резкая утрата самоуверенности проходила по двум основным направлениям.

Первое направление представлено выбором тех интеллигентов, что присоединялись к партиям рабочего класса. Это был не союз равных, а альянс, продиктованный самоуничжительным стремлением играть роль пролетарских функционеров, осуществленный по тому же принципу, в силу которого некоторые их предшественники боролись за дело прежних правящих классов.

Наиболее ярким примером второго направления является Шелер. Он без колебаний принял самые радикальные переоценки своего времени и, словно ведомый неким демоном, двигался от религиозной и исторической философии к социологической ориентации. Испытав влияние социальных сил на мышление, он поддался чарам интеллектуального нигилизма и к концу жизни задумал написать книгу «Бессилие духа».

Социологическое мышление отнюдь не всегда толкает интеллигенцию к пораженчеству и самоосмеянию. Человек просто должен быть готов расстаться с навязанными ему интерпретациями и мыслить исходя из своей собственной точки зрения — как в наши дни должна делать любая группа, — чтобы найти свое место в изменяющемся мире; можно заключать политические альянсы, но при этом осознавать свою собственную позицию.

Итак, стало ясно как день, что интеллигенция ни в коем случае не является классом, что она не может создавать партию<sup>6</sup> и не

способна к согласованным действиям. Такие попытки обречены на поражение, ибо политическое действие зависит прежде всего от общих интересов, которых интеллигенции недостает в большей степени, чем любой другой группе. Ничто не чуждо этой страте более, чем единомыслие и согласие. Правительственный чиновник, политический агитатор или нелояльный писатель радикального толка, священнослужитель и инженер имеют мало общих существенно важных, реальных интересов. Существует большая близость между «пролетарским» писателем и пролетариатом, чем между таким писателем и всеми прочими разновидностями интеллигенции, упомянутыми выше. С другой стороны, общеизвестно, что интеллигенты — выходцы из буржуазии или аристократии, изменившие своему классу, — действуют не так, как другие, социально менее мобильные представители их страны. Помимо собственных разных классовых интересов интеллигенты вносят в свою профессиональную ситуацию особую мотивацию и специфические установки, которые социолог не может не идентифицировать.

Интеллигенция — промежуточная страна, и пролетарская социология, исходящая из концепции класса и партии, не могла не признать за таким внеклассовым образованием лишь роль попутчика тех или иных классов и партий, существующих на данный момент. Эта концепция маскирует специфику мотиваций интеллектуала и способна парализовать его самооценку. Вполне понятно, что политику мало дела до своеобразия таких политически неопределенных элементов, поскольку он оперирует ясными реальностями, объединяющими людей или разобщающими их. Политик может себе позволить мыслить исключительно политическими категориями и игнорировать политически иррелевантные группировки. С другой стороны, социолог — это диагностик социальных феноменов, он занимается их дифференциацией.

Существенные характеристики данной страны поддаются обобщению. Она является образованием, находящимся между классами, а не над ними. Отдельный представитель интеллигенции может иметь и часто имеет определенную классовую ориентацию и в происходящих конфликтах принимает сторону той или иной партии. Более того, его выбор может быть последовательным и выражающим четкую классовую позицию. Но помимо таких связей мотивацией интеллигента бывает и то, что полученное образование вооружило его знаниями, позволяющими рассматривать актуальные проблемы с разных сторон в отличие от большинства участников дискуссий, которые видят проблему только с одной стороны. Мы сказали, что интеллигент «вооружен», чтобы видеть проблемы сво-



его времени не только в одном ракурсе, хотя порой он может действовать и как рьяный приверженец одной из сражающихся сторон, идя в ногу со своим классом. Приобретенные интеллигентом знания делают его потенциально более лабильным. Он легче изменяет свою точку зрения и менее связан односторонней установкой, ибо способен сопоставлять несколько противоречивых подходов к одному и тому же предмету. Иногда эта склонность может противоречить классовым интересам данной личности. Способность схватывать различные стороны одной и той же проблемы и легкость, с какой эта личность принимает иные оценки ситуации, позволяют ей чувствовать себя непринужденно в широкой сфере поляризованного общества. Однако это делает ее менее надежным союзником по сравнению с теми, чьи позиции основаны на более ограниченном выборе из всего многообразного спектра явлений, в котором предстает перед ними действительность. Что касается политической деятельности, то интеллигенты не так часто поддаются соблазну голосовать за списки, выдвигаемые теми или иными партиями, и отстаивать привычные программы и кандидатуры, освященные и собственным опытом, и традициями отцов.

Это мы не сможем объяснить, если согласимся с рационально упрощающей реальное положение дел точкой зрения, на которой стоят партийные функционеры или сторонники классовой социологии, и все же подобные факты, кажущиеся неуловимыми, ускользающими от анализа и объяснения, общеизвестны, о чем свидетельствует привычное разделение людей на «образованных» и «необразованных». Рядовой человек чувствует такую же разницу и социальную дистанцию между этими двумя категориями, как и между богатыми и бедными или предпринимателями и рабочими. То же выражено и в несравненно большем осознании людьми недостатка образования, чем недостатка средств. Такие различия не выявляются в рамках классово обусловленных социологических схем.

Еще раз подчеркнем, что интеллигенция не образует особой страты, стоящей над классами, и ни в коей мере не обладает способностью преодолевать собственную классовую принадлежность в большей степени, чем другие группы. В моем прежнем анализе этой страты я употребил термин «относительно свободная интеллигенция» (*relativ freischwebende Intelligenz*)\*, заимствованный мною у Альфреда Вебера. Я не имел в виду группу, полностью свободную от классовых связей. Эпитет «относительно» — не пустое слово. Он просто подразумевает хорошо известный факт, что интеллигенция

---

\* Относительно свободная (букв.: свободно парящая) интеллигенция (нем.).

не реагирует на ту или иную проблему так однозначно, как, например, служащие или рабочие. Даже рабочие время от времени проявляют различия в своих реакциях на те или иные проблемы; в еще большей степени это присуще так называемым средним классам, и наименее унифицировано политическое поведение интеллигенции. Естественная история данного феномена является предметом настоящего очерка и более раннего исследования<sup>7</sup>. После этого напоминания не следует ожидать, что критика будет снова ради удобства упрощать мой тезис и сводить его к легко опровержимому утверждению, будто интеллигенция является особой стратой, стоящей над всеми классами, или, что ей ведомы тайны откровения. Относительно тайн откровения, могу лишь сказать, что определенные типы интеллигентов обладают максимальными возможностями, чтобы проверять и использовать социально доступные перспективы или на опыте познавать их противоречия. Я вернусь к этому ниже.

### 3. Идентификация социальных групп

Чтобы определить социальное место интеллигенции, нам предстоит прежде всего перепроверить методiku социологических исследований, оперирующую исключительно концепциями класса и классового интереса. Но сначала мы проведем различие между *классовой позицией, классом и сознательным классом*<sup>8</sup>. Классовая позиция определяет положение, занимаемое индивидами и группами в социальной системе. Ранее мы указывали, что термин «социальная позиция» шире, чем «политическая позиция». Социальное положение — это общий термин, отражающий позицию, в которой находятся индивиды, постоянно испытывающие сходные или идентичные влияния, располагающие одинаковыми или аналогичными возможностями, встречающиеся с теми же мотивациями и ограничениями. Общая социальная среда не обязательно создает одинаковые интересы, например общая позиция меньшинства, объединяющая разные этнические группы, сама по себе может восприниматься без вовлеченности в групповые интересы<sup>9</sup>. Термин «положение», если его расширить, включает и такие феномены, как возрастные группы<sup>10</sup>. С другой стороны, классовая позиция подразумевает определенное сходство интересов в рамках плюралистического общества, где неравномерно распределены власть, различные прерогативы и экономические возможности<sup>11</sup>.

Чтобы перейти от концепции позиции или положения к концепции класса, нужно сначала познакомиться с позиционным ха-

рактором поведения. Мы познаем человека прежде всего через его поведение и мотивации, которые, в свою очередь, зависят от его ориентации в данной ситуации. В том случае, когда поведение личности выявляет ее отношение к своему положению, мы говорим о *позиционном поведении*. Термин *позиционная ориентация* не следует понимать в детерминистском плане, поскольку определенная позиция допускает не только один тип реакции. В то же время поведение является позиционным лишь тогда, когда оно руководствуется скрытыми импульсами, заложенными в том или ином положении (в отличие от ребенка или душевнобольного, не осознающих своего положения и не реагирующих на него). Положение имеет две составляющие — объективную и субъективную. Объективный характер положения можно определить, не принимая во внимание поведение, ибо позиция просто существует независимо от того, как на нее реагируют и реагируют ли вообще. Хотя позиция проявляется и становится различной только через поведение ее носителей, индивиды могут находиться в ней, не реагируя на нее предсказуемым или типичным образом.

Самая важная форма позиционного поведения — та, что руководствуется только экономическими интересами индивида, проявляющимися прежде всего на рынке. Теперь мы можем говорить о классе, если индивиды действуют одинаково в соответствии со своими общими интересами и общей позицией в процессе производства. С другой стороны, *сознательный класс* образуется в результате тенденции его членов действовать коллективно в соответствии с сознательной оценкой своего классового положения по отношению ко всем другим стратам общества.

Классовая позиция, класс и сознание образуют три уровня дифференциации. Их личный состав не обязательно должен совпадать и обычно не совпадает. Классовые партии, союзы и группы влияния часто выражают третью фазу — сознательный класс.

Прежде чем приступить к анализу интеллигенции, подведем некоторые итоги.

А. Мы не утверждаем, что человеческое поведение руководствуется исключительно экономическими интересами, однако полагаем, что структура действий, мотивированная данными интересами, представляет собой модель, полезную для социологического анализа; этот факт хорошо продемонстрировал Макс Вебер<sup>12</sup>. Хотя традиционное поведение само по себе в корне отличается от рационального, часто оно сохраняет прежнее ядро рациональности. Источником традиции могут быть как прошлые интересы, так и магия.

В. Довольно часто непрофессионалы могут не разглядеть игру рациональных интересов в иррационально мотивированных дей-

ствиях. Так, соблюдение религиозных заповедей, которые сами по себе нерациональны, часто служит рациональным целям. Известный анализ пуританского аскетизма, осуществленный Максом Вебером\*, служит тому хорошей иллюстрацией. Первичная мотивация этого аскетизма была несомненно религиозной, однако она соответствовала рациональному отношению к экономическим ценностям, в котором нуждался развивающийся торговый капитализм. Человек не может длительное время действовать, полностью игнорируя свое положение, и разрушать условия своего существования. Поэтому важно то, что он делает, а не то, что он об этом думает. Действия могут последовательно достигать определенной цели, не будучи ею мотивированы. Довольно часто целый ряд незначительных, хотя и неосознанных, адаптаций в конце концов направляет исходно нефункциональный тип поведения в рациональное русло.

С. Практически у каждого индивида мотивации амбивалентны, а социальная среда неоднородна. Поэтому классовая позиция — это одно из нескольких положений и одна из нескольких мотиваций. Данное утверждение верно применительно к интеллигенту, главным образом из-за большей вовлеченности интеллигента в межклассовые взаимосвязи. Его политический выбор зависит не только от его классовой позиции, но и от взаимопонимания с другими людьми, находящимися вне его класса.

Д. Вышеизложенные соображения отвергаются догматической теорией класса, представляемой марксизмом. С этой точки зрения нельзя адекватно представлять себе интеллигенцию как классовый феномен. Вопреки своим позитивистским интенциям марксистская философия следует средневековому типу концептуального реализма, онтология которого обходит индивида. Это гегельянская черта марксизма, рассматривающего класс как некое гигантское человекоподобное существо, а индивида — лишь как орудие коллективного Левиафана. *Класс* у Маркса кажется столь же независимым от перцепций и реакций индивида, сколь и средневековые универсалии. При таком понимании классов они могут быть легко превращены в некое подобие ящиков для бумаг в канцелярии бюрократа, где каждому индивиду будет уготовано свое место. Хотя доктрина и не задумана подобным образом, этого едва ли можно избежать, мысля альтернативными категориями: класс — некласс. С таких позиций нельзя прийти к определению сложного и амбивалентного феномена интеллигенции. Можно, правда, выделять различные нюансы,

---

\* В работах «Протестантская этика и дух капитализма» и «Протестантские секты и дух капитализма».

представляющие ее как иррелевантную группу, и продолжать идентифицировать интеллигенцию с тем или иным классом или же считать ее попутчиком, влачащимся в хвосте того или иного лидера.

Анализ этой страты предоставляет нам возможность показать ошибочность такого подхода. Класс в отличие от классовой позиции нельзя представлять себе независимым от действий индивидов, его можно воспринимать только как группу, одинаково реагирующую на одинаковое экономическое положение. Именно классовая мотивация делает индивида членом класса. Если это ясно, мы становимся способными придавать определенное значение различиям мотиваций для политического выбора. Некоторые личности следуют только одной преобладающей мотивации, в то время как другие движимы противоречивыми побуждениями. Это относится не только к интеллектуалам, но ко всякому, кто занят хорошо оплачиваемым трудом, доступ к которому для аутсайдеров нелегок.

Мы пойдем амбивалентную ситуацию лишь в том случае, если отбросим гегелевский реализм\*, придающий классовой концепции Маркса жесткий характер и делающей марксизм невосприимчивым к конкретной психологии. Мы должны основывать концепцию класса на действиях и индивидуальных предпочтениях, чтобы быть в состоянии оценивать альтернативные ситуации и принимать во внимание тот факт, что класс не полностью абсорбирует и объясняет все действия конкретной личности. Если, несмотря на все это, мы не полностью приемлем метод социологических номиналистов, относящих к реальности только восприятия и действия индивида, то это происходит потому, что они склонны упускать из виду коллективные ситуации, в которых индивиды живут и действуют, а также относительную независимость и динамику групповых структур. То, что индивид является прежде всего воплощением реальности, представляется нам неизбежным, но такое соображение не должно делать нас слепыми по отношению к объективным условиям, с которыми индивид сталкивается на каждом шагу. Данные условия направляют и мотивируют его поведение независимо от того, сознает он это или нет. Крайним следствием номиналистического взгляда является неструктурированный мир, социальный вакуум, делающий действия конкретной личности такими же непостижимыми, как и доктринерский реализм.

---

\* Термин «реализм» автор применяет в контексте средневековой полемики между «реалистами» и «номиналистами». «Реалист» — сторонник признания за общими понятиями, «универсалиями», реального, онтологического существования, тогда как «номиналисты» считали их лишь именами вещей, созданными «для удобства ума».

Метод, сторонниками которого выступаем мы, основан на следующих соображениях. Мы согласны с реалистами, что поведение индивида не может быть адекватно понято вне его социальных связей. Но мы отвергаем «реалистическую» практику, отдающую приоритет — из политических или религиозных соображений — одной отдельной группе, такой, как класс, раса, церковь или нация, и мы против интерпретации всех других социальных образований как производных от одной, «реальной» группировки. Мы принимаем цель номиналистов, заключающуюся в том, чтобы понять поведение и мотивации личности, но выступаем против их тенденции конструировать индивида как социально обособленное и неразтворимое в реальности остаточное существо. Мы считаем, что индивид, как таковой, может быть понят только через его участие во множестве групп, одни из которых связаны между собой, а другие переплетаются или даже конфликтуют. Социологически релевантным индивида делает не его относительная обособленность от общества, а его многообразная вовлеченность. Процесс индивидуализации протекает в русле самого процесса идентификации личности с пересекающимися и конфликтующими группами.

Именно в этом смысле мы в дальнейшем будем рассматривать многочисленные связи и амбивалентные мотивации, в особенности их проявления у интеллигенции.

## 4. Типы интеллигенции

Теперь перейдем от предварительных замечаний к факторам, позволяющим нам говорить об интеллигенции как о единственном в своем роде социальном типе. Из каких источников возникает амбивалентность этих индивидов и откуда черпают они свою специфическую мотивацию за пределами собственных классовых позиций?

Общим свойством интеллигенции является ее характерное отношение к культуре. Отношение это, однако, может быть самым разным. Большинство недоразумений связано с различными интерпретациями того, что значит «быть культурным»<sup>13</sup>.

Определим данные различия.

1. Первый тип проявляется в различии *физического* и *умственного труда*. Такая поляризация в целом не лишена смысла. Она позволяет выявить различия между средствами и орудиями профессионального труда независимо от социального ранга тех, кто ими пользуется. Если в прежние времена такое рядоположение двух типов деятельности всегда было связано с определенной социаль-

ной оценкой, например дифференциацией рангов, то основанные на принципах демократии условия труда в современном обществе действительно лишили различие между двумя типами труда его прежнего ценностного значения<sup>14</sup>. В обществе с профессиональной специализацией специфический характер труда становится во все большей степени неотъемлемым свойством профессии и все в меньшей мере — символом статуса. Чтобы понять современную тенденцию, достаточно вспомнить о существовавшей в Древнем Риме дифференциации между *opera servilia*\* и *artes liberales*\*\* . То есть между различными типами физического труда, не приличествовавшего свободным людям, исключая военную службу, занятия гимнастикой и спортивные состязания и неким подобием статуса позднейших свободных профессий.

2. Вторая стадия оценки интеллектуального труда тесно связана с социальным статусом: прежний контраст между умственным и физическим трудом уступает место новому различию между *свободными профессиями* и оплачиваемыми профессиональными *занятиями*. Свободные профессии — это в основном занятие искусством, наукой и религией ради них самих, без вознаграждения. Свобода от денежных соображений — важная черта престижа, с которым связывались эти занятия. Они были возможны лишь для лиц благородного сословия, обладавших независимыми средствами. Свободная профессия означает в этом смысле не только нефизический труд, но и источник престижа и особый профессиональный этос, а именно свободное от материальных интересов служение призванию. Однако часто высокий моральный статус маскирует тот факт, что престиж такого труда определяется не материальной незаинтересованностью, а социальным положением, делающим его возможным. Это хорошо иллюстрирует древний обычай, когда врач, воспитанный в традициях Гиппократов, только ставил диагноз и прогнозировал течение болезни, а хирургические операции, терапевтическое лечение и уход за больным предоставлял своим помощникам, работавшим за плату. Такое же различие между свободными и оплачиваемыми профессиями заложено в основе предшествовавшей возникновению современной бюрократии практики передачи общественных дел неоплачиваемым почетным чиновникам — сквайрам (в Англии) или независимым патрициям.

3. Престиж интеллектуального труда как занятия, достойного джентльмена, все еще сохраняется в различии третьего рода —

---

\* Труд раба (лат.).

\*\* Свободное искусство (лат.).

между образованными (Gebildeten\*) и необразованными людьми. Это различие до сих пор имеет большое значение в небольших городах ряда стран Южной Америки и Европы, особенно в Германии. Определения «образованный» или «необразованный» уже не подразумевают профессию, академическую подготовку или феодальный ранг, ныне не существующий<sup>15</sup>. Понятие «образованный» включает в этом специфическом смысле людей таких уважаемых профессий, как врач, юрист, учитель, министр, коммерсант, фабрикант — короче, лиц, обычно собирающихся у почетного стола в таверне и дружащих домами. Здесь действуют три взаимозаменяемых принципа селекции: *уровень культуры, служебное и общественное положение и доход*. Недостаток культуры может компенсироваться значительным доходом, и *vice versa*\*\*.

Окончательный отбор обладает известной степенью гомогенности. В основе его — сходство норм социального этикета, стиля жизни, моральных приличий. Такой социальный симбиоз создает гомогенную культуру, т.е. общепринятую форму высокой социальной культуры для избранных.

4. Эта общепризнанная черта «образованного» человека постепенно утратила свою распространенность с того самого времени, как сложилось всевластное государство с его квалифицированной бюрократией. Бюрократическая иерархия создает свои собственные критерии различий с помощью новой системы *свидетельств*, введенной для продвижения по гражданской службе<sup>16</sup>. На этой новой основе образованными людьми считались обладатели дипломов, и лишь они имели монополию на продвижение по гражданской службе. Прежние отличительные признаки респектабельности уступают место различиям между индивидами, получившими высшее образование<sup>17</sup>, а в Германии — дальнейшей градации дипломов, выдаваемых по окончании 6-го, 7-го и 8-го классов средней школы.

Стандартизация обучения сама по себе неизбежна в индустриальном обществе. Неоплачиваемое чиновничество из числа дворян-непрофессионалов не смогло бы удовлетворить запросы современного общества. В то же время никто не усомнится в демократическом характере системы, которая в основу квалификации той или иной должности кладет доступный объективной оценке уровень образования, ибо образование доступно каждому, по крайней мере в принципе. Тем не менее эта система создает новый тип дифференциации, и не только потому, что образование повышенного типа требует немалых средств.

---

\* Образованный (нем.).

\*\* Наоборот (лат.).



Итак, бюрократическое управление германским обществом добавило новый критерий интеллигентности к прежним традиционным, облагоустроенным представлениям о культуре — обладание *практическими знаниями*. Систематические экзамены проверяли, в какой мере кандидат на ту или иную должность смог усвоить предписанный ему объем специальных знаний и овладеть рядом стандартизированных приемов и методов. Теперь обществу со сложной, дифференцированной функциональной структурой требуется, разумеется, персонал, прошедший четко определенное в профессиональном отношении и специализированное обучение. Но не следует при этом забывать об аспектах накопленной обществом культуры, не имеющих прямого отношения к избранной карьере. Культура стала конвенциональной уже в XVI в. Франц Блей говорит, что в период рококо литература почти полностью вытеснила поэзию<sup>18</sup>. Влияние бюрократии усилило данную тенденцию, особенно в сфере высшего образования. Мы еще вернемся к этому в конце статьи.

Четыре описанных критерия культурности и образованности соответствуют четырем социальным типам, четко различаемым по их профессиональным характеристикам, поведению и социальной ориентации. Хотя эти типы возникли в разные периоды истории, они до сих пор существуют бок о бок и в современном обществе. Думать, что они не обладают подлинными чертами интеллигенции, было бы ошибочно в той же степени, как и видеть в них единственно возможные варианты.

С каким бы классом или рангом лица, охарактеризованные выше, ни отождествляли себя, все они проявляют в поведении характерные отклонения от образа действий своих собратьев, не занятых интеллектуальным трудом. Этот объединяющий их интерес является альтернативным источником мотивации, в силу которой поведение индивида отклоняется от норм, предписываемых его классовой принадлежностью. Учитель, не принимающий вознаграждения за определенные услуги, тем самым в известном смысле отрекается от своего классового положения конторского служащего, рабочего в белом воротничке. Государственные служащие часто отказываются вступать в профсоюзы во имя престижа, основанного лишь на том, что они разделяют взгляды, присущие их профессии<sup>19</sup>. Амбивалентность образованных индивидов и их отклонение от поведения, предписываемого им классовой моделью, можно объяснить их обособленным дискурсом претендующим на создание группы единомышленников со специфическим *esprit de corps* и увеличение дистанции между теми, что общаются друг с другом в рамках этого дискурса, и теми, что стоят за его пределами.

Мы не намерены останавливаться на вышеизложенной профессиональной типологии интеллигенции. Она послужила нам лишь отправной точкой. Типы интеллигентов, о которых пойдет речь в последующих частях этого эссе, будут отличаться от ранее приведенных отсутствием профессиональных различий и специфическими мотивациями, истоки которых мы надеемся проследить. Возможно, наше обсуждение в определенные моменты выйдет за рамки социологического анализа, приблизившись к сфере философии культуры. До сих пор существуют расхождения по вопросу о том, чем является философия: заменой социологического анализа или его развитием. Мы надеемся следовать второму принципу.

## 5. Современный интеллигент

В нашем стремлении к созданию адекватной концепции интеллигента следует начать с анализа тех ситуаций, которые позволяют получить первое представление об этом феномене. Выражение «образованный» в самых общих чертах знакомит нас с существом поставленных проблем, выходя за пределы значения, рассмотренного выше. «Быть образованным» означает нечто вроде включенности в ситуацию, касающуюся нас всех, но не оказывающую существенного воздействия ни на кого в отдельности. Познавательный горизонт каждой личности включает по меньшей мере сферу ее действия, в которой она приобретает основы профессиональных знаний. Представления личности о человеческом обществе могут выходить далеко за пределы радиуса ее действий, но никакая профессия и никакое положение в обществе не требуют понимания забот и интересов всех людей. Именно образованный человек сохраняет *en rapport*\* к делам всего общества, а не только к своим собственным, и именно в этом смысле можно говорить, что он включен в ситуацию, касающуюся всех нас.

Хотя обрисованные ранее типы образованных индивидов были определены иначе, нельзя утверждать, что такая вовлеченность возможна без социально обеспеченного доступа к знаниям, как у указанных выше типов интеллигентов. Конечно, было бы еще рискованнее бездоказательно принимать на веру утверждение, будто все, чье социальное положение дает доступ к знаниям, *eo ipso*\*\* получают их. Выражаясь точнее, знания приобретаются двумя различными путями.

---

\* Связь, зависимость (франц.).

\*\* Тем самым (лат.).

А. В континууме повседневного опыта (категория, большое внимание которой уделяли Дильтей, Шелер, Хайдеггер, каждый по-своему), когда индивид вынужден решать определенные практические проблемы, возникающие в его личной жизни. Он решает эти проблемы с помощью знаний, приобретенных им спонтанно, случайно и из подражания чужому опыту, а не сознательно и целенаправленно. Информация, накапливаемая таким образом, воплощается в навыках ремесленника, в жизненно важном опыте, в *savoir faire*<sup>\*</sup>.

Б. Другой тип обучения возникает в процессе эзотерического потока информации, которая на определенном уровне сложности социальной структуры становится рычагом «образования». Эзотерическое мировоззрение не приобретается спонтанно, а является результатом целенаправленных усилий и культивируемой традиции<sup>20</sup>.

В примитивных культурах эти два знания часто сливаются воедино. Так, ремесла, монополизируемые тем или иным племенем, — сами по себе сфера повседневной рутины, — довольно часто становятся секретными, в то время как магия, происхождение и сущность которой носят эзотерический характер, обычно проникает в круг повседневной частной деятельности. Однако в постоянно усложняющихся обществах проявляется тенденция к отделению повседневной сферы знаний от эзотерической и в то же время к увеличению дистанции между представляющими их группами.

Явное разделение этих двух сфер начинается с появления профессионального шамана и особенно с развития гильдии колдунов и касты магов<sup>21</sup>. Подобным же образом церкви-монополисты проявляют тенденцию к установлению замкнутых и четко дистанцированных страт священнослужителей разных каст и рангов. Эволюция обучения и образования переживает исключительно важный момент, когда миряне разрушают и узурпируют монополию священников на роль истолкователей всех проблем общества. До этого миряне лишь sporadически участвовали в формулировании общественного мнения относительно дел, выходящих за пределы повседневного и частного опыта. В европейской истории содержание образования изменялось по мере секуляризации обучения в период гуманизма и даже еще раньше, в узкой сфере рыцарской культуры. Социологическим аспектам этой начальной стадии процесса секуляризации не уделялось должного внимания, и мы не сможем осмыслить все множество последующих изменений без четкого понимания их происхождения в ходе относительно простых социальных сдвигов. Ключевым для новой эпохи в обучении является тот факт, что образованные люди не создают бо-

---

\* Сноровка, умение (франц.).

лее касту или особое сословие, а являются открытой стратой, доступ в которую получают индивиды, стоящие на самых различных социальных позициях. Ни одно единое мировоззрение уже не может быть господствующим, и авторитарный образ мышления в рамках закрытой схоластической системы уступает место тому, что можно назвать интеллектуальным процессом. В своей основе этот процесс состоит в поляризации нескольких сосуществующих мировоззрений, отражающих социальные конфликты и противоречия сложной цивилизации. Современный интеллигент, пришедший на смену интеллигенту, воспитанному на традициях схоластики, не намерен примирять или игнорировать альтернативные взгляды, возможные в окружающем его порядке вещей, а выявляет противоречия и участвует в конфликтах, разделяющих общество. Изменившаяся ментальность образованных людей, фрагментарный взгляд на мир современного интеллигента не является результатом возрастающего скептицизма, упадка веры или отсутствия способности к созданию интегрированного, целостного *Weltanschauung*, как сетуют некоторые авторы. Наоборот, секуляризация и разнообразие взглядов являются следствием того, что группа образованных утратила свою кастовую организацию и свою прерогативу давать непререкаемые ответы на вопросы, которые ставит время<sup>22</sup>.

Ключевым и поворотным моментом западной истории стало постепенное разложение замкнутых страт, подобных кастам. Ученый был первым, кого коснулось это изменение. Способ, посредством которого служитель науки фиксирует свой опыт в умоглядных понятиях, отражает структуру его страты. Опирающийся на авторитет касты схоласт создавал статичную и замкнутую систему понятий в соответствии с собственным стабильным образом жизни. Он ставил только те вопросы, на которые уже имел ответы. Он выражал сомнения, чтобы рассеять их, и не принимал близко к сердцу факты, которые не могли подкрепить его убеждения. Современный интеллигент динамичен в своих склонностях и пристрастиях, он всегда готов пересмотреть свои взгляды и пойти по новому пути, так как терять ему почти нечего, а приобрести он может все. Готовность интеллигента к восприятию различных взглядов и противоречивых интерпретаций одного и того же опыта является, однако, потенциальным источником его недостатков — ложной разносторонности и всеохватности взглядов и иллюзии, будто он постиг суть точки зрения других, тогда как он уловил лишь внешнюю сторону их позиции, выраженную в высказываниях. Однако не следует, как это часто делалось, недооценивать значение интеллектуального процесса, применяя к нему мерку старой статичной социальной системы. Стремление к надежности и безопасности,

которые обеспечивал статичный порядок, не должно заслонять достижения, ставшие возможными благодаря данной системе. А утраченное единство мировоззрения не должно очаровывать тех, что сознают характер социальной базы этого единства.

*Сопереживание* — другая, показательная для современности, способность интеллигента. До сих пор было мало сказано о его социологическом происхождении, и все же оно представляет собой не только психологический феномен. Эта способность «видеть позицию другого» не является ни самоочевидной, ни вневременной, как это может показаться на первый взгляд. Данная черта отличает современного интеллигента от схоласта, равно как и от одинокого мудреца. Последний, возможно, обладает мудростью, но не способен решаться время от времени на самоотречение, на отказ от собственных взглядов. Конечно, симпатия и понимание — универсальные черты характера, присущие всем людям, чего нельзя сказать о стремлении вникнуть в незнакомые или неожиданные, сбивающие с толку точки зрения. Мудрость опытной, но «необразованной» личности может соотноситься с другими в той мере, в какой они принадлежат к той же среде, тогда как «истинное образование» позволяет выйти за рамки собственной среды ради познания истины.

Мы не собираемся делать никаких невыгодных, принижающих кого-либо сравнений, не следует с пренебрежением относиться к твердым убеждениям и знаниям, накопленным благодаря любознательности, восприимчивости и многолетнему жизненному опыту. Несомненная ценность такой самоприобретенной мудрости заключается в безошибочном выборе точки приложения сил — реальных проблемах. Личность, имеющая свои суждения, прошедшая непосредственную школу жизни, не заблудится в лабиринте интеллигентских умствований, ее не так-то просто сбить с толку. Прагматическая склонность подвергать свою мысль проверке опытом повседневности спасает ее от искушения, которому часто поддаются образованные люди, блуждая в сфере обманчивых и неverifiedируемых теорий. Однако такой реализм чреват тем, что и реалист может оказаться в «дураках», не заметив происходящих изменений и продолжая придерживаться принципов, выработанных в результате трудно приобретенного опыта, еще долго после того как ход событий разрушил основу его принципов. Часто это приводит к ложному традиционализму, нормы которого более не соответствуют существующей ситуации. Парадокс, возникающий порой вследствие резких изменений, состоит в том, что трезвый реалист, прочно стоящий на твердой земле, теряет связь с реальностью и превращается в утописта — утописта, обращенного в прошлое, по выражению Г. Заломона<sup>23</sup>.

Таковы пределы житейской мудрости. Она ограничена вещами, непосредственно связанными с жизненной ситуацией индивида, и диапазон ее не может быть значительно расширен без образования. Образование расширяет круг известных нам вещей, ибо до тех пор, пока те или иные события не влияют на наши взгляды, мы продолжаем смотреть на них глазами традиционалиста, научившегося стоять на своем, защищая сложившуюся точку зрения, и решать проблемы неизменяющегося мира. Но образование учит нас еще обнаруживать связь наших собственных дел с делами других людей, далеких от нас, и понимать точку зрения других, пересматривая свою собственную. Безусловно, такая склонность имеет свои опасности, на которые мы уже указывали. Всепонимающее сопереживание легко превращается в ни к чему не обязывающий, поверхностный и пустой интеллектуализм. Виртуоз такого сопереживания может вскоре утратить чувство меры и, применяя его к вещам, мало понятным и далеким, оказывается неспособным исполнять свою роль в родной стихии. Опасности эти существуют, и ни одно предприятие не обходится без них. Но достижения образования, ставшие возможными в наше время, бесспорны. Они заключаются в расширении возможностей личности благодаря ее включению в сферу многополюсной культуры. Человек способен преодолеть ограниченность своей жизни и своих мыслей. Он может подняться над фанатизмом и фатализмом обособленного существования независимо от того, о чем идет речь: об индивидах, профессиях или нациях. Цена такого выигрыша — готовность порой заставить замолчать собственное «я», усомниться в его неоспоримой правде, переосмыслить свои принципы и подвергнуть сомнению абсолютные ценности. Невозможно оценить образованный ум, не видя позитивного начала в поисках, которые ведет скептицизм, — скептицизм, понимаемый не как застывшая форма философской системы, а как состояние плодотворной неопределенности.

Такая скептическая тенденция, возникшая во Франции в XVII в., почти не коснулась Германии. Пожалуй, Ницше был единственным заслуживающим упоминания немцем, который понял жизненность французского скептицизма, проявлявшегося по-разному у Монтеня, Паскаля, Ларошфуко, Шамфора и Стендаля. Ни одна из предшествующих эпох не выдвигала мысль, подобную утверждению нашего времени о том, что у нас нет истины. Все прежние эпохи обладали своими истинами, даже скептики<sup>24</sup>.

Данный подход весьма плодотворен особенно в педагогике. Человек, не являющийся подлинно образованным, способен передать тому, кто обращается к нему за советом, лишь собственный жизненный опыт. Он сможет помочь нам справиться с трудностями, но не

сумеет научить нас подняться над ними. Овладеть ситуацией можно, лишь *видя то, что находится за ее пределами*. Мы способны понять какой-либо феномен, только если определим конкретный диапазон его изменчивости, только в результате подлинно социологического анализа, который высветит явные тупики в сложившейся ситуации, раскрыв их случайный характер, и обнаружит открывающиеся для нас альтернативы. Такова, между прочим, природа помощи, оказываемой эффективной практикой психоанализа. Существует нечто в высшей степени позитивное в этой современной способности видеть в любой ситуации возможность для эксперимента, отвергать всякое проявление фатализма, избегать кажущихся неизбежными альтернатив и заглядывать за пределы того, что представляется навсегда определенным и четко установленным.

Обратим внимание еще раз на опасности, связанные со склонностью современного человека избегать проблем и подвергать сомнению собственные убеждения. Бесспорно, что вечная неуверенность в себе действуют на человека расслабляюще, вызывая паралич воли, который тот, кто должен отстаивать свое дело, вряд ли может себе позволить. Умение избегать затруднений формирует нерешительный и лишенный героических черт тип, неспособный на независимые действия. Но разве героизм временами не вырождается в пустой пафос и разве не случается, что отвага и целеустремленность превращаются в простое упрямство?

Пожалуй, сейчас ясно, как постоянно изменяющееся основное направление современной мысли отражает развитие лишенной словесных привилегий и выражающей самые разные точки зрения интеллигенции, которая вносит в общественную интерпретацию положения дел все множество точек зрения, соответствующих разнообразию ее социальной базы. Поскольку прежний *esprit de corps* интеллигенции уже не существует и она не обладает замкнутой организацией, то ее неотъемлемой чертой становится тенденция к сомнению и поиску, а не к утверждению. Многополюсность этого процесса создает уникальную, свойственную современному человеку склонность проникать за пределы очевидного и взламывать все и всяческие жесткие системы понятий, основанные на четко определенных, устойчивых принципах. С данной предрасположенностью тесно связана тенденция опережать время, забегать вперед в оценке ситуации и предвосхищать альтернативы до того, как они приобретут ярко выраженную форму. Наконец, существует контраст между закрытой системой, схоластическим *ordo*\* и свойст-

---

\* Порядок (лат.).

венной современному человеку осторожностью по отношению к закрытой системе взглядов. Это является лишь еще одним выражением контраста между сплоченностью и гомогенностью людей схоластического образования и разобщенностью современной интеллигенции, разделенной на множество лагерей и объединений.

Таковы характеристики не духа, как такового, а ментальности открытой и нестабильной страты, социологический анализ которой дает ключ к пониманию современного мышления.

## 6. Исторические роли интеллигенции

Мы попытались определить социальную базу современной ментальности. Очевидно, что так называемый интеллектуальный процесс — многополюсность, разнообразие взглядов — в конечном счете обусловлен разобщенностью интеллигентов. Это еще не дает нам полной социологической картины ментальности нашего века, но позволяет нарисовать общую схему, исходя из которой возможно создать типологию интеллигенции.

Интеллигенция как специфическая группа вообще и интеллигенция, сформировавшаяся после средневековья, в частности, образуют главный предмет социологии духа. В настоящем эссе мы остановимся на последнем типе, поскольку его историческое положение придает ему особое значение в наших глазах. Марксистская социология рассматривает проявления интеллектуальной деятельности только в широком контексте основных классовых противоречий. Нельзя отрицать, что такой упрощенный взгляд содержит зерно истины в той мере, в какой ожесточенные общественные конфликты представляют основной интерес для социологического исследования духа. Однако этот огрубленный подход лишь подтверждает существование взаимосвязи между классовыми противоречиями и формированием идей, но не обращает особого внимания на промежуточные звенья. Правда, опосредующий характер данной связи не игнорируется, но не делалось никаких попыток дать ему четкое определение. Интеллигенты, продуцирующие идеи и формирующие идеологии, образуют самое важное из связующих звеньев между социальной динамикой и становлением идей. Хотя неправомерно объяснять идеологии исходя только из оценки ситуации их творцов и игнорируя более широкий контекст, в котором эти идеологи осуществляют свою деятельность, широкий спектр социальных противоречий сам по себе не может объяснить, каким образом выразители определенных взглядов делают свой выбор и присоединяются к тем или иным группам. Этим



фактам мы должны уделить особое внимание. Мы постараемся на ряде наглядных примеров показать, в чем состоят основные проблемы социологии интеллигенции и какие последовательные шаги надлежит предпринять, чтобы приблизиться к их пониманию<sup>25</sup>.

Мы сможем взглянуть на этот вопрос под правильным углом зрения, лишь отказавшись от знакомой категории «функционер». Марксистская социология, занимающаяся проблемами интеллигенции, рассматривает интеллигентов как функционеров и попутчиков. (Следует отметить ограниченную сферу, из которой заимствован общий термин «функционер»; он в известной мере связан с положением профсоюзных чиновников.) И все же эту доморощенную разновидность социологии нельзя назвать совершенно бессмысленной и бессодержательной. Несомненно, интеллигенция часто была и есть лишь поставщиком идеологий для определенных классов. Однако это только одна из многих функций формирования идей, и пока мы не будем готовы изучать все, исследование едва ли станет действительно продуктивным.

Рассмотрим четыре основных вопроса, имеющих основополагающее значение для социологии этой проблемы; первые два относятся к специфическим характеристикам интеллигенции, два последних касаются ее отношения к социальному процессу в целом:

- a) социальная база интеллигенции;
- b) ее специфические объединения;
- c) ее прогрессивная и регрессивная мобильность;
- d) ее функции в крупном, многосоставном обществе.

a) **Социальная база интеллигенции** важна для нас в той мере, в какой она помогает осветить групповые импульсы, часто выражаемые интеллектуалами. Первоначальная среда существования индивида не обеспечивает нас данными, необходимыми для полного понимания его духовного развития, однако она выявляет некоторые факторы, определяющие его специфическую предрасположенность к реакциям на данные ситуации. Чтобы объяснить доминирующие типы формирования идей в определенных исторических обстоятельствах, мы должны проанализировать не только индивидуальные биографии, но и статистические данные, касающиеся социального (классового или профессионального) происхождения и положения выдающихся представителей интеллигенции. Традиционная интеллигенция, однако, может удерживать свою командную позицию, несмотря на постоянный приток в ее ряды новичков. Так было в политике, где знать в ряде случаев продолжала сохранять контроль еще долго после того, как более низкая страта достигла значительного

веса в обществе. Следует также рассмотреть и еще один вопрос: какое значение имеет прежний статус индивида после его вступления в ранг образованных людей; далее — продолжает ли страта, занимающая высокое положение, сохранять сплоченность в новой для нее роли и до какой степени индивиды отказываются (и отказываются ли вообще) от своего прежнего статуса, прежде чем присоединиться к интеллигенции? Численный показатель социальной базы образованного индивида является, конечно, лишь одним из факторов, представляющих интерес. Столь же важно знать, какие ситуации придают вес лицам того или иного социального происхождения; наконец, не следует упускать из виду тот факт, что в некоторых случаях интеллигенты «топят» свою прежнюю личностную идентичность в новых связях и отношениях, в которые погружено их «я».

б) **Объединения интеллигенции и деятелей искусства.** Между закрытой организацией кастового типа и открытыми свободными группами существуют многочисленные промежуточные типы объединений, к которым могут присоединяться интеллектуалы. Взаимные контакты интеллигенции часто носят неформальный характер, причем наиболее распространенной формой организации является небольшая группа близких по духу людей<sup>26</sup>. Они играют роль важного катализатора в формировании общих установок и образа мыслей.

Организации художников в период раннего средневековья отражали природу их занятий. Они носили характер типичного ремесла. Работа была сосредоточена вокруг общей мастерской, осуществлялась бригадами и в соответствии с непостоянным характером занятости требовала частых миграций. Совместный характер процесса труда помогает понять организации-братства средневековых художников, следование традиционным формам искусства и тот факт, что индивидуализация в этой сфере началась довольно поздно. Одним из первых объединений средневековых художников было братство каменщиков «*Bauhütte*»\* в Германии. «*Bauhütte*», первое упоминание о котором относится к XII в. в Южной Франции и Германии, представляло собой склад инструментов, мастерскую и место встреч каменщиков, строителей и скульпторов. Довольно скоро *Bauhütte* превратилось в братство, которое следило за соблюдением общих стандартов работы, осуществляло юрисдикцию над своими членами и охраняло секреты мастерства. Странствующие живописцы стояли ближе к лицам свободных профессий, хотя часто они находили постоянную работу в качестве придворных ху-

---

\* Зодческий дом, объединение зодчих (нем.).

дожников в замках князей, как, например, братья Ван Эйк, получившие титул «*valet de chambre*»\*.

Поэты также создавали объединения различного типа. В генеалогии античных поэтов мы находим ясновидящих; древние германские поэты известны как «менестрели»<sup>27</sup>. Первоначально они принадлежали к княжеской свите, носили оружие и выделялись лишь своим певческим талантом. Однако довольно часто физическая немощность или какие-либо другие особенности ставили их в положение аутсайдеров<sup>28</sup>, что способствовало развитию склонности к рефлексии и несогласию с окружающим. Это, видимо, одна из главных черт, отличающих поэта, ибо, еще не порвав со своим кругом, он уже дистанцируется от него.

Наряду с первыми поэтами существовали странствующие менестрели и артисты, следовавшие традициям и роли античных мимов. Они были абсолютными аутсайдерами, никак не связанными со свитой знати и не принадлежавшими к профессиям, которые пользовались почетом, — их приравнивали к мошенникам и проституткам. Эти люди с самого начала обладали особой организацией и групповой солидарностью, тогда как поэты, разделявшие статус и звания своих благородных собратьев, значительно позднее выработали собственное самосознание.

Своеобразное положение занимали трубадуры и миннезингеры. Они входили в систему феодальной иерархии, хотя многие из них были бедными или обнищавшими рыцарями, оказавшимися на задворках общества. При этом важную роль играло их происхождение: одни были «благородными» от рождения, другие происходили от так называемых *министерялов*. Шульте, работы которого относятся к этой теме, отмечает, что поэты обычно группировались в соответствии со своим статусом. Так, Гейдельбергская рукопись с записями песен называет в списке певцов сначала императора, затем князей, графов, баронов, министерялов и оруженосцев; последняя группа включает представителей городской аристократии, духовенства, ученых, артистов и бюргеров. Такова иерархия XIII в.<sup>29</sup> Следует отметить, что, хотя поэты различались по рангу и статусу, изысканность и культурность начали оказывать уравнивающее воздействие до такой степени, что князья и прочая знать стали гордиться возможностью причислить себя к *trouvers*\*\*<sup>30</sup>. С другой стороны, рыцари со скромным достатком находили известную социальную компенсацию в качестве поэтов по мере того, как

---

\* Камердинер (*франц.*).

\*\* Трувер (*французский средневековый поэт*) (*франц.*).

культурность становилась фактором продвижения по социальной лестнице. Тот факт, что поэтическая форма зависела от статуса поэта, наглядно показывает пример Вальтера фон дер Фогельвейде, бедного рыцаря, ведущего жизнь странствующего поэта, который первым ввел афористический стиль в придворную поэзию. Связь между формой искусства и социальным статусом была еще прямой и ясной, и только в более поздние периоды социальное значение формы уже стало невозможно понять без социологического анализа<sup>31</sup>. Литературный стиль, начиная с ранних периодов эпохи расцвета придворной лирической поэзии, менялся в связи с постепенным изменением социального положения автора. Шульте отмечает, что ранний стиль характерен для высокопоставленной земельной знати, в то время как в более поздний период ее наивысшего подъема первенство переходит к поэтам, не принадлежащим к высшей знати и занимающим положение министерялов; короче говоря, преобладающее влияние перешло от статичной страты к относительно мобильным группам. Шульте пишет о раннем периоде:

«Исключая военные годы, знать была тесно связана со своей почвой; бароны жили на собственной земле, а министерялы несли службу. Вот почему поэты первого периода ведут гораздо более оседлый образ жизни, чем в эпоху расцвета поэзии. Существуют сведения лишь об одном путешествующем бароне, а именно Генрихе фон Фельдеке. Двор в Клеве был первым, о котором известно, что он оказывал приют бродячим благородным певцам. Как все потом изменилось! Мы знаем, что Рейнмар, Вальтер, Вольфрам, Нейдгарт, Цветер и Тангейзер\* жили и сочиняли стихи при дворах чужеземных властителей. Что гнало вассалов прочь от своих феодалов, что превращало странствующего рыцаря в поэта — бурный порыв страстей или нужда?»<sup>32</sup>

Мы видим здесь в действии обе формы социальной мобильности, если воспользоваться категориями Сорокина: стимулы и движение вертикальной мобильности и горизонтальное расширение видимого и ощущаемого мира. Рыцари, сохранявшие свой статус, однако не столь прочно укоренившиеся в рамках своего сословия, чтобы не быть восприимчивыми к новому опыту, — это бродяги и искатели приключений, открывавшие новые перспективы в рамках феодальной иерархии. Путешествие — источник нового опыта лишь для тех, что не скованы рамками прочного социального положения. Дворянин, путешествующий за границей для своего удовольствия,

---

\* Имеются в виду немецкие поэты-миннезингеры Рейнмар фон Хагенау, Вальтер фон дер Фогельвейде, Вольфрам фон Эшенбах, Нейдгарт фон Рейнталь, Рейнмар фон Цветер и Тангейзер.

не испытывающий необходимости утверждать себя на каждом шагу, воспринимает новых людей и их обычаи как разновидность уже знакомых явлений и ситуаций. Только путешественник, выходящий за пределы своей социальной среды и оставляющий свое место, чтобы найти новое, открывает альтернативы и новые горизонты. Так, будучи относительно свободными и странствуя, рыцари становились выразителям глубокого и многомерного взгляда на жизнь. То, что они не являлись полностью аутсайдерами, сохраняли феодальный статус и говорили на языке своих собратьев, обеспечивало им внимание и влияние в средневековом обществе<sup>33</sup>.

Мы уже указывали на социальную дифференциацию среди миннезингеров. Современное разделение миннезанга на большой и малый связано именно с этой дифференциацией. Знатные вельможи культивировали «высокий миннезанг» (*hohe Minne*)\*, в то время как Вальтер и его менее высокородные собратья не только отставали народные формы, но и дерзали защищать право на любовь к девушке из народа. Это знаменует, скорее, новую установку, чем изменившееся поведение, так что не следует предполагать, будто ухаживание за девушками из народа ведет свое начало с Вальтера. Дворяне более низкого ранга ввели более естественную, но уже одухотворенную форму любовных отношений как противовес традиционной любви в придворной страте общества. Таков один из тех случаев, когда различные образы мыслей двух страт сливаются воедино в рамках системы представлений и оценок подвижной группы, участвующей в обеих стратах и разделяющей их установки. Различные кодексы морали сами по себе не сталкиваются до тех пор, пока страты, следующие им, не сливаются. Конфликтные ситуации возникают только тогда, когда мобильные буферные группы, движущиеся сверху вниз или снизу вверх по социальной лестнице, присоединяются к обеим и принимают их ценности. Именно из таких маргинальных ситуаций, открывающих доступ к прежде закрытым мирам, и возникает подлинная интеллигенция.

Нами упоминалось *духовенство* — доминантная группа образованных людей в период средневековья, говорилось о ее замкнутой организации и особом типе обучения. Теперь обратим внимание на внутреннюю структуру духовенства, особенно на то, как она отражает различное социальное происхождение его представителей. Вполне естественно, что закрытая группа стремится к созданию единого *esprit de corps* и к нейтрализации воздействия различных социальных ориентаций, привносимых ее членами. Эту же тенденцию проявляет

---

\* Высокую любовь (нем.).

бюрократия последующих эпох. Тем не менее происходящая внутри группы *вторичная дифференциация*, как мы будем ее называть, может отражать кое-что из первоначальных различий, внешних по отношению к группе. Поэтому важно рассмотреть социальный состав тесно объединенной интеллигенции. Здесь мы можем воспользоваться в первую очередь важной работой Шульте, а также исследованиями Штуца, Коте и др., удачно обобщенными Вермингхофом<sup>34</sup>, на которого в дальнейшем изложении мы будем прежде всего опираться.

В ранний период своей истории церковь руководствовалась учением Христа о равенстве и не признавала светских градаций в системе христианских ценностей. На практике эта доктрина, отражавшая интересы мятежных низов, претерпевала изменения по мере того, как церковь становилась институтом высокодифференцированных обществ, в особенности в германских государствах. Церковь сама установила иерархию в среде духовенства, создав монашеские и светские ордена. Различие это становилось все более резким, уподобляясь феодальному типу дифференциации общества. Подводя итоги социальной истории церковной иерархии, Вермингхоф отмечает: «Духовенство всегда, с самого начала давало доступ в свои ряды свободным, а среди них прежде всего тем, кто был ближе к знати по рождению. Позднее более низкое по рангу дворянство также получило доступ в капитулы, монастыри и аббатства; в конце концов за ним последовало и бюргерство. Начиная с XI в. германское духовенство представляет собой очень пеструю картину»<sup>35</sup>. Коте приходит к подобным же выводам в своем исследовании духовенства в Страсбурге в XIV в.

Всякое общество стремится сохранять свою систему организации не только с помощью законов и институтов, но и путем создания соответствующей структуры управления. Если это можно сказать о демократическом обществе, то в еще большей степени данное утверждение верно для феодального общества, в котором знать контролирует ключевые позиции и в светских, и в церковных структурах. Последние были институционализированы после того, как сан епископа и архиепископа стал прерогативой свободнорожденных представителей благородного сословия. В монастыри шли сыновья и дочери князей и графов, но для отпрысков служивого сословия, рыцарей-вассалов и детей патрициев двери монастырей были закрыты. Это началось еще со времен династии Меровингов. Такие резервации могли бы упрочить влияние определенных семей на церковную иерархию, если бы не институт celibата. Фактически преобладание феодалов в церкви начало уменьшаться уже с XV в.; около 1427 г. феодальные монастыри ослабили свою политику за-

крытых дверей, а с 1516 г. стали принимать простолюдинов. Приводимая ниже таблица Вермингхофа иллюстрирует вышесказанное.

### Состав епископов по социальному происхождению в германских государствах

См. данные В.Пельстера и И.Зимона, а также Шульте (S. 67 и 349). Речь идет о Кельнском епископстве, включая Льеж, Утрехт, Мюнстер, Оснабрюк и Мюнден; Майнцском епископстве, за исключением Праги и Оломоуца, включая Ворме, Шпайер, Страсбург, Шур, Аугсбург, Айхштедт, Вюрцбург, Бамберг, Хальберштадт, Хильдесхайм, Падерборн, Верден. (Другие епископства Германии — Трирское, Гамбург-Бременское, Магдебургское, Зальцбургское.)

Век	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	Всего
Бароны	44	51	68	107	126	128	77	601
Знать (предпол.)	18	17	49	30	2	—	—	116
Министериалы	—	—	2	2	31	47	44	126
Зависимые	2	—	3	—	—	—	—	5
Бюргеры	—	—	—	—	2	17	3	22
Иностранцы	—	—	1	—	—	3	1	5
Неизвестные	42	39	31	22	8	7	3	152
<b>Итого</b>	106	107	154	161	169	202	128	1027

#### Литература:

*Schulte A.* Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter // Kirchenrechtliche Abhandlungen. Stuttgart, 1910. Heft 63—64.

*Werminghoff A.* Ständische Probleme in der Geschichte der deutschen Kirche des Mittelalters // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abt. Bd. XXXII. Weimar, 1911.

Эта таблица иллюстрирует две существенные тенденции: постепенную демократизацию церковной иерархии и, что еще важнее, возвышение министриалов, социальный подъем которых превосходит по темпам все классы средневекового общества. По своему происхождению они принадлежали к зависимым слоям общества, но как слуги суверенных правителей занимали положение, дающее влияние и власть. В XI в. они становятся самостоятельным сословием, служат в армии и используются как чиновники, чеканщики монет и менялы. Их амбивалентный статус зависимых и в то же время облеченных властью людей постепенно изменялся, когда в ряды ми-

нистриалов стали вливаться дворяне. В конце концов они тоже получают доступ к церковным должностям. Вермингхоф подчеркивает интересный факт: католическая церковь вскоре начала проводить политику, позднее принятую на вооружение абсолютной монархией, политику, которая была направлена на нейтрализацию выгодных позиций местной знати, для чего использовались выходцы из простолюдинов. И все же преобладание феодалов в общественной иерархии, начавшее ослабевать в XI в., закончилось только в XIX в., когда церковь открыла доступ в свои структуры для всех классов.

Хотя духовенство не было полностью свободно от вторичной дифференциации феодального типа, церковь сумела создать сплоченную и дисциплинированную интеллигенцию, место которой в социальной системе было четко определено. Все священнослужители, независимо от их социального происхождения, обладали *privilegia competentiae, immunitates, canons et fori*<sup>\*</sup>. Целибат мешал наследственному закреплению должностей и в то же время помогал сохранять единство образа мысли у *духовенства* и препятствовал тому, чтобы определенная доля социальной амбивалентности, проникавшая в иерархию, разрушала единство церкви.

Следующая фаза в формировании образованной интеллигенции характеризуется двумя группами: гуманистов и мейстерзингеров<sup>\*\*</sup>.

Симбиоз *гуманистов* с обществом осуществлялся в двух формах: гуманисты либо выступали в роли протезе своих патронов, либо находили себе занятие в университетах и правительственных канцеляриях. В любом случае они существовали как фавориты, зависимые от капризов своих покровителей, по отношению к которым служители церкви сохраняли частичную независимость<sup>36</sup>. Некую компенсацию за отсутствие надежного положения в обществе гуманисты находили в связях с друзьями и единомышленниками, поддерживая эти связи путем личного общения или посредством переписки. Частное общение заменяло международные каналы коммуникации, которые церковь предоставляла своим ученым. Содружества гуманистов служили и своего рода «расчетной палатой» по обмену знаниями, и агентствами по распределению престижных должностей. Именно по этим каналам осуществлялось постепенное формирование устойчивого общественного мнения, прежде пребывавшего в аморфном, «текущем» состоянии, если воспользоваться выражением Тённиса.

---

\* Привилегии осведомленности, безопасности, права и суда (*лат.*).

\*\* В переводе с нем. (Meistersinger) букв. означает — мастер-певец. Эти средневековые поэты-певцы из ремесленно-цеховой среды пришли на смену миннезингерам.



Ибо мнение кристаллизуется не в обществе, как таковом, и не среди групп образованных людей, а лишь в существующей сети конкретных связей. Они набирают силу по мере того, как приходят в упадок официальные каналы формирования общественного мнения: гильдии, городские советы, феодальные законодательные собрания<sup>37</sup>. Узкие кружки выражали профессиональные и литературные интересы гуманистов и часто больше походили на миниатюрные организации, преследующие скрытые цели, чем на объединения близких друзей, какими себя иногда изображали гуманисты<sup>38</sup>. Эти гибкие неформальные группы не препятствовали, а часто поощряли развитие черт, которыми отличались гуманисты, таких, как экстравагантность, игра на публику и крайнее раболепство перед патроном.

*Мейстерзанг* — это проявление демократической настроенности в искусстве, культивируемое человеком из народа, не отказавшимся от своего социального статуса, а воплотившим его содержание в своем искусстве. В известном смысле мейстерзингеры образовывали элиту не только благодаря своему «мастерству»<sup>39</sup> во владении формой, но и в силу нарочитой замкнутости и обособленности<sup>40</sup>. Здесь опять ключ к пониманию ситуации дает язык. Разговорного языка мейстерзингеры в своих произведениях намеренно избегали, и даже налагались штрафы за «что-либо сочиненное или спетое не на верхненемецком языке, использованном доктором Мартином Лютером в его переводе Библии и употребляемом в канцеляриях князей и вельмож»<sup>41</sup>. Неприятие ложных мнений, суеверий, нехристианских и неприличных выражений и использование латинских слов *contra grammaticae leges*\* — все это свидетельствует о скромном происхождении тех интеллигентов и о глубоком почтении, с каким они относились к гуманистам. В подобной приверженности правилам, боязни импровизаций и таком прегрешении певца как громкое подсчитывание слогов при исполнении, чувствуется определенный недостаток уверенности в себе<sup>42</sup>.

В этом самоподчинении человека из народа дисциплине мы видим полную противоположность пренебрежению всеми правилами и запретами, каким отличается лабильная в своем отношении к жизни интеллигенция, склонная ставить новшество и *imprévu*\*\* выше надежности традиционного приема. Чтобы не допустить импровизаций, мейстерзингеры стремились преградить доступ в свою среду людям из народа, подобно тому как гильдия защищала свои цехи от свободной конкуренции. Хотя состязания мейстерзингеров

\* Вопреки правилам грамматики (лат.).

\*\* Импровизация, экспромт, неожиданность (франц.).

были открытыми и проводились перед широкой публикой, распространение их песен в печатном виде не разрешалось.

В более поздние времена существовали различные промежуточные типы между интеллигенцией низшего среднего класса, с одной стороны, и свободными либерально-буржуазными интеллигентами из числа либеральной буржуазии — с другой. Мы рассмотрим различные смешанные формы, в которых выступают эти новые группы.

После упадка городских средних классов княжеские дворы стали центрами возрождавшегося феодализма и очагами новой интеллигенции, сформировавшейся из представителей знати и бюрократии или помимо нее, в зависимости от обстоятельств. Гуманизм тем временем развивался в большей степени как придворный и традиционный. Чиновники, духовенство, ученые и знать, утратившая свои военные функции после отказа от наемных армий, становились фаворитами князя и зависимыми от него. Аристократия, исключая земельную знать<sup>43</sup>, составляла теперь штат придворных «канцеляристов», средоточие всех и всяческих притязаний и оппозиционных настроений. Прежней демаркационной линии между обществом и городской элитой больше не существовало; наоборот, бюргерство без званий и статуса имело уже мало влияния.

Интеллигенты стали аутсайдерами только после революции среднего класса. До прихода буржуазии к власти обширные познания, блестящее образование являлись дополнением к статусу и воспитанию, обычному в среде титулованной знати. Светский человек, воплощающий идеал своего времени, служил образцом во всем, а идеалом были не только поэт, артист и ученый, но и чиновник и, не в последнюю очередь, политик. Одним из известных воплощений этой парадигмы является путешествующий кавалер, занимающийся всем, от политики до мошенничества, хорошо осведомленный обо всем, что происходит в мире, галантный и всегда безупречный джентльмен. Ни жизнь деревни, ни аморфная культура средних классов не могли соперничать с творческим духом и притягательной силой княжеских дворов. Это неудивительно, поскольку они являлись жизненно важными центрами новой социальной организации и новой политической системы, тщательно сбалансированной государем. Время от времени он попеременно то возвышал людей из народа, жалуя им дворянские титулы и раздавая высокие посты, то в виде компенсации назначал лишенных владений или ставших жертвами политических интриг представителей знати на военные должности, недоступные для простолудинов. Двор Людовика XIV являлся образцом, с которого германские князья старательно брали пример.

Другой тип интеллигентов, имевший известное значение, возник после эпохи Возрождения в быстро распространявшихся замкнутых полу-формальных обществах. Флорентийская Академия делла Круска\* послужила примером для целого ряда «лингвистических обществ» в Италии, Швейцарии, Голландии и Германии. Эти общества объединяли различные слои аристократии, образованных простолюдинов и их патрона — государя<sup>44</sup>. Поэты пользовались уважением, но большая часть их произведений была лишь рифмованной лестью.

Хотя выходцы из народа играли подчиненную роль в этих лингвистических обществах, было бы ошибочно не видеть в их лице роста широкой социальной ориентации, выходящей за рамки феодального мировоззрения и направленной на создание ранних форм национального консенсуса. Князь Людвиг, патрон одного из наиболее известных лингвистических обществ — «Fruchtbringende Gesellschaft»\*\* г. Кётена, отклонил предложение превратить его в рыцарский орден для избранных на том основании, что общество «...заботится исключительно о немецком языке и добродетельных делах, а не о жизни рыцарей»<sup>45</sup>. Довольно странным кажется подобное подчеркивание культивирования таких добродетелей среднего класса, как искренность, взаимное доверие, равенство, простота, «естественное» поведение, объективность и терпимость, в обществе, состоящем главным образом из дворян<sup>46</sup>. Обращались друг к другу члены общества по имени, без упоминания титула. Публикации издавались анонимно, за подписью общества или под псевдонимом автора, чтобы направить внимание читателей на предмет, а не на личность и ее ранг. Аллегорические диалоги в этих изданиях выглядят тяжеловесными и манерными, но они ясно демонстрируют новую форму, в которую выливалась бурная и стихийная ментальность. «Беседы для женщин» Харсдёрфера хорошо иллюстрируют стремление создать традицию пристойного, цивилизованного общения для народа, глубоко погрязшего в косных обычаях провинциального общества<sup>47</sup>. Опубликованные трактаты, брошюры и памфлеты таких обществ и отчеты об их сократовских беседах поражают сегодня своей высокопарностью и педантичностью, но не следует недооценивать социальную функцию этого церемониала. Они внедряли демократический этикет в резко разделенное по сословному признаку, ограниченное узко понимаемыми интересами

---

\* Платоновская Академия (1459—1521), которая боролась с позиций платонизма против схоластицированного Аристотеля, переводила, комментировала труды Платона.

\*\* Общество, приносящее плоды (*нем.*).

общество, культивировали народный язык средних классов и учили не принимать во внимание личность и рождение, когда речь идет об общих делах. И что самое важное, они устанавливали каналы межклассовой коммуникации и спланировали локальные элиты, учившиеся тому, как эти каналы использовать.

Поскольку такие языковые общества служили начальной школой для позднейших литературных представителей средних классов, они стали объектом критики и осмеяния, как только эмансипированная и уверенная в себе интеллигенция среднего класса начала во всеуслышание заявлять о себе. Отрицание искусственности и манерности является в принципе протестом неопытных юнцов против родительской опеки. Первые залпы, которые Буало обрушил на барокко, эхом отозвались по всей центральной и северной Европе, где осознающие себя средние классы искали неполитические средства для выражения своих устремлений. Его высказывания стали своего рода общим литературным знаменателем оппозиционных настроений: «Aimez la raison», «Le faux est toujours fade, ennuyeux, languissant», «Rien n'est beau que le vrai; c'est elle seule qu'on admire et qu'on aime»<sup>48</sup>. Сегодняшнее неприятие напыщенной элитарности и снобизма в культуре все еще мотивируется теми же социальными мотивами, которые выражал Буало.

Оппозиция придворному барокко исходила, однако, не только извне. Сам двор стал очагом недавно сформировавшейся интеллигенции, которая, не будучи в принципиальной оппозиции трону, ослабила влияние придворной атмосферы на образованную публику. Именно *салоны*, позднейший побочный продукт придворной жизни, где собирались самые разные люди, способствовали переходу от придворного типа культуры к стилю общения среднего класса.

Салоны сами по себе не были созданием эпохи нового времени. В известном смысле можно говорить о салонах античности, если подобно Фейе де Коншу, считать салонами Ликей и кружок Аспасии<sup>49</sup>. К этому можно добавить приемы феодальной знати при дворах Прованса, итальянского Ренессанса (Беатрис д'Эсте, Изабеллы Мантуанской и Лоренцо Великолепного) и общества светских женщин (Виттории Колонна, Маргариты Наваррской), не говоря о различных английских литературных обществах<sup>50</sup>. Однако классический салон возник при французском дворе.

Придворный церемониал и формальности публичных приемов почти неизбежно вызвали потребность в интимных встречах «за

---

\* «Любите разум!», «Все ложное всегда тускло, уныло, скучно», «Лишь правдивое прекрасно: это единственное, чем восхищаются и что любят» (*франц.*).

сценой». Такие встречи давали выход сплетням, интригам, возмущению, злословию и прочим страстям, не допускавшим придворным этикетом. Эту моду ввела маркиза де Рамбуйе, разделившая свой зал для приемов на небольшие комнаты и альковы так, что каждый прием ограничивался 18 персонами. Крупные формы интерьера уступили место воздушным декорациям небольших комнат, одной из которых была знаменитая голубая комната д'Артенис<sup>51</sup>.

В своем содержательном исследовании литературной роли салонов Тинкер приводит шесть основных характеристик. Первую мы только что назвали — *место встреч* близких друзей, вторая — *стимулирующее влияние хозяйки*, поощряющей талант независимо от происхождения гостя и создающей высокий уровень приема. Приоритет интеллектуальных способностей хорошо иллюстрирует признание Вуатюра, сына виноторговца, принятого в кружок маркизы де Рамбуйе. Подобная открытость по отношению к гостям в особенности характерна для салонов третьего сословия, таких, как часто упоминаемый салон мадам де Жофрен, дочери «*valet de chambre*». Второстепенную роль богатства в этих салонах среднего класса понимали хорошо; так, некая мадам дю Дефандю, как говорили, не имела средств, чтобы угощать гостей обедом. Третья характерная черта салонов, отмеченная Тинкером, — литературные, философские или критические *беседы*, бывшие обычно продолжением спектакля, проповеди, чтения поэмы или эссе. При этом рождались критические экспромты, анекдоты, афоризмы, остроуты — *bon mot*<sup>\*</sup> и эпиграммы.

*Платоническая любовь* — четвертая черта. Предметом ее является, разумеется, хозяйка, играющая решающую роль в процессе беседы. По своему социальному типу она далека от матроны патриархальной семьи или сдержанной хозяйки дома пуританской страты. Насыщенная эротикой атмосфера симптоматична не только для салона, но и для литературы и искусства того времени. Пятая черта — *исключительная роль женщины*, в особенности хозяйки<sup>52</sup>. Это, за одним лишь исключением, — зрелая женщина, которая не будучи ученой дамой выступает как сверкающая звезда салона.

Шестая, самая важная характеристика салона, упомянутая Тинкером, — выполняемая им в нужное время роль *посредника между жизнью и литературой*, что имеет большое значение в период, когда княжеский патронат утрачивает свое влияние, а демократическая общественность еще не сформировалась. Салоны заполняют образовавшийся разрыв и становятся наследниками прежних за-

---

\* Острота (франц.).

щитных и покровительственных функций двора. Салон обеспечивает писателям и художникам заказы, материальную поддержку и доступ к избранной публике. Таким образом, салоны служили питательной почвой для литературы, а также биржей и рынком для продукции свободных писателей. В свою очередь писатели, которые уже не могли рассчитывать на постоянный патронат, получали в салонах возможность устанавливать контакты с издателями, агентами формирующейся анонимной публики и знакомиться с колеблющимся спросом. Такая изменившаяся ситуация давала автору новое представление о самом себе: он рассматривал своего работодателя, публику как социально равных и презирал постоянную зависимость от всякого единоличного работодателя в такой мере, что д'Аламбер мог заявить: «Les seuls grands seigneurs dont un homme de lettres doit désirer le commerce sont ceux qu'il peut traiter et regarder en toute sûreté, comme ses égaux, comme ses amis»<sup>53</sup>.

Обладательница средств предоставляла фонды, пенсии и кров, оплачивала счета издателей, не унижая писателя и не посягая на его независимость.

Эта неповторимая эпоха салонов явилась поворотным пунктом в развитии публики от феодального типа к демократическому. Салоны сохраняли свои социальные и литературные функции лишь до тех пор, пока публика представляла собой реально осязаемую величину, поддающуюся управлению и руководству. В массовой демократии пункт селекции постепенно смещается от небольших собраний к анонимной публике. Кроме того, салоны — это среда обитания тех поэтов и художников, которые эмансипировались от высших классов, но не присоединились к низшей страте, стремясь вести свободное и независимое существование. Некоторое время салоны могли предотвратить социальную дезинтеграцию творческой интеллигенции, но, по мере того как складывающееся массовое общество постепенно поглощает эти литературные анклавы, интеллигенты начинают рассеиваться. Они все более утрачивают свои прежние контакты с обществом, так что к XIX в. оказываются по большей части в состоянии социальной изоляции. Именно это маргинальное существование в массовом обществе привело к развитию новых форм объединения — божественным кружкам и, что более существенно, — кафе.

Кофейни возникли на Ближнем Востоке, откуда они проникли на Запад через Константинополь, Вену и такие портовые города, как

---

\* «Литератор должен желать общения только с такими знатными господами, которых он может со всей уверенностью считать равными себе, своими друзьями» (франц.).

Гамбург и Марсель<sup>54</sup>. В Лондоне они появились в 1652 г. В Париже первое кафе было открыто близ фондовой биржи в 1671 г. Быстрое распространение кафе в Англии дает представление об их новых, созвучных времени функциях: кафе стали первыми центрами общественного мнения в частично демократизированном обществе<sup>55</sup>. Газеты находились еще в младенческом возрасте. Периодические издания типа газет получили распространение после 1662 г., но они подвергались цензуре, да и привычка к чтению еще не установилась. С другой стороны, кафе являлись местом свободного выражения своих мнений, где читали памфлеты и произносили речи<sup>56</sup>. Политический потенциал кафе проявился во время французской революции<sup>57</sup>.

Влияние кафе на формирование политических мнений стало настолько заметным, что в 1675 г. был издан указ о закрытии этих заведений. Однако кафе слишком прочно вошли в быт, и указ пришлось отменить. Дальнейшее развитие кафе пошло по типично английскому образцу — они трансформировались в политические клубы<sup>58</sup>. Не будем проследивать их дальнейшее развитие, а обратимся к кафе как новому центру консолидации групп.

Очевидно, что эти места встреч обязаны своим значением демократизации общества и его элит. Если салоны сами по себе оказывали демократизирующее влияние на полуфеодалное общество в рамках небольших групп, то кафе были практически общедоступны. И если доступ в салон зависел от рекомендации и социальной приемлемости, то кафе в конце концов открыли свои двери любому, кто разделял их взгляды. Не общий стиль жизни и не общие друзья, а схожие мнения создавали теперь основу для консолидации. Большой город, имеющий тенденцию отрывать индивида от его первоначальной среды, делает возможным такой новый анонимный тип интеграции. Различие между современной открытой ассоциацией и ее давним предшественником, греко-римской общиной, объединявшей лиц, невзирая на родство, показывает, какое огромное историческое пространство пролегло между ними.

Современная ассоциация, выросшая во французских и английских кафе, отвергает семейные и социальные узы. Она является продуктом либерализованного массового общества, в котором обособленный индивид и его мнение формируют основу политической расстановки сил. В определенном смысле кружки, образовавшиеся в кофейнях конца XVIII — начала XIX в., представляли собой самую свободную в истории Запада ассоциацию; никогда мнения не были столь непостоянными и социально независимыми, как в тот период. С данной точки зрения развитие массового общества с его более жестким разделением и размежеванием взглядов является регрессом. Подробнее об этом ниже.

Конечно, индивид изначально не был свободен даже в пору расцвета либерального общества; ретроспективно всегда можно проследить социальные истоки формирования мнений. Никакое общество не делает своих членов полностью свободными, никакие идеи не возникают в социальном вакууме. В действительности разложение старого, феодального типа стратификации сопровождалось развитием нового классового расслоения.

От этого отступления, посвященного кафе, вернемся к роли салонов. Они были факторами селекции до тех пор, пока могли функционировать в качестве социального «подъемника» и контролировать ключевые организации в области обучения и формирования общественного мнения. За салоном графини де Луан оставалось последнее слово при выборах в парижскую Академию\* (именно благодаря его влиянию в число академиков были избраны Дюма-сын, Сарду, Флобер, Готье, Мистраль и Анатоль Франс)<sup>59</sup>. Более того, салоны замедлили рост политических и литературных элит и предотвратили образование переизбытка интеллигенции. Чисто демократический метод селекции неизбежно создает перепроизводство в обществах, где писатель, художник и ученый пользуются привилегированным статусом, как было в Германии и романских странах — во Франции, Италии и Испании. Салоны представляли собой не только органы селекции, они сублимировали процесс социального возвышения и благодаря своему симбиотическому характеру ассимилировали социальных аутсайдеров и готовили людей с многообещающими способностями на роль будущих лидеров. Разумеется, салоны явились каналом двусторонней связи с обществом — они вели как к приглашенным литераторам, так и к хозяйке салона. Еврейские салоны Берлина обязаны своим существованием не только тому, что евреи, как указывала Мэри Харгрейв, рассматривали превращение своих домов в очаги культуры в знак компенсации своей политической неспособностью<sup>60</sup>, но также и тому, что званые вечера в гостинных таких женщин, как Генриетта Герц и Рашель Левин, служили окном в более широкий и многообразный мир.

Беседы в салоне отражали его промежуточное положение как места общения переселившейся в город аристократии и искусственного жизненным опытом городского простонародья. В противоположность им в праздничных собраниях гильдий участвовали представители лишь одного класса. Певческие праздники или банкеты в

---

\* Распространенное в XVIII — начале XX вв. название французской Академии наук, точнее Академии естественных наук (осн. в 1666 г., до 1793 — Королевская Академия), входящей в Институт Франции.



таверне были весельем с заранее составленной повесткой дня; они проводились в рамках единого, общего мировосприятия, в соответствии с правилами и нормами, принятыми гомогенной и тесно сплоченной стратой бюргеров. Салон же объединял лиц различного социального положения, разных политических пристрастий и взглядов. Аристократия еще была его основой, но интеллектуальная атмосфера и характер бесед создавали миниатюрную копию конкурентного и мобильного общества, в котором социальный статус уже не передавался по наследству, а приобретался самостоятельно и требовал периодического подтверждения. Беседа предоставляла возможность стать героем дня; рассыпая блески остроумия и ошеломляя собеседников показной оригинальностью, можно было сделать карьеру, а способность в считанные минуты достичь триумфа была ключом к успеху. Но никакой триумф не мог быть продолжительным, если он тут же не воплощался в виде выгодной должности или договора с издателем.

Салон представляет другую черту современной ассоциации — ограниченность претензий, предъявляемых ею к индивиду. Отто фон Гирке указывал на всеобъемлющий характер средневековых корпораций и гильдий. Их сложные функции охватывали личность целиком, во всем диапазоне ее интересов — религиозных, правовых, экономических, в проведении досуга. В противоположность этому современная ассоциация затрагивает индивида косвенно, вторгаясь лишь в ограниченный круг его интересов, оставляя его относительно свободным и сохраняя его положение неопределенным. Один и тот же индивид оказывается в нескольких пересекающихся группировках, и именно эти множественные связи создают дифференцированную личность начала XIX в.<sup>61</sup> У такого человека есть широкие возможности для ухода из системы, поскольку он может переходить от одной группы к другой, а его участие в любой из них достаточно ограничено. В салоне были сделаны первые попытки создать модель поведения в ситуации, изобилующей неожиданностями, чреватой самыми непредвиденными поворотами событий. Там, где ничего заранее не предписано, в большом почете находчивость и остроумие, и там, где круг обсуждаемых проблем ограничен, их легко можно разрешить, не особенно ломая себе голову.

Не случайно консервативные клубы в Германии начала XIX в. еще напоминают об обычаях средневековых гильдий или формальностях придворных ассамблей. Я имею в виду такие клубы, как «Christlich Deutsche Tischgesellschaft»\* и «Tunnel an der Spree»\*\*<sup>62</sup>. Мы не обнаруживаем здесь ничего от принужденности английских

\* Христианское германское застольное общество (нем.).

\*\* Туннель через Шпрее (нем.).

политических клубов; собрания проходят скучно, выступления проводятся по списку заранее намеченными ораторами, и ведется запись докладов, сделанных участниками заседаний<sup>63</sup>. Хотя мы обнаруживаем в этих клубах некоторые черты, присущие салонам, особенно в объединениях юнкеров, правительственных чиновников и романтически настроенных либералов, им недостает разнообразия, живости и неформального характера их английских аналогов. Германские консервативные клубы того времени еще не отражают социальных форм общества, основанного на конкуренции.

В целом специфические формы консолидации интеллигенции являются важной основой для понимания тех ролей, которые играет страта образованных людей в обществе, и время от времени эти формы даже позволяют выявить преобладающий стиль выражения и ментальность, присущие более четко определившимся элементам общества<sup>64</sup>.

с) **Интеллигенция и классы.** Предшествующие рассуждения могут создать искаженное представление об интеллигенции как самозарождающейся и вечно самовоспроизводящейся группе, так как мы до сих пор не касались ее зависимости от остального общества. Именно это сейчас и рассмотрим.

В известном смысле интеллигенты являются ренегатами, отрекшимися от страты своих родителей. Поэтому необходимо внимательно изучить обстоятельства такого отречения и последующее отношение отступника к его прежнему классу. Новые социальные возможности открываются для интеллигенции всякий раз, когда доминантная страта оказывается неспособной выполнять новые руководящие функции. Это создает возможности для избирательного возвышения промежуточных классов, и именно в таких ситуациях чиновники выдвигались на высшие посты, а люди из средних классов овладевали профессиями, связанными с науками<sup>65</sup>.

### *1. Типы возвышающейся интеллигенции*

Я склонен проводить различие между индивидуальным продвижением в открытую группу и закрытую страту. Оба процесса сопровождаются специфическим опытом, способствующим формированию различных социальных позиций.

Индивиды, выдвигающиеся поодиночке, без посторонней помощи в открытую и в целом доступную страту, склонны исповедовать индивидуалистическую и героическую философию успеха<sup>66</sup>. Их отношение к жизни отличается активностью и оптимизмом. Например, представители либеральной буржуазии продвигались к положению, которое было достижимо в условиях развивающегося

капитализма. Их возвышение является наиболее ярким примером восходящей мобильности в массовом масштабе. Успех приходил к предприимчивым индивидам точно так же, как к кондотьерам, купцам и банкирам итальянского Возрождения. Предприниматель мог быть твердо уверен, что почти каждый, обладающий энергией и практической сметкой, способен в конце концов добиться успеха. Любой человек обязан успехом самому себе, может быть, своей фортуне, но не специфически сложившимся обстоятельствам. На самом деле, как индивиду связать свой успех со специфически структурированным обществом, если он не может сравнить его с другим? Поэтому индивид, вполне естественно, склонен гипостазировать историю своей жизни, представляя ее как космические условия существования. Он делает общие выводы на основании того факта, что нашел обстоятельства, известные ему, отвечающие его амбициям. Он занимает открытую, симпатизирующую позицию по отношению к классу, из которого вышел, и придерживается философии «помоги себе сам» по отношению к обществу в целом.

Вхождение в закрытую сплоченную страту с утвердившимся *esprit de corps* стимулировало иную позицию. Индивиды, быстро поднявшиеся до уровня элитарной группы, склонны обретать новую идентификацию, принимать нормы и условности этой группы и соглашаться с социальной иерархией, в структуру которой они вошли<sup>67</sup>. Выдвижение ученых в бюрократическом государстве, вызванное ростом потребности в государственных чиновниках и особенно юристах, — именно такой случай. Быстрое продвижение ученых являлось исключением в жестко градуированном кастообразном обществе, предоставлявшем мало возможностей для значительной карьеры, если не считать подмастерьев, ставших мастерами, и мелких торговцев, выбивавшихся в конце концов в купцы<sup>68</sup>. Быстро выдвинувшиеся ученые проявляли себя как способные защитники интересов существующей феодальной иерархии, в рамках которой они претендовали на особый вид знатности, *nobilitas litteraria*<sup>\*</sup> как эквивалент *nobilitas generis*<sup>\*\*</sup>. Эти притязания были описаны М. Стефани, юристом из Грейфсвальда в его *Tractatus de Nobilitate*<sup>\*\*\*</sup> в 1617 г. В обществе простолюдинов *doctores*<sup>\*\*\*\*</sup> занимали почетное место за столом как аристократы, в суде их голос имел больший вес, чем голос простолюдина, — так, если доктор и про-

---

\* Знатность образованности (лат.).

\*\* Знатность по рождению (лат.).

\*\*\* Трактат о знатности (лат.).

\*\*\*\* Доктора (лат.).

столюдин подозревались в убийстве, то вина возлагалась на последнего, и т. д. Результатом этих усилий, отраженных в обширной литературе о *nobilitas litteraria*<sup>69</sup>, было действительно постепенное повышение социального статуса интеллигенции.

Вторым последствием продвижения наверх этого социального типа является его радикальный разрыв с прежней породившей его стратой. Это снова хорошо иллюстрирует пример министра-лов. Их интеллектуальная продуктивность в поздний период миннезанга была результатом сознательной ассимиляции придворной культуры. Другой симптом такого регрессивного освобождения от прежних связей — это склонность к соблюдению все более усложняющихся норм поведения и условностей этикета. Такая тенденция обычно знаменует достижение точки социального насыщения. Выдвигающаяся на социальную авансцену группа начинает ритуализировать обретенный ею новый статус, когда он достигает апогея, до конца исчерпав свои возможности. В фазе возвышения министра-ловы, служилые люди короля приобретали статус благодаря службе, в особенности кавалерийской. На протяжении большей части средневековья служба в конном строю ценилась выше, чем знатное происхождение. Меч всадника был почетным знаком отличия даже в руках королей<sup>70</sup>. Но в период стабилизации служилая знать привела свой ранг в соответствие с традиционными ценностями и сделала критерием знатности происхождение, а не службу.

## *II. Типы интеллигенции, создаваемые утратившими свои социальные позиции или лишенными социальных перспектив личностями*

Мы обращаемся теперь к тем классам, и в особенности к тем интеллигентам, социальные ожидания которых потерпели крах. Э. Ледерер говорит в связи с этим о тенденциях к изоляции и самовосхвалению. Страта, резко отброшенная назад, на свои первоначальные позиции, не стремится соперничать с высшими классами, но становится на позиции открытого вызова по отношению к ним и создает модели мышления и поведения, противоречащие общепринятым нормам<sup>71</sup>. Сама ситуация способствует возникновению подобных установок; их острота зависит от вторичных факторов, например от способности вырабатывать и развивать контридеологию. Если нет условий для формирования явно выраженной оппозиции, недовольство приобретает скрытые формы и его проявление ограничивается индивидом или непосредственной первичной группой этого индивида. Такая подспудная враждебность остается тщетной и социально непродуктивной. Однако, если обстоятельства дают выход коллективному недовольству, оно становится конструктив-

ным стимулом и создает атмосферу социального критицизма, в долгосрочной перспективе необходимого динамичному обществу.

Такова ситуация, стимулирующая появление социального самосознания и способствующая возвышению интеллигенции. Правда, данная страта может возникнуть также из состояния пресыщения, как это часто случается со вторым поколением утвердившейся страты. Р. Хаман пытался свести культуру раннего Возрождения к роли второго поколения<sup>72</sup>. Например, Козимо Медичи\* — «бизнесмен, подлинной стихией которого был банк, добросовестно занимался государственными делами и твердо верил в неразделимость личных и государственных интересов. Он жил просто и аскетично... в то время как Лоренцо Великолепный пренебрегал бизнесом, довел свое состояние до грани банкротства и сделал плотские и духовные наслаждения своим главным жизненным принципом»<sup>73</sup>. Однако приобретенное по наследству благосостояние не является самым распространенным импульсом, побуждающим к овладению культурой; гораздо чаще стимул к такому занятию порождается невозможностью личного продвижения. Весьма типична ситуация страты, отвергнутой высшими классами, как указывал Ледерер и как свидетельствует пример миннезингеров. Потерпевшие неудачу индивиды стремятся отойти от взглядов своих коллег по страте, вполне довольных жизнью, и занять отчетливо выраженную критическую позицию по отношению к обществу, в котором они живут.

В том же направлении шло развитие инакомыслящих из низших классов. На первой фазе своего сознательного самоутверждения низшие классы реагируют на условности высших классов, противопоставляя им свои собственные обычаи и создавая утопию, содержащую и контримидж существующего порядка, и критику его идеологии. Только после длительного периода консолидации импульс инакомыслия созревает до уровня рациональной критики общества и реалистической оппозиции<sup>74</sup>. Такие утопии и контримиджи создаются индивидами, а не склонными к недовольству и мятежу, но безгласными массами, хотя отверженные индивиды могут стать их союзниками и глашатаями. Именно они формулируют недовольство, и сознательно создаваемые контрсимволы формируют единство мышления и действий масс. Основоположники классового сознания редко принадлежат к страте, самосознание которой они пробуждают. Именно это, косвенное, отстраненное

---

\* В знаменитом флорентийском роде Медичи Козимо Старший (1389—1464; правил с 1434) представлял первое поколение, а Лоренцо Великолепный (1449—1492; правил с 1469; поэт) — второе поколение.

участие в делах того или иного класса дает интеллигенту дополнительную опору в обществе. Он может обострять реакцию масс, только окунувшись в их жизнь и, таким образом, выходя за рамки собственного социального положения. Будучи изолированным индивидом, он приобщается в ходе этого процесса к взглядам и убеждениям коллектива путем расширения контактов с определенным классом, к которому сам интеллигент не принадлежит. Фактически он должен следовать за классом, чтобы вести его за собой.

Лишенные собственности члены высшего класса представляют иной тип карьеры. Они вытесняются обычно в результате вторжения снизу. Иногда частичное вытеснение высшего класса является результатом его неспособности нести экономическое бремя предписанных классовых условностей. Нонконформизм в отношении обычаев, соблюдение которых требует больших расходов, часто блокирует путь к обычному типу продвижения. Так, довольно типична растерянность сынов высшего класса, не способных финансировать долгий период ожидания, обычно ведущего к привилегированному положению. В этих ситуациях формируется особый тип интеллигенции. (Излишне говорить, что мы имеем дело, как и социология в целом, с типичными вероятностями, а не с четко выстроенными и предопределенными историями жизни индивидов.)

Теперь наметим типичные направления, открытые для интеллигенции, развивающейся в процессе отрыва от своих корней.

*Первая фаза.* Вышеупомянутая специфическая неспособность поддерживать традиционный стиль жизни является типичным источником разочарования. Мы обычно воспринимаем установленные обычаи и ожидания как нечто само собой разумеющееся, не особенно размышляя об их частных экономических предпосылках, пока они гарантированы. Мы начинаем осознавать свои привычки и склонности, когда экономические перемены вынуждают нас изменять их и адаптировать к новой ситуации. Например, женщины, привыкшие к обеспеченному существованию, к жизни без тревог и забот, обычно обладают повышенной чувствительностью и редкой способностью к состраданию, которые они утрачивают, если внезапное ухудшение материального положения заставляет их встретиться лицом к лицу с тяжелыми испытаниями суровой борьбы за существование. Непосредственной реакцией на подобные изменения является обычно смутное ощущение беспокойства. Но когда расхождение между изменившейся ситуацией и былым положением, утратившим свои прежние функции, продолжается, происходит критическое переосмысление реальности. Тенденция этого переосмысления будет зависеть от того, о каких личностях идет

речь: об оторвавшихся от своих корней или о тех, возвышение которых было остановлено на полпути. Рефлексивность индивидов, ставших интеллигентами в процессе отрыва от своих корней, знаменует *вторую фазу* и развивается в следующем направлении.

Процесс изменения сопровождается сохранением идентификации с предшествующей ситуацией. Когда этот процесс прочно входит в жизнь, получая широкое распространение, возникает философия «старого доброго времени», идеология традиционализма. Индивиды, не вписавшиеся в новые социальные структуры, невольно идеализируют прошлое, видя в нем воплощение своих ностальгических мечтаний. Интеллигенция в аналогичной ситуации принимает общепринятые представления своего времени и в соответствии с этим создает мифологию древности или философию истории, возвеличивающую средневековье с позиций теории медленных, органичных изменений; таковы идеологии, принятые на вооружение романтической немецкой интеллигенцией и явившиеся одним из проявлений их реакции на опасность революции, угрожавшую земельной знати. Форма концепции время от времени менялась, но тенденция к традиционалистской или романтической интерпретации изменений повторяется везде, где интеллигенция формируется из элементов, оторвавшихся от своих классовых корней.

*Третья фаза* завершает процесс и доводит отрицание изменившейся ситуации до крайних пределов. Часто это является результатом резкого изменения, делающего невозможной постепенную реадaptацию и безжалостно разрушающую все надежды на приход лучших времен. Теперь традиционалистская установка становится коллективной и направленной против изменившегося социального порядка или его защитников. Как всякое движение имеет ядро и периферию, так и ядро движения, отрицательно реагирующего на изменение ситуации, состоит из лиц, которые не могут примириться с существующими условиями. Среди них можно выделить три различных типа:

- 1) представителей старшего поколения, чье положение не позволяет им перестроиться;
- 2) представителей профессий, утрачивающих свое значение;
- 3) бывших получателей независимого дохода, занимавших положение, которое препятствовало пониманию ими происходящих изменений.

*Неспособность* воспринимать новые факты создает свою собственную идеологию, как это происходит в большинстве социальных ситуаций, и быстро становится единодушно выраженным *нежеланием*. Таковы источники, из которых реакция черпает свои

главные силы. Непримиимость и решительность остаточных страт может порой влиять на колеблющиеся массы.

*Четвертая фаза* достигается лицами одинакового происхождения, но принадлежащими к следующему поколению, способному примириться с изменившимся положением дел. Обычно реакция на изменившуюся ситуацию не выходит за рамки одного поколения и ее распад начинается с лиц, не утративших свободу выбора. Их отход от собственной страты обычно сопровождается типичными симптомами диссоциации: независимой, продиктованной внутренними убеждениями критикой и скептицизмом по отношению к старшим представителям группы.

Такие индивиды проходят через две стадии сомнения. На первой они разуверяются в убеждениях и обещаниях революционеров, но при этом утрачивают и веру в собственные дореволюционные идеалы. Подобным скепсисом реакционной идеологии отмечен социальный генезис скептицизма.

### III. Эскурс в историю социальных корней скептицизма

Парето и его последователи представляют собой современный образец скептицизма, носящего некоторые черты только что описанного двойного разочарования. Отпрыск геновских патрициев, инженер, занимавший одно время руководящий пост в промышленности и ставший позднее профессором, Парето придерживался трезвой, лишенной сентиментальности позиции по отношению к идеологиям вообще и к демократии, либерализму и социализму в частности, что характерно для представителей его класса, с подозрением относящихся к политике. Но Парето не разделял убеждений и своей собственной страты. Он видел в истории более или менее устойчивый процесс, в котором элиты постоянно сменяют друг друга, а массы периодически приводятся в движение в соответствии с определенными законами психологии. Сущность истории — борьба элит.

Невозможно найти единую формулу для различных типов скептицизма. Безусловно, не все эти типы имеют социальные корни. Некоторые из них основаны на чисто личном опыте, не образующем групп, в то время как другие могут быть отнесены к предрасположенности, обусловленной темпераментом. Какова бы ни была его основа, скептицизм является подлинным и последовательным ответом на ситуацию, если он подкреплён типичными социальными обстоятельствами. Исследование этих типичных обстоятельств имеет большое значение, так как они всегда образуют вехи социальных изменений.

Как правило, *скептицизм возникает в результате краха группового мировоззрения*. В той мере, в какой надежность *Weltanschauung*



зависит от прочного положения его приверженцев, индивид начинает сомневаться в кредо, исповедуемом его группой, когда связи с ней уже не имеют под собой прочной основы и если ее сплоченность ослабевает. Современные наблюдения в этом отношении соответствуют урокам истории. Хеберле, изучавший социальную мобильность в Америке, отмечает: «Хотя в стабильном обществе случаются нарушения закона и норм нравственности, никто не ставит под сомнение их законность; только мобильное общество возбуждает сомнения и критику»<sup>75</sup>.

Вернемся опять к миннезингерам для иллюстрации простого типа скептицизма в обществе, находящемся в состоянии упадка. Вольфрам фон Эшенбах боролся против вызывающего тревогу «*Zwivel*»\*, присутствующего XII и XIII вв. В то время как более твердый в вере Вольфрам старался подавить свои сомнения, проникнутый светскими настроениями Готфрид Страсбургский открыто насмеялся над церковью. Как преодолеть растерянность, возникающую вследствие ослабления веры, — оперевшись на традицию или же прибегнув к циничной иронии? — вот дилемма, постоянно встающая перед интеллигенцией в ситуации социального упадка. Если противопоставить первую фазу миннезанга, пользовавшегося поддержкой высшей земельной знати, более позднему периоду, когда этот жанр достиг своего расцвета благодаря творчеству отколовшихся от общества маргиналов, ведущих бродячий образ жизни, становится понятным, что процесс отрыва от корней, в результате которого интеллигенты теряли почву под ногами, превращаясь в скитальцев, брошенных на произвол судьбы, проходил тогда через те же фазы, что и сегодня.

Читатель может спросить: не напрасно ли мы смешиваем сомнения религиозного типа с пошатнувшейся лояльностью по отношению к социальной системе? На каком уровне мышления переживается сомнение и что является его конкретным объектом, зависит от концептуальных построений, которыми общество оправдывает свои нравственные принципы. Скептицизм не может принимать форму социологической критики в культуре, не способной к социальной рефлексии. Сомнение оторвавшегося от своих корней индивида принимает форму, в которой обычно воспринимается им упадок пошатнувшейся системы: религиозный поэт становится агностиком, политически сознательный патриот превращается в космополита, а метафизик — в релятивиста. Однако особый социологический интерес представляет развитие от простого недоверия, ставящего под сомнение тот или иной догмат, к радикальному скептицизму или,

---

\* Сомнение (средневерхнем.).

как я бы это назвал, к *двойному скептицизму*. Он возникает, когда два различных мироощущения стремятся овладеть одной и той же личностью и когда эта личность подвергается воздействию противоположных убеждений, в равной степени страстных и искренних. Такой двойственный взгляд на вещи часто является результатом пространственного совпадения разных, параллельно существующих взглядов. Я имею в виду ситуацию, когда группа старших продолжает защищать прежний догмат, в то время как молодая выдвигает новый. Индивид, утративший свое прочное положение в обеих группах, оказывается под перекрестным огнем, ведущимся с противоположных позиций. Тогда он обнаруживает обескураживающий факт, что одни и те же вещи воспринимаются по-разному. Это замешательство знаменует возникновение *подлинной эпистемологии*, которая представляет собой нечто большее, чем просто выработку и оправдание уже сложившегося взгляда. Ибо эпистемология есть выражение пошатнувшейся веры не только в одну определенную истину, но и в истину, как таковую, и в человеческую способность к познанию.

Не случайно поэтому, что подлинная эпистемология дважды возникала в западной истории. Первый раз она была связана с софистами и Сократом, второй — с Декартом. Кем же еще были софисты, как не городской интеллигенцией, испытывавшей воздействие двух сосуществующих образов жизни: старого, феодально-мифологического и образа жизни городских ремесленников с их настойчивым стремлением понять, как создаются вещи. Некоторые моралисты склонны видеть в дерзкой игре софистов альтернативными решениями лишь циничное шутовство. В мире, где каждая вещь обычно имеет только одно значение, открытие множества критериев истины произвело шокирующее впечатление. Сам Сократ был софистом, игравшим двусмысленностями и противоречиями, прежде чем пришел к окончательным решениям. Подобно тому как софисты объясняли с помощью умозрительных понятий конфликт двух миров, Декарт выводил свою теорию познания из разрыва современной ему науки с теряющей свои позиции схоластикой, от методологии которой он не мог вполне отказаться. Однако скептицизм, возведенный Декартом на уровень эпистемологии, стал импульсом для современных исследований.

*Если эпистемология родилась в сумеречной ситуации радикального скептицизма, то психология возникла из этического плюрализма.* Психология становится возможной, когда центр внимания смещается с этических норм поведения к реальному индивиду. Но индивид остается, скорее, обобщенной конструкцией универсалистов, пока его обнаруживают в ситуации, допускающей выбор и уход от тради-

ционных норм и обязанностей. Когда альтернативы, стоящие перед человеком, выходят за пределы полярной противоположности греха и спасения, его поведение становится объектом типологии, для которой у универсалистов нет даже соответствующей терминологии. Именно этическая дезориентация и агностицизм Монтеня вызвали беспрецедентный интерес к эмпирической изменчивости и противоречивости человеческих реакций. Ироническое отношение Монтеня к тривиальным происшествиям и важным историческим событиям, трактуемым им как явления одного порядка, выдает иконоборческое пренебрежение к любой иерархии, к любой «табели о рангах» в жизни людей и любопытство будущего ученого к *omnia ubique*<sup>\*</sup>. Монтень, как и софисты, получал удовольствие от игры с внешней, парадной стороной вещей, подобно тому как Рабле наслаждался грубым смехом, звучащим со страниц его произведений. Монтеня занимала изменчивость человека и его обстоятельств. «Понимание добра и зла зависит от того представления, которое мы создали о них. Однако различие в представлениях доказывает с очевидностью, что они складываются у нас не иначе как в силу условности»<sup>76</sup>. Носителем условности, которую имел в виду Монтень, было не что иное, как изменчивая и непостоянная человеческая психика.

*Пятой фазы* скептицизм достигает, когда выходит из стадии дезориентации и приближается к тому, что я предлагаю называть второй верой. Конечно, не все индивиды, принадлежащие к мечтающей вернуться в прошлое, реакционной интеллигенции, достигают этой фазы. Немногим благоприятствуют социальные условия, позволяющие скептицизму становиться постоянным образом жизни, как это было с Монтенем. Но рано или поздно большая часть вытесненных с прежних социальных позиций интеллигентов ищет выход из состояния неопределенности назад, к положительной и твердой вере. Однако принятому таким образом кредо недостает безыскусственности и девственной простоты убеждений, опираясь на которые восходящие классы утверждают себя. Вторая вера свидетельствует о том, что утратившие корни индивиды вновь собираются с силами и, не выдержав изоляции, вынуждены примкнуть к стабильной страте.

Одним из учеников Парето, занимавшим на конференции в Лозанне позицию радикального агностицизма, был Муссолини, эмигрант, скептически настроенный интеллигент, изучавший механизм истории и не нашедший в ней ничего достойного веры. Подобные люди не разделяют апокалипсических надежд примитивных страт, находящихся на грани исчезновения. Какими бы бесплодными ни

---

\* Всеуму повсеместно (*лат.*).

были эти надежды, они неизбежно возникают в результате общего упадка воли и веры в свои силы, в то время как вторая вера интеллигенции носит черты хорошо продуманной, тщательно разработанной мифологии, особенно когда исторические мифы изобретают в век позитивистской и критической историографии. Часто забывают, что утешающая, подбадривающая вера зарождается в рамках уверенной в своих силах группы или вновь складывающегося социального порядка, а не в силу преднамеренного соглашения колеблющихся индивидов, утративших стойкие убеждения<sup>77</sup>.

Поскольку мы пытались определить социальный генезис скептицизма, теперь пришло время спросить: в каких слоях общества складываются твердые убеждения и принципы? Здесь опять следует вспомнить, что, хотя предрасположенность к непререкаемым убеждениям может развиваться и в индивидуальном порядке, тем не менее именно особые обстоятельства привлекают индивидов с такими склонностями и дают постоянные импульсы для формирования не подлежащих обсуждению, аподиктических убеждений.

а) Первичная ситуация, стимулирующая аподиктические установки, характерна для представителя интересов однородной группы. Мы говорим, часто не осознавая этого, не от своего имени, а от имени определенной группы. В большинстве случаев мы поступаем так без каких бы то ни было официальных полномочий и не зная, от чьего имени говорим. Кроме того, конфликт, оказывающий одинаковое воздействие на группу в целом, порождает более четкие и твердые взгляды, чем проблемы, разъединяющие ее.

б) *Второй* компонент аффирмативной позиции заложен в биполлярности социальной ситуации. Группа, стремящаяся утвердиться в споре с одним оппонентом, вырабатывает более отчетливое представление о себе, чем группа, занимающая срединное положение и встречающая оппозицию с обеих сторон. Срединная позиция носит, как правило, более экспериментальный характер и менее четко оформлена, чем любая крайняя позиция в конфликте двух сторон. Об этом свидетельствует знакомая дилемма либерала, стоящего между традиционалистами и радикалами.

в) *Третья* возможность возникновения категорической точки зрения заключается в позиции непримиримого аутсайдера и критика, не участвующего в каком-либо конкретном деле и поэтому не нуждающегося ни в компромиссах, ни в том, чтобы как-то модифицировать собственные взгляды.

Характерные черты интеллигенции, появившейся в процессе отрыва от своих корней, становятся яснее, если сравнить их с чертами интеллигенции, продвижение которой блокировано. Послед-

няя обычно принимает скорее утопии восходящего класса, направленные в будущее, а не романтические идеалы нисходящей страты. Когда такие интеллигенты заходят в тупик и достигают фазы скептицизма, их разочарованность не становится радикальной и полной, как в точке двойного скептицизма. Они не отказываются полностью от своей изначальной веры в «прогресс» — подлинно не верящие в прогресс являются обычно выходцами из классов, привыкших к своим прошлым достижениям и воспринимающих успех как нечто само собой разумеющееся. Выдвигающаяся на авансцену общества интеллигенция нашего времени склонна к социологической ориентации главным образом потому, что ее успех *во все большей мере* зависит от понимания всей сложности условий современной жизни. «Подъемники» современного общества, по выражению Сорокина, — это далеко не те простые каналы, через которые бюрократическое государство XVIII в. или средневековая церковь отбирали и готовили своих чиновников. Наоборот, образованные представители высших классов склонны воспринимать свое положение как само собой разумеющееся; поскольку они не обладают искусством делать карьеру во всех его деталях и не знакомы со сложным механизмом, обеспечивающим обычный для среднего человека успех, они склонны доверять упрощенным и чрезмерно обобщенным, огульным концепциям. Так, мы иногда характеризуем ту или иную фазу социального процесса, не подвергая ее анализу, как эпоху роялистов или республиканцев, веры или агностицизма, героев или простых людей, не чуждых человеческих слабостей. Другим проявлением такой отстраненности от социальной реальности является уход в свой внутренний мир тех, кто не надеются справиться со своими проблемами. Эта тенденция напоминает магическую силу, которой изнутри наделяются вещи, находящиеся за пределами контроля извне.

Однако трезвая оценка социальных сил естественна для тех представителей высших классов, чьи управленческие функции повседневно заставляют их иметь дело с механизмами сложного общества. Чиновник промышленной, политической или военной организации находится в положении, позволяющем ему видеть события во всем многообразии взаимосвязей. Его подход к реальности имеет прагматическую тенденцию, но, хотя такого чиновника интересуют прежде всего непосредственные результаты событий, его положение развивает в нем способность учитывать весь комплекс взаимосвязей, имеющих к ним отношение.

Мы видели, что образ действий интеллигенции и характер ее мышления зависят от условий, в которых она осознает и выражает себя. Относится ли интеллигенция к вытесненной или восходя-

шей группе или к страте, продвижение которой заблокировано, она стремится выработать нормы и условности, предназначенные господствовать в том обществе, где она живет. Характер этих условностей различен для каждой культуры и зависит от пути, каким интеллигенция достигает ключевых позиций в обществе. Таковы различия между виртуозами гимнастики и поэзии Древней Греции, учеными Индии, Иудеи и Ислама и рыцарскими, бюрократическими и техническими элитами Запада. Заняв свое место, интеллигенция устанавливает образцы приобщения к культуре для господствующей элиты, а через нее и для общества в целом. В этом смысле мы принимаем обобщающую формулировку Ледерера: «Если данная страта находится во главе восходящего класса, ее принципы усваиваются этим классом и определяют стандарты социально востребованных критериев культурности. Если динамический процесс, исследовательский поиск становится конвенциональным, некоторые из его результатов порождают устойчивую традицию». Далее он добавляет: «Традиция приобщения к культуре не всегда определяет нормы социального поведения того или иного класса. Традиция эта может утратиться с возвышением другой страты, интересы и образ жизни которой не оставляют для нее места»<sup>78</sup>.

d) **Социальная среда обитания интеллигенции.** Последнее наблюдение касается уже нашей сегодняшней темы: роли образованных людей в обществе. Хотя большая часть нашей современной интеллигенции образует открытое и свободное сообщество, она время от времени вступает в отношения сосуществования с тем или иным классом и часто образует свои собственные особые группировки. Мы уже рассматривали отдельные примеры подобных образований. Теперь обратимся к тому, что я предлагаю назвать социальной средой обитания интеллигенции. Мы различаем следующие три типа: *локальный, институциональный* (или организационный) и *обособленный*.

*Уровень локальной среды* характерен для небольших и средних сообществ. Влияние и устойчивость их культуры объясняются неизменностью интересов и взаимопониманием с окружающим населением. Старшие поколения играют свою роль в сохранении локальных традиций. Мы видим, что стабильные группы обычно связаны с местными органами самоуправления и объединяются на основе дружеских отношений, патронажа и совместных празднеств. Иногда локальные элиты могут становиться центром региональной культуры значительного масштаба — предмет, ознакомиться с которым читатель сможет, обратившись к работе Надлера<sup>79</sup>. Эта первичная культура, неосознанный результат локальных контактов, развивалась в живописи позднего средневековья и нового вре-

мени в таких различных региональных стилях, как фламандская, кельнская и бургундская школы. Вполне естественно, что интеллектуальная атмосфера города или региона зависит от отношений между местными элитами и элитами других краев<sup>80</sup>. Неоднократно указывалось на то, что образование и литература в патрицианском Нюрнберге заметно отличались от Аугсбурга, в котором доминировали гильдии. Нюрнбергский гуманизм был культурой эмигрантов и, пожалуй, младшего поколения патрициев — старшее поколение дистанцировалось от гуманизма. Так, например, Ганс Сакс, Дюрер и Фишер были эмигрантами. С другой стороны, в демократическом Аугсбурге, где с 1368 г. в городском совете заседали представители гильдии, приверженцами гуманизма были мэры, врачи, священники и монахи. Интересно отметить, что в Аугсбурге образованные врачи сменили неудачливых поэтов и именно здесь легко произошел непосредственный переход от мейстерзингеров к гуманистам. Локальный контекст аугсбургской культуры позволяет интерпретировать ее литературную жизнь, включая тончайшие детали стиля, в свете социальной расстановки сил в городе.

Другой тип представляют образованные люди, входящие в определенные *институты*. Средневековая христианская культура приобрела свой международный характер не благодаря средневековому обществу, а в силу повсеместного распространения церковной организации и целостности и незыблемости ее учения. Соборы походили один на другой не так, как походят друг на друга многоквартирные дома индустриальных городов. В центрах промышленного производства схожие запросы и условия приводят к схожим решениям и даже городские массы все более ощутимо утрачивают свои локальные и национальные особенности, тогда как интернациональный стиль соборов объяснялся миграцией каменщиков и архитекторов и всеобъемлющим влиянием сети церковных организаций. Именно эта сеть и единая доктрина, а не местопребывание или социальное происхождение, определяли социальное положение духовенства. В целом социальное положение интеллигенции в большей мере, чем классовая принадлежность или местожительство влияло на ее мышление, хотя в церкви эти элементы самоутверждались на более высоких ступенях социальной лестницы, что в конечном счете разрушало единство мироощущения духовенства.

Стабильные и занявшие прочные позиции политические партии создают свою собственную интеллигенцию. Но сегодня существует значительное число политически ангажированных писателей и специалистов-профессионалов, не принадлежащих к центральным организациям партий. Их история восходит к лондонским клубам

XVIII в.<sup>81</sup> Следует отличать их от чисто политических функционеров — лиц, оплачиваемых политическими организациями и подчиняющихся дисциплине. Они напоминают институциональные типы интеллигенции более ранних периодов. Гуманисты прошлых эпох являют собой другой пример сообщества образованных людей, которые действовали в тесной связи с феодальной стратой. Хотя у них никогда не было собственной тесно сплоченной организации, сравнимой с церковной, социальная зависимость ставила их в положение, напоминающее положение организованной интеллигенции. Стандартизация обучения делала возможной определенную внутреннюю однородность среды гуманистов.

Третий тип — *обособленная* интеллигенция. Многие наши образованные современники по меньшей мере хотя бы раз в жизни на короткое время сталкивались с такой ситуацией. До сих пор многие из них сохранили взгляды, характерные для обособленного индивида. Они могут иметь свои политические предпочтения, но не принадлежат ни к одной партии или религиозной организации. Однако такая обособленность не является абсолютной. Достаточно вспомнить хотя бы большинство журналистов, связанных как явными, так и скрытыми, неосязаемыми обязательствами, взятыми на себя прессой. И все же их политический выбор и социальные симпатии нелегко предугадать из-за крайней неустойчивости во взглядах, характерной только для этой страты. Зависимость писателя от работодателя не предотвращает воздействия на него событий социальной, политической или религиозной жизни, происходящих за стенами офиса его работодателя, его сообщества или вне его страны. Журналист, писатель, радиокомментатор и специалист по проблемам досуга в своем мнении зависят не только от личных контактов. Пространственные барьеры не имеют для них относительно большого значения именно в силу их профессиональной деятельности.

Поэтому нельзя адекватно понимать поведение этой страты исходя только из ее социального положения, классовых интересов или особенностей среды обитания. Недостаточно также рассматривать социальные движения или события интеллектуальной жизни, в которых индивиды принимают участие. Даже профессиональные высказывания не помогут существенно в прогнозировании реакций этих индивидов. Сам факт, что у них всегда есть свобода выбора, что они в состоянии принимать самые различные решения, делает бессмысленным упрощенный подход к роли данной страты. В Германии та самая интеллигенция, которая откликнулась на идеи Французской революции, вскоре стала знаменосцем романтизма и реставрации. Итальянская интеллигенция, поддерживавшая в по-



литике левых, вскоре после первой мировой войны способствовала формированию фашизма.

В отличие от анализа четко оформленного класса понимание особенностей этой страты требует от нас анализа большого множества факторов, связанных с ситуацией, в которой находится интеллигенция. Наиболее важными являются следующие моменты: социальное происхождение индивида, характер конкретной стадии его карьеры в данный момент — вне зависимости от того, находится он на подъеме, переживает период стабильности или испытывает состояние упадка; продвигается вверх в одиночку или в качестве члена какой-либо группы; встречает на своем пути препятствия, мешающие продвижению, или отброшен назад, на исходные позиции; на какой стадии находится социальное движение, в котором он участвует: начальной, срединной или заключительной; какова позиция его поколения в отношении других поколений; какова естественная среда его социального обитания; и, наконец, каков тип объединения, в рамках которого он осуществляет свою деятельность. Если полный детерминизм неприемлем ни в одной области социологии, то меньше всего он приемлем в подходе к группе индивидов, основная черта которых состоит в том, что они брошены на произвол судьбы и поэтому способны к участию в самых разных социальных движениях, к отстаиванию чужих интересов. Однако, даже не имея возможности эффективно предсказать поведение интеллигенции, мы тем не менее способны понять, почему то или иное идейное течение возникает в определенной ситуации, каково его будущее развитие в определенных, уже спрогнозированных условиях и какой выбор из данных альтернатив могут сделать индивиды с известными социальными характеристиками. Таким образом, попытка прогноза исходя из хорошо описанной ситуации не так уж и бесплодна.

## **7. Естественная история интеллигенции**

В предшествующем анализе было уделено мало внимания чертам интеллигента, как такового. Мы имеем в виду в особенности его отстраненность и склонность дистанцироваться от практических забот общества. Таковую психологию со всеми ее достоинствами и недостатками следует связывать с положением, занимаемым интеллигентом в результате общественного разделения труда.

Часто интеллигентов упрекают в оторванности от жизни. Хотя в целом это верно, мы должны помнить, что сложное разделение труда создает состояние отстраненности, которой едва ли можно избе-

жать. В высокодифференцированном обществе общее положение вещей становится для большинства индивидов все более недоступным. Это относится и к человеку, стоящему у сверлильного станка, и к служащему, и к фермеру. Кругозор чиновника и дипломата может охватывать значительную часть социального аппарата, но и они утрачивают контакт с массами, и они видят лишь фрагменты целого. Поэтому вопрос заключается не в том, какие профессии позволяют видеть действительность в полном объеме, а в том, какие сегменты общества находятся в диапазоне видимости с данной жизненной позиции. В этом отношении интеллигент имеет известные преимущества. Его потенциальный диапазон шире, и сама его отстраненность помогает ему избегать оптической ограниченности частной профессии и интересов. Интеллигенту не угрожает опасность, подстерегающая практика, склонного воспринимать мир под углом зрения своей профессии или своих частных социальных контактов. Основной род занятий делает интеллигента восприимчивым к стереотипам, скорее маскирующим существующие проблемы, чем обнажающим их. Интеллигент может отказаться от обязательств, сужающих его кругозор и стесняющих его свободу действий.

И все же постоянное состояние неангажированности, без сомнения, имеет свои отрицательные стороны, граничащие с патологией. Человек, которому приходится сталкиваться с ежедневными последствиями своих действий, не может не приобрести прагматических навыков и критического взгляда в пределах своей профессиональной практики. У интеллигента некоторые из подобных ограничений отсутствуют. При рассмотрении явлений в отдаленной перспективе или на таком уровне абстракции, где не приходится беспокоиться о последствиях, интеллигент не ограничен никакими сдерживающими факторами. Идеи, не встречающие возражений, не способные на ошибку, легко становятся самоцелью и источником опьянения, которому их создатель предается в одиночестве. Мыслитель, чьи сентенции не поддаются опровержению реальными событиями, склонен забывать основную цель мышления — знать и предвидеть, чтобы действовать. Свободное и беспрепятственное мышление временами порождает иллюзию величия, ибо одна лишь способность обмениваться идеями относительно наиболее острых проблем создает соблазнительную видимость овладения ими. Обычно носящие сугубо частный характер заклинания одиноких индивидов, ведущих затворнический образ жизни, не вызывают особого резонанса, но в условиях кризиса интеллектуальный экстаз может обрести под собой благодатную почву. Массы, жаждущие обеспеченности, иногда идут за шаманом,

изречения которого внушают мысль о его всемогуществе. Именно в такие моменты ожидания охваченных сомнениями масс и экстаз одинокого интеллектуала могут прийти в соприкосновение.

Склонность интеллигента к утрате связи с реальностью имеет нечто общее с его тенденцией не выходить за пределы своих ученых занятий и общаться лишь с себе подобными<sup>82</sup>. Однако немалое значение имеет прочное и независимое в финансовом отношении существование, свойственное, как правило, большей части образованных людей. Явные блага, связанные с образом жизни «неработающего класса», уравниваются соблазнами такой жизни — практически все интеллигенты, представляющие этот класс, сталкиваются с одной и той же дилеммой. Разумеется, определенный досуг — необходимая основа для развития культуры и предпосылка для занятий делами, не имеющими прямого отношения к удовлетворению повседневных потребностей. Но сам образ жизни класса, не нуждающегося в зарботке, является причиной отстранения от действительности, поскольку не позволяет видеть трения и противоречия реальной жизни и способствует облагороженному и чисто духовному, «окультуренному» восприятию вещей. Перед нашей культурой по-прежнему стоит проблема: как предоставить интеллигенции необходимый досуг в такой форме, которая свела бы к минимуму ее отстраненность и соблазн уйти от реальной жизни в сферу иллюзий?

Еще одна черта образованной личности обусловлена чисто книжным образованием. Такое образование само по себе развивает склонность к уединению и порождает специфические иллюзии, о чем мы уже упоминали. Мы пытались показать, как представление об имманентной эволюции идей вытекает из того факта, что ученый сталкивается с ними в библиотеке, а не в реальной действительности. Поскольку книги разворачивают ситуации, к которым изучающий книги индивид не имеет непосредственного доступа, они создают ложное чувство участия — иллюзию приобщения к жизни людей, без понимания их тягот и стрессов.

Третье искушение интеллигента — уход в частную жизнь. Он не является в этом отношении исключением, но данная склонность может помешать ему в его деятельности в гораздо большей степени, чем кому-либо другому. Эта типичная для современной эпохи склонность может быть охарактеризована как намерение скрыть от общества ряд определенных проблем. Парк и Бёрджесс определяют данный феномен как уход или отказ от общения<sup>83</sup>. Деревня предоставляет мало возможностей для уединенной жизни. Гейгер, видимо, прав, утверждая, что современная деревня до сих пор не признает четко очерченных границ сферы частной жизни или по

крайней мере не допускает полярной противоположности общественных и личных интересов в той мере, в какой это делает город<sup>84</sup>. Домашние дела, как и встарь, контролируются общественностью, и именно деревенская сплетня является тем инструментом, с помощью которого удастся выяснить, какие требования деревенская община предъявляет индивиду. Исчезновение этой всеобъемлющей сферы влияния общественности в городе можно объяснить тремя факторами. Городское жилище создает изолированность от внешнего мира в силу своих размеров. Немаловажным является также исчезновение соседской организации. Наконец, город порождает меньше общезначимых проблем и интересов, требующих добровольного сотрудничества каждого индивида. Сложное разделение труда, включая расширение сферы общественных служб, освобождает человека от множества гражданских функций, которые он должен выполнять в деревне, так что взаимозависимость городских обитателей утрачивает свой непосредственный и явный характер. Поэтому горожане, уходя в частную жизнь, протекающую в стенах их квартир, и скрывают определенные вещи от суда общественности. Мы можем оценить дифференцирующее воздействие городской изоляции, учитывая степень взаимной ассимиляции людей в деревне, проживающих по соседству, в силу чего вступающих в постоянные и неограниченные контакты друг с другом.

Современная частная жизнь развивает в личности такие черты, благодаря которым индивид отличается и хочет отличаться от всех остальных индивидов. Эта уединенность и индивидуализация, бывшие первоначально достоянием определенных элит, стали не только побочным результатом городского существования, но и предметом амбиций и гордости современного человека. Именно отделение городского дома от мастерской и конторы впервые обострило разделение между частной и общественной сферой. Характер труда государственного служащего означает следующую ступень в обострении этих различий. Официальное поведение государственного служащего во время работы полностью доступно для всеобщего наблюдения, в то время как после работы он имеет возможность целиком уйти в свою частную жизнь. С другой стороны, интеллигенту свойственно претендовать на уединенность почти во всех областях своей деятельности, и там, где он преуспевает в этом, процесс городской индивидуализации достигает своего апогея.

Отказ от вынужденных социальных контактов создает тенденцию к *интровертности*. Она дает новое и дополнительное измерение опыта в противоположность открытому и социальному. Этот продукт интеллектуальной изоляции, каким бы опасным он ни был

в своих крайностях, создал модель сравнительно нового использования свободного времени. То, что интересы, связанные с использованием досуга, приняли характерное направление в сторону «углубления» опыта, произошло благодаря парадигме, созданной городской интеллигенцией. Если бы не пример интеллигенции, все интересы, связанные с досугом, имели бы в наше время «внешнюю» направленность в силу таготения массового общества к таким занятиям на досуге, как спорт, конкурсы, публичные дебаты и общественная деятельность.

Сосредоточенность интеллигента на самом себе является благодатной почвой для развития четвертой черты — *шизотимии*. Ее основная характерная особенность заключается в резком противоречии между внутренним и внешним миром личности, которое в экстремальных случаях может ослабить способность индивида поддерживать нормальные социальные контакты. Где бы ни возникла страта образованных людей, как указывал Макс Вебер, она всегда проявляет свою склонность к глубоко личному выражению интеллектуального экстаза в отличие от крестьян, эмоции которых выражаются в форме общего, коллективного взрыва чувств. Данное различие сохранилось и по сей день. Философия современного «экзистенциализма» в своей основе является продуктом этого процесса ухода и отчуждения от общественной сферы действительности. Некоторые интеллектуалы выдерживали свою роль до конца; другие переживали лишь временно похожую стадию. Но есть и такие люди, которые не могут преодолеть тягу к изоляции и в то же время не в состоянии выносить ее. Они погружаются в политическую деятельность с рвением, доступным пониманию лишь в свете этого до сих пор не разрешенного противоречия.

Мы только что коснулись жизненного цикла развития интеллигенции. Представляется очевидным, что карьера интеллигента отчасти зависит от обусловленной его темпераментом реакции на социальную дистанцию, которую навязывает ему его специфический образ жизни. В соответствии с вышесказанным, мы можем выделить три типа жизненного пути. Первый — это путь *профессиональной* интеллигенции: люди принадлежат к данной страте благодаря карьере, которую они делают на протяжении всей своей жизни. Франция и французская революция немислимы без них. Второй тип — *неслужащий интеллигент, располагающий большим досугом*; основная его профессия не связана с занятиями на досуге, хотя последние могут иметь компенсаторный характер. Этот тип интеллигенции приобретает значение с упадком независимых неработающих классов, из среды которых, как правило, рекрутировались

образованные люди первого типа. Бюрократические культуры, такие, как китайская и прусская, обычно формируются неслужащими образованными людьми. Современная бюрократизация занятости вносит свой вклад в эту тенденцию, обеспечивая занятость и пенсии по старости все возрастающей массе рабочих. Общее увеличение времени досуга порождает все более растущий интерес к обоим типам образа жизни — и творческого, и воспринимающего. Одной из основ различия между французской и германской культурами является преобладание литераторов в первой и чиновников во второй.

Третий тип интеллектуальной деятельности присущ *переходной фазе* жизни. Молодежь, в особенности студенты, довольно часто увлекаются вопросами, далекими от интересов их карьеры, но расстаются со своими склонностями, когда выходят из периода бури и натиска и остепеняются, приступая к профессиональной деятельности. Германское молодежное движение само по себе было таким эпизодом. Молодежные движения часто служили культурным ферментом, особенно в Германии («Буря и натиск», «Молодая Германия»), однако они отнюдь не были выражением общих настроений. Внезапный спад интереса молодежи к главным вопросам современности, пожалуй, характерен для обществ, блокирующих социальные контакты молодых людей, как только они начинают свою карьеру. Однако независимо от того, иссякает побудительный импульс или нет, молодежи вообще, как никакой другой сознательной силе, присуща тяга к повышенной интеллектуальной возбудимости. Именно в эпоху неуверенности и сомнений человек ставит вопросы, выходящие за рамки традиционных ответов<sup>85</sup>. Я предлагаю назвать это стремление выйти за пределы диапазона собственной деятельности и непосредственной ситуации трансцендирующим импульсом. Он является основополагающим фактором всякого интеллектуального процесса.

Этот импульс впервые возникает у молодого человека, когда тот открывает для себя культурное наследие своего общества и его идеологические противоречия. Осознав, что непосредственное окружение — это еще не «весь» мир и что люди живут по-разному, а не придерживаются одного-единственного образа жизни, молодой человек начинает ощущать дистанцию и первое стремление выйти за рамки своего окружения. Когда он дистанцируется от первичной группы, мир уже не кажется ему прежним. Если стремление молодого человека выйти за пределы группы не встречает на своем пути препятствий, оно знаменует собой начало подлинного процесса воспитания. Но если неблагоприятные обстоятельства побеждают стремление к трансценденции, молодой человек утрачивает обретенную им дистанцию от своего первоначального окружения и

перестает подвергаться сомнению тот круг представлений, в пределах которого он вырос. Исследование Лизбет Францен-Хеллерсберг, посвященное начальному этапу жизни рабочей девушки, позволяет увидеть становление непривилегированной страты. В нем убедительно показано, как недостаток досуга разрушает обычные пути восхождения молодежи по социальной лестнице и, добавим, блокирует импульсы, побуждающие к выходу за пределы исходной ситуации<sup>86</sup>. Данные, имеющиеся от учащихся школ-интернатов для взрослых (*Volkshochschulheim*), свидетельствуют о том, что позднее приобщение зрелых людей к более широкому образованию вызывает у человека, не имевшего возможность учиться в молодости, характерные кризисные симптомы. Внезапно ставшие взрослыми люди начинают вести себя как дети в период полового созревания; они проходят через опыт сомнения и вновь дистанцируются от привычной среды, что сопровождается смятением и неистовством, характерными только для молодежи из имущих классов.

Симптомы созревания имеют для нас особое значение, поскольку данный процесс свойствен вообще генезису любой интеллектуальной восприимчивости. Фазы этого процесса позволяют нам постичь неуловимый предмет интеллектуальной чувствительности более адекватно, чем любой исторический анализ. Отход от прежней реальности и стремление дистанцироваться от первичного окружения являются, как мы видели, главными импульсами. Именно с чувством освобождения молодой человек открывает для себя альтернативные интерпретации и новые ценности. Этому процессу сопутствуют самоутверждение и демонстративное неповиновение. Вторая фаза развивается в противоположном направлении — для нее характерна неуверенность, склонность переходить от одной точки зрения к другой. Хотя проявления этой второй стадии одинаковы, томительное ожидание разрешается по-разному. Одни не могут выносить условия жизни, изобилующей множеством различных возможностей, и стремятся нащупать прочную основу для существования. Само по себе это может принимать различные формы, соответствующие различным типам современного интеллигента. Один тип стремится самореализоваться, приняв радикальное решение, чаще всего политического характера. Неодолимое стремление дистанцироваться от дома, от первичного окружения часто приводит к развитию оппозиционных настроений: выходцы из семьи с твердыми традициями, могут обрести революционные наклонности, в то время как те, что отходят от либеральной среды, избирают консервативное направление. Однако развитие с более сложным характером, пройдя через фазу оппозиционного радикализма, в конечном итоге может

вернуться назад, к исходным позициям, возвратиться в лоно семьи и церкви. Таковы типично интеллигентские метаморфозы, ибо побудительными мотивами их являются сомнения и трансцендирующий импульс. Интеллигентский фанатизм является не результатом молчаливого принятия наследия, а выражением страстного стремления покончить с тяготами неопределенного состояния, приняв твердые, не допускающие сомнений убеждения.

Существует, однако, и другой тип решения. Некоторые считают возможным терпеть состояние неопределенности и даже находить удовольствие в открытости не знающего границ мировоззрения, в постоянной возможности пользоваться альтернативами, присущими культуре. Такая неопределенность — также одно из направлений развития. У одних это эпизод юности, у других — образ жизни.

Не пытаясь провести детальный анализ, обозначим вкратце, в общих чертах различные пути, избираемые обычно интеллектуалами последнего типа, в большинстве своем скептиками. Одни приходят к эстетическому взгляду на жизнь и становятся виртуозами сопереживания, способными жить ролями и мыслями других. Они являются знатоками, специалистами в области утонченных наслаждений, гуманистами. Другие превращают импульсы трансценденции и сомнения в надежные инструменты рутинной практики, позволяющие обходить крайности основополагающих истин. Они становятся вечными носителями иронии и сарказма, акробатами *esprit*<sup>\*</sup> и профессиональными критиками ограниченности и филистерства (Гейне, Бёрне и оппозиционно настроенные интеллигенты 1830-х годов). Наконец, есть и такие, чей скептицизм сохраняет свое рациональное зерно. Непреклонные искатели истины, они разоблачают лицемерие и самообман. Их радикальный отказ от иллюзий подобен дрожжам в хлебе, хотя теста они и не создают.

## 8. Современное положение интеллигенции

В настоящем исследовании мы пытались выяснить социальные корни этой амбивалентной страты и не только ее психологию, но и ее социальные функции, что повлекло за собой и социологический подход к истории духа. Конкретные примеры служили иллюстрацией применявшейся методики.

В заключение трудно избежать вопросов о том, какова может быть в будущем роль интеллигенции в нашем обществе и каково

---

\* Здесь: остроумие (франц.).



будущее интеллектуального процесса, каким мы его знаем. Эти два вопроса практически совпадают. Хотя упадок относительно свободной интеллигенции вовсе не обязательно означает конец мысли и исследования, тем не менее сравнительный и критический подход, стимулируемый атмосферой разнообразных точек зрения, может, по-видимому, прекратить свое существование. Поэтому мы должны проверить шансы на выживание, имеющиеся у групп — носителей свободного процесса мышления. Вполне возможно, что этот процесс, как мы его понимаем, является эфемерным и ограничивается немногими краткими историческими эпизодами. Один из них приходится на период существования свободных городов-государств в Греции, другой, пожалуй, — на непродолжительную фазу истории Рима, и третий — на эпоху, наступившую после Возрождения, но, конечно, не на всю целиком.

Мы выросли, привыкнув отождествлять этот особый тип интеллектуального процесса с духом, как таковым. Однако, если рассматривать огромные периоды и пространства, в которых преобладал институциональный тип мышления, — средневековая Европа здесь только пример, — едва ли можно избежать вывода, что описанный нами интеллектуальный процесс является всего лишь одним из аспектов либерализма, понимаемого в широком смысле. Отречение от либерализма чуть не положило конец эре критической оценки, и надо быть слепым, чтобы не видеть истощения сил его поборников. Не будем впадать в иллюзию, будто свободное мышление и исследование имеют длинную и впечатляющую историю или что интеллектуальный итог либеральной эры был по преимуществу либеральным. В более широком смысле интеллектуальный процесс является побочным продуктом исторического разложения. Либерализм и свободное мышление — лишь эпизоды между периодами институциональной культуры. Могут ли они быть чем-то большим, чем переход? Определенная доля критической мысли сумела сосуществовать с церковью, после того как последняя уже миновала высшую точку своего развития. Возникшие позже крупные структуры — абсолютное государство, массовая демократия и, конечно, русская революция — не только тяготели к коллективизму того или иного типа и к догмам, но были лучше оснащены для контроля над мыслью, чем в свое время церковь.

Мы, живущие, возможно, в конце определенного периода, не должны игнорировать эти факты, если хотим сохранить наши ориентиры.

Образование — одна из важных сфер, в которых исследовательский дух находится в состоянии упадка. Бюрократическая тенденция

в области образования неизбежна, и было бы недальновидно противиться ей. Возрастающая специализация требует увеличения армии экспертов, а широкомасштабная структура правительства, частных предприятий, профсоюзов и партий делает необходимым соблюдение единых стандартов в деле подготовки кадров. Мы уже ссылались на прусскую систему дипломов и ее первоначальную цель, состоявшую в подготовке чиновников, которые смогли бы заменить сановников полуфеодалной администрации. Все это свелось к простому принципу, заключающемуся в том, что рациональное пополнение обученного персонала для проведения крупномасштабных операций требует последовательной подготовки и отбора. Но не стоит придавать чрезмерное значение чисто техническим аспектам знания и тому рвению, с которым различные организации проводят подготовку дипломированных специалистов, чтобы они овладели предписанными дисциплинами в предписанной интерпретации. Упаковка знания в стандартную тару парализует импульс, побуждающий к постановке вопросов и исследованию. Знание, приобретенное без исследовательских усилий, быстро устаревает, а гражданская служба или профессия, зависящие от персонала, критические импульсы которого подавлены, быстро становятся инертными и неспособными перестраиваться в соответствии с изменившимися обстоятельствами. Подготовка и отбор чиновников, не утративших инициативы и способности к новаторству, станут возможны, если им не будет грозить опасность потери должности. Гражданская служба, которая не готовит свою собственную интеллигенцию, в конечном счете обречена на крах<sup>87</sup>.

Мы наблюдаем распространение системы подготовки кадров, соответствующей требованиям, предъявляемым для получения диплома, в технологических институтах, школах бизнеса и учительских колледжах. Выпускников таких учебных заведений принимают на государственную службу, в развивающиеся отрасли и быстро растущие частные бюрократические системы<sup>88</sup>. Сейчас, с возрастанием масштабов индустрии, коммерции, медицинских и государственных услуг, годится все. Именно в связи с их ростом такие жизненно необходимые вещи, как пища, жилище, медицинское обслуживание и транспорт, стали более доступны и используются эффективнее. Не следует считать массовое образование, необходимое в этих условиях, чем-то достойным сожаления. Более того, приток новой страты в профессиональные сферы и административные иерархические структуры может стать источником новых импульсов и плодотворного критицизма. Они крайне нужны в любой крупной организации, которая слишком быстро привыкает идти по накатанному пути, становится инертной и утрачивает интерес к поиску новых решений,

довольствуясь апробированными, рутинными методами работы. Традиционно сложившиеся страты склонны считать существующее положение дел само собой разумеющимся; выдвинувшийся индивид оказывается в благоприятном положении, позволяющем ему свежими глазами взглянуть на только что обретенную почву. Но все эти ценные качества, связанные с процессом социального восхождения, находятся в потенции и не проявляются автоматически. Крупные и стабильные организации обычно в состоянии ассимилировать и обращать новичков «в свою веру», парализуя их склонность к инакомыслию и новаторству. Именно в этом смысле крупные организации являются фактором, ведущим к пересыханию источников мысли<sup>89</sup>.

Бюрократия ограничивает сферу свободного исследования в другом отношении. Политические партии, промышленные организации и профсоюзы, как правило, содержат штат профессиональных консультантов, оценивающих настроения общества, — экспертов по связям с общественностью, как их называют в США. Эти эксперты борются за то, чтобы общественное мнение было благоприятным по отношению к их работодателям из корпораций, и зарабатывают свой хлеб пропагандой идеологии тэйлоризма, используя средства массовой информации — прессу, радио, телевидение и кино. В роли подобных специалистов обычно выступают квалифицированные интеллигенты: они используют средства свободного исследования и выполняют свои обязанности экспертов по манипулированию мышлением, специалистов по составлению однозначных заключений исходя из неоднозначных предпосылок. Перед нами ярко выраженная тенденция формирования схоластики нового типа. Марксистское крыло рабочего движения некоторое время тому назад достигло догматической стадии и было первым, создавшим новую модель мышления в закрытой системе. Совершенно верно, что различные идеологии не создают единой, целостной доктрины и что конкуренция между ними ведет к падению их престижа перед лицом общественного мнения. Но рост бюрократии и ее усиливающаяся централизация все в большей степени ведут к сужению сферы свободного исследования, выходящего за пределы различных чисто технических областей деятельности.

Однако сфера независимого исследования сокращается не только в результате вторжения манипулируемого мышления. Независимое исследование теряет свою социальную базу также в результате упадка независимого среднего класса, из рядов которого, особенно в Германии, обычно рекрутировался старый тип относительно независимой интеллигенции. Не возникло ни другой страты, ни альтернативного плана, которые обеспечивали бы постоянное су-

ществование независимой, свободной от обязательств критики. Аутсайдеры позднего средневековья, которые поддерживали стимул к свободному исследованию, могли найти убежище во многих нишах и щелях, имевшихся в обществе с самородной структурой. Существование аутсайдеров в таком высокоинституционализированном обществе, как наше, является более рискованным и трудным.

Во многом такое развитие неизбежно и даже желательно. Однако мы должны учитывать эту тенденцию, если нам предстоит иметь с ней дело. Сторонники теории социального детерминизма вправе задать вопрос: может ли интеллигенция, обычно отражающая ход событий, также и воздействовать на него? Разве интеллигент не является всего лишь гребешком на волне? Можно ли ожидать, что флюгер будет управлять ветром? Крайние детерминисты, интерпретирующие социологическую точку зрения как систематизированный интерес к поведению масс, упускают из виду, что каждая значительная фаза социальных изменений создает выбор между альтернативами. Общество намечает альтернативы, но и социальные меньшинства могут сыграть свою роль в том, какой выбор будет сделан. Являются ли интеллигенты таким меньшинством, отчасти зависит от них. Правда, в качестве группы они не контролируют ни власть, ни материальные ресурсы. Они даже не входят в одни и те же партии, и мы обнаруживаем их в противоположных группах влияния и в конфликтующих классах, но интеллигенты накладывают свой отпечаток на общественную интерпретацию событий и иногда оказывают влияние на выбор, который делает общество, если выбор существует.

Что же в таком случае может сделать интеллигент? Прежде всего пусть он критически оценит пределы своих возможностей и свои потенциалы. Его страта не стоит над партиями и особыми интересами, и никакая политическая программа или экономические обещания не могут сплотить ее в политически активную группу. Единственное, что объединяет эту страту, — интеллектуальный процесс, отмеченный неустанными попытками дать явлениям критическую оценку, установить диагноз и сделать прогноз, определить возможности выбора, если они существуют, понимать и определять характер различных точек зрения, а не просто отрицать или принимать их. Интеллигенты часто пытались отстаивать определенные идеологии с самозабвением людей, стремящихся обрести положение, каким они не обладали раньше. Пытались раствориться в рабочем движении или стать «мушкетерами» свободного предпринимательства, обнаружив в конечном счете, что потеряли больше, чем надеялись получить. Явное отсутствие социальной идентичности своего места в жизни предоставляет интеллигенту уникальные воз-

возможности. Пусть он примыкает к различным партиям, но при этом сохраняет свою собственную точку зрения и не утрачивает своей мобильности и независимости, являющихся его лучшими качествами. Его причастность к различного рода организациям должна стать не источником самоотрицания, а дополнительным стимулом для критического анализа. Бюрократические машины имеют большие возможности для обеспечения нужного им единомыслия и конформизма, но для своего выживания в долгосрочной перспективе они должны также использовать критические суждения, на которые не способно мышление, находящееся под контролем. Иногда демократии проявляют нерешительность из-за недостатка согласованности и единодушия, тогда как диктатуры в конце концов терпят крах ввиду отсутствия независимых аналитиков. Свободное общество не может безнаказанно игнорировать ни то, ни другое.

Страта не обязательно должна превращаться в партию или группу влияния, чтобы стать сознательной и достичь своих целей. Женщины и молодежь приобрели положение в обществе, всеми силами добиваясь признания своих требований в индивидуальном порядке, в составе небольших групп, независимо от того, в какой ситуации они находились. Такая группа, как интеллигенция, теряет себя лишь в том случае, если отказывается от самосознания и от способности действовать своим особым, только ей присущим образом. Она не может создать свою особую групповую идеологию. Она должна оставаться критичной как в отношении себя самой, так и по отношению ко всем другим группам. И, кроме того, хотя интеллектуальный процесс во всех его фазах является продуктом конкретных ситуаций, будем все же помнить, что продукт — это нечто большее, чем ситуация.

## Примечания

<sup>1</sup> Время от времени мы становимся свидетелями коллективных реакций против социальной мобильности со стороны тех, чье жизненное положение упрочено; но этот тип не характерен для нашего индустриального общества.

<sup>2</sup> См. в этой связи наблюдения Дэвида Рисмена об исчезновении традиционных мотиваций и последовательного развития «внутренне направленного» и «внешне направленного» социального типа. — *Riesmann D. The Lonely Crowd.* New Haven, 1950.

<sup>3</sup> Позвольте мне привести интересное наблюдение Макса Вебера, относящееся к этой проблеме: «Первоначально возраст уважают — это своего рода привилегия. Пожилые люди помимо того, что они обладают опытом и связанным с ним престижем, неизбежно пользуются статусом уважаемых людей в сообществах, ориентиром которых во всем являются исключительно традиции, общепринятые нормы, обычаи или священный закон. Поскольку пожилые люди

знают традиции, они выступают самыми эффективными арбитрами в спорах, и их рекомендации, их рассудительность, голос в совете или одобрение задним числом того или иного события воспринимаются перед лицом сверхъестественных сил как гарантия того, что принятые решения были правильны. Среди лиц, занимающих одно и то же экономическое положение, старейшины — это просто самые пожилые люди в семейной общине, клане или соседском сообществе. Относительный престиж возраста, как такового, существенно различается. Там, где продовольствия не хватает, люди, достигшие возраста, в котором они уже не могут быть физически полезными, рассматриваются как бремя. Непрерывные войны ослабляют позиции стариков по отношению к тем, кто по возрасту способен к военной службе. Это часто стимулирует демократический консенсус молодых, направленный против престижа стариков. Это также происходит в периоды экономических и политических перемен революционного характера, как мирных, так и насильственных, и в периоды ослабления религиозного контроля, когда колеблются священные традиции. С другой стороны, возраст высоко ценится повсюду, где опыт составляет реальный капитал и где традиция остается жизненной силой». — *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922. S. 609.* См. также замечания Кингсли Дэвиса о положении западной молодежи: *Davis K. The Sociology of Parent-Youth Conflict // American Sociological Review. 1940. Aug. P. 523—535.*

<sup>4</sup> Дэвид Рисмен описывает позднюю стадию процесса, в ходе которого кристаллизуется множество взаимно уравновешивающих групп влияния, «групп вето», как он их называет, «каждая из которых боролась и в конце концов добилась власти не допускать того, что, по ее представлениям, противоречит ее собственным интересам, и, в гораздо более узких рамках, инициировать то, что им соответствует». — *Riesmann D. The Lonely Crowd. Garden City, New York, 1953. P. 247.*

<sup>5</sup> Демократический процесс приводил к возникновению тех же явлений уже в позднем средневековье. Об этом свидетельствует развитие региональных стилей в Баварии, Швабии, Франконии и других провинциях. Дехио правильно указывает на социальные корни такого развития (правда, не с социологической точки зрения): «После периода международных отношений, господствовавших в XIV в., XV век предстает перед нами как век Германии... Это объясняется тем, что искусство пустило корни в новых странах, до того им не затронутых. Искусство стало более национальным, поскольку приобрело народный характер. В этом заключается двойственный смысл роста его популярности. Наше исходное наблюдение, что XV век был преимущественно германским, необходимо дополнить: это был век *третьего сословия*. Бюргеры дали свои творческие импульсы и создали образцы, резко противостоявшие аристократическому и универсальному искусству позднего средневековья. — *Dehio G. Geschichte der deutschen Kunst. 2. Aufl. Berlin; Leipzig, 1923. Bd. II. S.132.*

Второй этап демократического процесса, начавшийся в период французской революции и на исходе эпохи возрождения феодализма в немецких княжествах, вновь совпадает с развитием национализма как движущей силы интеграции — в противовес носившему более идеологический характер космополитизму Просвещения. В этой новой фазе национализм с регионального масштаба расширился до национального как в культурном, так и в политическом отношении.

<sup>6</sup> О попытках такого рода во Франции см.: *Platz H. Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. München, 1922. Ch. VII,* а также: *Curtius E.R. Der*

Syndikalismus der geistigen Arbeiter in Frankreich. [Bonn, 1921]; *Hüber V.* Die Organisierung der Intelligenz. 3. Aufl. Leipzig, 1910.

<sup>7</sup> *Mannheim K.* Ideology and Utopia. London; New York, 1936. P. 136—146.

<sup>8</sup> Здесь весьма уместны методологические наблюдения Гейгера: «Вопрос о правильном понятии класса сам по себе бессмыслен. Понятие класса становится несоответствующим его реальному содержанию только в том случае, если оно выработано на основе норм одной группы, а применяется к другой». — *Geiger Th.* Die Schichtung des deutscher Volkes. Stuttgart, 1932. S. 1.

<sup>9</sup> Различие между классовой позицией и сознательным классом ясно показано в работе: *Sherif M., Cantril H.* The Psychology of Ego Involvements. New York, 1947. P. 145: «Требуются руководство и организация, чтобы трансформировать аморфный многочисленный класс в психологически компактный. Поэтому важно иметь в виду различие между объективной и субъективной классовой дифференциацией».

<sup>10</sup> Ср. со статьей: *Mannheim K.* The Problem of Generations // Essays on the Sociology of Knowledge. London; New York, 1952.

<sup>11</sup> Различные типы статуса и концепции статуса, которые могут быть связаны с идентичными позициями, убедительно описаны в работах: *Hughes E.* Dilemmas and Contradictions of Status // Amer. J. of Sociology. 1945. March. P. 353—359; см. также: *Sherif M., Cantril H.* The Psychology of Ego Involvement. P. 140 ff.

<sup>12</sup> *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922. Kap. I. § 1. II: Begriff des sozialen Handelns.

<sup>13</sup> Дискуссия по этому предмету останется бесплодной, пока каждый имеет в виду разную группу интеллигентов. Мои соображения по этому вопросу в «Идеологии и утопии» страдали тем недостатком, что мне не удалось выделить особый тип, которому я дал название «социально несвязанный интеллигент». Недоразумения, возникшие из-за этого опущения, требуют особо тщательной и точной разработки понятия «интеллигенция».

<sup>14</sup> Ср. следующую статью настоящего сборника, «Демократизация культуры» [с. 188—262 наст. издания] с работой: *Zilsel E.* Die Entstehung des Geniebegriffes. Tübingen, 1926.

<sup>15</sup> Ср. нижеследующее с: *Mennicke C., Gablentz O.* Deutsche Berufskunde. Leipzig, 1930. S. 33.

<sup>16</sup> Вайншток, несомненно, прав, утверждая, что рациональный отбор государственных служащих вполне разумен. Он становился абсурдным, лишь когда его механизм использовался как база для сокращенного срока службы в армии в один год, что стало возможным в силу германского закона об обороне 1876 г. Это положение превратило отбор по образовательным признакам в отбор по признакам социальным. — *Weinstock H.* Das Berechtigungselend // Die Erziehung. 1929. Bd. IV.

<sup>17</sup> Возникновение прусской системы дипломов связано, по-видимому, с правлением Фридриха Вильгельма I. Экзамены должны были сдавать сначала армейские судьи, затем, после указа 1713 г., и заместители судей. А с 1737 г. всем судьям, как высших, так и низших судов, включая членов судейских коллегий, было предписано проходить соответствующую стандартам подготовку и сдавать экзамены. Что удивительно, административные колледжи были исключением; практическому опыту здесь явно отдавалось предпочтение. Затем наступила очередь министров. Ясно, что система экзаменов задумывалась как гарантия против семейственности, так как в то же самое время было введено положение, согласно которому сын не мог занимать должность отца. Хотя следует помнить, что стимулирование *esprit de corps* на гражданской службе

обычно связано с побуждением сыновей выбирать профессию отцов. Фридрих Великий считал это основным стимулом для развития эффективного корпуса чиновников. Ср.: *Lotz A. Geschichte des deutschen Beamtentums*. Berlin, 1914.

1788 год явился важнейшей вехой в истории германской системы дипломов. В этом году эдиктом прусского короля были введены экзамены на аттестат зрелости по окончании школы. Тем же эдиктом предусматривались различия между школами: в тех школах, которым было предоставлено такое право, проводились экзамены для поступления в университет. Интересно, что допуск в университет наиболее способных учащихся начался уже тогда и лишь недавно это правило было вновь введено в Германии. Ср.: *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*. 1932. Bd. 2. Art.: «Berechtigungswesen».

<sup>18</sup> *Blei F. Der Geist des Rokoko*. München, 1923. S. XI.

<sup>19</sup> *Lederer E., Marschak J. Der neue Mittelstand // Grundriss der Sozialökonomik*. Tübingen, 1926. Bd. IX-I. S. 121.

<sup>20</sup> *Znanięcki F. The Social Role of the Man of Knowledge*. 1940. P. 93; *Bernal J.D. The Social Function of Science*. London; New York, 1939. P. 15.

<sup>21</sup> Краткий обзор вопроса ср.: *Landtman G. The Origin of the Inequality of the Social Classes*. London; Chicago, 1938. P. 111—226.

<sup>22</sup> *Znanięcki F. Op. cit.* P. 114.

<sup>23</sup> Сельский тип традиционализма, развивающийся из повседневного опыта, хорошо иллюстрируется на прекрасном материале, собранном в США. См.: *Williams J.M. Our Rural Heritage*. New York, 1925; *Lundquist G.A. What Farm Women are Thinking // Univ. of Minnesota, Agricultural extension Div., Special Bull.* 1923. № 71; *Bernard L.L. A Rural Theory [A Theory of Rural Attitudes] // Amer. J. of Sociology*. [1917]. XXII; *Thomas W.I., Znanięcki F. The Polish Peasant in Europe and America*. New York, 1927. Vol. 2.

<sup>24</sup> *Nietzsche F. Aus der Zeit der Morgenröte, 1880—81; Saitschick R. Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche. Zur Psychologie des neueren Individualismus*. Berlin, 1906.

<sup>25</sup> Цель настоящего исследования — создать подходящую модель для изучения конкретных групп интеллектуалов в прошлом и настоящем. Я был инициатором нескольких диссертаций по этому предмету.

<sup>26</sup> Полезные сведения по данному вопросу можно найти в уже цитировавшихся работах Дехио и Гаузенштейна. См. также: *Kris E., Kurz O. Die Legende vom Künstler*. Wien, 1939, — работу, которую авторы охарактеризовали как подготовительное исследование по социологии художника.

<sup>27</sup> Англо-саксонский менестрель — это лично свободный поэт и музыкант, исполняющий свои произведения при дворе феодалов. Он обычно принадлежит к свите своего сеньора, но довольно часто ведет и странствующий образ жизни, посещает дворы других феодалов и становится доверенным лицом князя. Его искусство рассматривается не просто как своего рода поденная работа. Хозяева замков, в которых он выступает, награждают его за песни золотыми кольцами, и он предпочитает дворы тех властителей, которые понимают и щедро одаривают его искусство. Менестрель может в то же время и владеть землей, полученной по наследству. Источники не сообщают точных сведений о том, несет ли он военную службу.

<sup>28</sup> *Kronheimer P. Grenzglieder des Standes // Kölner Vierteljahrshefte*. 1927. Bd. 6. № 3.

<sup>29</sup> *Schulte A. Standesverhältnisse der Minnesinger // Ztschr. f. dtsch. Altertum u. dtsch. Literatur*. 1895. Bd. 39. S. 185—251.



<sup>30</sup> *Diez F.C.* Die Poesie der Troubaduren. Leipzig, 1883; *Diez F.C.* Leben und Werke der Troubaduren, 1883.

<sup>31</sup> Ср.: *Holzknecht K.J.* Literary Patronage in the Middle Ages. [Philadelphia], 1923; *Mendenhall J.C.* Aureate Terms: A Study in the Literary Diction of the Fifteenth Century. [Lancaster], 1919. Следует иметь в виду низкий престиж изобразительных искусств, в особенности пластических, в античном мире из-за того, что их представители были рабами. Ср. *Zinsel E.* Op. cit. P. 112.

<sup>32</sup> *Schulte A.* Standesverhältnisse der Minnesinger // *Ztschr. f. dtsch. Altertum u. dtsch. Literatur.* 1895. Bd. 39. S. 247.

<sup>33</sup> *Schulte A.* Op. cit. S. 249.

<sup>34</sup> *Werminghoff A.* Ständische Probleme in der Geschichte der deutschen Kirche des Mittelalters // *Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abt.* Bd. XXXII. Weimar, 1911.

<sup>35</sup> *Werminghoff A.* Op.cit.

<sup>36</sup> После 1500 г. университеты стали ареной столкновения двух поколений гуманистов. Старшее поколение было патрицианским. Среди его представителей мы находим Землингера, Пиркхаймера, Эразма и Рейхлина. Более молодые гуманисты, «поэты», были главным образом бродячими бакалаврами, настоящими наемниками, хвала или хула которых воздавалась в соответствии с интересами того или иного патрона. Этот тип, согласно Иоахимсену, преобладал в Германии, хотя лирическая поэзия не нашла себе прочной опоры в уважаемом обществе.

Служба в правительственных канцеляриях предоставляла несколько большую независимость. Вначале она являлась сферой деятельности ученых священников. В течение XVI в., с распространением римского права, в канцеляриях усилилось влияние юристов. Там они скоро приобрели знакомые черты специалистов, которые стремятся сделаться незаменимыми, окружают свои функции ореолом загадочности и наполняются самомнением, типичным для обладателей исключительными, недоступными для других знаниями. Бюрократическая машина отгораживалась от мира с помощью эзотерического жаргона и усложненных процедур, недоступных пониманию непосвященных. См.: *Steinhausen G.* Geschichte der deutschen Kultur. [Bd. 1–2. Leipzig; Wien, 1913].

<sup>37</sup> По моей инициативе было проведено исследование процесса формирования общественного мнения в одном небольшом старинном городке Германии. Проведенные интервью показывают, что организованная «публика» еще сохранилась в традиционном типе сообщества, уже исчезнувшего в Берлине. Если уж какому-либо автору удастся утвердиться в прочно спаянном сообществе закрытого типа, он может рассчитывать на его постоянную поддержку и впредь, тогда как в полностью открытой и аморфной среде публика формируется и реагирует от случая к случаю и всегда готова к взлету новых «звезд», забыв о прежних фаворитах. Развитие таких разновидностей организованной публики, как коммунальный театр или политический театр, представляют противоположную тенденцию.

<sup>38</sup> *Salomon A.* Der Freundschaftskult des Humanismus. Heidelberg, 1921. Неопубликованная докторская диссертация.

<sup>39</sup> Мейстерзингеры были странствующими музыкантами или происходившими из бюргерской среды авторами так называемых гномических, полных афоризмов и поговорок-стихов, начиная с XIII в. Эти профессионалы отличались

от любителей, не учившихся искусству исполнения песен. См.: *Stammler W.* Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Art. «Meistersang».

<sup>40</sup> В 1540 г. в Нюрнберге было 250 мастерзингеров, в Аугсбурге в 1535-1574 гг. известны имена 262.

<sup>41</sup> *Mey C.* Der Meistersang. Leipzig, 1901.

<sup>42</sup> Положение изменилось после 1500 г., когда Хансу Фольсу-отцу удалось после жарких дебатов добиться признания новых «ладов».

<sup>43</sup> Макс Вебер указывал на выдающуюся роль в истории английского образования и культуры английской земельной знати и титулованных классов с независимыми источниками доходов, которые образовали сословие джентри. См.: *Weber M.* Politik als Beruf // Essays in Sociology. London; New York, 1946.

<sup>44</sup> *Mannheim E.* Die Träger der öffentlichen Meinung: Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit. Leipzig, 1933. S. 81. В составе германского «Общества, приносящего плоды» (Fruchtbringende Ges.) насчитывалось вплоть до 1662 г. один король, три курфюрста, 49 герцогов, 4 маркграфа, 10 ландграфов, 8 пфальцграфов, 19 князей, 60 графов, 35 баронов и 600 представителей знати, ученых и «нетитулованных нотаблей». В общество входили чиновники, юристы, армейские офицеры, но из 800 членов там было только два представителя духовенства.

<sup>45</sup> Der Fruchtbringenden Gesellschaft Namen, Vorhaben, Gemähle und Wörter. Frankfurt a/M., 1646. Цит. по: *Mannheim E.* Op.cit. S. 82.

<sup>46</sup> *Mannheim E.* Op. cit. S. 81-84.

<sup>47</sup> См.: *Nadler J.* Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, 1929. Bd II. S. 180.

<sup>48</sup> *Stammler W.* Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin, 1925-31.

<sup>49</sup> *Feuillet de Conches F.S.* Les salons de conversation au XIIIe siècle. 1883.

<sup>50</sup> Об английских салонах см.: *Tinker B.* The Salon and English Letters; Chapters on the Interrelations of Literature and Society in the Age of Johnson. New York, 1915. P. 22-29; The Warwickshire Coterie // Cambr. History of English literature. 1914. Vol. X. P. 307; *Thornius V.* Salons. New York, 1929.

<sup>51</sup> *Tinker B.* Op. cit. P. 24.

<sup>52</sup> Валериан Торниус называет салоны эпохи рококо «королевством женщин». *Thornius V.* Op. cit. P. 122.

<sup>53</sup> *d'Alembert.* Essais sur la société des gens de lettres. Бельжам так характеризует порочный круг, в котором находился поэт, зависимый от двора: «с'est un cercle vicieux: plus ils ont besoin de la cour, plus ils s'abaissent, et plus ils s'abaissent, moins la cour fait pour eux» (Это порочный круг. Чем больше они нуждаются во дворе, тем больше они унижаются, и чем больше они унижаются, тем меньше двор для них делает — франц.). — *Beljame A.* Le public et les hommes de lettres au XVIII siècle. [Paris], 1881. P. 223.

<sup>54</sup> Дальнейшие сведения по этому вопросу см.: *Westerfrölke H.* Englische Kaffeehäuser [als Sammelpunkte der literarischen Welt] im Zeitalter von Dryden und Addison // Jenaer Germanistische Forschungen. [1924]. № 5.

<sup>55</sup> Дальнейшие сведения см.: *Beljame A.* Op. cit. P. 172.

<sup>56</sup> Аддисон описывает с юмором («Spectator № 403») обстановку лондонского кафе: «Я знаю в лицо всех главных политиков, ходатаев и заступников рода человеческого; каждое кафе имеет своего собственного государственного деятеля, являющегося рупором своей улицы. Я всегда стараюсь сесть недалеко от него, чтобы узнать его суждение о положении дел. ...Я прежде всего зашел в ко-

фейню у церкви св. Джеймса, где нашел все пространство общего зала наполненным гулом разговоров о политике. Ближе к двери суждения были еще очень неопытны, но, по мере того как вы продвигались в дальний угол, они становились все пронизательнее и утонченнее и, наконец, достигали такой степени совершенства у группы теоретиков, что я услышал, как они менее чем за четверть часа расправились с испанской монархией и оказали поддержку всей линии Бурбонов». — Цит. по: *Timbs J. Club Life of London*. [London], 1866. Vol. II. P. 39.

<sup>57</sup> *Cunow H. Politische Kaffeehäuser*. [Berlin], 1925; *Routh H. Steele and Addison // Cambr. History of English Literature*. New York; Cambridge, 1913. Vol. IX; *Aldis H.G. Book Production and Distribution, 1625-1800 // Cambr. History of English Literature*. New York; Cambridge. 1914. Vol. XI.

<sup>58</sup> Клубы в значительной мере сохраняли характер кафе. Прежде всего они, как правило, объединяли единомышленников. В одном клубе собирались приверженцы переводов Гомера, в другом — сторонники Ганноверской династии, в третьем — защитники древности против современности. Поскольку каждый из посетителей старался выступать на свой манер, отстаивая личную точку зрения, общества джентльменов стали очень раздробленными, независимо от их интересов, будь то литература, политика, экономика или философия. Во вторых, политические клубы в особенности «были полны людьми всех рангов и профессий, причем каждая из групп обладала собственным характером и целями». — *Allen R. The Clubs of Augustan London*. Cambridge (Mass.), 1933. P. 34.

<sup>59</sup> *Meyer A. Forty Years of Parisian Society*. [London], 1912.

<sup>60</sup> *Hargrave M. Some German Women and their Salons*. London, 1912. P. 55.

<sup>61</sup> *Simmel G. Soziologie*. Leipzig, 1908. Bd X. S. 710, 763.

<sup>62</sup> *Mannheim K. Conservative Thought // Essays on Sociology and Social Psychology / Ed. P. Kecskemeti*. London; New York, 1953.

<sup>63</sup> Некоторые из рассказов, особенно Генриха фон Клейста, тут же публиковал «*Berliner Abendblatt*» — см.: *Steig R. Kleist's Berliner Kämpfe*. [Berlin; Stuttgart], 1901.

<sup>64</sup> Мы сошлемся в этой связи на замечания Гарольда Рута в *Cambr. History of Engl. Liter.* об английском писателе. Рут связывает его характерную способность писать ясно, без схоластики и околичностей с влиянием кафе начала XVIII в. Это, как говорится, было младенчество культуры среднего класса. Ранее даже памфлетисты писали книжным и схоластическим стилем, поскольку имели дело лишь с печатной продукцией. А в кафе в центре всего было живое слово. «Человек, ум которого натренирован на обмене идеями, легче адаптируется и более находчив, чем книжник». Кафе были произвольными стимуляторами нового гуманизма, и только эти центры могли привести писателя «в соприкосновение с мыслями и чувствами его времени».

<sup>65</sup> О научных занятиях см.: *Bezold F. Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters // Kultur und Gegenwart / Hrsg. P. Hinneberg*. [Leipzig; Berlin, 1908]. Teil II. Abt. 5/1. «...преобладающее большинство ученых и деятелей искусства были выходцами из среднего класса или крестьян; новая культура имеет городское происхождение, но только в XVI в. ее в принципе аристократический характер получил открытое выражение... в группе, отделившейся от той жизни, которой жил народ» (S. 102).

<sup>66</sup> *Merton R. Social Structure and Anomie // Social Theory and Social Structure*. Glencoe (Ill.), 1949. P. 131.

<sup>67</sup> *Lederer E. Die Klassenschichtung, ihr soziologischer Ort und ihre Wandlungen // Archiv für Sozialwissenschaft*. 1931. Bd. 65. S. 539.

<sup>68</sup> *Trunz E.* Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur // *Ztschr. f. Geschichte der Erziehung u. des Unterrichts.* 1931. [Bd. 21].

<sup>69</sup> *Ibid.* S. 48.

<sup>70</sup> *Weinhold K.* Die deutschen Frauen in Mittelalter. [Wien], 1897. Bd. 1. S. 232.

<sup>71</sup> «Влияние заблокированной мобильности на внутренний мир индивида можно наблюдать во многих ситуациях, среди самых разных людей. Разочарованные рабочие, считающие недостижимым осуществление своих возможностей, часто снижают производительность труда... Другие занимают более позитивную позицию, вступают в профсоюз, становятся его лидерами и используют профсоюзную иерархию для удовлетворения своих амбиций» — *Warner W.L.* American Life: Dream and Reality. Chicago, 1953, p. 119.

<sup>72</sup> *Hamann R.* Die Frührenaissance der italienischen Malerei // *Die Kunst in Bildern.* Jena, 1909, S. 23; *Martin A.* Die Soziologie der Renaissance. Stuttgart, 1932; *Kultursoziologie der Renaissance // Handwörterbuch der Soziologie / Hrsg. A. Vierkandt.* [Stuttgart], 1931.

<sup>73</sup> *Ibid.* P. 3.

<sup>74</sup> Об обсуждении этого вопроса см.: *Mannheim K.* Ideology and Utopia. London; New York, 1936. Ch. «The Utopian Mentality».

<sup>75</sup> *Heberle R.* Über die Mobilität der Bevölkerung in den Vereinigten Staaten. Jena, 1929.

<sup>76</sup> *Montaigne's Gesammelte Schriften / Hrsg. J. Bode.* München; Berlin, 1915. Bd. 2. S. 144.

<sup>77</sup> См.: *Bertram E.* Nietzsche, Versuch einer Mythologie. Berlin, 1918; *Kantorowicz E.H.* Friedrich der Zweite. Berlin, 1927.

<sup>78</sup> *Lederer E.* Die Klassenschichtung... S. 579.

<sup>79</sup> *Nadler J.* *Op.cit.* Интересные наблюдения относительно локальной интеллигенции см.: *Burckhardt J.* The civilization of the Renaissance in Italy. London, 1944. [пер. с нем. яз.; рус. пер.: *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996].

<sup>80</sup> Хольцкнехт пишет об отношениях между локальной и мобильной интеллигенцией Греции: «...Начиная с Ивика, Симонида и Вакхилида, поэты перестают быть местными поэтами, служащими одному государству или божеству, и предоставляют свои услуги всем, кто в них нуждается. Так, впервые Симонид (начало V в. до н.э.) начал продавать хвалебные песни за деньги, что, по видимому, было шокирующим явлением по греческим меркам, и в то же время поэты становились друзьями и советниками государей. Петрарка занимал не более высокое положение у государей средневековой Италии, чем Симонид в Греции...» — *Holzknacht K.J.* Literary Patronage in the Middle Ages. P. 7.

<sup>81</sup> «Во время правления королевы Анны писатели, не располагавшие независимыми средствами к существованию, почти всегда присоединялись к какой-либо политической партии. Масло, которое они намазывали на свой хлеб, покупалось не на их собственные деньги. Их достаток зависел по большей части от пожертвований лидеров вигов или тори. Прежде чем стать достойными покровительства, они должны были создать себе репутацию своими произведениями подлинно литературного достоинства, за которые им обычно платили мало. Получив признание, они часто с помощью пера должны были защищать свою партию, чтобы обеспечить себе ее поддержку, благодаря чему они получали досуг, необходимый для создания будущих шедевров». — *Allen R.* *Op.cit.* P. 230.

<sup>82</sup> Отец Бенджамина Дизраэли является хорошим примером английской разновидности такого независимого существования; см.: *Maurois A. Disraeli: a Picture of the Victorian Age*. London, 1937.

<sup>83</sup> *Park R.E., Burgess E.W.* Introduction to the Science of Sociology. Chicago, 1928. P. 228.

<sup>84</sup> *Geiger T.* Formen der Vereinsamung // *Kölner Vierteljahrshefte*. 1919. Bd. X. № 3.

<sup>85</sup> См. блестящие наблюдения по этому вопросу Курта Левина — *Lewin K.* Field Theory and Experiment in Social Psychology: Concepts and Methods // *Amer. J. of Sociology*. 1939. May. P. 874—884.

<sup>86</sup> *Franzen-Hellersberg L.* Die Jugendliche Arbeiterin. Tübingen, 1932. Ценный материал содержится в: *Aichhorn A.* Wayward Youth. London, 1936.

<sup>87</sup> Ср. *Mannheim K.* Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Tübingen, 1932.

<sup>88</sup> См. едкие замечания Абрахама Флекснера по поводу узкого профессионализма ряда американских университетов. *Flexner A.* Universities. New York, 1930. P. 208.

<sup>89</sup> *Merton R.* Social Structure and Anomie. P. 170.

# Демократизация культуры<sup>1</sup>

## І. Некоторые проблемы политической демократии на стадии ее полного развития

1. Тенденция к демократизации — это предуготованная нам судьба не только в политике, но и в интеллектуальной и культурной жизни в целом. Хотим мы или нет, тенденция эта неотвратима, и потому высший долг политического мыслителя — исследование ее потенциалов и заложенных в ней возможностей. Только таким путем можно влиять на тенденцию к демократизации в желательном направлении.

Утверждение о том, что основная тенденция современности состоит в более полном развитии демократической модели мышления и поведения, может быть, звучит парадоксально в наши дни, когда диктатуры так часто побеждают демократию<sup>2</sup>. Однако это не доказывает, что политическая реальность по сути своей становится все менее и менее демократичной. Диктатуры могут возникать только в условиях демократии: они становятся возможны при большей подвижности и изменчивости политической жизни. Диктатура — не антитеза демократии; она представляет собой лишь один из возможных путей, какими демократическое общество пытается разрешить свои проблемы.

Плебисцитарная диктатура может быть охарактеризована как самонейтрализация политической демократии. По мере ее расширения на политической арене появляются новые группы, бурная деятельность которых способна привести к кризису и тупиковой ситуации, парализующей механизм принятия политических решений. Тогда политический процесс может пренебречь демократическими формальностями и нормами до такой степени, что вступает в фазу диктатуры. Опасность этого угрожает именно тем

обществам, в которых политическая демократия внезапно достигает своего полного развития.

На ранних стадиях демократизации процесс принятия политических решений контролировался более или менее однородными политическими, экономическими и интеллектуальными элитами. Поскольку избирательное право не было всеобщим, массы не могли влиять на политику правительства. Люди действительно обладавшие политической властью, благодаря давнему знакомству с проблемами, стоящими перед правительством, имели представление о реально осуществимых возможностях; они не обольщались утопическими проектами. Но когда избирательное право стало всеобщим, группам, до сих пор незнакомым с политической реальностью, внезапно пришлось выполнять определенные политические функции. Отсюда вытекает характерное противоречие: страты и группы, обладающие реальным политическим мышлением, должны сотрудничать или соперничать с группами, впервые столкнувшимися с политикой и все еще опирающимися на утопические представления о действительности. Буржуазная элита также прошла через эту стадию, правда около ста лет назад. В наш век полной демократизации в ходе политического процесса объединяются группы с «несовременными» взглядами, что неизбежно ведет к беспорядкам.

Таким образом, демократизация означает утрату однородности в среде правящей элиты. Современная демократия часто терпит крах, потому что вынуждена решать гораздо более сложные проблемы, чем раннедемократические (или додемократические) общества с их более однородными правящими группами. Сегодня мы можем видеть всю широту этих проблем; именно из-за того, что демократия утвердилась в наш век, она для нас уже не идеал, а реальность — со своими светлыми и темными сторонами. Мы не можем более рассматривать демократию как конечное воплощение идеалов, противопоставляемых несовершенной действительности. Здравый взгляд на демократию уже не отождествляет ее со всем самым прекрасным и совершенным, что только способна вообразить самая буйная фантазия. Необходима трезвая критическая оценка, предусматривающая понимание возможных недостатков демократии как предпосылку их исправления.

2. Одна из характерных черт нашей эпохи состоит в том, что люди, верившие в идеал демократии, нередко отворачиваются от нее, разочарованные ее реальным осуществлением. Они, к своему ужасу, обнаруживают, что в условиях политической демократии большинство далеко не всегда «прогрессивно» в своих установках и ожиданиях. Если демократизация общественной жизни вначале действительно благоприятствует «левым» тенденциям, то потом мо-

жет случиться так, что в результате свободной игры политических сил побеждают «консервативные» или «реакционные» течения.

Пока демократия не была реализована и не прошла проверку на практике, принято было ожидать, что она непременно возвестит власть Разума или по крайней мере отдаст политическую власть в руки людей, которые считаются «разумными». В эпоху, когда впервые прозвучали эти пророчества, они вполне адекватно отражали реальную действительность. В то время расстановка социальных и политических сил сложилась таким образом, что иррационализм и консерватизм были неразрывно связаны с отрицанием политической демократии, а продемократические установки ассоциировались с верой в господство Разума. Данное распределение ролей сохранялось на протяжении жизни нескольких поколений. Однако со временем стало ясно, что помимо «демократии Разума» существует «демократия настроения», если использовать терминологию Шеллера (по-немецки «Vernunftdemokratie» и «Stimmungsdemokratie»). Демократия, это хорошо видно сегодня, вовсе не обязательно является инструментом рационалистических тенденций в обществе — напротив, она вполне может действовать как орган безудержного выражения сиюминутных эмоциональных импульсов.

Подобным же образом одно время демократия рассматривалась как инструмент, гарантирующий международную гармонию. Сегодня мы видим, что демократии присуща и противоположная тенденция — национальное самоутверждение и агрессивность могут прекрасно произрастать именно на почве демократии. Подобная же амбивалентность проявляется и в отношениях между демократией и индивидуализмом. С одной стороны, демократия способствует развитию свободы личности, стимулирует индивидуальную автономию, возлагая на каждого человека долю политической ответственности. С другой стороны, она создает также мощные социальные механизмы, заставляющие индивида отказываться от своей автономии. Когда страты, еще не созревшие для принятия на себя политической ответственности, внезапно получают возможность разделить власть, они более склонны использовать механизмы такого сорта, нежели стимулировать индивидуальную свободу. Официально принято считать, что демократия освобождает индивида; однако в действительности этот последний проявляет тенденцию к отказу от права на самостоятельность мышления и поступков, стремясь найти убежище в анонимности масс.

3. Подводя итоги, можно сказать, что демократию, как правило, разрушают не антидемократические силы; она терпит крах в результате действия бесчисленных факторов самонейтрализации,



развивающихся в рамках демократической системы<sup>3</sup>. Помимо этих органических, структурных опасностей можно упомянуть и фактор, носящий более поверхностный, внешний характер, — дисфункцию отдельных демократических институтов. Так, К. Шмитт правильно подчеркивал слабость парламентской демократии, состоящую в том, что парламенты оказываются неспособными принимать решения, необходимые для овладения чрезвычайной ситуацией.

## II. Проблема демократизации как общий культурный феномен

### А. Три основных принципа демократии

1. Приведенные выше рассуждения относительно некоторых жизненно важных проблем, возникающих в ходе демократизации политической жизни, помогут нам подготовиться к масштабному исследованию, предметом которого будет уже не политическая демократия в узком смысле, а демократизация западной культуры в целом. Мы рассматривали проблему демократической политики потому, что хотели показать в знакомом контексте, как определенные могущественные, неизбежные тенденции, связанные с демократией, могут быть объяснены в понятиях социологии. Но разве невозможно попытаться провести подобный социологический анализ в сферах, не связанных с политикой? В областях, далеких от политики, наша культура также испытывает процесс радикальной трансформации. Пытаясь понять этот процесс, мы можем воспользоваться тем ключом, который дает нам социологический анализ демократизации политики, и сформулировать наш вопрос следующим образом: *как изменяется форма, физиогномика культуры, если страты, активно участвующие в культурной жизни как ее созидатели или реципиенты, расширяются и становятся более многочисленными и сложными по своему составу?*

2. Перед тем как попытаться дать ответ на этот вопрос, мы должны рассмотреть возможное возражение. Прежде всего, правомочно ли говорить о тенденции к «демократизации» вне сферы политики? В обществе с традициями, по своей сущности идеалистическими в немецком понимании, такое возражение может быть весьма весомым, поскольку подобные общества имеют обыкновение рассматривать культуру как совокупность отдельных непроницаемых отсеков, самодовлеющая автономия которых не должна подвергаться

сомнению. Для немецкого идеалиста звучит как кошунство предположение, будто такое земное явление, как политическая демократия, может представлять тенденцию, действующую и в священных сферах искусства или философской мысли. Но что, если бы можно было показать, что политическая демократия — лишь одно из проявлений всепронизывающего принципа культуры? Именно этот тезис мы намерены отстаивать.

Как отмечал Ницше, имеется ряд существенных различий между художественными или интеллектуальными продуктами аристократической и демократической культуры; он сделал множество глубоких наблюдений в этом направлении, пусть даже его высказывания свидетельствуют о явно элитарных позициях и ненависти к демократии. Романтические последователи Ницше, как правило, не выходят за пределы банальностей — демократия-де все уравнивает, она возвещает господство посредственности и масс и т.д. Такие суждения могут быть отчасти оправданы, но они затрагивают лишь поверхность явлений, не проникая в их сущность. Реальная задача фактически состоит в том, чтобы проникнуть вглубь и постичь фундаментальные, структурные различия между аристократической и демократической культурами. Это проблема сравнительной социологии<sup>4</sup>.

3. Теперь мы должны определить природу демократии как структурного, социологического феномена, который можно исследовать в узкой сфере политики в той же мере, как и в широком контексте культурного процесса в целом.

Начнем с политической демократии — ее основной, структурообразующий принцип, совершенно очевидно, состоит в том, что вся правительственная власть исходит от народа. Каждый индивид призван внести свой вклад в формирование политики правительства. Отсюда вытекает основополагающий взгляд на вещи, выходящий за пределы собственно политики и охватывающий все культурные проявления обществ демократического типа. Фактически политическая демократия постулирует принцип участия всех членов общества в отправлении правительственной власти, поскольку она исходит из идеи равенства всех людей и отвергает любое вертикальное разделение общества на высшее и низшее. Вера в *принципиальное равенство всех людей* — первый фундаментальный принцип демократии.

Этот принцип и действительные модели поведения, являющиеся его отражением в обществе, имеют два основания, два источника — идеологический и социологический. В идеологическом плане вера в принципиальное равенство всех людей происходит от христианской концепции братства всех людей как детей Божьих. Без этой концепции наше общество никогда не смогло бы создать по-

литический строй, представляющий всем равный статус. Однако, с другой стороны, это учение не смогло бы наполнить новым духовным содержанием социальную реальность, если бы не выступало сторонником ряда благоприятных изменений в социальной и политической структуре западных обществ. Под влиянием широких средних и низших страт, игравших все более заметную роль в социальной и политической жизни, христианский принцип равенства всех людей трансформировался в институциональную и политическую реальность. Идея, как таковая, существовала и до того, но она не имела существенного политического значения, пока воспринималась только в связи с религиозным опытом и не находила применения к мирским делам. Равное отношение ко всем индивидам как основная черта современного общества утвердилась в результате возрастания могущества низших социальных страт.

Принцип неотъемлемого равенства всех людей, сам по себе, не предполагает механического уравнивания, как опрометчиво склонны считать торопливые критики демократии. Суть не в том, что все люди равны по своим качествам, достоинствам и дарованиям, а в том, что все они воплощают *один и тот же онтологический принцип человечности*. Демократический принцип не отрицает, что в условиях честной конкуренции одни индивиды будут выделяться и превосходить других; он требует только, чтобы конкуренция была честной, т.е. чтобы одним не предоставлялся более высокий исходный статус, чем другим (имеются в виду наследственные привилегии).

4. Это приводит нас ко второму фундаментальному принципу демократии — признанию *автономии индивида*, живой самости (*Eigenlebigkeit*), присущей каждой личности как атому общества<sup>77</sup>. В додемократических обществах социальная координация была основана на том, что большинство индивидов не имело возможности вести автономный образ жизни. Социальная воля не создавалась импульсами, исходившими от многих, она детерминировалась сверху — либо абсолютным монархом и его штатом бюрократов, либо могущественными феодальными партиями. Однако в сущности демократия основывается на мобилизации возможностей всех индивидов как жизненных центров общества, мобильности, представляющей собой не голый идеологический или абстрактный принцип, а живую реальность. Мы видим в этом созидательную, живительную функцию демократии и в то же время присущую ей потенциальную

---

<sup>77</sup> Самость (нем.).

<sup>78</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*// Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. М., 1975. Т. 2. С. 483 — «живая самость».

опасность; дело в том, что жизнь демократического общества всегда находится на грани хаоса, поскольку она дает простор для проявления жизненной энергии всех индивидов.

Процесс высвобождения жизненной энергии, сконцентрированной в индивидах, имеет интересный аналог в истории идей. Современное представление об «организме» могло развиваться только в то время, когда само общество трансформировалось в систему, индивидуальные частицы которой, хотя и были взаимозависимы, но обладали также своей собственной жизнью, сосредоточенной на самой себе. Как показал философ Эрих Кауфман, термин «организм» впервые был применен в политическом и социальном, а не в биологическом контексте<sup>5</sup>. В данном случае, как и в других, конкретный социальный опыт выработал категории, которые могли быть использованы и для анализа природных феноменов.

Кауфман проследил истоки специфического современного понятия «организм» вплоть до Канта. Сам этот термин использовался и раньше философами, исследовавшими вопросы права, в смысле, более близком нашему представлению о «механизме» — он обозначал систему, собранную умельцем-механиком для определенных специфических целей, а не живое существо, развивающееся спонтанно и стремящееся сохранить свое внутреннее равновесие. Можно ли утверждать, что общество, сложившееся в условиях абсолютизма, действительно отвечало парадигме «механизма» и вступило в стадию саморегулирующейся «органической» жизни только в век демократии? (Добавим, что деизм XVIII в. также рассматривал Бога как мастера-ремесленника, который «извне» привел вселенную в движение.)

В наш век социальный процесс черпает свою энергию из живых клеток в большей мере, чем из пассивных инертных частиц. Это остается верным даже в условиях перерождения демократии в диктатуру. Современные постдемократические диктатуры существенно отличаются от прежних авторитарных режимов. Для авторитарных режимов подчинение масс не составляло проблемы, поскольку они всегда могли рассчитывать на покорность простолюдина. С современными постдемократическими диктатурами дело обстоит иначе: они должны сначала мобилизовать силы масс, чтобы прийти к власти, а уже затем могут предпринимать решительные меры, чтобы противодействовать потенциально неблагоприятным для власти последствиям широкого распространения жизненной энергии во всех сферах общества<sup>6</sup>.

5. Все это свидетельствует о внутреннем противоречии, присущем демократической организации общества. Демократия должна мобилизовать жизненную энергию каждого индивида; однако, сделав это, она вынуждена также найти способ сдерживания и частичной ней-

трализации этих энергий. Упорядоченная социальная жизнь стала бы невозможна, если бы каждый индивид постоянно в полном объеме использовал свое право влиять на принятие общественных решений. Это означало бы распад всех социальных связей. Поэтому демократические общества нуждаются в определенных нейтрализующих механизмах, включая использование недемократических и антидемократических возможностей. Однако эти механизмы не должны вноситься в демократическое общество извне; их сущность в *добровольном* отказе масс от использования своей энергии в полном объеме.

Добровольный отказ индивида от собственных планов и устремлений может принимать различные формы. Так, например, люди нередко охотно поддаются пропагандистскому манипулированию именно в полностью развитых массовых демократиях. В данном и прочих связанных с ним феноменах можно усмотреть признаки перерождения демократии; когда эти тенденции достигают высшей точки своего развития, как происходит, например, с возникновением культа вождя, общество вообще перестает быть демократическим, поскольку упраздняются институты, позволяющие индивидам влиять на формирование политических решений «снизу». Однако даже здоровая демократия нуждается в определенном самоограничении со стороны ее индивидуальных представителей. Таким образом, мы видим, что *прямая* демократия не может существовать в крупных государствах. Система управления в современных демократических обществах — это *представительная* демократия. Таким образом, реальное формирование политики находится в руках *элиты*; но это не означает, что можно говорить о недемократичности подобного общества. Ведь для демократии достаточно, чтобы отдельные граждане, хотя и не принимающие постоянно непосредственного участия в управлении страной, имели по крайней мере *возможность* время от времени заявлять о своих чаяниях.

В политике, как и вообще в культуре, демократия не означает отсутствия элит, а скорее, предполагает определенный специфический принцип их формирования. Парето был прав, подчеркивая, что политическая власть всегда осуществляется меньшинством (элитой). Можно также согласиться с законом Роберта Михельса о тенденции к олигархическому правлению в партийных организациях. Тем не менее было бы неправильно переоценивать стабильность таких элит в демократических обществах или их способность удерживать власть деспотическими средствами. В условиях демократии управляемый всегда может действовать таким образом, чтобы сместить своих руководителей или заставить их принимать решения в интересах многих.

Демократия, следовательно, имеет свои способы формирования элит и контроля над ними. Мы можем считать это *третьей* фунда-

ментальной характеристикой демократии как в узко политическом, так и в широком культурном смысле.

6. В следующих разделах настоящей статьи мы рассмотрим, каким образом формируется культурный процесс в целом и как на него влияют три выделенных нами фундаментальных принципа демократии: 1) *потенциальное онтологическое равенство всех индивидуальных членов общества*; 2) *признание живой самости лиц, составляющих общество*, и 3) *существование элит в демократическом обществе, а также новых методов формирования элит*. Мы будем рассматривать эти моменты не как идеальные построения, а как черты, обнаруживаемые в реальной социальной действительности. Иными словами, мы не будем пытаться доказать, что во всех демократических государствах со всеми индивидами действительно обращаются как с равными или что их индивидуальное существование всегда остается неприкосновенным. Мы исходим из того, что реальный социальный процесс в обществах, развивающихся в сторону демократии, нельзя понять без признания структурообразующих тенденций, заменяющих «вертикальное» иерархическое неравенство «горизонтальным» равенством, и т.д. ... Научная, социологическая проблема заключается в том, чтобы рассматривать этот процесс как нечто целое, как *Gestalt\**, а также в том, чтобы подкрепить этот обобщающий взгляд на предмет детальным анализом огромного множества небольших изменений, попадающих в поле зрения. «Морфология», выделяющая крупные структуры, носящие характер гештальтов как целостности, и «анализ», делящий их на мельчайшие компоненты, должны идти рука об руку.

## **Б. Принцип онтологического равенства всех людей**

1. В демократическом обществе власть неразрывно связана с идеей онтологического превосходства тех, в чьих руках она находится. Никакая личность, семья или институт не могут осуществлять власть, если их не рассматривают как созданных из «более благородного» материала, чем все остальные обыкновенные люди. В этой связи в голову приходит мысль, что институт монархической власти ведет свое происхождение от колдунов и чародеев<sup>7</sup>.

Читатель увидит, что наша методологическая позиция является, так сказать, обоюдоострой. Здесь, как и в любом другом вопросе, мы не сторонники огульного отрицания оправданности морфологического «гештальт»-подхода в культурологических дисциплинах (об этом

---

\* Целостная форма, образ, гештальт (*нем.*).

см. *Mannheim K. On the Interpretation of Weltanschauung // Essays on the Sociology of Knowledge. L.; N.Y., 1952. P. 33*). Однако мы также считаем, что чисто морфологический подход недостаточен для научного рассмотрения любого предмета. Более «микроскопический», причинный, функциональный, аналитический подход также необходим как дополнение к глобальному «морфологическому». Утверждение, будто «механические» теории пригодны для естественных наук, но не подходят для исследования культуры, несостоятельно. Радикальное применение «механического» каузального анализа было успешным в естественных науках не потому, что лишь неорганическая природа соответствует этому подходу, а потому, что такой анализ действительно необходим в любом научном начинании. Мы лишь считаем, что в науках о культуре следует выходить за пределы каузального и функционального анализа и сочетать их с морфологическим подходом.

Теперь последовательно рассмотрим, как три «фундаментальных» принципа демократии, начиная с принципа «равенства», проявляют себя в области культуры.

2. В ходе демократизации политики власть не исчезает, но она осуществляется уже не в результате качественного скачка от низших слоев населения к элите, которая считается обладающей более высокими качествами по самой своей сущности. Самое большее, что можно признать, — это существование количественного, а не качественного, сущностного различия между руководителями и подчиненными. Такой же переход от качественных, сущностных различий к количественным, несущностным можно, однако, наблюдать не только в политике, но и в других областях. Это изменение в оценке человеческих типов является одной из главных характеристик изучаемого нами процесса — демократизации культуры. Так, например, в додемократических культурах талант или гений рассматриваются как абсолютная данность, как нечто подобное магической харизме, выделяющей определенных индивидов из числа рядовых представителей человеческого рода. Додемократическое образование очень широко оперирует такими представлениями о человеческом совершенстве. Оно рассматривает гениального человека в период, когда тот достигает полного расцвета своих сил; его гений — это изначальная характеристика, не связанная с фактами и обстоятельствами жизни, в свете которых могут быть поняты развитие и зрелость рядового индивида. Авторитарная, додемократическая ментальность избегает идеи развития и генезиса, предпочитая статичные, иерархически структурированные модели высших проявлений человеческих способностей. Демократическая ментальность, наоборот, подчеркивает пластичность человеческой природы.

Когда Гёте говорит: «Это то, что ты есть, ты не можешь уйти от самого себя», он выражает додемократическое умонастроение. Однако человеку с типично демократической ментальностью свойственно ощущение, что «все могло быть иначе», т.е. люди с демократическим складом мышления склонны объяснять феномены случайными обстоятельствами, а не исходя из их сущности. Сейчас в этом образе мышления (когда в объяснении явлений случайные факторы предпочитают сущностным) нет ничего явно и открыто связанного с демократической позицией по отношению к вопросу равенства и власти. Однако для того, кто занимается социологией культуры, эти две вещи тесно взаимосвязаны. Демократически мыслящий философ вовсе не отрицает человеческое «величие»; он просто иначе его интерпретирует, видя в нем проявление той способности к совершенствованию, которая является общим наследием человека. «Великий человек» велик не потому, что отличается от других в своей изначальной сущности, а потому, что обладает более широкими и благоприятными возможностями для саморазвития<sup>8</sup>.

3. Интересно посмотреть, как демократические взгляды проникают в сферу музыкального образования, где традиционно доминировал авторитарный подход к делу. Качественная разница между музыкально одаренным и неодаренным ребенком всегда рассматривалась как основоопределяющий фактор в процессе обучения музыке. Однако сейчас педагоги, как, например, Якоби, пришли к отрицанию фундаментальных различий такого рода. Согласно новой доктрине, всякий ребенок потенциально «музыкален»; явные различия в музыкальных способностях объясняются лишь разницей в ранних впечатлениях детства<sup>9</sup>.

Верны эти теории или нет, нас в данный момент не интересует; мы упомянули их только как пример «демократического» подхода к обучению. В соответствии с данным подходом мастерство в музыке или других искусствах не является уделом исключительных индивидов; способность овладеть им не менее универсальна, чем способность научиться говорить. Дети становятся «немузыкальными» потому, что им в свое время не привили интереса к занятиям музыкой. Вследствие этого они не поднимаются выше примитивного, инфантильного уровня музыкальности. Подобным же образом, если некоторые люди рисуют в примитивной, инфантильной манере, это объясняется тем, что у них еще в детстве отбили охоту развивать свои художественные способности.

Суть подобных теорий состоит в том, что они порывают с идеей сущностных различий между людьми, связывая явные различия с социальной средой, окружающей человека. Лежащая в осно-



ве этого вера в пластичность природы человека (педагогический оптимизм) — типично демократическая черта. С другой стороны, педагогический пессимизм связан с додемократическими аристократическими взглядами<sup>10</sup>.

4. Можно наблюдать различия между додемократическими и демократическими моделями в отношениях между учителями и учениками вообще. В додемократической школьной системе учитель поставлен высоко над учениками, которые во всем должны смотреть на него снизу вверх. В демократической школьной системе высокое мастерство учителя состоит в общении с учениками на их уровне. Идти навстречу тому, кто еще не овладел знаниями, — таков принцип современной педагогики. Этот принцип может быть неверно понят и неправильно применен в отношении содержания обучения. Результатом будет популяризаторское упрощение учебного материала — все, что усваивается неискушенным умом сразу, без особого труда, будет отброшено. Правильное применение принципа требует, однако, терпеливого объяснения до тех пор, пока учебный материал не станет доступен для среднего интеллекта. Более того, современный воспитатель должен всегда принимать во внимание психику, а также социальное происхождение ученика. Раньше «учеба в школе» состояла главным образом в послушном принятии вещей, суть которых была выше понимания учеников. Возможно, позднее, закончив образование, став достойными всего, чему их учили, ученики все поймут. Современное же образование избегает столь благоговейного отношения к учебному процессу. Вместо этого оно начинает с постулата, что все сообщаемое в процессе обучения может быть изложено в простой, кристально ясной форме, без всяких там «высших», маловразумительных вещей, которыми следует восхищаться, не особенно вдаваясь в их содержание. Как мы видим, демократический образ мышления возлагает свои надежды *a priori*<sup>\*</sup> на то, что понятно и ясно, тогда как аристократические культуры ценят малопонятное и неясное, проявляющееся, например, в виде крайне утонченной и сверхспециализированной схоластики. Для аристократической ментальности то, что представляет собой культурную ценность, должно существовать на уровне, не доступном для рядового человека. Здесь, как и в других случаях, можно видеть, что отношение людей к объектам культуры отвечает парадигме их основных социальных взаимосвязей. Там, где политический и социальный строй основаны, в принципе, на делении людей на «высших» и «низших», аналогичное разделение проводится и между «высшим» и «низшим» предметами знания или эстетического наслаждения.

---

\* Независимо от опыта (*лат.*).

5. В преобладающих эпистемологиях различных эпох наблюдаются аналогичные различия. Когда Декарт заявляет, что для истинного знания необходимы «ясные и четкие» идеи, или когда Кант выделяет «необходимость и «универсальную доказательность» в качестве существенных характеристик научных суждений, они применяют к сфере эпистемологии «демократические» критерии. Данные критерии предполагают, что ничто не может быть признано истинным, если каждый человеческий ум не в состоянии постичь этого. Однако для авторитарного, аристократического мышления аксиомой является, что только возвышенный интеллект и высокоразвитые индивиды способны постигать истину или что Бог открывает себя только избранным личностям. Очевидно, что *эта* идея «богооткровенной истины» несовместима с демократией<sup>11</sup>. Демократический образ мышления отвергает всякое претендующее на истину знание, которое приобретает через особые каналы, открытые лишь для избранных. Оно воспринимает как истину только то, в чем может удостовериться каждый на собственном опыте, или то, что может быть неоспоримо доказано методами, которые каждый в состоянии воспроизвести.

Ясно, что такое определение истины тесно связано с фундаментальным демократическим принципом неотъемлемого равенства всех людей. Однако в дополнение к этому современная концепция знания отражает также другой аспект демократии — требование неограниченной гласности. В соответствии с доминирующей в наше время эпистемологией доказательное, строго обоснованное знание выносятся на суд общественности. Как в политике, где каждый индивид претендует на участие в контроле над принимаемыми решениями, так и в сфере знания любой вопрос должен стать объектом пристального изучения со стороны всех индивидов. Следовательно, демократические культуры испытывают глубокое недоверие ко всякого рода «окультистному» знанию, культивируемому в сектах и тайных кружках.

6. Таким образом, демократический идеал знания характеризуется неограниченной доступностью и коммуникабельностью. Однако и доступность, и коммуникабельность имеют свои пределы, даже в демократических культурах. Существует много знаний, доступных и коммуникабельных лишь для экспертов и знатоков. А вопрос о «знатоке» в области искусства стоит даже гораздо острее, чем вопрос об «эксперте» в области науки. Для того чтобы стать знатоком в искусстве, человек должен глубоко чувствовать историческую традицию и развивать в себе тонкий, безошибочный вкус. Все это имеет определенное сходство с додемократическим типом знания. Люди, посвятившие себя искусству, образуют замкнутое сообщество внутри общества в целом; их опыт доступен далеко не каждому.

Научные эксперты также создают свой собственный язык, непонятный для неспециалистов. Но научное сообщество не столь радикально отделено от остального общества, как сообщество знатоков-искусствоведов. Фактически научное мышление в высшей степени формализовано и строго объективно; оно не оставляет места для субъективного, чисто личного опыта. В принципе всякий нормальный человек может понять и мысленно представить себе любую научную теорию и открытие. И если неспециалисту не удастся следить за ходом мысли ученого, то это происходит не потому, что опыт ученого недостижим для его восприятия, а потому, что непрофессионал быстро теряет нить рассуждений в лабиринте, возникающем в результате повторения и комбинации основных мыслительных операций, простых самих по себе. В отличие от ученых критики и историки искусства исходят в своем понимании предмета из опыта такого типа, который доступен не для всех людей. Теории, развиваемые в этих сферах, нельзя формализовать и объективизировать так, чтобы каждый индивид мог мысленно воспроизвести их. Стать знатоком в своей области (что необходимо для историков искусства) невозможно с помощью обычного образования, как в сфере естественных наук. Изучения формализованных методов исследования недостаточно, чтобы стать знатоком искусства. Для этого студенту необходимо изучать сами произведения искусства и проникнуться ими до глубины души эмоционально, интеллектуально и духовно. Такой опыт не усваивается целиком и сразу. Он может быть даже ограничен рамками определенной эпохи искусства; знатоки современного искусства бывают невосприимчивы к специфическим ценностям искусства Возрождения, и наоборот — историки искусства Возрождения могут не воспринимать современное искусство.

7. Отсюда вытекает, что определенные типы знания недемократичны по своему характеру, поскольку доступны лишь для элиты, для избранного круга знатоков. Интересно узнать, что происходит с этими типами знания в условиях демократизированной культуры. Первая реакция на них будет крайне отрицательной, полностью обесценивающей их значение. Несмотря на то что суждения знатока в определенном смысле являются бесспорно «эмпирическими», они не представляют собой «точного» знания, поскольку ничто не «точно», если не удовлетворяет полностью двум требованиям — коммуникации и демонстрации. (Кстати, довольно сомнительно, что распространенное в наше время определение точности, опирающееся на критерии коммуникабельности и наглядности, есть единственно возможное.)

Вторая реакция демократизированной культуры на этот тип знания найдет свое проявление в рамках тех самых дисциплин, о которых идет

речь, — главным здесь будет стремление удовлетворить доминирующему, общепринятому критерию точности с помощью более «объективных» методов. Например, будут предприниматься неоднократные попытки *артикулировать* реакцию знатока на произведения искусства в надежде получить ряд наблюдений, поддающихся демонстрации и контролю, в отличие от впечатлений, основанных на не поддающейся анализу склонной к глобальным обобщениям интуиции.

Такую «артикуляцию», опирающуюся на обобщающую интуицию, следует отличать от «анализа», хотя эти операции часто смешивают. «Анализируя» сложный объект, мы заинтересованы в обнаружении простых, элементарных компонентов, составляющих его. В ходе этого процесса объект как целое исчезает — его нельзя уже отличить от элементов, выявленных путем анализа. С другой стороны, «артикуляция», хотя она также стремится обнаружить простые компоненты сложного целого, никогда не упускает из виду способ, которым отдельные части соединяются в единое целое. Сложный объект всегда остается в поле зрения в течение всего процесса. Например, я могу перечислять один за другим фрагменты фасада, обращая внимание на различные детали окон, балконов, дверей и т. д. Это и есть «артикуляция», ибо детальное изучение частей способствует лишь более полному пониманию целого.

Будничный, бытовой опыт, не поднимающийся до научного познания, всегда пользовался методом «артикуляции», тогда как естественные науки, опасаясь остаться на «донаучном» уровне, отказались от «артикуляции», культивируя исключительно «анализ». Однако артикуляцию следует признать вполне обоснованным методом, имеющим право на существование. Определенные объекты культуры невозможно изучить достаточно глубоко, не научившись видеть, как возникает целое из отдельных частей.

Совершенствуя и развивая методы артикуляции в науке о культуре, люди, занимающиеся эстетическими и сходными с ними объектами становятся, более коммуникабельными. Это позволяет им во все большей мере адаптироваться к тенденции в сторону демократизации нашей культуры, даже если степень обретенной ими коммуникабельности остается ограниченной.

8. В предыдущих разделах мы подчеркнули различия между анализом и артикуляцией. Однако с социологической точки зрения важнее их сходство. В обоих случаях доминирующим импульсом является усиление коммуникабельности знания — и тут и там достигается это посредством повышения уровня абстракции, хотя и разными путями.

Существует внутреннее соответствие между повышением уровня абстракции символов, используемых в процессе коммуникации,

и демократическим характером культуры. Элиты, не побуждаемые к тому, чтобы сделать имеющееся в их распоряжении знание общедоступным, не станут заниматься ни формализацией, ни анализом и артикуляцией. Они будут довольствоваться либо не поддающейся анализу интуицией, либо священным знанием, сохраняемым для элиты и передаваемым по наследству ее членам *en bloc*\*.

Стремление к абстракции и анализу не порождается самими вещами. Оно имеет социальные корни и определяется размером и структурой группы, которая должна приобщиться к знанию. Если знание необходимо сообщить множеству лиц различного социального положения и происхождения, оно должно быть выражено в «абстрактных» терминах, поскольку «конкретные» сообщения понятны только тем, чей жизненный опыт и круг общения очень схожи между собой<sup>12</sup>.

9. Мы можем сделать вывод, что демократическое общество в большей степени, чем аристократическое, способно обнаруживать «абстрактные» связи между вещами. В то же время такое общество будет стремиться устранять качественные элементы из своего опыта и сводить к минимуму ценность качественного знания<sup>13</sup>. Это, повторяю, является результатом тенденции к большей коммуникабельности, которая, в свою очередь, есть проявление демократического онтологического принципа человеческого равенства.

## В. Автономия социальных единиц

1. Постараемся теперь показать, как второй структурообразующий принцип демократии — принцип жизненной автономии, или живой самости индивидов как социальных единиц, — проявляется в области культуры, обычно рассматриваемой вне связи с политической и социальной сферой. Начнем с современной эпистемологии; видимо, на самом деле тенденция к демократизации культуры находит свою самую раннюю, вполне сознательную реализацию в процессе эпистемологической рефлексии.

Мы уже видели, как «онтологическое равенство» в качестве фундаментального демократического принципа отражается, к примеру, в кантовском критерии «необходимости» и «универсальной доказательности», определяющем истинное знание. Но в дополнение к этому существует доктрина, появившаяся в западной философии вместе с учением Канта и отделившая посткантовскую мысль от докантовской; это кантовская версия эпистемологиче-

---

\* Целиком (франц.).

ского идеализма. Ее сущность заключается в утверждении тезиса об изначальной *самопроизвольности* и *креативности* эпистемологического субъекта и акта познания. Такова философская формулировка нашего второго фундаментального принципа демократии.

В прежних философиях, будь они «идеалистические» или «реалистические», познающий субъект оказывается, по существу, зависимым от объекта познания. Первый лишь отражает последний; он не создает объект. В этих философиях социальный опыт зависимости и иерархии привлекается для описания и объяснения акта познания. В конце концов эпистемология может выводить свои основные понятия только из дотеоретического, социального опыта<sup>14</sup>. В додемократических культурах средний индивид далек от самой мысли, что он мог бы приобрести знания и критиковать традиционные взгляды по собственному разумению, используя свою умственную энергию. Даже харизматические лидеры, возглавляющие общественное мнение, например пророки, в таких культурах не возвещают новых истин от своего имени; они либо передают послания, услышанные ими непосредственно от самого Бога, либо требуют возвращения к чистоте прежней священной традиции, отрицаемой или нарушаемой развращенным поколением.

Именно в те периоды, когда общество изменяется и новые группы становятся политически активными, у все большего числа индивидов возникают стимулы для интерпретации действительности со своей личной точки зрения. Например, в эпоху Возрождения определенные индивиды, не занимавшие постов в традиционных властных структурах общества, могли достичь политической власти в качестве профессиональных предводителей военных отрядов (кондотьеров) или преуспевающих капиталистических предпринимателей. Их опыт пробуждал в них чувство самоутверждающейся независимости; так родился тип «героического» индивида, что в конечном счете открыло путь к независимому, не связанному традицией образу мысли. Это был долгий и трудный путь с множеством отступлений, который в конце концов привел к всеобщему признанию права каждой личности на независимый образ мысли и к переосмыслению человеческого познания как деятельности творческой, креативной, а не пассивной и рецептивной. Однако в общем итоге этот процесс достиг своей кульминации в новом эпистемологическом идеализме, связанном с именем Канта. В одном из основных видов своей деятельности — познании — человек создал новое представление о самом себе, в корне отличающееся от всех прежних.

Мы хотим особо подчеркнуть, что не новая философия преобразовала социальную действительность. Процесс развивался иным,

круглым путем — общество изменялось, делая индивидов все больше способными реализовать свою автономию, и именно этот процесс привел к возможности существования новой концепции знания как самостоятельного и креативного акта.

2. Разработанная Кантом концепция естественного права, которую он вывел из своего идеалистического принципа креативной роли сознания, проявляет поразительное сходство с демократической идеей социального закона. В системе Канта «законный», правильный, упорядоченный характер природных процессов обеспечивается тем, что фундаментальные законы этого процесса являются законами самого Разума. Когда познающий субъект обнаруживает регулярные явления в природе, он лишь сталкивается лицом к лицу с законами, зарождающимися в пределах его собственного разума. Подобным же образом гражданин демократического общества не имеет дела ни с какими другими законами, кроме тех, что он принял сам в качестве законодателя. В обоих случаях закон рассматривается как реально существующая и обязывающая норма, поскольку он не навязан какой-то внешней, посторонней властью, а сформулирован тем же сознанием, которое должно сохранять ему верность. Однако следует добавить, что в философии Канта сознание как источник закона — это не эмпирическое сознание любого индивида. Это более абстрактное «сознание вообще» (*Bewußtsein überhaupt*), присутствующее в каждом индивиде как креативная способность познания.

Само собой разумеется, что «сознание вообще» подразумевает онтологическое равенство всех людей; оно является символом «человечности», которая и делает человека тем, что он есть. Однако для идеалистической кантовской версии этого эгалитарного принципа характерно, что «сознание вообще» как символ онтологической сущности человека не постигается с эмпирической, психологической или антропологической точки зрения. Скорее, оно рассматривается как Ум с большой буквы, как безличная сила, ответственная за знание, как таковое, а индивидуальное сознание выступает лишь как его носитель. Все это связано со спиритуалистической основой идеализма этого типа и не имеет отношения к специфически демократическому характеру кантовской мысли, являющейся предметом нашего рассмотрения. Однако в рамках этой спиритуалистической традиции концепция «сознания вообще» представляет собой развитие в сторону демократии. В прежней спиритуалистической традиции Дух обладал сверхчеловеческой и сверхъестественной природой. У Канта он оказывается полностью гуманизированным. Кроме того, «демократическая» черта кантовского «сознания вообще» со-

стоит в том, что содержащиеся в этой концепции эмпирические формы, категории и идеи порождают общедоступное и коммуни-кабельное знание, на чем основаны авторитет и достоинство самой концепции. Мысль Канта сосредоточена на «трансцендентальном» (которое он определяет как основу для проведения опыта), а не на «трансцендентном» (находящемся вне опыта).

3. От кантовского «сознания вообще» всего лишь один шаг к характерной черте современного, демократического общества — вере во всеисцеляющую силу свободной дискуссии. Карл Шмитт не ошибался, называя эту веру основополагающей для современной парламентарной демократии<sup>15</sup>. Он был также прав, указав, что люди столь много ожидали от дискуссии, потому что верили в наличие требований универсального «Разума» в уме каждого индивида и в то, что полностью разумные выводы неизбежно были бы сделаны, если бы индивидуальные умы соприкасались друг с другом.

Додемократические эпохи не терпели дискуссий. Они признавали путем, ведущим к истине, лишь обращение в свою веру или истолкование ее символа. Те, что отказывались от истинной веры, считались просто погибшими, с ними нельзя было спорить. В древней судебной практике не существовало «доказательства», по всем правилам логики выведенного из общих принципов. Приговоры выносились на основе решений, «найденных» с помощью магических, педантично соблюдаемых ритуалов либо посредством интуиции, апеллирующей к чувству справедливости<sup>16</sup>.

Подлинная «дискуссия» как способ обретения истины впервые обнаруживается в типично городской среде, у греческих софистов и у Сократа. Основными подготовительными этапами на пути к ней явились скептицизм и системное сомнение. Если ничего не воспринималось как безусловное, то истину можно было попытаться найти только путем тщательно сформулированных понятий и терминов, придя к согласию относительно рациональных методов дедукции. В такой дискуссии партнеры могли выбираться наугад (хороший аргумент должен был убедить любого); так, Сократ заговаривал с первым встречным на рыночной площади, апеллируя к его природной способности к рассуждению. Подобным образом происходили первые подлинные дискуссии, сведения о которых дошли до нас; их основная схема осталась неизменной по сей день.

Существенная черта подлинной дискуссии состоит в том, что в ходе ее не принимаются никакие аргументы, опирающиеся на авторитет, и догматические утверждения, основанные только на интуиции. Истина может возникнуть лишь из радикального сомнения, как осадок, остающийся после устранения всего, что вызывает



сомнения. Окончательный вывод не следует заранее воспринимать как догму — необходимо допускать *возможность* его неверности, если тому найдутся подлинные доказательства.

4. Поэтому тип аргументации, который мы встречаем в трудах схоластов, не является настоящей дискуссией в нашем понимании. Вывод делается заранее; он задан всей системой религиозного мировосприятия. Если сверх дарованной верой убежденности изыскивается еще и рациональное доказательство, это означает уступку ментальности, совершенно отличной от ментальности верующего. Поскольку «демократический» подход древности еще сохранялся в средневековье, требуя рациональных доказательств, схоласты пытались представить их, т.е. пытались доказать недоказуемое. Но «дискуссия», предпринимаемая при наличии таких «покровителей», была чистой мистификацией. Для человека демократических взглядов все исходные позиции имеют равное право на рассмотрение; все они равноценны. Однако в дискуссии, ведущейся схоластами, изначальное допущение возможности противоположных позиций было явным притворством. Конечно, в вопросах, решение которых не было предопределено догмами, существовала подлинная широта взглядов, но при обсуждении важных проблем, по отношению к которым догматическая позиция церкви была ясно определена, аргументация служила лишь для подтверждения существующих взглядов, а не для установления подлинной истины.

Дискуссию такого «схоластического» типа, использующую рациональную аргументацию для оправдания независимо отстаиваемой и освященной авторитетом догмы позиции, мы встречаем в исторических ситуациях, когда фермент, побуждающий интеллект к сомнениям и честным поискам неуловимой истины, сохранившийся от более ранних эпох, подавляется в интересах единомыслия. Такой тип дискуссии мы бы назвали «нейтрализованным».

Софисты были целиком погружены в стихию искренних сомнений и неустанный поиск, стремясь постичь суть вещей<sup>17</sup>. Сократ в принципе принадлежал к мыслителям этого типа, хотя его целью было преодоление сомнений и обретение конечной истины. У Платона мы уже видим «романтическую» реакцию на рационалистический фермент эпохи софистов — в его диалогах метод свободной, непринужденной дискуссии иногда используется, чтобы продемонстрировать четко сформулированные положения, изначально считающиеся достоверными.

5. Примечательным примером сведёния на нет подлинной дискуссии с помощью использования ее формальных сторон для оправдания заранее подготовленного вывода служит диалектика Гегеля. Все

прямо противоположные друг другу положения, развитые в эпоху революции и рационализма, с одной стороны, и реставрации и романтизма — с другой, будь то в области логики, политики или частного опыта, представлены в тезисе и антитезисе, диалектически выстроенных Гегелем. Однако дискуссия была сориентирована в заданном направлении — на принятие предопределенного решения. На самом деле во времена Гегеля казалось, что из конфликта двух миров — феодального и буржуазного — возникает новое равновесие, новый синтез. Новая стабильность должна была основываться на укрепившейся позиции победившей буржуазии (в то время невозможно было предвидеть, что эта стабильность скоро окажется перед лицом вызова со стороны нового радикализма — пролетарского революционного движения). Ожидание пришествия мира, в котором прошлые конфликты разрешены в высшей гармонии, составляет самую суть гегелевских выводов; в диалектике дискуссия «нейтрализуется»<sup>18</sup>.

6. В ходе подлинной дискуссии все участники равны и вместе несут ответственность за принятые решения. Такое равное распределение *ответственности* является одной из характеристик демократического общества. Оно резко контрастирует с додемократическим порядком вещей, при котором ответственность возлагается на одного человека. Например, в древнем Китае императора лишали власти, если тяжелые бедствия постигали народ во время его правления — знак того, что жизнь императора не соответствовала «пути» («дао»). В древнем обществе ответственность несли харизматические личности, пророки и святые. Позднее традиционно утвердившиеся группы, стоящие у власти, могли действовать как гаранты «правильности» социального процесса. В традиционной системе правильность и истинность господствующего порядка гарантируются, по всей видимости, благодаря длительности его существования. Романтизм также видит критерий ценности и правильности в одном лишь «развитии». Общим для всех додемократических систем является то, что источник социальной власти — не автономная жизнь единиц, составляющих общество, а нечто, находящееся вне их и над ними — либо непосредственное Божественное откровение, либо во времена, когда с божеством уже нельзя советоваться напрямую, — традиция, время, постепенное, едва заметное развитие институтов.

Авторитарные эпохи вообще не признают совместной ответственности. Однако иногда нечто вроде общей ответственности существует в условиях примитивной демократии (т.е. в однородных примитивных сообществах). Конечно, такую примитивную, доиндивидуальную демократию следует отличать от современной

зрелой, в которой все граждане разделяют ответственность как автономные, действующие самостоятельно члены общества. Правда, в рамках примитивной демократии власть не имеет иерархической структуры; все находятся на одном уровне. Но в то же время индивид полностью контролируется группой — он не может действовать или думать вразрез с указаниями группы... Дюркгейм говорит в этом смысле о «механической солидарности» как характерной черте примитивных обществ<sup>19</sup>.

В современной зрелой демократии солидарность не является автоматической; она должна постоянно заново реализовываться в условиях конфликтов и стрессов. Поскольку все социальные единицы — полностью автономные субъекты, они предпочли бы идти своим собственным путем. Однако пока не произошло резкого омассовления общества, всегда может быть найден средний путь, который устраивает всех. Импульсы, исходящие снизу, корректируются в результате компромисса, отражающего властные требования текущего момента. В такой ситуации действительны лишь нормы, признаваемые всеми; они должны постоянно тщательно изучаться, проверяться и подтверждаться снизу. Таким образом ответственность индивидуализируется; это, как правило, не только подразумевается, но и является осознанной составной частью личного жизненного опыта.

7. В настоящее время мы не можем сказать, представляет ли эта индивидуализированная ответственность конечную стадию демократического развития. Видимо, именно сейчас мы достигли поворотного пункта. Если неполная демократия, в условиях которой экономическая и политическая элитная страта занимает контролирующие позиции, внезапно трансформируется в полную демократию, тенденция к абсолютной автономии всех социальных единиц достигнет предела и в то же время омассовление приведет к самонейтрализации демократии.

В неполной демократии своекорыстие ведущих социальных групп, свободных от всех предрассудков, умеряется голосом сознания. И хотя это не гарантирует полной социальной справедливости, индивид тем не менее получает четко определенные права, признаваемые всем обществом. Однако равновесие между нравственностью и собственным интересом нарушается, если диктаторские движения, широко пропагандирующие и насаждающие свои взгляды, выдвигаются на передний план. Тогда индивид уже не принимается в расчет. Большие группы становятся однородными и сталкиваются с другими группами, также действующими под централизованным руководством. Все достижения в нравственной сфере, такие, как обостренное внимание к голосу совести и подчинение эгоистиче-

ских интересов требованиям основанной на принципах разума, свободной от групповых пристрастий морали, утрачены. Принимаются во внимание только коллективные интересы материального благосостояния, которые определяются статистикой и поддерживаются агрессивным духом конкурирующих ведущих клик.

8. Такие функции, как принятие законов, контроль за их соблюдением и их осуществление, претерпевают радикальные изменения под воздействием самонейтрализации демократии. Для неполной демократии характерна тенденция ко все более тщательной разработке интенциональной этики («*Gesinnungsethik*»<sup>\*</sup>), в соответствии с которой об индивиде следует судить по *намерениям*, стоящим за его действиями, а не по их *результатам*. Это ведет к тому, что почти любой поступок, в достаточной мере проанализированный и понятый, подлежит прощению; в конце концов едва ли какой-либо правонарушитель будет наказан, ибо психология и социология совместными силами докажут, что он не мог поступить иначе. Но в период диктатуры субъективные намерения не имеют почти никакого значения. Во внимание принимается только объективный результат действия, подлежащего оценке. Нарушило оно или нет оптимальное функционирование социального организма — вот вопрос, интересующий судей в первую очередь.

Закон на этой стадии состояния общества имеет мало общего со справедливостью как моральной категорией. Перед законодателем стоит вопрос: как формулировать распоряжения, которые, при наличии широкой и вполне предсказуемой реакции со стороны отдельных лиц, должны будут свести к минимуму возможность асоциального поведения. Таким образом, закон, соединенный с пропагандой, становится инструментом социального манипулирования. С другой стороны, судья должен будет определять степень наказания исходя не из субъективного намерения, а из реальных последствий того или иного поступка для существующего социального порядка. Тем самым мы отбрасываемся назад к стадии «механической солидарности», свойственной примитивной демократии — индивид является лишь членом своей группы.

9. Не станет ли это концом развития демократии? Никто этого не знает. Только что описанные феномены, возможно, представляют некую переходную стадию. Данная стадия может продлиться долго — пока продолжается омассовление, «массификация» общества. Необходимо, однако, подчеркнуть, что «массификацию» нельзя преодолеть путем сокращения числа индивидов, активно

---

<sup>\*</sup> Здесь: этика взглядов, настроений (нем.).

участвующих в политическом процессе. Другими словами, разрешение проблемы невозможно путем возвращения к элитарному типу додемократического общества или неполной демократии. Наша культура сумеет преодолеть омассовление лишь при отказе от принуждения людей к объединению в гигантские однородные массы, в которых тонет их автономная индивидуальность.

Первый шаг к преодолению омассовления может состоять в создании многочисленных мелких сообществ, предоставляющих всем своим членам право принимать ответственные индивидуальные решения. Таким путем большое число людей, участвующих в политической жизни в условиях полностью развитой демократии, могли бы стать всесторонними индивидами, какими были ответственные члены элитных групп на стадии неполной демократии. Если бы эти сообщества автономных индивидов сумели достичь равновесия между собой, самонейтрализация постепенно бы уменьшалась и в конце концов исчезла. Мы можем рассматривать возникновение такого, более высокого типа полностью демократизированного, но уже не массовидного общества как идеал. Однако на практике нельзя ожидать, что данный процесс будет развиваться безболезненно. Социальная учеба обычно сопровождается болезненными конвульсиями именно на стадии демократии, когда социальные энергии мобилизуются полностью.

10. Как было сказано в вводной части данного эссе, демократическому обществу всегда угрожает опасность беспорядка и хаоса, поскольку в принципе все социальные единицы претендуют на самоутверждение и нет уверенности, что они смогут найти компромисс друг с другом, согласовав между собой свои интересы и ожидания и не допуская превращения конфликта в разгул насилия. Демократически настроенный индивид также всегда ощущает хаос, таящийся в глубинах его собственного «я». Не существует предустановленной, вневременной модели порядка, гарантированной в демократическом мире на все времена; порядок и целостность социальной структуры должны быть постоянно воссоздаваемы заново. Таково неперемutable условие демократии как образа жизни; поэтому бесполезно, равно как и бессмысленно, проклинать демократию во имя идеала порядка. Порядок и изменчивость, дисциплина и открытость являются противоположными человеческими идеалами, получающими свое воплощение в различных социальных системах как авторитарного, так и демократического характера. Ни о каком типе общества нельзя правильно судить с точки зрения противоположного социального идеала. Так, мыслителя авторитарного типа раздражает отсутствие дисциплины и порядка в демократической системе и злоупотребления, развивающиеся на этой почве. В то же время, однако, сей кри-

тик не заметит позитивных элементов, коренящихся в самой открытости и аморфности демократической системы.

Человек вряд ли сможет реализовать все свои потенциальные возможности, будучи ограничен жесткими рамками чрезмерно упорядоченного существования. Если наложенные обществом запреты и табу закрывают всякий доступ к подсознательному, духовная и эмоциональная жизнь остановится, втиснутая в застывшие формы. Установленный такими методами порядок будет носить скорее чисто внешний характер, поскольку силы хаоса и подсознательные импульсы, изгнанные из сферы осознания и лишённые всякой возможности для своего проявления, полностью не исчезают. Жесткая власть, особенно в форме диктатуры, загоняет их внутрь, но они будут действовать в глубинах психики и в любой момент могут неожиданно вырваться наружу. В условиях демократии потенциальные кризисы заявляют о себе на ранних стадиях своего развития; таким образом общество получает предупреждение и различные социальные страты имеют возможность тут же реагировать на изменения, произошедшие с факторами, влияющими на него. В этом смысле из всех социальных систем демократия является наиболее эластичной (а потому и наиболее способной к адаптации). Представление о «хаосе» и беспорядке бывает ошибочным — то, что кажется хаосом, может оказаться в действительности быстрой, мгновенной адаптацией к целому ряду изменений.

11. Полное самовыражение с его позитивными и негативными, адаптационными и дезорганизаторскими потенциальными возможностями не достигается одновременно всеми социальными стратами. На ранних стадиях демократизации мы видим, что группы, занимающие привилегированное, обеспеченное положение в обществе, «мобилизуются» полностью, приобретая совершенно независимый образ, в то время как основная масса населения продолжает придерживаться традиционных взглядов и норм поведения. Такие различия в степени автономности обычно носят временный характер; ошибочно думать, что они являются необходимой чертой всякого социального порядка (или, как утверждает Михельс, что все группы непременно управляются олигархиями). Положение дел в долгосрочной перспективе может сильно отличаться от ситуации, ограниченной во времени. Надо признать, что во втором случае различия могут быть очень существенными.

Как известно, мыслители Просвещения чувствовали, что рядовой человек еще не созрел для выработки собственного рационального образа мысли. Они считали, что религия необходима, чтобы держать людей в узде. На гораздо более поздней стадии, когда демократия

перерождается в диктатуру, мы наблюдаем нечто похожее. Занимающие главенствующее положение элиты думают только о власти, не питают никаких иллюзий и цинично относятся ко всем идеологиям, включая их собственные, официальные; в то же время они заботятся о том, чтобы вера масс в официальный миф оставалась незыблемой. Мышление руководителей целиком ориентировано на реальную действительность и рационально, если не считать одной его иррациональной черты — безудержной жадности власти; мышление масс одурманено химерами и находится в плену у демагогии.

12. Обществом можно длительное время управлять на основе неравномерного распределения автономности и ответственности. Может даже казаться, что такие режимы открыли секрет стабильности, поскольку они так успешно манипулируют находящимися в их подчинении массами. А массы будут оставаться спокойными и довольными до тех пор, пока поддерживается минимум благосостояния; они не сразу осознают, какую цену им приходится платить за это благосостояние и порядок. Однако расплата в конце концов придет. Это может произойти хаотически, иррационально; общество станет слепо бросаться из одной крайности в другую, поскольку массы, неспособные правильно распределять ответственность, действуют исходя из чисто эмоциональных импульсов. Шелер, как мы отмечали выше, ожидал, что преобладание слепых импульсов ознаменует заключительный этап демократического развития. Однако оно может оказаться и чем-то иным — например, одной из стадий мучительного процесса обучения, поскольку со временем массы, оторванные от действительности, столкнутся с ней лицом к лицу. Они научатся оценивать политику с точки зрения собственных интересов. Несомненно, лишь ценой мучительных страданий массы освободятся от своих иллюзий и станут столь же свободными от предрассудков и трезво воспринимающими реальность, как и прежние элиты.

13. Распространение в обществе здравых представлений о мире, освобождение его от предрассудков и суеверий может происходить и по-другому. Принимая во внимание опасности, связанные с существованием больших масс, находящихся во власти слепых эмоций, ведущие группы могут обнаружить, что ускорение процесса обучения и просвещения соответствует их собственным интересам. Воспитание масс в традициях реалистического мышления, т.е. подлинная демократизация духа, — такова первостепенная задача на стадии полностью развитой демократии. Определенный успех в этом направлении возможен, даже если вначале школы создавались разными партиями и группировками для изучения социальной действительности с их собственной, узко партийной точки зрения. Преподавание в таких

школах было бы сперва односторонним, но постепенно утвердился бы менее партийный подход. Для этого есть множество причин — необходимость понимать оппонентов, одерживать победу над ними и другими независимыми группами, создавать коалиции, находить общий язык с главными конкурентами, которые в условиях демократии должны понимать, что на смену им придут другие правительства, и поэтому вынуждены отказаться от мысли о том, что, придя к власти, они могут и должны полностью переделать общество в соответствии со своими представлениями. И, наконец, как я уже говорил в другой связи<sup>20</sup>, сосуществование соперничающих философских школ само по себе способствует изживанию присущих каждой из них крайностей — односторонности и иррациональности.

Ясно, что реалистическое воспитание, осуществляемое таким менее болезненным способом, возможно только в демократических обществах, функционирование которых еще не подпало под власть сил, стремящихся к диктатуре и самонейтрализации.

## Г. Демократические элиты и способ их формирования

1. Не допускаем ли мы противоречия в терминах, говоря об «элитах» в демократическом обществе? Не ликвидирует ли демократия вообще различие между «элитой» и «массой»? Не следует отрицать, что демократии присуща тенденция к уравниванию, к ликвидации элитарных страт. Но одно дело — сказать, что существует тенденция, а другое — допустить, что она должна получить максимальное развитие. Во всех известных нам демократиях можно выделить ведущих и ведомых. Но означает ли это, что демократии, существовавшие до сих пор, несовершенны или не вполне демократичны? Не правильнее ли сказать, что существует демократический оптимум в отношениях между элитой и массой, далеко не достаточный для полного исчезновения элиты? Оптимум — это вовсе не обязательно максимум; то, что демократия связана с развитием антиэлитарных тенденций, совсем не обязательно должно привести к утопическому сглаживанию всех различий между ведущими и ведомыми.

Мы считаем, что демократия характеризуется не отсутствием элитарных страт, а скорее, новым способом формирования элит и новым самосознанием элиты. В периоды быстрых изменений именно небольшие группы исследуют новые культурные возможности и проводят эксперименты, делая это за других. Таким образом они создают новые типы опыта, которые затем могут стать всеобщим эталоном. В ходе демократизации сильнее всего изменяется дистанция между



элитой и рядовыми гражданами. Демократическая элита происходит из народа, именно поэтому она что-то значит для массы. Может случиться так, что через какое-то время элита откажется от взятой на себя роли. Тогда мобилизованная масса снова поглотит экспериментирующую элиту и вернется на уровень примитивного существования, вместо того чтобы, преодолевая трудности, продвигаться вперед, к более достойной и полноценной жизни. Если, с другой стороны, авангарду удастся сделать свои новые взгляды достоянием сначала промежуточных групп, а потом и самой массы, демократизация культуры приобретет характер процесса устанавливающего равенство в обществе путем поднятия масс до определенного уровня, а не в результате насаждения эгалитарной посредственности.

2. Изучать генезис и роль элит в демократических обществах можно с различных точек зрения; мы назовем здесь пять важных областей исследования. Вероятно, в будущем для решения этих проблем приложат значительные исследовательские усилия. В настоящей работе мы ограничимся более общими соображениями вводного характера, не стремясь изучать какую-либо из проблем полностью.

Предлагаем рассмотреть следующие проблемы:

- a) способ рекрутирования элит из массы;
- b) внутренняя структура различных элитарных групп, их взаимосвязи и отношение к обществу в целом;
- c) их самосознание, самооценка и оценка со стороны;
- d) социальная дистанция между элитой и массами, понимаемая прежде всего как функция элитарного сознания;
- e) культурные идеалы, создаваемые различными элитарными группами.

Прежде всего остановимся кратко на трех первых пунктах, оставив два последних для более полного анализа.

#### *a) Формирование элит и демократия*

1. Формирование элит принимает в разных обществах многообразные формы. Существует бесчисленное множество оттенков и нюансов — от неограниченной конкуренции до жесткой монополии, какую мы наблюдаем на примере феодальной или кастовой стратификации.

В некоторых обществах условия настолько непостоянны и изменчивы, что любой человек может достичь какого угодно положения. В обществах пионеров-первооткрывателей на самых ранних стадиях их развития основа для формирования элиты весьма широка. Самоуправляемые общества фермеров обычно налагают мало ограничений на выборы лидеров<sup>21</sup>. Примером этого могут служить американские колонии, Новая Зеландия, Австралия, Южная Африка, до известной

степени Бразилия. Расширяющиеся бюрократические империи часто используют способных людей из народа, предпочитая их представителям класса, имеющего наследственные привилегии (Россия, Китай в VII в., Египет, Восточная Римская империя при Юстиниане). Торговая аристократия (Англии, итальянских городов эпохи Возрождения) часто включала избранных представителей народа в состав своих элитарных страт, хотя и соблюдала иерархические различия. В других обществах определенные условия (например, затруднения экономического или военного характера) приводили к жесткой кастовой стратификации, препятствуя практически всякой вертикальной мобильности в обществе; таких примеров в истории немало (древняя Индонезия и Индия, Эфиопская и Суданская империи).

2. В современном обществе формирование элит принимает три основные формы: I) бюрократическое продвижение, II) нерегулируемая конкуренция и III) классовое влияние. Люди, достигающие элитарных позиций, значительно различаются между собой в зависимости от того, какой из этих трех механизмов обеспечил их выдвижение.

Бюрократический тип формирования элит отдает предпочтение методичным работникам, которые в любой ситуации действуют в соответствии с существующими предписаниями. Их кругозор ограничен правилами и инструкциями; людей, проявляющих широкие интересы и склонности к импровизации, обходят при выдвижении.

В противовес систематической и заранее планируемой процедуре бюрократического выдвижения конкурентная борьба за лидерство на политической арене, как, например, в парламентах XIX в., протекает стихийно. Существенной для претендентов на политическое выдвижение в этой среде была не компетентность в определенной узкой сфере, а широковещательные популистские призывы и личная привлекательность, особого рода магнетизм, возникающий вследствие ораторского искусства, хорошего физического состояния, неподдельного интереса к проблемам всего общества, практической сметки и сообразительности и т.д., вплоть до таких трудноуловимых, но важных качеств, как эротическое обаяние.

С развитием классовых партий в XX в. политический успех стал зависеть в меньшей степени от личной привлекательности и в большей от состояния партийной системы. Сегодня не личные дарования индивида, а сила представляемой им группы — основа выдвижения на позиции политической элиты.

3. Что касается различия между демократическими и недемократическими методами формирования элит, очевидно, наиболее важный момент — это *широта базы*, на которой производится отбор кандидатов. Система является демократической лишь тогда,

когда рекрутирование элит не ограничено рамками какой-либо замкнутой группы. Но, даже если такое рекрутирование является демократичным в данном смысле, могут формироваться элиты, различающиеся по своей структуре и самосознанию в зависимости от определенных аспектов *методики* их рекрутирования.

Существует характерное различие между способом рекрутирования либеральных и рабочих лидеров. Первые выдвигаются в мир политики индивидуально, т.е. степень влияния и политической власти, достигаемых ими, не зависит от усиления власти какой-либо социальной страты. Рабочий же политический лидер входит в мир политики только тогда и только потому, что усиливаются рабочие как группа в целом. Это различие в происхождении двух типов элиты приводит к характерным различиям в их ментальности.

До того как на европейской политической сцене появились рабочие партии, достижение политиками известности и власти было в целом индивидуальным делом. Если политик добивался известности и влияния, он не чувствовал, что обязан этим своей связи с определенной стратой или группой интересов. Если бы он захотел представлять другую группу интересов (например, протекционистов, а не фритредеров), он все равно бы выдвинулся; ведь все зависело от его собственных выдающихся дарований. Биографии таких людей способствовали созданию «героического» имиджа и распространению представления о том, что карьера человека зависит от его собственных способностей, а не от безличных социальных условий, в которые его поставила судьба. «Жизнь», согласно этой философии, предоставляет всем одинаковые возможности; всегда существуют шансы, которые можно использовать.

На таком фоне достижение элитарных позиций (не только в политике, но и в свободной экономике) предстает плодом личных достижений. Новички, вступающие в ряды элиты подобным путем, склонны верить в решающую роль исключительной личности в жизни человечества. В драме они ищут героев с сильной волей, в истории — великих личностей. Однако нельзя сказать, что индивидуализм, как утверждают люди такого типа, — это только идеология, не связанная с реальной жизнью, знакомой им по собственному жизненному опыту. Индивидуализм является достаточно откровенной квинтэссенцией специфического жизненного опыта, пусть даже он совершенно неприменим в качестве общей теории. Социолог без особых усилий способен разглядеть влияние социальных условий там, где наивный индивидуалист замечает только личные заслуги и достижения.

Такой «героический» путь индивидуализма способен воспарить к высотам духа. В немецком идеализме индивидуалистические

взгляды либеральной буржуазии достигли глубины и нравственного величия. Однако идеализм и его наследник — экзистенциализм также склонны изолировать личность от ее окружения, не позволяя ей видеть зависимость индивида от окружающих и общения с ними. В своей метафизике такие типы представляют человека как обособленную монаду, не поддерживающую никаких связей с миром. Значение взаимоотношений между людьми не находит понимания в этой философии человека, выбившегося из низов и добившегося успеха своими собственными силами.

Мировоззрение, типичное для рабочих политических деятелей, достигших элитарных позиций, носит совершенно иной характер. Конечно, неверно, что группа, которую они представляют, выдвигается вместе с ними; наоборот, они вступают в более высокую социальную страту, когда становятся влиятельными. Однако рабочие лидеры ни на минуту не могут забыть, что их собственное продвижение в обществе было неразрывно связано с приверженностью специфическим групповым интересам и с относительным ростом влияния этой группы. Даже когда они отрываются от породившей их социальной опоры, оставляя ее далеко в прошлом, и в одиночку взбираются на вершину власти, они не склонны обобщать свой опыт в рамках теории о роли «великих людей» в истории. В гораздо большей мере они склонны считать, что достижения отдельной личности обусловлены групповыми силами и коллективными факторами. Как мы видим, элиты, различающиеся по способу пополнения своих рядов, по той же причине придерживаются разных взглядов на «жизнь» и «судьбу».

Аналогичные различия можно наблюдать и в отношении этих двух типов представителей элит к культуре и цивилизации. В соответствии со своими «героическими» и индивидуалистическими взглядами представители элиты, выдвинувшиеся самостоятельно, в индивидуальном порядке, склонны считать сущностью содержания культуры высочайшие ее вершины, великие шедевры. Творения величайших гениев, с их точки зрения, определяют ценность культуры в целом. Культура в их представлении выглядит не как непрерывный ряд коллективных достижений, а как серия разрозненных моментов наивысшего подъема творческого духа. Повседневная деятельность остального большинства обесценивается. Однако именно эту деятельность элиты лидеры, рекрутируемые с помощью коллективных механизмов, рассматривают как сущность культурного процесса. Свое достоинство они видят в скромности и умеренности. Им нравится наблюдать, как постепенно накапливаются небольшие успехи и достижения, как крошечные ручейки сливаются вместе, образуя могучую реку. Они ценят непрерывность и последовательность в пространстве и времени и

главное значение придают количественным изменениям и различиям, тогда как другой тип сосредоточен на качественных, сущностных различиях. В области образования крепкий середняк для них важнее таланта, средний уровень успехов существеннее наивысших достижений; относительно истории они утверждают, что судьба групп и человечества в целом больше зависит от неустанных усилий анонимных масс, чем от внушающих благоговейное восхищение озарений гениальности<sup>22</sup>. Излишне говорить, что такой взгляд коллективно рекрутируемой элиты соответствует «демократизирующей» тенденции, расматриваемой в данной работе.

*б) Групповая структура и отношение к другим группам*

Внутренняя организационная структура элитарных групп и их отношение к другим группам также имеют важные последствия для формирования их представлений о человеке и мире. Например, в средние века интеллектуальная элита, состоявшая из профессоров университетов, была организована в корпорации и таким образом занимала в обществе те же позиции, что и любые другие официально признанные автономные профессиональные группы. С другой стороны, в XIX в. общественное положение значительной части интеллектуальной элиты было таким же, что и богемы, — она не поддерживала корпоративных связей, не имела точно определенного места в обществе; члены этой группы обитали в довольно странной среде, где самозванные или подлинные гении сталкивались с «белыми воронами» из аристократических и буржуазных семей, деклассированными бродягами, проститутками, актерами — идолами женщин и прочими отщепенцами организованного общества. Даже среди молодых людей, которые позднее соглашались встать на путь хорошо отлаженной бюрократической или профессиональной карьеры, было принято в студенческие годы вести свободный, беспорядочный образ жизни. Все это оказывало значительное влияние на их мышление. Там, где интеллектуальные элитарные группы существуют за рамками нормального общества, развиваемые ими идеи приобретают «романтическую» окраску. Такие интеллектуалы культивируют систему ценностей, далеких от интересов рядовых людей. Как художники они становятся эстетам, исповедующими культ *l'art pour l'art*; как мыслителей их интересуют темные, запутанные вопросы, доступные лишь посвященным. Это неизбежно в обществе, занимающемся своим «серьезным» делом и не нуждающемся в услугах интеллигентов. Но положение может меняться. В периоды острых социальных конфликтов политические лидеры способны со всей ясностью осознать пропагандистский по-

---

\* Искусство для искусства (франц.).

тенциал искусства. Тогда они начинают принимать всерьез артистов и художников и дают им «ответственную» работу; в ответ на это люди искусства политизируются, согласившись с утверждением, что только «социально значимое» искусство — хорошее искусство.

Мы считаем, что «демократизация» влечет за собой сокращение дистанции между группами интеллектуальной элиты и другими элементами общества. С прогрессом демократизации связи между стратами интеллигенции и обществом в целом, видимо, должны стать теснее и органичнее. Это вовсе не означает, что искусство приобретет грубо пропагандистский характер, просто оно будет связано с жизнью более органично, чем «l'art pour l'art».

### *с) Самооценка аристократических и демократических элит*

Проблема самооценки групп интеллектуальной элиты уже была детально рассмотрена<sup>23</sup>. С точки зрения «демократизации» культуры важно видеть, как изменяется самооценка групп культурной элиты, когда культура становится более демократичной.

Интеллектуальные группы, существующие в аристократическом окружении, склонны воспринимать себя такими, какими они выглядят в глазах аристократов. Самоуважение художника в этой ситуации зависит от того, сколько аристократических покровителей ему удастся найти, а профессора — от количества его аристократических слушателей. Однако постепенно эти группы вырабатывают стандарты и критерии, не зависящие от оценок социально доминирующих групп. Собственная оценка интеллигентами друг друга приобретает более важное значение, чем то, как о них судят посторонние, люди не их круга. В конце концов критерии, на основе которых культурная элита судит о себе, становятся менее специфическими и узкими. Интеллектуальное развитие, отдаляющее элиту от непосвященных, «профанов», входящих как в высшие, так и низшие социальные группы, уже не рассматривается как главная человеческая ценность. Интеллектуал уже не будет смотреть сверху вниз на работника физического труда, как не смотрит сейчас снизу вверх на аристократа. Он будет относиться к своей специальности как к любой другой профессии, разве что превосходящей их в количественном отношении, поскольку она требует больше знаний и подготовки, но превосходящей не по существу, не в качественном отношении реализации более совершенного человеческого типа.

### *д) Социальная дистанция и демократизация культуры*

1. Слово «дистанция» означает в обычном употреблении пространственное расстояние между вещами<sup>24</sup>. Однако в настоящем контексте мы будем употреблять это слово (метафорически) применительно к социальным, а не пространственным связям, и нас будут

интересовать не столько сами существующие, установившиеся дистанции, сколько действия, *создающие* дистанцию (т.е. процесс, в ходе которого одна вещь отдаляется от другой). Дистанция как социальный феномен *создается* людьми, заинтересованными в сохранении социальной дистанции между собой и другими, особенно если они живут в тесном соседстве друг с другом в пространственном смысле.

Социальное «дистанцирование» в этом смысле близко, но не идентично «отчуждению». Последнее состоит в охлаждении эмоциональных связей. «Отчуждаясь» от кого-либо, мы разрываем узы солидарности, прежде нас связывавшие. Подобным образом мы можем стать «отчужденными» от мест или групп, в которых чувствовали себя прежде как дома. Но не это составляет сущность дистанцирования.

Элемент спонтанной, произвольной, независимой от объективной реальности деятельности, «создающий» дистанцию, хорошо продемонстрирован на визуальном примере, приведенном Баллоу<sup>25</sup>. Корабль приближается к порту: город можно видеть довольно отчетливо. Затем опускается туман, и город снова «удаляется на расстояние». Это и есть «дистанцирование», так как город остается пространственно близким; он становится более отдаленным лишь психологически. Конечно, дистанцию создает вовсе не социальное действие субъекта, субъект лишь регистрирует большую дистанцию потому, что его поле видения ограничено туманом.

В социальной сфере «дистанцирование» может выразиться в буквальном смысле слова, в отдалении от других, когда мы держимся на расстоянии от угрожающего нам человека. Такое поведение часто встречается у животных<sup>26</sup>. В наблюдениях Ревеша над обезьянами отмечалось, что первые несколько дней во время кормления каждая из обезьян пыталась отогнать всех остальных, но, как только одна из них добилась превосходства над остальными, все, исключая самого слабого и поэтому пользовавшегося некоторыми привилегиями «малыша», стали держаться на безопасном расстоянии от победительницы, особенно во время кормления. Господство и страх создали и пространственную, и социальную дистанцию<sup>27</sup>.

Мы считаем, что социальное «дистанцирование» вначале проявляется в действиях, помогающих избежать общения, создающих пространственную дистанцию. Позднее социальное дистанцирование становится более «сублимированным», не обязательно нуждающимся в *пространственном* отдалении. Однако определенные типы поведения, создающие дистанцию, до сих пор характеризуются употреблением в повседневной речи пространственных метафор, когда мы говорим о ком-то, кого «держат на почтительном расстоянии». Подобные выражения означают, что создана дистанция, пре-

вышающая нормальную или желательную для субъекта, которого «держат на почтительном расстоянии». Во всякой социальной среде существует «нормальная дистанция», соблюдаемая, как можно предполагать, людьми, общающимися друг с другом. Отклонение от нормы воспринимается как чрезмерная, граничащая с равнодушием «вежливость» или ничем не вызванная «наглость». Метафоры, выражающие пространственную дистанцию, обычно употребляются для обозначения таких нарушений правил социального поведения. Ритуал социального общения изменяется, когда мы переходим от обычной степени близости к иной; если в ситуации, требующей соблюдения одного ритуала, кто-либо неправоммерно совершает другой ритуал, мы чувствуем, что этот человек «слишком близок» или «слишком далек». В отношении предметов повседневного употребления или произведений искусства мы тоже можем говорить о «нормальной» дистанции, на которой они должны находиться.

Еще один важный пример социальной дистанции — вертикальная дистанция между лицами, занимающими неравное положение в иерархической системе, — дистанция, создаваемая властью. Это отражено в огромном числе стереотипов поведения в иерархически стратифицированных обществах. Можно упомянуть различия в одежде между кастами или классами, разные способы обращения, церемониалы оказания почестей, жесты, символизирующие повиновение и т. д. В социологии культуры и, в частности, в таком исследовании, как наше, проблема вертикальной дистанции и дистанцирования, конечно, является первостепенной. Важно видеть, что вертикальное дистанцирование может иметь место не только во взаимоотношениях двух групп, но и в отношениях между личностью или группой и неодушевленными объектами, имеющими культурное значение. Другими словами, существует различие между «высокими» и «низкими» продуктами культуры. Эта пространственная метафора ярко иллюстрируется случаями, когда вещи «высокой» значимости наподобие объектов религиозного культа помещаются так высоко, что на них приходится смотреть снизу вверх. Имеет место также различие между «высокой» и «низкой» речью. Определенные «высокие» материи требуют возвышенной лексики и модуляций голоса, в то время как «низкие» темы могут обсуждаться в менее строгой манере. В эротической сфере различие между «высоким» и «низким» особенно бросается в глаза: идеализированная «любовь» проявляется через «дистанцирование» от сексуальности, а объект такой любви возводится на «пьедестал» точно так же, как и сама любовная история обретает «более высокий» статус.



За уровнем «социального» дистанцирования, будь то вертикальное дистанцирование или степень близости, скрывается более фундаментальный тип дистанции между людьми, который можно назвать «экзистенциальной» дистанцией. Это дистанция между «Я» и другим как личностью, существующая независимо от традиционных социальных отношений. Порой этот другой как личность предстает передо мной чрезвычайно ясно и живо, вызывая мою глубокую симпатию и интерес; временами между нами возникает экзистенциальная дистанция, и он уже не существует для меня как живая, реальная личность, зримо присутствующая здесь и сейчас. Особым вариантом экзистенциального дистанцирования является самодистанцирование — ощущение, что я чужой самому себе или, скорее, что я, может быть, до некоторой степени — тайна для самого себя. Как и другие формы экзистенциального дистанцирования, самодистанцирование нельзя рассматривать в отрыве от его конкретного социального и исторического контекста. Одни культурные и социальные обстоятельства фактически буквально навязывают состояние самодистанцирования, другие делают возможным его преодоление, позволяя человеку вновь обрести себя. В такие эпохи многие стремятся восстановить целостность своей экзистенции, лучше понять глубинную суть собственной личности.

Различные типы «дистанцирования», рассмотренные нами, в ходе истории подвергаются изменениям, и задача социологии культуры заключается в том, чтобы выяснить закономерности этого процесса. Основная наша гипотеза предполагает, что наиболее фундаментальным, решающим в цепи причинно-следственных связей типом дистанцирования является социальный. Изменение форм дистанцирования объектов культуры определяется тем, что происходит во властных структурах, т.е. в сфере вертикального дистанцирования. Фактически фундаментальные свойства культуры, определяющие ее аристократический или демократический характер, зависят прежде всего от форм присущей ей вертикальной дистанции. Демократизация означает в сущности сокращение вертикальной дистанции, дедистанцирование.

2. Рассмотрим, например, додемократическую (аристократическую или монархическую) культуру. Ее существенной чертой является «вертикальная дистанция» между правящими и управляемыми — мы понимаем это в том смысле, что бесчисленные психические акты подтверждают и признают, что вертикальная дистанция является главным механизмом, посредством которого правящие круги удерживают в своих руках власть. Конечно, в распоряжении власти имущих имеется великое множество материальных инстру-

ментов, помогающих им сохранить свою власть (например, оружие и средства коммуникаций), однако вовсе не эти материальные вещи обеспечивают их власть, а по сути готовность их подчиненных смотреть на них снизу вверх, как на высшие существа.

Обладающие иерархической структурой группы общества, такие, как армия и бюрократия, можно также рассматривать, как продукты актов дистанцирования. Регулярное и строго систематизированное осуществление этих актов делает данные организации тем, что они есть. Вертикальная дистанция — конституирующий принцип, на котором основано само существование таких групп.

В аристократическом обществе правящие страты «создают» дистанцию между собой и низшими группами, относясь к их представителям свысока, всячески показывая при общении с ними, что они им, так сказать, не пара. Каждый контакт между «высшим» и «низшим» обставлен крайне формализованным ритуалом. Господство над низшими группами заключается не только в том, чтобы отдавать приказы и держать нижестоящих в повиновении. В очень значительной степени оно состоит в поддержании вертикальной дистанции, которая становится органической частью мышления и правителей, и управляемых. Это психологическое дистанцирование также является частью аристократического иерархического порядка, как и неравномерное распределение преимуществ и опасностей, выгод и убытков.

Строгие правила поведения, предписывающие соблюдение официального этикета по любому случаю — мощный инструмент сохранения дистанции. Люди аристократической культуры с неодобрением относятся к независимому, импульсивному поведению, считая его вульгарным. Для них идеальное поведение воплощено в таких понятиях, как греческая «калокагатия»<sup>\*</sup> или средневековая германская *maze* (мера); в этом контексте можно упомянуть кодекс рыцарского поведения, разработанный провансальской знатью, ставший всеобщей нормой. Данные примеры показывают, что аристократические культуры склонны к увеличению дистанции, не только вертикальной, т.е. между «высокими» и «низкими» группами, но и между равными. Типично аристократическая установка — это соблюдение «дистанции» и формальностей даже в узком кругу.

Дистанцирование в иерархически организованном обществе затрагивает как межличностные связи, так и отношение к объектам культуры. Определенные социальные нормы и институты наделя-

---

<sup>\*</sup> Kalokagathia (от kalon — прекрасный и agathon — добрый, греч.) в греческой философии гармоническое сочетание внешних (физических) и внутренних (духовных) достоинств как идеал воспитания человека.

ются абсолютной властью — на критику в их адрес налагается табу. Аристократические общества исповедуют свою официальную философию, которая ни в коем случае не должна ставиться под сомнение.

Аристократические элиты обычно стремятся создать свою собственную «элитарную культуру». Они следят за тем, чтобы определенные существенные черты их групповой культуры, такие, как формы социального общения, развлечения, манера речи, а также различные методы и системы знания, оставались недоступными для многих. (Элитарные группы интеллектуалов аристократического типа, такие как касты священнослужителей, используют в этих целях свой особый язык для посвященных, например, санскрит или латынь.)

Использование родного языка в литературе или богослужении, а также вторжение «низких» (технологических и индустриальных) интересов в священные пределы «науки» являются с данной точки зрения важным орудием демократизации культуры.

Аристократическая речь, как правило, насыщена стереотипами и стилизована. Ее горизонт строго ограничен: определенные «низкие» предметы из нее исключаются. О вещах, имеющих жизненно важное значение для страт, ведущих элементарную борьбу за существование, таких, как пища, деньги и средства удовлетворения минимальных жизненных потребностей, упоминать не принято. В аристократической среде делают вид, что столь примитивные заботы и интересы не заслуживают внимания. Такая манерность и изысканность со временем принимают все более резкие формы по мере того, как в аристократической группе появляется все больше людей, унаследовавших свое привилегированное положение от предков, а не добившихся его самостоятельно. «Первое поколение» правящей группы, непосредственно испытавшее опасность войны или перипетии финансовой борьбы, еще не столь рафинированно и утонченно. Однако его потомки склонны не замечать «жизненные факты» до такой степени, что живут уже не в мире реальных вещей, а в вымышленном мире искусственных символов<sup>28</sup>. «Культурная» речь этих составляющих высшее общество, не знающих забот страт отличается от речи рядового человека; это один из наиболее важных социальных барьеров между классами в стратифицированных обществах. Там, где бок о бок сосуществуют «высокая» и «низкая» речь, настоящее общение становится невозможным. Рядовому человеку изящная речь представляется неестественной и лицемерной, а высшим стратам народная речь кажется вульгарной, грубой и примитивной.

Одним из симптомов дистанцирования является то, что значение терминов, обозначающих низшие социальные группы, приобретает уничижительный оттенок. Наглядный пример тому — из-

менение смысла слов *villain*\* в английском и *vilain*\*\* во французском языке. Первоначально данные слова означали «сельский житель»; в современном английском языке это слово является синонимом слов «жулик, мошенник», а на французском означает «безобразный»<sup>29</sup>. Слова, первоначально относившиеся к элитарным стратам, имеют тенденцию к изменению своего смысла в противоположном направлении (ср.: *courteous*\*\*\*).

Еще одна характерная черта стереотипов аристократической речи состоит в тенденции к жесткому соблюдению принятых правил, в стремлении исключить все «хаотическое» и нестандартное. Выполняя требование аристократического общества, французская Академия в XVII в. предприняла стандартизацию французского языка. Французский лингвист Брюно проделал скрупулезное исследование, сравнив «Словарь» французской Академии (1-е изд. 1694 г.) с позднейшим неофициальным и «демократическим» изданием — французской «Энциклопедией»<sup>30</sup>. Он нашел, что энциклопедия использовала бесконечно более богатый словник, поскольку в нем в систематизированном порядке рассматривалось большое число технологических и производственных процессов, которые «Словарь» опустил. Согласно Брюно, различие между этими словарями не только в содержании — словоупотребление в эпоху «Энциклопедии» в целом было совершенно иным, поскольку «новый» язык насыщен метафорами и оборотами, отражающими «вульгарные» темы и обстоятельства, тогда как старый язык ограничивался изысканными, утонченными фразами и метафорами<sup>31</sup>.

3. Изучение определенных изменений словарного состава языка светского общества позволяет нам проследить процесс демократизации культуры. Одним из симптомов демократизации является то, что в переходные эпохи становятся общеупотребительными некоторые важные термины, противостоящие косному и иерархическому духу аристократической культуры. Мы уже ссылались на изменение значения термина «организм» в аналогичном контексте. Брюно в процитированной выше работе упоминает о широком распространении вошедшего в моду термина *fermentation*\*\*\*\* как об одном из симптомов описываемых им изменений во взглядах. Среди других слов, которые (хотя они и возникли ранее) стали общеупотребительными на протяжении XVIII в., — понятия «социальный» и «цивилизация»; их по-

---

\* Злодей, негодяй, крепостной (англ.).

\*\* Гадкий, мерзкий, уродливый (франц.).

\*\*\* Вежливый, учтивый, обходительный (англ.).

\*\*\*\* Брожение, возбуждение, волнение (франц.).

пулярность отражает общую переориентацию мышления, включившего в свой диапазон новые сферы реальности. Разумеется, в числе важнейших терминов, олицетворяющих одну из главных идей, которой вдохновлялась эпоха Просвещения, числится «прогресс»<sup>32</sup>. Вместе со связанным с ним термином «эволюция» «прогресс» знаменует не что иное, как возникновение новой онтологии, переосмысление всей суммы и всего содержания человеческого опыта с радикально новой точки зрения. Статичная онтология, рассматривавшая «реальное» существование как неизменное и непрерывное, сменяется динамичной, склонной понимать под «реальным» существованием все, что находится именно в процессе изменения<sup>33</sup>.

Одна из характерных черт этой новой онтологии состоит в замене *Gestalt* «функцией» и «процессом». Консервативная мысль «морфологична». Она объясняет мир как совокупность неанализированных и не поддающихся анализу определенных целостностей в их уникальном *Gestalt*. В противовес этому либеральная и прогрессивная мысль аналитична; она разлагает кажущиеся монолитными реальности традиционного мировоззрения на функциональные элементы. Социологическое объяснение этой дихотомии — сложное и трудное дело, но один из его аспектов по крайней мере может стать яснее именно благодаря нашей концепции дистанцирования. Фактически *Gestalt* является продуктом дистанцирования особого рода. Социальная реальность в виде группы или института будет представляться мне как статичное целое, как *Gestalt*, только если я нахожусь достаточно далеко от нее, т.е. на расстоянии. Если же я сам являюсь частью группы, я могу видеть изнутри ее внутреннюю структуру и механизм, который движет ею. Для того, кто далек от правительственной сферы, скажем для провинциального фермера, «правительство» — это монолитное целое, нечто подобное мифологическому персонажу или мифологической личности. Однако тому, кто находится внутри, представляется совсем иная картина: он видит интриги, использование любых средств в борьбе за выгодное положение, конкуренцию — все, что угодно, только не монолитное единство. Короче говоря, сторонний наблюдатель смотрит на вещи морфологически, а тот, кто рассматривает их изнутри, — аналитически.

4. Если мы объединим это заключение с некоторыми нашими предыдущими выводами, касающимися различных способов формирования элит, сразу станет видно, как демократизация влечет за собой переход от морфологической к аналитической точке зрения. В обществах, разделенных социальными и сословными перегородками, где отсутствует вертикальная мобильность, морфологическая точка зрения является практически всеобщей. Людская масса на-

ходится в положении аутсайдера, индивиды смотрят на институты центральной власти — такие, как папство или двор государей священной Римской империи, — издали. Эти институты власти обладают специфической конкретностью подобно гешталту; народ воспринимает их через свойственную им символику и ритуалы. То, что на самом деле происходит «в стенах» власти, окутано тайной. Завеса тайны впервые была приоткрыта на Западе в эпоху Возрождения, когда в ходе социальных изменений новые элиты проникли в высшие сферы и смогли увидеть реальное положение дел взамен шаблонных символов. Здесь можно упомянуть Макиавелли как одного из первых писателей, который проанализировал события в высших слоях общества с точки зрения земной, реальной власти, лишенной метафизической ауры таинства\*. Такое реалистическое, лишенное иллюзий аналитическое отношение к «высокой политике» в XVII в. постепенно стало общепринятым. Считалось само собой разумеющимся, что сущностью политики является борьба за власть, в которой все делается с расчетом и нет ничего святого.

Тот же самый процесс, развивающийся от мистифицирующего утаивания реальностей власти, окутанных ореолом таинственности, к дерзкому разоблачению их, повторился и в более позднее время. В эпоху абсолютизма чуждый иллюзий, аналитический взгляд на политические явления жизни не наносил ни малейшего ущерба авторитарной власти, поскольку его придерживались главным образом те, в чьих руках эта власть находилась. Они могли позволить себе смотреть на свой мир без приукрашивающих иллюзий, так как их власти ничто не угрожало. Народ не участвовал в политическом процессе и не имел представления о его внутреннем механизме; к тому же он воспринимал центральную власть как недостижимый, возвышающийся над миром *Gestalt*. Однако, когда начался процесс демократизации, значительные группы людей, стоявших за пределами властных структур, стали интересоваться процессом управления и бросили вызов авторитету властей предрержащих. Общественное мнение требовало от властей отчета в их действиях, причем абсолютно реальное объяснение, признающее, что все было лишь вопросом власти и ничем другим, никого уже не удовлетворяло. Возникла необходимость представить управление государством как процесс, направленный на достижение определенных идеалов, и дать власти идеологическое обоснование.

---

\* Имеется в виду соч. Макиавелли «О Государе» («Il Principe»). Макиавелли видел спасение Италии только в неограниченной власти государя, считая, что для ее укрепления все средства хороши — вне зависимости от требований нравственности и справедливости, интересов церкви или благополучия подданных.

Именно в это время была разработана теория государства как органа развития цивилизации<sup>34</sup>, что соответствовало появившейся у буржуазного среднего класса и профессиональной бюрократии потребности в осуществлении функций власти, причем не как орудия голого принуждения, а как инструмента всеобщего блага. Однако подобные идеологические обоснования власти утратили свою убедительность, когда значительная часть народа, ранее лишенная политического влияния и возможности получить высшее образование, проникла в сферу государственного управления и официальной культуры. Когда они изнутри познакомились с работой системы, у которой раньше видели только символический фасад, они утратили к ней благоговение и уважение. Фактически демократизация означает разрушение иллюзий; часто указывают на то, что демократические парламентские режимы не могут внушать уважение, поскольку общественность постоянно в курсе недостойных мелочных свар между партиями, в значительной степени определяющих характер парламентского процесса. В этой связи можно упомянуть об «иконоборческих» аспектах социологии знания. Фактически она отказывается рассматривать репрезентативные произведения культуры «с дистанции» и подходит к ним аналитически, исследуя мельчайшие взаимосвязи между мириадами импульсов, воздействующих на культурный процесс. Таким образом, приход массовой демократии заменяет *Gestalt* «анализом» точно так же, как это делал аналитический метод, открытый поколением Макиавелли. Однако существует разница между двумя эпохами — в эпоху Возрождения только немногие выдающиеся интеллектуалы стояли на «аналитической» точке зрения, тогда как в эпоху современной массовой демократии такой подход разделяется всеми. Секреты политического анализа раскрываются уже не только на страницах «наставлений для князя» или «политических завещаний», предназначенных для элиты, а становятся достоянием общественности.

Когда это происходит, основные усилия на первых порах направлены на гневное «разоблачение» порочной практики властей предрержащих. Такая реакция понятна, когда народ впервые обнаруживает кощунственную реальность под личиной священных символов, поклоняться которым издали его заставляли. Однако радость от разоблачения длится недолго; вскоре реальности государственного управления начинают восприниматься как само собой разумеющиеся. Тогда преобладающим чувством становится забота об этом Левиафане, соединенная с чувством ответственности за его укрощение. В додемократические времена массы, обреченные на пассивность, имели то преимущество, что не были обременены ответственностью за свою собственную судьбу. Мир был прост, традиционная рутина

обеспечивала разрешение большей части экономических и социальных проблем, и принятие решений было возложено на центральную элиту. С другой стороны, демократизация, по-видимому, ассоциируется с возрастающей сложностью социального и экономического развития, включая необходимость делать выбор и использовать анализ, заменяющий веру в автоматическое действие традиции.

Все это не означает, что современный аналитический подход способствует лишь расширению элиты. Действительно, может случиться, что участие в принятии решений станет более широким и демократичным без заметного прогресса в области аналитического мышления. Чтобы это произошло, необходима определенная зрелость критически настроенного ума, способность преодолеть суггестивную власть символов, являющуюся результатом «дистанцирования». Но само по себе изменение социального положения не обязательно создает такую способность; она должна иметь и другие источники. Однако можно сказать, что большая близость к средоточию власти *необходима* (хотя и недостаточна) для понимания ее внутреннего механизма.

5. Контраст, подобный только что рассмотренному, существует между «генетическим» и «систематическим» мышлением. Современная аналитическая ментальность предпочитает «генетический» подход, в то время как авторитарные культуры испытывают к нему отвращение и стремятся к системе вневременной истины, не подвластной изменениям и превратностям истории. Для авторитарного образа мышления «доказательность» независима от «генезиса»<sup>35</sup>.

Этот контраст, видимо, также поддается анализу с точки зрения «дистанции». Традиционная власть, сохраняющаяся на протяжении жизни нескольких поколений, постепенно отодвигает свое происхождение в глубь прошлого, на мифологическую дистанцию. Такое давнее происхождение выводит явление за рамки непосредственного, конкретного наблюдения, осуществляемого здесь и сейчас: вследствие этого власть начинает восприниматься как нечто вневременное, вечное, существующее в силу неизбежной необходимости. Санкционированная традицией власть не оставляет места для мысли, что «все могло бы обернуться иначе»; ее носители действуют так, будто они являются столь же вневременным воплощением превосходства. Когда в обществе с традиционной системой управления подрастает новое поколение, оно воспринимает эти претензии власть имущих как нечто само собой разумеющееся, поскольку члены подобного общества не могут припомнить случая, когда дело обстояло иначе. Поэтому такие поколения, вероятнее всего, и не будут мыслить «генетически» или аналитически. Скептическое, «деструктивное», аналитическое мышление скорее можно встре-



тять среди представителей поколений, переживших радикальные изменения в сфере власти<sup>36</sup>.

Из всего вышеизложенного ясно, что, хотя традиционный образ мышления является антитезой генетическому методу, он не игнорирует проблему происхождения, а относит происхождение к далекому прошлому, к мифологическим временам, где оно не является уже предметом реалистического анализа. Происхождение власти не выясняется, а скрывается под завесой сакрального мифа. Позднее одна из версий консервативной философии истории заменяет надрациональный миф рационалистической интерпретацией. История предстает исполненной смысла, как осуществление разумного замысла. Такие интерпретации служат оправданием господствующего авторитарного порядка. Как возникла власть — этот вопрос остается неисследованным; он изгоняется из сознания. Однако демократическое общество не может игнорировать проблему генезиса власти, поскольку его устройство связано именно с созданием власти в ходе демократического процесса.

Тем не менее это соображение справедливо лишь с известными оговорками. В демократических обществах происхождение власти и авторитета также связано с некоторым дистанцированием, хотя остается в силе наше общее положение о том, что демократия сокращает вертикальную социальную дистанцию, не устраняя ее полностью. Дистанцирование не исчезает при демократии; оно лишь принимает иную форму. В соответствии с этим демократия не сводит *всякую* проблему социальной власти к проблеме генезиса. Она использует генетический анализ для дискредитации додемократической власти, но основа ее собственной власти также определенным образом «дистанцируется». Чем же такое демократическое дистанцирование отличается от традиционного? Можно предположить, что прежде всего своим *безличным* характером.

Традиционная власть сосредоточена в руках отдельных личностей или семей, возвышающихся над остальным обществом и обладающих личной или наследственной харизмой. Происхождение такой власти часто отражено в мифах: японский микадо — «сын неба», высшие касты Индии — «сыны Севера». Демократическая власть не связана с личностью, как таковой. Она соотносится с определенными индивидами лишь временно и условно. Но, хотя санкционированное мифом дистанцирование личностей отсутствует в условиях демократии, «дистанцированными» становятся основные общественные институты. Они возвышаются до уровня мифа, приобретая символическое значение. Процедура выборов или основные документы, такие, как конституция, начинают играть аналогичную мифологическую роль. При

определенных условиях люди достигают высокого положения в демократическом обществе, становясь звездами, кумирами и народными героями; но это происходит благодаря специфическим факторам, на которых нам нет необходимости останавливаться здесь. Мифы, органично отвечающие потребностям демократии, возникают на почве коллективистских концепций, подобных «*volonté générales*» Руссо, которую мы не относим к мифам, а рассматриваем реалистично, как определенный механизм социальной интеграции; однако для самого Руссо эта концепция имела трансцендентный смысл.

6. В качестве типично демократического примера «дистанцирования» можно привести подход к «абстрактным» коллективным организациям («*abstrakte Kollektiva*», в терминологии Л. фон Визе) как к конкретным, живым явлениям — «государству», «партии», «классу» и т. д. Подобным же образом процессы иногда трансформируются в субстанции — «социализм», «романтизм» как субстанциальные явления. Отношение к предпринимательским корпорациям как к «юридическим лицам» — проявление той же тенденции. Характерно, что консервативные мыслители страстно выступали против дистанцирования от таких абстрактных и рациональных субстанций, как «государство» и «закон». Для подобных мыслителей коллективная сущность *могла бы* обрести авторитет, но только в том случае, если бы она (подобно церкви) выступила в богатом облачении символов, ставящих ее над и вне пределов повседневной реальности. Никакая власть, утверждают они, не могла бы стать достоянием только «мирских» инструментов социальной интеграции<sup>37</sup>. Однако современное мышление склонно вычленять определенные пласты социальной реальности и наделять их более высокими, метафизическими достоинствами (ср.: марксистский подход к истории как к диалектической драме, разыгрываемой противоборствующими социальными классами).

Такое сочетание аналитического подхода с создающим дистанцию мифотворчеством приводит к определенной неясности демократической мысли. Мы обнаруживаем в демократических группах полностью аналитические номиналистские взгляды лишь в те периоды, когда эти группы находятся в оппозиции. И даже этого нельзя сказать обо всех них. Либералы и анархисты склоняются к полному номинализму, а марксисты противопоставляют свое понимание «реализма» (термин используется здесь, конечно, в смысле средневековой дихотомии реализм — номинализм) консервативному. Мы можем лишь сказать, что аналитический и номиналистский подход выступает на передний план, если демократическая тен-

---

\* Всеобщая воля (*франц.*).

денция доминирует, так что со временем демократическое дистанцирование абстрактных сущностей также становится объектом критики. Но критический анализ не может рассчитывать на устранение *любого* дистанцирования вообще.

Выше мы противопоставили додемократическое дистанцирование (возводящее личности или конкретные группы на недостижимо высокий пьедестал) демократическому (персонификация и гипостазирование абстрактных сущностей). Последнее фактически является более характерным для нашей эпохи, чем первое. Тем не менее было бы ошибкой видеть в западной истории лишь прямолинейное развитие от «додемократии» к «демократии». То, что возникает «позднее», не обязательно более «демократично». Если бы это было так, мы могли бы рассматривать уже средние века как подспудное развитие более ранней, типично городской и рационалистической тенденции греческого города-государства. Однако в господствовавшей культуре средневековья преобладали иррациональные, мистические, «примитивные» модели мышления, хотя элементы рационалистической традиции античности сохранялись именно в образованных клерикальных кругах. Более того, подлинный процесс культурной демократизации начался в период позднего средневековья, когда доминирующими в европейской культуре стали городские группы. Вслед за этим ранним всплеском демократизации возникла обратная тенденция, и в европейском обществе произошла «рефеодализация». Рассмотрим этот процесс более подробно.

7. Обратимся прежде всего к тенденции демократизации, проявившейся в эпоху позднего средневековья. Лежащие в ее основе социальные изменения, т.е. рост могущества городских групп, сопровождались радикальными изменениями стиля в области искусства, литературы и религии. Начнем с искусства. Ярким контрастом высокостилизованному, нереалистическому характеру живописи и скульптуры раннего средневековья было искусство позднего средневековья, в котором примерно с 1370 г. стала доминировать манера «интимного реализма» («Nahrealismus»<sup>\*</sup>). Сущность этого нового стиля состоит в том, что вещи представлены такими, какими они существуют в повседневной жизни и человеческой деятельности. Здесь заключено совершенно новое отношение — революционное самоутверждение человека, открывающего достоинство своей нормальной обычной деятельности. Этот феномен можно лучше всего охарактеризовать как *дедистанцирование*. Социологически он тесно связан с подъемом городской демократии, в условиях которой человек обна-

---

\* Будничный реализм, букв.: реализм ближней дистанции (нем.).

руживал постоянно расширяющийся диапазон возможностей, позволяющий ему оказывать влияние на политическую, экономическую и культурную жизнь. Дистанция, отделяющая среднего человека от центральной власти, сокращается; культура прореагировала на это, смело сделав изображение повседневной жизни рядового индивида достойным внимания искусства и религии. Конечно, повседневная жизнь изображалась и прежде, но она не играла репрезентативной роли в культуре; это стало возможным только тогда, когда изменение социального фона привело к перемещению онтологического акцента на то, что воспринималось как «реальность» повседневной жизни.

Аналогичная тенденция присутствует в церковной архитектуре. Церкви раннего средневековья проявляют в своей архитектуре максимальную «дистанцию» между верующим и священником; алтарь, сцена центрального действия католического культа, расположенный в глубине параллельных нефов, символизирует «бесконечную» дистанцию между человеком и объектом его веры. В церквях позднего средневековья создана более интимная атмосфера. Здесь могут молиться отдельные люди и могут совершаться торжественные богослужения<sup>38</sup>. Мирянин играет в церкви более заметную и активную роль, и это наглядно отражает церковный интерьер: боковые нефы исчезают и помещение становится одним большим залом, не разделенным перегородками<sup>39</sup>. Алтарь виден отовсюду. Уже нет особого, привилегированного места, откуда лучше всего открывается вид на алтарь. В этом отсутствии выгодной перспективы проявляется новое отношение к действительности. Оно отражает не хаос и беспорядок, а стремление к ясности, характерное для нового городского среднего класса. Все пространство собора должно просматриваться с любой точки. Эта обозримость окружающего пространства отражает изменившийся характер религиозного мироощущения. Прежнее чувство внушающей благоговейный страх непостижимой тайны уступает место чувству безопасности и доверия. «Дистанция» между рядовым человеком и важнейшими символами и объектами веры сокращается. Религия уже не так обременена грузом тревог, страха, мучительных душевных треволнений. Можно наблюдать аналогичные изменения и в средневековых социальных отношениях; если феодальная власть дистанцирована, таинственна и вызывает беспокойство, социальная атмосфера в городах отличается гораздо большей рациональностью и безопасностью. В последующий период социальная дистанция между элитой и народом снова начинает возрастать. Культура эпохи барокко гораздо более аристократична, чем городская культура позднего средневековья. Но при всех условиях церковная архитектура позднего средневековья с ха-

рактрным для нее распространением зальных церквей демонстрирует максимум безопасности в рамках общины.

Предшествовало ли такое изменение церковной архитектуры аналогичной трансформации социальной структуры или было его следствием? Историк Бехтель, на которого мы опирались в своем анализе церковной архитектуры позднего средневековья, приходит к выводу, что изменение архитектурных форм предвосхитило соответствующие изменения в экономической жизни<sup>40</sup>. По его мнению, художник создает новые формы в своей среде еще до того, как общество в целом изменяет характер; экономические изменения обусловлены изменениями в сфере идей, а не *vice versa*. Однако такое заключение вызывает сомнение. Безусловно, что полностью развитая экономическая система, опирающаяся на новые технологии и концепции, возникает лишь после того, как полностью осуществилась аналогичная трансформация искусства. Но это не значит, что первоначальный импульс исходит со стороны искусства или других чисто духовных или интеллектуальных сил. С нашей точки зрения, первый импульс исходит от социальной реальности, от изменившихся отношений между социальными группами (в особенности от изменившейся «дистанции»). Эти импульсы оказывают, так сказать, микроскопическое воздействие задолго до заметного проявления крупномасштабных культурных изменений, будь то в искусстве или в экономической жизни. Вполне вероятно, что художники могут выступать в авангарде социальных изменений, но если они являются «пионерами» в этой сфере, значит они просто быстрее, чем другие, реагируют на социальные изменения и отчетливо их выражают.

В XIV в. религиозная жизнь претерпела важное изменение, отразившееся на отношениях между мирянами и духовенством. В раннем средневековье основное значение придавалось массовой литургии. В этом община играла пассивную роль при сохранении авторитарной роли «дистанцированной» церкви. В эпоху позднего средневековья, однако, преобладающую роль начинает играть проповедь. Церковь обращается к верующим как к мыслящим индивидам; ей приходится апеллировать к их «живой самости», если вспомнить одну из наших категорий процесса демократизации. Проповедь становится родом агитации<sup>41</sup>. В то же время усиливается значение исповеди: священник вступает в контакт с верующим как советчик в интимной сфере, а не только (или преимущественно) в своей литургической роли.

Другой значительный религиозный феномен того же периода — это рост мистицизма. Мистик стремится к более тесному единению с Богом и достигает его; здесь религиозная жизнь опять демонстрирует примеры дедистанцирования. Наиболее характерным при

этом является то, что мистическое сознание распространяется не только среди монахов. Так, в Германии появляются ремесленники, уединяющиеся в своей мастерской для мистического созерцания (например, Якоб Бёме). Религия уже не исключительно дело общины, она становится частным делом, все больше места в ней занимает индивидуальное созерцание. Интимная сфера жизни индивида становится проводником его религиозного опыта; четыре стены его жилища превращаются, так сказать, в пространство души.

Мы уже указывали на это повышение значимости пространства повседневного опыта в связи с «интимным реализмом» искусства позднего средневековья. Здесь можно упомянуть и соответствующий симптом в сфере культуры. Живопись в рассматриваемый нами период резко порывает свою прежнюю тесную связь с архитектурой, и станковая живопись (религиозного содержания) появляется в частных домах, как и в общественных учреждениях, например в конторах гильдий<sup>42</sup>. Станковые картины требуют «дистанции», наиболее соответствующей «демократизированной» публике; прежние средства живописи, с одной стороны, монументальной настенной, с другой — миниатюрной, требовали или слишком большой, или слишком малой дистанции. Монументальная живопись, как и миниатюры, была далека от повседневной среды обитания рядового индивида. Первая украшала общественные здания, в которых сосредоточивалась власть иерархического, стратифицированного общества; вторая была доступна только отдельным людям, т.е. коллекционерам-аристократам. Станковые же картины помещали там, где люди собирались по своим повседневным делам — в домах и в конторах автономных корпораций.

Завершающим моментом в оформлении тенденции к «дистанцированию» в искусстве позднего средневековья было открытие подлинной перспективы в живописи, произошедшее в тот же период. Живопись раннего средневековья двухмерна. Изображаемые фигуры далеки от сферы повседневного опыта. Они находятся в собственном мистическом метафизическом пространстве, и их внешность подчеркивает те свойства, которые говорят об их божественности или святости. Фон — часто плоское позолоченное пространство. Позднее фигуры становятся трехмерными, и фон приобретает глубину. В этом иллюзионистском стиле пространство картины является продолжением пространства, в котором находится зритель. Устанавливается прямая связь между зрителем и изображаемым объектом, не нарушающая целостности будничного, повседневного опыта.

8. Как мы указывали выше, тенденция демократизации, развивавшаяся в эпоху позднего средневековья (и раннего Возрождения),

позже уступила место ретроградному движению к «рефеодализации». Дистанция между элитой и массой необычайно выросла с утверждением абсолютизма. Необходимо, однако, отметить, что ретроградные движения такого рода не возрождают иерархические формы, устраненные в ранний период демократизации, и не перечеркивают полностью результаты предшествующего процесса демократизации в области культуры. «Рефеодализация» европейского общества в XVI—XVII вв. ни в коем случае не восстановила феодализм раннего средневековья; она, скорее, соединила феодальные элементы с новыми формами стратификации и новыми способами контроля. Что касается культурной эволюции, то фундаментальный постулат социологии знания гласит: все, что когда-либо возникло в процессе развития культуры, не может просто исчезнуть, а входит составной частью в последующие культурные образования в изменившейся форме. Так, авторитарность церкви вновь утверждается в эпоху Контрреформации, а в политике в то же время доминирующей становится абсолютная монархия. Обе эти авторитарные системы контроля использовали, однако, достижения предшествующих эпох рационализма. Барокко в искусстве и науке является продолжением Возрождения. Новая эпоха нейтрализовала воздействие прежних завоеваний *Ratio*<sup>\*</sup>, сглаживая их остроту там, где они могут представлять угрозу для новой абсолютной власти. Это было сделано, например, путем введения новых «сверхрациональных» элементов в рациональную систему мировосприятия Возрождения.

Религия барокко экстатична, но экстатичность ее проявляется не в мистическом созерцании, практиковавшемся отдельными монахами и ремесленниками, а в повышенной страстности, в чрезмерно пылком и сублимированном эротизме. С другой стороны, искусство барокко не отказывается от прежнего иллюзионистского реализма Возрождения; наоборот, оно доводит его до степени крайнего натурализма, но с целью передачи трансцендентного метафизического содержания.

Сверхрациональный принцип барокко героичен и сверхчеловечен. Он подчеркивает несравненное могущество личности, обладающей властью. В то же время искусство барокко и его культура в целом делают акцент на рациональном расчете и классической соразмерности. Классические нормы и образцы превалируют, направляя воображение по давно проложенному руслу. Искусство барокко холодно, условно и тем не менее пылко и напыщенно. То, какой аспект этой культуры — рациональный или сверхрациональный — становился доминирующим, зависело от обстоятельств.

---

\* Разум, рассудок, основа (*лат.*).

Расчетливый рационализм правящих групп мог создавать вполне посторонний, критический образ мысли, порождавший некоторые из импульсов, воплотившихся в Просвещении.

Общество барокко вовсе не было целиком пронизано авторитарным и аристократическим духом. Средний класс, хотя и задвленный необычайным престижем аристократии и содержащийся в благоговейном страхе, жил своей жизнью, обладал своими собственными корпоративными институтами и культивировал свой собственный интеллектуальный и художественный вкус. Наряду с официальным героическим искусством существовало интимное искусство голландских художников. Некоторые писатели этого периода проявляли значительную проницательность в своем ироничном, лишенном иллюзий анализе общества<sup>43</sup>.

9. Современная культура характеризуется радикальным отрицанием «дистанции» как в социальных отношениях, так и в области культуры. Сфера нашего жизненного опыта имеет тенденцию к однородности, без прежних иерархических градаций на «высокое» и «низкое», «священное» и «мирское». Во всех предыдущих эпохах такое разделение распространялось на все общество. В средневековом университете предметы обучения разделялись на «высокие» и «низкие». В Древней Греции, как указывал Цильзель, поэзия считалась гораздо более почетной, чем пластическое искусство, просто потому, что скульптор и художник по своему социальному происхождению принадлежали к классу ремесленников, которые часто были рабами<sup>44</sup>. В период, предшествующий Новому времени, «высокое» знание резко отделялось от «низкого»; причем богословие и метафизика относились к первой категории, а знание объектов повседневного опыта — ко второй. В искусстве изображение идеала прекрасного также ставилось гораздо выше изображения повседневных предметов, и это различие отражалось в формальной структуре академической живописи. Сама ее композиция воплощала иерархический принцип: изображаемые предметы располагались в более или менее регулярном порядке, усиливавшим господствующую позицию центральных фигур. В этой академической живописи случайное, беспорядочное расположение вещей, имеющее место в реальной жизни, заменялось порядком. Импрессионизм, напротив, стремится к «фотографическому» эффекту, воспроизводя беспорядочную, спонтанную свежесть мгновенного сочетания вещей. Фотография действительно хорошо выражает дух современной «дистанцированности». Она характеризует величайшую близость ко всем вещам без исключения. Моментальный снимок является формой живописного изображения, наиболее соответствующей современному духу, с его интересом к неретушированному и не подвергнутому цензуре «моменту».



Можно добавить, что, согласно общему правилу, «дистанцирование» всегда вновь заявляет о себе. Так, в современном постакадемическом искусстве снова появляются композиция и дизайн.

В современной гомогенизированной сфере опыта каждая отдельная вещь является подходящим объектом для исследования; нет вещей более и менее достойных; изучение теологических идей приравнено к изучению химии или физиологии. Однако это порождает характерную трудность, присущую процессу демократизации. Если сфера опыта является «гомогенной», если никакой объект не ценится выше других, то как может сам человек, индивидуальная единица общества, претендовать на особую значимость? Таким образом, принцип равенства вступает в конфликт с принципом живой автономности — противоречие, до сих пор не разрешенное. Если мы подчеркиваем одно, мы едва ли избежим пренебрежения другим. Идеал «свободы», автономии живой самости трудно совместить с идеалом «равенства», утверждением равной ценности всех социальных единиц. Перед нами противоречие, антиномия, выражающая глубокий внутренний конфликт нашей эпохи.

Этот конфликт проявляется с особой остротой в науках, имеющих дело с человеком, — психологии и социологии. Психология как естественная наука действует в полностью однородной сфере опыта. Дело не только в том, что все индивиды рассматриваются как равноценные; в дополнение к этому классы психических феноменов, имеющие для человека, переживающего их на личном опыте, очень неравную ценность, являются для ученого-психолога только информацией, без всякого различия в ранге. Данные об ощущениях или религиозные устремления — для него лишь эмпирические феномены, подчиняющиеся верифицируемым законам. Таким образом, формы опыта являются «дистанцированными» подобно индивидам и объектам. Это присуще научной установке, но приводит к расхождению между образом человека, созданным в науке, и представлением самого человека о себе, почерпнутым из непосредственного опыта.

В социологии подобные проблемы возникают в связи с проблемой свободы. Социология стремится установить систематичность в поведении человека в гомогенизированной сфере. Если рассматривать только эти поведенческие стереотипы, невзирая на индивидуальный выбор и его разумное обоснование, все человеческие группы начнут походить на поддающиеся расчету механизмы. Но если мы исходим из индивида и его живой самости, то обнаруживаем, что существует другая сторона поведения и что человеческие поступки, рассматриваемые сами по себе, есть результат выбора, обусловленного автономной инициативой. Каждый индивид — центр своей

собственной вселенной и в этом смысле свободен. Науке о поведении с ее преобладающим интересом к поддающейся наблюдению систематичности в поведении трудно отдать должное этой второй стороне проблемы. Мы не будем здесь пытаться разрешить данную антиномию; все, что мы можем, — это привлечь к ней внимание.

Гомогенизация опытного поля вовсе не является делом лишь научного подхода. Мы можем наблюдать ее и в повседневном опыте. Точно так же как наука стирает различия в ранге между разными классами объектов и феноменов, современные установки в отношении времени имеют тенденцию пренебрегать различиями между «рабочим днем» и «праздником». Членение времени в соответствии с периодически повторяющимися «дистанцированными», священными датами для современного человека не имеет того решающего значения, как для прежних поколений. «Праздники» приобретают все более утилитарный, функциональный характер как время для отдыха и развлечений, даже если они совпадают с религиозными датами. (В советской России была сделана попытка устранить это совпадение путем замены воскресного отдыха переходящими выходными днями на основе пятидневной рабочей недели — реформа, которая, впрочем, не привилась.)

Аналогичные тенденции можно наблюдать в искусстве и философии. Для современного искусства характерно подчеркивание «как», т. е. способа изображения, а не «что», т. е. изображаемого объекта. Натюрморт, представляющий на суд зрителя неодушевленные вещи, может быть таким же «высоким» искусством, как Мадонны, — все дело в качестве живописи. Мир изображаемых объектов «гомогенизирован» — таков один из принципов «l'art pour l'art». Но мы должны здесь *предостеречь* читателя. Сам лозунг «l'art pour l'art» показывает, что для художника поле опыта никогда не бывает полностью гомогенизировано. Искусство, как таковое, имеет высокую ценность, оно «дистанцировано». (То же самое относится к науке как одному из видов деятельности.) Это означает не устранение *всякой* дистанции, а ее ограничение основным типом избранной человеком деятельности, которая, будучи «дистанцирована», рассматривает все свои объекты как находящиеся на одном уровне.

В философии также можно наблюдать выравнивание объектов умозрения. Современная линия эволюции в философии ведет от теизма к деизму, пантеизму, натурализму. Одна из характерных черт современной философии — отрицание ею «дублирования бытия» («Seinsverdoppelung»). Философия периода, предшествовавшего

---

\* Удвоение бытия (нем.).

Новому времени, обычно отличала чисто феноменальное бытие (мир осязаемых и наблюдаемых вещей) от истинного ноуменального бытия (метафизической сущности). Это устанавливало иерархию в мире вещей: они могли быть размещены соответственно их дистанции от «истинного» бытия. Сейчас мы не можем сказать, что вся метафизика, все «дублирование бытия» имеет аристократическое происхождение, столь же неверным было бы утверждение, что «дистанцирование» возникает только в аристократической культуре. Однако правильно то, что, какая бы тенденция «дублирования бытия» ни существовала, ей очень резко угрожает демократизация культуры. Источник этой угрозы исходит из предрасположенности демократизированного ума к гомогенизации сферы опыта.

В истории философской мысли идея личного Бога, Бога-Отца знаменует максимум «дистанцированности». (Это соответствует в высшей степени иерархическому, «дистанцированному» характеру патриархальной культуры.) Отсюда начинается развитие в Новое время тенденции к подчеркиванию «имманентности». Божественный принцип все в большей мере утрачивает свой трансцендентный характер, и мы, пройдя через фазу деизма с его минимизацией трансцендентных и личных черт Бога, приходим к пантеизму. В философии пантеизма Бог полностью имманентен природе и всякая существующая вещь приобретает частицу Божественной сущности. С определенной точки зрения это представляет кульминацию тенденции к демократизации, потому что именно здесь «живая самость» всех элементов получает наиболее полное признание.

Однако современная эволюция на этом не останавливается. Неумолимо она движется по пути еще более полного «дистанцирования». Метафизическая аура, окружающая вещи мира в пантеизме, рассеивается в современном натурализме, позитивизме и прагматизме. В результате столь радикально земного взгляда на реальность человеческий дух становится совершенно соответствующим «действительности», понимаемой как совокупность вещей, которыми можно манипулировать. Мы имеем здесь дело с радикально аналитическим и номиналистическим взглядом, не оставляющим места для «дистанцирования» и идеализации чего-либо. Упомянутый выше современный тип дистанцирования, в котором механизмы и институты групповой интеграции рассматриваются как «воплощение» «высших» принципов, имеет тенденцию к растворению в этом радикальном номинализме. Метафизические концепции Народа, Истории и Государства не выдерживают его критики. Это неизбежно в длительной перспективе по двум причинам. С одной стороны, данные концепции становятся партийными ярлыками, и поэтому враждебные

партии должны подвергать их пристрастному расследованию. С другой стороны, мышление демократизованных элит постепенно становится все более аналитическим, в силу чего они перестают верить в метафизические «субстанции». Мифическое представление об институтах распадается на массу наблюдаемых эмпирических фактов. Все остальное рассматривается лишь как «идеология».

*е) Культурные идеалы аристократических и демократических групп*

1. В предыдущем разделе мы стремились показать, как различные принципы формирования элит (аристократических и демократических) приводят к характерным различиям в культуре рассматриваемых обществ в таких областях, как искусство, философия и религия, а также в распространенных в обществе взглядах на жизнь. Лежащий в основе этого процесса механизм является «бессознательным» в том смысле, что лицам, занимающимся творчеством и интерпретацией повседневных событий жизни, вовсе не обязательно понимать социологическую основу и «аристократическое» или «демократическое» происхождение своих импульсов и действий. Раскрытием таких более или менее бессознательных механизмов культурного процесса дело, однако, не исчерпывается. Основные культурные ожидания и нормы («Bildungsideale»\*) принимаются различными группами на сознательном уровне, и именно к таким культурным идеалам<sup>45</sup> аристократической или демократической природы мы сейчас перейдем.

В нашем собственном обществе существует острый конфликт и конкуренция между двумя культурными идеалами: относительно аристократическим и более демократичным. Первый идеал — «гуманистический», второй — идеал демократизированных групп, стремящийся заменить первый. Для понимания было бы полезно продемонстрировать, что соперничающие идеалы принадлежат двум различным и по-разному созданным группам элит.

2. Гуманистический идеал культуры и образования — вовсе не крайний тип аристократической мысли. Он слишком универсален, чтобы быть приспособленным к потребностям небольших и замкнутых привилегированных каст. Однако в известном смысле это все еще идеал элитарной группы, т.е. «окультуренной» буржуазии, элиты, стремящейся отделить себя от масс пролетариата или мелкой буржуазии. Как мы увидим, гуманистический идеал отмечен в данном смысле ярко выраженными «аристократическими» чертами.

Гуманистический идеал связан прежде всего с ценностями классической древности. Он находит в античности элементы, наиболее соответствующие развитию гармоничных, цельных и многосторон-

---

\* Идеалы образованности (нем.).

не образованных, культурных личностей, с одной стороны, и мир «чистых» идей, которые могут помочь современному человеку подняться над убожеством и пошлостью повседневной жизни, — с другой. В обеих этих сторонах гуманистического идеала можно увидеть действие аристократического принципа «дистанцирования».

Личности, для того чтобы стать универсально культурной, гармоничной и цельной, необходим досуг. Таков один из идеалов правящей группы. Рядовой человек, вынужденный работать, чтобы жить, не может стать гармоничной и многосторонней личностью; его уделом является специализация. У него нет времени, чтобы приобщиться к тем социальным добродетелям, которые характерны для аристократических культур.

Отсутствие специализации, многосторонность гуманистического идеала могли бы на первый взгляд показаться чем-то вроде беспристрастной открытости демократического духа, для которого все вещи одинаково интересны и привлекательны. Однако в действительности гуманистическая многосторонность не имеет с этим ничего общего, так как круг ее интересов хотя и многообразен, но жестко избирателен. Достойны внимания и изучения не все проявления жизни, а их наиболее возвышенные аспекты, и в особенности их отражение в мире идей. Доступ к сознанию получает лишь то, что сохранено от забвения в безупречных творениях классического искусства и поэзии. Выход за пределы этого узкого горизонта запрещен.

Современная форма гуманизма имеет двойственную природу. Несомненно демократичная в сравнении с «изысканным» идеалом аристократа и рыцаря она не подчеркивает лишь социальную избранность и изящность речи, но стремится к «культивированию» в более высоком смысле — в смысле одухотворенности. Однако этот идеал также не является вполне демократичным. Он не только не хочет, но и не может быть достоянием всех людей. Мы находим его приверженцев среди сыновей как из верхнего среднего класса, так и из интеллигенции; правда следует указать, что пионеры этого культурного идеала (Шефтсбери, Гумбольдт) происходили из дворян. Культурный, интеллигентный аристократ был первым образцом для верхнего среднего класса<sup>46</sup>.

Гуманизм отдалается на определенную «дистанцию» от повседневной жизни и в силу этого неизбежно, преднамеренно или нет, на дистанцию от рядового человека массы. К сказанному добавляется еще одна аристократическая черта: «самодистанцирование». Гуманист стремится помимо всего прочего быть «личностью» по собственному праву. Он не обращается к классической древности ради нее самой подобно специалисту-историку. Ему нужна класси-

ческая основа, чтобы возвысить свою собственную личность, противопоставить себя некультурным людям. Должен быть некий фон, задник, противостоящий современному миру; чтобы быть «личностью», человеку необходим этот второй мир, позволяющий чувствовать себя выше случайных обстоятельств повседневной жизни.

Таково неподдельное, свойственное всем людям стремление, обнаруживаемое нами во все эпохи во многих формах. Оно получает свое мифологическое выражение в большинстве религий. Фактически представление о потустороннем мире и о спасении отражает стремление человека преодолеть случайности своей жизни. Мистики, и особенно «городские» мистики позднего средневековья, были типичной «культурной элитой» в этом смысле; их экстатическое созерцание помогло им преодолеть ограниченность повседневной жизни. Конечно, они стремились приобщиться к Богу — они не хотели стать «личностями». Но их уединенные экстазы существенно отличались от коллективных экстазов сельских «народных» групп. В своем роде они были столь же индивидуалистичны, как образованные лица последующих эпох, также культивировавшие род одиночества, экстатического созерцания. Все гуманисты находят глубочайшее удовлетворение в погружении в мир интеллекта и духа и в удалении от мира повседневности.

Для гуманиста светского типа, не стремящегося более к общению с Богом, одиночество становится чем-то позитивным, а не только негативным отсутствием человеческого общения. Его сущность — «общение с самим собой» и обогащение путем этого общения. С помощью такого самокультивирования гуманист преодолевает собственную ограниченность, ограниченность своих потенциальных возможностей и той конкретной ситуации, в которой он находится.

Мы должны были подчеркнуть эти позитивные аспекты гуманистического идеала (сегодня ставшего предметом резкой критики, если уже не обреченного), прежде чем рассмотреть некоторые из его слабых мест. Если гуманистический идеал почти отвергнут нашей культурой, то не из-за несостоятельности его конечных устремлений, а потому, что он не может повысить уровень жизни широких масс. В силу условий существования масс гуманистический идеал в его настоящей форме не может иметь большого значения для рядового человека. Тем не менее, по нашему мнению, этот идеал содержит элементы, необходимые для полной и богатой жизни, и культурные идеалы более универсального значения смогли бы обеспечить использование этих элементов в измененной форме.

А сейчас обратимся к некоторым, на наш взгляд, уязвимым сторонам гуманистического идеала. Они состоят в следующем:

а). В смешении элитарной среды с миром вообще. Гуманист претендует на то, что его интересы «всеобщие», хотя в действительности интересуется лишь собственным миром образованной части общества. В рамках этой сферы гуманист обладает изощренной способностью улавливать самые тонкие нюансы значений. Вне их ему не хватает самого примитивного понимания элементарных фактов: Люди совершенно иного социального плана, не имеющие ничего общего с гуманистической средой, вынуждены компенсировать односторонность такого «универсального» взгляда. Сам же гуманист не может преодолеть этот недостаток своего идеала.

б). В слабом знании грубой реальности жизни. «Культура» может стать важнейшим делом в жизни только для людей, которые никогда не сталкивались с проблемами жизни и смерти, безопасного существования и катастрофических ситуаций, триумфа или упадка. Для групп, постоянно имеющих дело с такими реальностями, этот идеал слишком мягок. Они не могут понять, почему созерцание и книжное образование должны стоять в ряду самых возвышенных и благородных дел и почему борьба за существование сама по себе должна рассматриваться как что-то низменное и постыдное. С их точки зрения, может быть, и хорошо предаваться созерцанию или время от времени играть чистыми идеями, но они не могут иметь дело с людьми, которые чувствуют себя настолько уверенно в жизни, что способны лишь играть словами о людских трагедиях.

в). В чисто эстетическом отношении к миру. Искусство выполняет универсальную функцию, нейтрализуя чувство обреченности, угрожающее всему роду человеческому. Однако, когда искусство становится альфой и омегой жизни, как это происходит у приверженцев культа «искусства для искусства», оно вообще уничтожает чувство обреченности, а не только сублимирует его, и находит ему противовесы. Такая позиция опять-таки возможна лишь для групп, не соприкасающихся с грубой реальностью жизни и ведущих полностью обеспеченный образ жизни рантье, патрициев или аристократов. Реакцию на это представителей тех групп, которые целиком поглощены борьбой, ведущейся на социальной арене, можно понять. Они хотят не «чистого» искусства, а искусства, связанного с жизнью. Такая установка угрожает принизить искусство и превратить его в пропаганду; но не будем забывать, что противоположная крайность, искусство ради искусства, также лишает живое искусство жизненных соков. Например, действительно великое искусство классической Греции обладало органической функцией в жизни полиса.

г). В отрицании им личностного, биографического и случайного элемента в литературном или художественном творчестве.

*Личность* творящего художника полностью отрицалась в пользу «творения», как такового. Поэтому произведения не казались продуктами и проявлениями жизни; жизнь воспринималась как средство создавать эти творения, и только сами творения заслуживали внимания. Интерес к личностным, биографическим основам творчества осуждался как профанация, как низкое, недостойное искусства «психологическое любопытство»<sup>47</sup>.

е). В антипатии к динамичному и неожиданному. В своем стремлении создать «гармоничные», «целостные» личности гуманизм был склонен отвернуться от потенциальных человеческих возможностей, проявления которых нельзя было полностью предвидеть. Его классический канон претендовал на абсолютное знание всех и всяческих творческих возможностей человека и создание эффективной модели любой ситуации. В этом гуманизм проявлял глубокое непонимание жизни. Одна из высших человеческих способностей — мобилизация совершенно новых потенциальных возможностей в новых и критических ситуациях. Ибо жизнь нельзя сдерживать предписаниями и ограничениями каких-либо заранее предустановленных норм и правил. Защищая упорядоченность своего мира, гуманизм лишь невольно обнаруживал свое желание поддерживать его совершенно искусственную защищенность, основанную на прочных экономических привилегиях.

3. Нелегко сформулировать идею противоположного идеала демократизированных групп, поскольку он находится еще в процессе становления и не может быть сведен к готовым формулам. Все, что в наших силах, — это перечислить некоторые симптомы таких культурных устремлений. Делая это, мы обратим особое внимание на потенциальные возможности, заключающиеся в новом мировидении, еще не получившем всеобщего признания.

Как мы увидим, различные элементы нового культурного идеала резко противоречат главным чертам гуманизма. Здесь, как и повсюду, жизнь выступает в противоречиях; когда на арену выходят новые группы, желающие проявить себя, они начинают с отрицания уже сложившегося, упрочившегося. Новое дополняет старое; именно так исторический процесс стремится обрести всеобщий характер.

Следующие моменты, касающиеся демократического культурного идеала, заслуживают особого упоминания:

а). В противоположность гуманистическому демократический идеал подчеркивает принцип *профессиональной специализации*. Гуманизм — это идеал элиты, не занимающейся специализированным трудом и считающей такой труд (подражая в этом умонастроению античности) ниже своего достоинства. Человек может



стать «культурным», только если он не «работает», а «занимается» личного рода вещами. Новый же идеал ориентирован на труд. Согласно ему, человек может стать «культурным» лишь посредством и в рамках конкретной целенаправленной деятельности. (Политическая «культура» также рассматривается современными группами в ее связи с участием в активной политической работе, а не с одним лишь знанием политических доктрин.) Упор делается на конкретную ситуацию, требующую активного вмешательства, в котором человеку порой удается найти себя. В то время как гуманист, так сказать, парит над ситуацией, новый демократизированный тип осознает непреодолимую силу момента. В «гомогенизированном» поле опыта этого типа всякая конкретная профессиональная задача может в равной степени обеспечить самореализацию.

Чистая специализация традиционно рассматривалась как противоположная «культуре», и мы должны признать истину, содержащуюся в этом традиционном взгляде. Одна лишь специализация, как таковая, не может сделать никого «культурным» даже в полностью демократизированном мире. Однако в соответствии с демократическим культурным идеалом, о котором мы говорим, специализация, как таковая, не является единственным содержанием личной культуры. Демократический тип также стремится расширить горизонт за рамки своей специальности, полностью осознавая, что без этого нельзя быть культурным человеком. Но он идет по другому пути, чем гуманисты, так как исходит из своей конкретной ситуации и никогда не теряет ее из виду, в то время как гуманист, чтобы быть культурным, порывал все связи со своей собственной конкретной ситуацией.

Для иллюстрации этой мысли приведем пример. Необходимой фазой в приобретении «культуры» в гуманистическом смысле было *grand tour*<sup>\*</sup>, или путешествие с познавательными целями. Человек должен был отправиться в Италию и Грецию и увидеть памятники классической древности. При этом профессия или род занятий здесь не имели значения; данное правило предписывалось в равной мере студенту, деловому человеку или юристу. Такая нейтральность в отношении к кругу профессиональных интересов различных людей, «приобщившихся к культуре», весьма существенна, ибо подобная практика произвольно служила определенной цели. Цель заключалась в создании общей сферы коммуникации между различными частями культурной элиты, стоявшей особняком от масс. Обязательное большое путешествие являлось входным билетом в

---

\* Большое путешествие (франц.).

этот избранный круг. Коммуникация достигалась на языке второго мира, существующего рядом с повседневным.

Процесс приобщения к культуре по демократическому типу также выходит за рамки специализации, но начинается он с области повседневных занятий и остается органически с ней связанным. Примером может служить квалифицированный рабочий, проходящий курсы усовершенствования, чтобы приобрести больше знаний по своей специальности, или тот, кто изучает экономику и менеджмент, чтобы иметь более ясное представление о своем месте в социальной среде. Некоторые рабочие учатся, чтобы стать профсоюзными функционерами. Такие люди не стремятся приобщиться к культуре в широком смысле, они хотят иметь лучшие возможности для контролирования своего положения, хотят расширить собственные перспективы в этом процессе. Этот постепенный и органичный процесс не знает границ, он открывает людям путь от отраслевого профсоюза к муниципальной и национальной политике или в международное рабочее движение. Во всяком случае, процесс самостоятельного приобщения к культуре является неторопливым и непрерывным, а не диктуется «априорными» концепциями, внезапными субъективными импульсами или просто любопытством.

Преимущество такой программы самостоятельного приобщения к культуре в том, что мысль начинает соответствовать жизни — человек не приобретает знания о вещах, не имеющих к нему отношения. Индивид, следующий этому пути, сможет жить вещами, о которых говорит, тогда как сторонник гуманистического курса, будет часто повторять вещи, о которых он знает только из вторых рук и которые не имеют для него личного значения.

б). В додемократическом мире политика не была специализированной профессией. Политические учреждения наполняли любители, не «работавшие» в политике, а всего лишь «занимавшиеся» ею<sup>48</sup>. В эпоху раннего, додемократического парламентаризма мы видим, как разворачивается эпическое по своему размаху соперничество между модными кружками и старыми аристократическими домами. В своем ораторском искусстве политики этого периода опирались на классическую эрудицию и общие философские принципы; они стремились убеждать людей независимых взглядов, свободных решать за самих себя, в надежде получить их поддержку. Совершенно очевидно, что политическая борьба в этот период еще не отражала столкновения крупных экономических интересов. Когда экономические интересы получают господствующее влияние в политике, становятся необходимы специализированные знания, позволяющие определять экономические последствия

правительственной и законодательной деятельности. Политик-любитель, оратор, оперирующий универсальными принципами и обобщениями, должен теперь уступить место специалисту. Реальные политические решения принимаются в закрытых комитетах на основе соглашения между группами интересов; пленарные сессии парламентов с их шаблонными речами являются лишь притворством, пьесой, разыгрываемой в пользу рядовых граждан.

Комитеты и закрытые собрания парламентских фракций — прекрасная школа для партийных функционеров, поднимающихся из массы. По мере того как они продвигаются в более высокие политические органы, их взгляды расширяются. Принимая на себя большую ответственность, они утрачивают односторонность своей первоначальной ориентации, ограниченной узкими географическими или классовыми рамками. В ходе этого процесса политики новой эпохи обычно подвергаются обвинениям в ренегатстве и предательстве; выдвинувшая их масса подозревает своих «выдвиженцев» в «продажности монополиям». Но это вовсе не обязательно должно быть так. Эволюция политика от узкого партикуляриста к ответственному государственному деятелю может представлять подлинно демократический тип политического «самокультивирования».

с). В сущности тип «культивации» специалиста состоит в достижении индивидом более глубокого и верного понимания своей собственной частной позиции, умении анализировать ее с различных сторон. В этом отношении современный специалист превосходит прежнего. Раньше специалисту было действительно трудно выйти за узкие границы своей специализации или, если он был политиком, преданным очень узким интересам, обрести более широкий взгляд на вещи. В современном обществе специализация может и должна выходить за свои пределы, так как все более очевидной становится взаимосвязь и взаимозависимость различных областей специализации и частных интересов. Вот почему современная «специализация» может быть хорошим отправным пунктом для «культивации», тогда как прежде это было невозможно. Сегодня можно стать «культурным» не только в чисто количественном смысле, приумножая свои знания, но и в более глубоком значении этого понятия, обретая способность продвигаться от знакомства с непосредственно данной конкретной ситуацией до понимания структурных моделей, стоящих за этой ситуацией.

В то время как гуманист приобщался к культуре, восходя от повседневной действительности к более «высокой» реальности мира Идей, современный человек достигает той же цели, восходя от непосредственного опыта к структурному взгляду на действительность.

Сфера «структуры»<sup>49</sup> — это не «второй мир» чистых Сущностей, стоящих за реальным миром. Она имманентна действительности, и обретение «структурного» понимания — это вопрос не выхода за пределы реальности, а, скорее, интенсивности ее восприятия. Во всякой области специализации существуют люди, страстно заинтересованные в том, чтобы проникнуть в скрытый механизм явлений, наряду с теми, что преследуют в своей деятельности чисто рутинные интересы; например, одни банкиры знакомы лишь с техникой финансов, а другие стремятся *понять* сущность дела. Или обратимся к теории и практике образования: здесь существуют, с одной стороны — рутинеры, желающие знать только, как поддерживать дисциплину в классе и как передать требуемый объем знаний, и, с другой стороны — истинные педагоги, для которых каждый ребенок уникален. Для настоящего учителя ученик — не «объект» образования, неотличимый от остальных школьников, а индивидуальность со своим собственным социальным происхождением и своими психологически и биологически обусловленными нуждами, запросами и возможностями. Такой педагог будет стремиться осуществить свою задачу, проникнув в скрытую структурную модель, определяющую ситуацию в классе.

Приверженцы гуманистического идеала образования часто осуждают «профессиональное» образование за отсутствие в нем элементов «культуры». Эти гуманисты не знают, какими подлинно «культурными» могут быть истинно великие практики. Кроме всего прочего они упускают из виду, что мысль, коренящаяся в действительной практике, бывает более глубокой и истинной, чем та, которая возникает вокруг одних лишь тем «культурной» беседы. В противоположность чисто вербальному знанию знание, обретенное практическим путем, делает связь между познающим и познаваемым органичной. Если такое знание преодолевает односторонность путем расширения кругозора познающего, оно становится подлинно многосторонним и универсальным в большей мере, чем чисто вербальная универсальность гуманистической «культуры». Такой тип знания также имеет наилучшие шансы избежать опасности превращения в «идеологическую» ширму для непризнанных и нереализованных эгоистичных и узкогрупповых интересов.

Все это, конечно, не следует принимать как защиту чисто профессионального образования или культ чисто технических знаний. Мы не считаем, что детей следует учить лишь тому, «что им действительно необходимо знать в практической жизни». Подобная точка зрения полностью игнорирует как реальную природу специализированного знания, так и образовательные цели и потенциальные возможности органичной связи между «знанием» и «делом». Если образование

передает массу «практических» знаний, но не делает ученика способным ориентироваться в своей собственной жизненной среде, — этот путь никоим образом не лучше чисто вербального, гуманистического образования. Такое специализированное профессиональное образование является симптомом скорее упадка, нежели прогресса.

Следовательно, современное образование может приблизиться к идеалу приобщения к «культуре», лишь давая больше, чем узкоограниченные специальные знания. Такие знания должны дополняться более общими дисциплинами, предмет которых и составляет ориентация в жизни и социальной реальности. Выполнению этой задачи в особенности соответствует социология. По традиции на философию возлагалась задача выработки общих принципов ориентации, и мы не утверждаем, что философский подход утратил свою ценность или что философию следует исключить из перечня изучаемых предметов. Однако доминирующая традиция западной философии — это все еще традиция идеализма, «удвоения Бытия», поисков второго мира, скрывающегося за реальностью; такая философия не способна дать современному человеку необходимую ориентацию. С другой стороны, идеалистическая традиция все более подвергается разложению в рамках современной философии, как показывает нынешняя тенденция к прагматизму и позитивизму. Едва ли существует в принципе какой-либо конфликт между этими философиями и социологическим подходом<sup>50</sup>.

## Д. Проблема экстаза

Поскольку «приближение к культуре» означает расширение экзистенциальной перспективы, демократический культурный идеал, как можно предположить, превосходит гуманистический: мы видели, что он достигает этого расширения более органичным образом. Однако культивированная экзистенция имеет и другой аспект — самодистанцирование. Он является органичной частью культурного идеала гуманистической элиты, в то время как современная, демократическая концепция культуры, по-видимому, дает меньше в плане «самодистанцирования» и «экстатического» созерцания. Является ли это недостатком современного идеала или же самодистанцирование было неоправданным стремлением прежних элит? На такой вопрос относительно конечных ценностей трудно ответить и еще труднее привести разумный аргумент за и против. Поэтому мы изложим свою позицию, не вдаваясь в ее «про» и «контра»; дело в том, что человеком время от времени овладевает желание дистанцироваться от своей соб-

ственной ситуации и от мира — это одна из его основополагающих черт как подлинно человеческого существа. Человек, для которого не существует ничего вне его непосредственной ситуации, не является в полной мере человеком. Но даже «демократизированный» путь приобщения к культуре, рассмотренный выше, состоящий в постоянном расширении ситуационного кругозора, недостаточен. Мы унаследовали от своего прошлого другую потребность: время от времени прерывать *все* связи с жизнью и случайностями нашего существования. Мы обозначаем такое состояние термином «экстаз». Если предположить, что этот идеал обладает действительной силой и «экстаз» — необходимый элемент истинного «приобщения к культуре», то перед нами встает вопрос: верно ли, что демократический культурный идеал противоположен экстазу и не открывает к нему путей?

Наш ответ таков: если мы рассмотрим потенциальные возможности, присущие демократическому подходу, то в конечном счете окажется, что они ведут к новому типу «экстаза» и подлинному «приобщению к культуре». Можно даже предположить, что экстаз станет общей, универсально распространенной формой опыта только в демократизированной культуре. Но демократизация культуры не достигает сразу такой стадии развития. Вначале радикальная демократизация означает дедистанцирование, которое должно быть преодолено до того, как могут возникнуть новые формы экстаза. Демократизированная культура должна пройти через диалектический процесс развития прежде, чем сможет полностью реализовать свои возможности.

Мы рассмотрим этот диалектический процесс в трех аспектах, т.е. с точки зрения нового демократического отношения между: а) «Я» и объектом, б) «Я» и «Ты» и в) «Я» и «самостью», т.е. самодистанцированием.

а). *Отношение между «Я» и объектом.* Мы видели, что полная демократизация означает, во-первых, радикальное дедистанцирование от всех объектов, как не относящихся к человеку, так и человеческих. Это делает мир унылым, непривлекательным, лишенным счастья. В нем нет ничего запредельного, потустороннего; он не символизирует ничего вечного; за его непосредственной реальностью ничего не стоит. На стадии полной демократизации действительно будет немало человеческих типов, чей жизненный опыт ограничен подобной скучной и невдохновляющей реальностью. Это — бизнесмены и ученые, педагоги и политики, мышление которых полностью соответствует их делам, поскольку они не стремятся ни к чему, кроме того, что могут достичь путем практической деятельности. Они называют себя «реалистами»: в конце концов им удалось покончить со всеми мифами; со всеми концепциями, не являющимися вполне операцио-

налистскими. Но действительно ли эти люди подлинны реалисты? Мы так не считаем. Потому что «реализм» не может состоять в отказе от всех исторически данных форм дистанцирования и в последующем уравнивании получившегося остатка с «единственно реальным» миром. Для мира, и в частности для человека как реального существа, есть нечто большее, чем то, что доступно для обработки посредством технических операций. Для человека, стремящегося к контролю над вещами и другими людьми, может быть чрезвычайно полезно рассматривать их некоторое время как нечто представляющее собой сгусток реакций на внешние раздражители. Мы достаточно хорошо понимаем, что наша современная культура, побуждаемая насущнейшей потребностью в совершенствовании техники контроля, начинает низводить и вещи и людей до уровня своих действующих, как механизмы, моделей реагирования на определенные стимулы. В данном контексте следует признать достижения бихевиористского подхода. Но нельзя утверждать, что эта частная картина исчерпывает всю полноту реальности человека. Человек не может быть низведен до суммы его реакций на внешние раздражители. Некоторые аспекты человеческой реальности требуют интуитивного «понимания» («*Verstehen*»), даже если у нас и есть причины какое-то время игнорировать эти аспекты по техническим или методологическим соображениям.

Поэтому современная онтология чревата опасностью — она имеет тенденцию уступать соблазну — принимать свою специфическую точку зрения манипулятора за абсолютную истину. Истинная онтология не может быть такой односторонней и ограниченно-узкой во взглядах на вещи. Мы должны показать этим «реалистам» и прагматикам, что они обращены не ко всему миру в целом, а лишь к его ограниченной части, соответствующей практическим операциям манипулирования. И если они отождествляют эту часть с целым, их мышление не «реалистично», а очень даже «нереально».

Подобный самообман возможен только для такого типа человека, который подавил свою человеческую сущность в подходе к реальности. Эта онтологическая ошибка должна быть исправлена путем признания *односторонности* чисто технического подхода. При выполнении данного условия специалист перестает всерьез считать себя арбитром онтологической истины. Поскольку, однако, тенденция к преодолению односторонности является органичным свойством процесса демократизации, мы действительно можем ожидать, что онтологическая ошибка будет в конечном счете исправлена и что будет открыт путь для нового, создающего дистанцию опыта.

б). *Отношение “Я” — “Ты”*. Демократизация предполагает, что всякая чисто *социальная* дистанция между «высоким» и «низким» должна

сокращаться. Это сокращение может привести к бесцветному однообразию. Все будут казаться взаимозаменяемыми; «другой» станет играть чисто инструментальную роль в жизни личности. Если социальная дистанция устранена и никакая другая форма дистанции не занимает ее место, возникает вакуум в межлических отношениях: отдельная личность просто как личность ничего не значит для другого. В этой связи, однако, мы также обнаружим, если посмотрим более пристально, что демократизация несет с собой не только опасность, но и, что более важно, величайшие возможности. Действительно, сокращение чисто социальной дистанции может привести к развитию чисто «экзистенциальной» дистанции<sup>51</sup>. Если я уже не вынужден сталкиваться с другим в его роли социально более высокого или более низкого, я могу установить чисто экзистенциальный контакт с ним как человеческим существом, и эта форма отношения между «Я» и «Ты» может стать общей моделью только на базе демократизации. На стадии демократизации культур мы осознаем в этом смысле возникновение новых форм дистанции, точно так же, как в предшествующие эпохи чисто пространственное отдаление уступает место более возвышенной психической и вертикальной социальной дистанции. На демократической стадии становится возможным «любить» или «ненавидеть» другого как личность, какую бы социальную маску он ни носил.

Создание базы для чисто экзистенциальных человеческих отношений — величайшее потенциальное достижение демократии. В прежние эпохи экзистенциальные, надсоциальные межличностные отношения существовали. Но, как правило, они были составной частью системы социальных, вертикальных отношений. Так, например, священник разговаривал с кающимся как с личностью, и его слова затрагивали верующего до самой глубины души. Однако в то же время священник являлся и представителем социальной власти. Во всех подобных отношениях чисто личное обращение могло быть услышано только через безличное посредничество власти и вертикальной социальной дистанции.

Возникновение возвышенной эротической «любви» в рыцарской культуре средневековья стало одной из наиболее важных глав в истории отношений между «Я» и «Ты». Трубадуры Прованса создали образ возлюбленной, отражавший чисто «экзистенциальное» отношение; в их поэзии любовь была путем к самоочищению и спасению. Тем не менее в этом, как и в других случаях, можно наблюдать, что «экзистенциальные» отношения не имели своего собственного языка. Они говорили на языке чисто «социальной» дистанции. Трубадуры изображали себя «слугами» возлюбленной дамы, совершенно в духе феодальных отношений, и мы до сих пор вторим им в ритуале и язы-



ке наших собственных возвышенных эротических отношений. Мы даже пользуемся феодальной метафорой «строить куры»<sup>\*</sup> в смысле ухаживания за дамой. (В других «экзистенциальных» отношениях мы также склонны использовать лексику вертикальной социальной дистанции, например, когда определяем нашу чисто этическую оценку другого как «уважение», хотя оно имеет мало общего с «уважением» к социальной власти.) Действительно, нам трудно выразить свое восприятие экзистенциальной дистанции в несоциальных терминах. В последнее время обычай и язык начали изменяться, и мы слышим жалобы на прозаичность современных эротических отношений, на упадок «романтической» любви. В ходе социального дедистанцирования любимая женщина уже не рассматривается как «высшее» существо. Люди, считающие себя «передовыми», приветствуют этот отказ от романтического «притворства». Они полагают, что любовные отношения должны стать прозаическими и естественными; они также уверены, что в демократическом мире мужчина и женщина — всего лишь «товарищи» и «сотрудники» даже в эротических взаимоотношениях друг с другом. Такие взгляды, однако, являются следствием неправильного понимания вопроса. Подлинные возможности, заложенные в демократизации, отнюдь не реализуются, когда в выражении наших межличностных отношений и чувств мы *вертикальные* социальные отношения заменяем *горизонтальными*. Реальная возможность, предоставляемая нам демократизацией, состоит в том, чтобы суметь выйти за рамки *всех* социальных категорий и пережить любовь как чисто личную и экзистенциальную проблему.

Тогда становится ясно, что «социологическая» ориентация, которую мы отстаиваем, вовсе не предполагает, признания «социологических категорий единственными для выражения человеческого опыта. Напротив, одна из причин, по которым мы стремимся подвергать человеческую реальность радикальному социологическому анализу, заключается в том, что нам необходимо знать воздействие, оказываемое социальными факторами, чтобы иметь возможность противостоять им, если они враждебны человеку. С нашей точки зрения, подлинный тип современного мыслителя станет более социологически ориентированным, и не для того, чтобы обожествлять социальное, а чтобы нейтрализовать его негативное воздействие на высшие человеческие ценности.

с). *Отношение «Я» к себе.* Главным делом человека является общение с внешним миром и себе подобными. Однако постепенно он осознает необходимость познать самого себя и разработать идею

---

<sup>\*</sup> От куртизанить (courtoisie — галантный, учтивый — франц.).

собственного существования и устремлений. В этом смысле каждая культура обладает своей характерной концепцией отношения человека к себе в дополнение к свойственным ей отношениям «Я» — объект и «Я» — «Ты». Однако в иерархических обществах человек обычно думает о себе в соответствии с тем, какое место он занимает в социальной иерархии. Он вынужден ощущать себя не личностью, а представителем определенной социальной категории. «Личностный» идеал, стремление обрести неповторимую значимость именно этой, определенной, а не другой личности представляет собой специфически современное явление. Это стремление тесно связано с «экзистенциальным» отношением «Я» — «Ты», только что рассмотренным нами, ибо человек может стать «личностью» для себя лишь в той мере, в какой он является личностью для других, а другие являются «личностями» для него. Действительно, с нашей точки зрения, «экзистенциальное», личностное отношение «Я» — «Ты» представляется фундаментальным для развития собственного представления о самом себе. Мы считаем идеалистическим заблуждением думать, будто человек сначала становится личностью в своем собственном, индивидуальном самовосприятии, а затем начинает относиться к другим как к личностям. Процесс этот развивается в иной последовательности: человеческая и социальная среда должны прежде развиться таким образом, чтобы человек мог стать личностью для других и к нему обращались бы как к личности достаточно долго и часто, прежде чем он сможет рассматривать себя как личность.

Следовательно, демократический социальный строй с его тенденцией к минимизации вертикальной социальной дистанции создает наиболее благоприятные условия для развития внутренней ориентированной личности. Этот факт неправильно понимается современной интеллектуальной элитой, представители которой горды тем, что способны рассматривать себя чисто экзистенциально, но забывают, что обязаны этим социальной тенденции, инстинктивно ими отрицаемой, — тенденции к социальному уравниванию. Это происходит потому, что иерархическая, социальная оценка человека не является более общераспространенной и господствующей, так что он может время от времени представлять перед самим собой в своей надсоциальной сущности, сбросив традиционные и социальные маски и освободившись от пут своего социального положения, обусловленного обстоятельствами.

Именно таким путем демократическая социальная реальность открывает новые пути к вековой цели — уйти от несвободы мира, зависящего от обстоятельств, достичь экстаза. Таковы в основе

устремления всех «*homines religiosi*»\*. Бегство от мира и от неопределенной ситуации, зависящей от случайных факторов, вначале достигалось благодаря опьянению, затем путем аскетизма и, наконец, через отшельническое созерцание. Все это давало свободу от тирании покорных обстоятельств мира, но еще не чисто экзистенциальное отношение к себе. Опыт спасения артикулировался в мистических и религиозных символах, часто являвшихся проекциями отношений социальной власти. Таким образом, человек, стремившийся уйти от полной случайности обстоятельств повседневной социальной действительности, окольным путем отбрасывался назад, к тому, от чего он надеялся спастись. Более радикальное освобождение стало возможным только в современную эпоху.

Что бы ни говорили против современного типа культуры, нельзя отказать ему в одном достоинстве — в правдивости. Другие культуры могли исповедовать более высокие идеалы, обольщаться более смелыми утопиями, рисовать более красочную действительность, располагать большим богатством нюансов. Наша эпоха пожертвовала всем этим во имя обладания истиной, неприукрашенной и неискаженной. Она стремится обладать своей собственной, нормальной реальностью; вот почему она покончила со всякой дистанцированностью. Человек этой культуры также хочет быть «самим собой», таким, каков он есть на самом деле, а не каким он предстает в парадном мундире своего социального статуса. Вот в чем заключаются подлинная сила и величие современного человека — в неудовлетворенности социально детерминированным отношением к себе. Однако за это приходится расплачиваться прежде всего утратой чувства безопасности, которое может дать лишь твердо установленный статус. Ориентация в обществах, разделенных социальными перегородками, не составляет труда; каждый знает, к чему он может стремиться и чего он может ожидать. В противовес этому современная жизнь уже не предоставляет надежных ориентиров для выбора и четко определенных перспектив: все, что она способна предложить, — это бесконечные сомнения. В прежние времена только бедняк мог предаваться мечтам, поскольку не имел надежды на конечное воздаяние<sup>52</sup>. В этом смысле все мы теперь бедняки. *Неуверенность как общая судьба, ставшая в наши дни уделом не только беднейших, угнетенных слоев населения, является одной из характерных черт современной эпохи.* Бывшие элиты могут оплакивать случившееся. Обреченность на неуверенность — это настоящая трагедия. Но она также открывает путь к моральному и культурному росту.

---

\* Религиозных людей (лат.).

Совершенно неправильно интерпретировать крушение прежних иерархий и порядков как симптом морального и культурного упадка. Наоборот, нужно видеть в этом потенциально положительный фактор воспитания человечества. Если общество с жесткой иерархической структурой не может больше обеспечить нам надежную ориентацию и базу для самооценки, мы должны принять этот вызов и создать новые модели ориентации, основанные на более глубокой и более подлинной, чем социальная, человеческой правде.

Такова реальная задача эпохи демократизации, которую еще предстоит осуществить. Современный дух ошибается в оценке своих возможностей, если полагает, что, ориентируясь исключительно на материальные ценности и прагматические цели, он реализовал весь свой потенциал. Приглядевшись к проблеме внимательнее, мы увидим, что эта культура не сможет утвердиться, если не прорвется сквозь барьеры чисто социальной самооценки и не найдет понимания с собственной экзистенциальной самостью, сбросившей все социальные маски.

## Примечания

<sup>1</sup> Прим. П. Кечкемети: Оригинальный заголовок этой статьи «Demokratisierung des Geistes» невозможно точно передать на английском языке. Если понятие «культура» имеет более широкое значение, чем слово «Geist» (Дух), то понятие «дух» (mind), которое можно было бы использовать вместо понятия «культура», является слишком узким. В настоящем эссе анализируется процесс «демократизации», проявляющийся в характерных изменениях, происходящих в различных областях культуры, в частности — в философии, искусстве и религии. Он рассматривается как глубинный социальный процесс в базисных структурах общества, а не как изолированный процесс в сфере мысли или духа. Поэтому выражение «демократизация культуры» кажется более соответствующим ему, чем альтернативное — «демократизация духа». Немецкий текст передан на английском языке в свободном переводе, проясняющем темные места и опускающем лишние пассажи, но точно воспроизводящем мысль автора.

<sup>2</sup> Прим. П. Кечкемети: Эта статья была написана в 1933 г.

<sup>3</sup> Мы не отрицаем, что антидемократические силы способны привести к падению демократий. Группы, участвующие при демократии в политическом процессе, могут быть по своей ориентации полностью антидемократичными.

<sup>4</sup> Напомним о различии между общей и исторической социологией, проведенном в первой главе этой книги. Мы будем рассматривать проблему демократии скорее как формальный структурный феномен, а не исторический. Это значит, что мы не станем вникать в условия генезиса определенных, исторически сложившихся демократий типа греческого полиса или коммун позднего средневековья; мы только попытаемся выявить основополагающие черты, отличающие всякую демократию от недемократического устройства общества.

<sup>5</sup> Kaufmann E. Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts. Heidelberg, 1918.

<sup>6</sup> «Послушание» в аристократически-авторитарных режимах и «самонейтрализация» в демократических соответствуют двум типам социально обусловленной ограниченности. Первая присуща массам людей, лишенных возможности приобретать новые знания. Аристократические общества коснеют в традиционном для них образе мыслей; они не стремятся к новым знаниям, как это бывает со стариками, отказывающимися учиться. Согласно Лихтенбергу, старики не гибки в своем мышлении не потому, что они биологически не в состоянии усваивать новое, а потому, что их притязания на авторитет были бы подорваны, если бы они признали, что не всеведущи. Аристократические элиты, традиционно облеченные властью, часто отказываются признавать новые знания по тем же соображениям.

С другой стороны, мы нередко наблюдаем, что в условиях демократии люди отказываются думать и учиться, предоставляя определенным организациям или механизмам делать за них эту мыслительную работу. В данной связи можно упомянуть тенденцию, наблюдаемую в американской социологии, которая развивает новые знания, не «думая» о действительности, полагаясь исключительно на рутинный сбор фактов, анкетирование и т. д. Карл Беккер связывал это с «организаторским талантом», столь характерным для американцев (*Becker C. The United States, Experiment in Democracy*. [New York], 1920. P. 180).

<sup>7</sup> У. Томас и Ф. Знанецкий (*Thomas W., Znaniecki F. The Polish Peasant in Europe and America*. New York, 1927) постулировали определенную корреляцию между магическим и авторитарным контролем; магическая практика состоит по существу в командах, обращенных к природе.

(Позднейшее дополнение). Однако эта аналогия проблематична: магия имеет, по всей вероятности, не авторитарное происхождение. Маг обычно стремится восстановить нормальные условия, нарушенные в силу экстраординарных влияний, например пытается вызвать обычный дождь после засухи. Другими словами, он выступает на сцену в случаях крайней необходимости, когда обычные институты общества оказываются несостоятельными. Таким образом, маги компетентны в делах, связанных с неконтролируемой сферой, находящейся за пределами группы, в торговле, войне с другими и т. д.

<sup>8</sup> Ландсберг четко различает две разновидности демократической доктрины равенства. Первая принадлежит Руссо. Она постулирует равные качества, развитые до степени совершенства, *от рождения* присущие каждому человеческому существу. Вторая встречается у Локка и Гельвеция. Согласно ей, равенство всех людей основано на том, что люди не обладают какими-либо *врожденными* свойствами.

<sup>9</sup> Аналогичную позицию по отношению к проблеме интеллектуальной одаренности в целом занимают психоаналитики; одно периодическое издание по психоаналитической педагогике посвятило специальный выпуск проблеме «интеллектуальных торможений». См.: *Intellektuelle Hemmungen // Sonderheft der Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*. 1930. Bd. 4. № 11—12.

<sup>10</sup> Оценку достоинств педагогического оптимизма по сравнению с педагогическим пессимизмом можно начать с двух различных вопросов. С одной стороны, можно спросить: являются ли новые педагогические постулаты действенными, т.е. относятся ли некоторые, многие или все различия, проявляющиеся в интеллектуальной или художественной деятельности, к факторам среды? С другой стороны, мы можем также рассматривать эти постулаты как эвристические принципы, полагая, что лучше стремиться считать как можно большее число областей опыта открытыми для благоприятных, способствующих совершенствованию влияний, чем признавать непреодолимость границ,

установленных наследственностью. Не является ли пессимизм отговоркой, чтобы уклониться от вызова со стороны проблем образования?

<sup>11</sup> Прим. П. Кечкемети: Автор, видимо, имел в виду иудейских пророков как избранных глашатаев «богооткровенной» истины — социологический тип, исследованный Максом Вебером. В теологической доктрине почти всех христианских церквей и вероисповеданий Богооткровенная истина, хранительницей которой является церковь, обращена ко всем людям и может быть воспринята всеми. То, что эта «универсальная» истина открывалась вначале лишь избранным, менее важно в данном теологическом контексте, чем ожидаемая всеобщность ее восприятия. Томизм считает человека «по природе» предназначенным для восприятия богооткровенной истины.

<sup>12</sup> Было бы преувеличением сказать, что размер групп, охваченных коммуникацией и их разнородный состав сами по себе достаточны, чтобы объяснить степень абстракции коммуникационного процесса. Рост абстракции имеет и другие аспекты; необходимость коммуникации со многими разнородными элементами объясняется лишь ее групповым происхождением. О социальной мобильности как основным источником абстрактности в мышлении и коммуникации см.: *Thomas W.I. Source Book for Social Origins*. Boston, 1920. P. 169.

<sup>13</sup> Каким образом тенденции, идущие вразрез с доминирующим социальным процессом, могут тем не менее существовать подпольно, — это сложная проблема, которую мы не будем здесь рассматривать. Однако следует заметить, что определенные формы опыта, отвергнутые тенденцией, доминирующей в культуре, такие, как эстетический, качественный опыт, упомянутый в тексте, могут сохраняться, становясь объектом рефлексии. Эстетическое творчество и восприятие в наше время слабее, чем в предшествующие эпохи, но наше понимание истории и искусство артикуляции возросли. Все эти разговоры о «Gestalt», качестве и конкретности вовсе не означают, что данные понятия очень хорошо знакомы из опыта; они являются объектами рефлексии, а это совсем другое дело...

<sup>14</sup> См. статью: *Structural Analysis of Epistemology* в кн.: *Mannheim K. Essays in Sociology and Social Psychology*. London; New York, 1953. P. 15.

<sup>15</sup> См.: *Schmitt C. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München, 1923. (Прим. П. Кечкемети: Однако заслуживает внимания то, что Шмитт, следуя за Д. Кортесом, ссылался на эту веру в дискуссию, чтобы разжечь презрение и ненависть к демократии. Для таких антидемократичных мыслителей, как он, «дискуссия» являлась воплощением пустословия.)

<sup>16</sup> О древней судебной практике см. статью 1770 г. «How Our Ancestors Shortened Trials» [Über die Art und Weise, wie unsere Vorfahren die Prozesse abgekürzt haben] (*Moser J. Sammtliche Werke*. Berlin, 1842–1843. Bd. 1), использованную главой «исторической школы» германского права, К. фон Савиньи в манифесте этой школы: «Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft» (1814). Ср.: *Rothacker E. Savigny, Grimm, Ranke // Hist. Ztschr.* 1923. Bd. 128. S. 415–445.

<sup>17</sup> См. предыдущую часть этого тома: «Проблема интеллигенции: исследование ее роли в прошлом и настоящем».

<sup>18</sup> Прим. П. Кечкемети: Это относится к марксистской диалектике в не меньшей степени, чем к гегелевской.

<sup>19</sup> См.: *Durkheim E. De la division du travail social*. Paris, 1922, в частности гл. 2 и 3, а также: *Fauconnet P. La Responsabilité. Etude de Sociologie*. Paris, 1920; *Hubert R. Manuel élémentaire de Sociologie*. Paris, 1925. P. 301.

<sup>20</sup> См.: *Mannheim K.* Competition as a Cultural Phenomenon // Essays on the Sociology of Knowledge. London; New York, 1952. P. 191.

<sup>21</sup> *Leyburn J.G.* Frontier Folkways. New Haven, 1935.

<sup>22</sup> Прим. П. Кечкемети: Если допустить, что такие типичные различия во взглядах и существовали в Германии XIX-XX вв., то в современном американском обществе невозможно продемонстрировать ничего похожего. Это объясняется тем, что, с одной стороны, в Америке нет политической элиты рабочего происхождения, поскольку там нет рабочей партии, претендующей на власть в национальном масштабе. С другой стороны, философия американца, человека, который сам всего добился, не способствует чрезмерному преклонению перед политическим, художественным, научным или философским гением.

<sup>23</sup> См.: Ч. 2: «Проблема интеллигенции: исследование ее роли в прошлом и настоящем», с. 106—187 наст. издания.

<sup>24</sup> О проблеме социальной дистанции см.: *Simmel G.* Soziologie. Leipzig, 1908, S. 321, 687; *Park R.E.* The Concept of Social Distance // J. of Applied Sociology. [1924]. Vol. VIII. № 6; *Bogardus E.S.* Social Distance and Its Origin // J. of Applied Sociology. 1925. [№ 9]; *Poole W.C.* Distance in Sociology // Amer. J. of Sociology, 1927. Vol. XXXIII; *Park R.E., Burgess E.W.* Introduction to the Science of Sociology. London; Chicago, 1924. P. 440; *Wiese L.* System der allgemeinen Soziologie. 2. Ausg. [München, 1933] S. 160; *Walther A.* Soziale Distanz // Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie. 1931. S. 263.

<sup>25</sup> *Bullough E.* Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle // British J. of Psychology. 1912—1913. Vol. V. P. 87.

<sup>26</sup> *Révész G.* Sozialpsychologische Beobachtungen an Affen // Ztschr. f. Psychologie. 1930. Bd. 118. Автор указывает, что существуют «фундаментальные отношения социальной власти, возникающие независимо от интеллектуального уровня вида».

<sup>27</sup> Относительно подобных наблюдений см.: *Zuckerman S.* The Social Life of Monkeys and Apes. L.; N.Y., 1932; *Carpenter C.R.* Field Study in Siam of the Behaviour and Social Relations of the Gibbon // Comparative Psychology Monographs. 1940. Vol. 16. № 5. Dec.

<sup>28</sup> Об этом различии между поколениями см.: *Hamann R.* Die Frührenaissance der italienischen Malerei. Jena, 1909. S. 2.

<sup>29</sup> Об изменении значения слова «villain» см.: *Brinkmann C.* Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Berlin; München, 1927. S. 40.

<sup>30</sup> *Brunot F.* Histoire de la langue française des origines à 1900. Paris, 1930. Vol. VI.

<sup>31</sup> Прим. П. Кечкемети: Следует указать, что изменение, о котором идет речь, касалось скорее содержания и стиля, чем языковой формы. Энциклопедисты выражали свои неортодоксальные взгляды академически правильным языком. На всем протяжении литературных и политических переворотов последнего времени стандартизация французского языка, начатая до основания Академии, но приведенная ею в систему, оставалась фактически неизменной.

<sup>32</sup> Об истории идеи прогресса см.: *Delvaile J.* Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, doct. thès. Paris, 1910; *Brunetière F.* La formation de l'idée de progrès au XVIII<sup>e</sup> siècle // Études critiques sur l'histoire de la littérature française. 5me série. Paris, 1902—1907, 6me ed., 1922; *Bury J.B.* The Idea of Progress. London; New York, 1932.

<sup>33</sup> Об этих скрытых значениях понятий «прогресс» и «эволюция» см.: *Brunot F.* Op. cit. P. 107; *Dewey J.* Progress // Intern. J. of Ethics. 1905. Vol. 26; *Todd A.J.* Theories of Social Progress. New York, 1918; *Inge W.R.* The Idea of Progress // Outspoken Essays.

- London; New York, 1898; *Willcox W.F.* A Statistican's Idea of Progress // Intern. J. of Ethics. 1902. Vbl. 23; *Mallock W.H.* Aristocracy and Evolution. London; New York, 1898.
- <sup>34</sup> *Meinecke F.* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München, 1925; *Mannheim K.* Ideology and Utopia. London; New York, 1936.
- <sup>35</sup> *Mannheim K.* Op. cit.
- <sup>36</sup> *Mannheim K.* The Problem of Generations // Essays on the Sociology of Knowledge. London; New York, 1952. P. 276.
- <sup>37</sup> Разрыв между консервативной точкой зрения и современным «дистанцированием» рационального инструментария ярко иллюстрирует полемика Гегеля с консерватором фон Халлером. См.: *Hegel G.W.F.* Philosophy of Law. P. 257-259 («Grundlinien der Philosophie des Rechts») [см.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 7. М.; Л., 1934].
- <sup>38</sup> *Dehio G.* Geschichte der deutschen Kunst. Berlin; Leipzig, 1919. Bd. II. S. 135.
- <sup>39</sup> Об этом изменении ср.: *Bechtel H.* Wirtschaftsstil des [deutschen] Spätmittelalters. München; Leipzig, 1930. S. 59-66.
- <sup>40</sup> *Bechtel H.* Op. cit. S. 244.
- <sup>41</sup> *Lamprecht K.* Deutsche Geschichte. Bd. XII. S. 40.
- <sup>42</sup> *Dehio G.* Op. cit. Bd. IV. S. 296; *Bechtel H.* Op. cit. S. 271, 274.
- <sup>43</sup> Прим. П. Кечкемети: В этом месте в рукописи не хватает трех страниц. Из контекста видно, что в них речь идет о периоде Просвещения и XIX в.
- <sup>44</sup> *Zinsel E.* Die Entstehung des Geniebegriffes. Tübingen, 1926. Hf. 1.
- <sup>45</sup> Прим. П. Кечкемети: немецкие термины «Bildung» и «Bildungsideal» трудно передать на английском языке. Они обозначают и культуру, и образование. «Bildung» включает все, что делает человека «культурным». «Идеалы», рассматриваемые в тексте, относятся к представлению различных групп общества о том, что значит быть «культурным».
- <sup>46</sup> См.: *Weil H.* Die Entstehung des deutschen Bildungsideals // Schriften zur Philosophie und Soziologie. Bonn, 1930. Bd. IV.
- <sup>47</sup> Прим. П. Кечкемети: Эта критика направлена против школы «Geistesgeschichte» (История духа), и в частности против историка литературы Фридриха Гундольфа.
- <sup>48</sup> См.: *Weber M.* Politik als Beruf // *Gerth H.H., Milles C.W.* From Max Weber: Essays in Sociology. London; New York, 1946; переведено как глава IV. Хорошая характеристика политика такого типа дана в: *Lennox R.* Edmund Burke and sein politisches Arbeitsfeld in den Jahren 1760-1769. München; Berlin, 1923.
- <sup>49</sup> Прим. П. Кечкемети: О роли понятия «структуры» в мышлении Карла Манхейма см. Вступление к: *Mannheim K.* Essays in Sociology and Social Psychology. London; New York, 1953.
- <sup>50</sup> Прим. П. Кечкемети: Необходимость преодоления чисто прагматического и позитивистского подхода является предметом рассмотрения в следующем, заключительном разделе этой статьи.
- <sup>51</sup> См. выше, с. 221—222 наст. издания.
- <sup>52</sup> Согласно Макс Веберу, только у угнетенной страты могло возникнуть миссионерское сознание. См.: *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. [Tübingen], 1920. Bd. 1. S. 248.

\* \* \*

Перевод с английского языка выполнен *Л.Ф. Вольфсон* и *А.В. Драновым* по изданию: *Mannheim K.* Essays on the Sociology of Culture. London, 1956.



**О специфике  
культурно-социологического  
познания**



# Часть I

## Социология социологии

### 1. Почему социология культуры возникла только в нашу эпоху

**С**воеобразный способ рассмотрения феномена культуры составляет предмет настоящих изысканий, автор которых в процессе их рефлексивно-теоретического самоопределения хотел бы выяснить, что значит подвергнуть культуру социологическому исследованию.

Социология культуры не является окончательно сложившейся, полностью развитой дисциплиной, исторически-философское место ее возникновения — современная эпоха, и если кого-то искушает желание понаблюдать за наукой, находящейся в стадии *status nascendi*\*, то нет ничего более удобного для этого, чем исследовать современное состояние данной дисциплины.

Но не только социология культуры является наукой новейшего происхождения; родственные ей дисциплины, относящиеся к философии культуры, также возникли лишь в нашу эпоху. Весь аппарат наук о духе, словно управляемый невидимой рукой, работает над тем, чтобы исследовать и историческое становление феномена культуры, и его своеобразие как систему.

Таким образом, прежде чем мы подойдем к изучению нашего специального вопроса — что такое социология культуры, — необходимо рассмотреть, почему феномен культуры стал одним из факторов, организующих нашу духовную жизнь. Если, разумеется, спроецировать современный взгляд на вещи в прошлое, можно сказать, что всегда существовали науки о культуре: философия, история, филология и т. д. постоянно занимались явлениями культуры. Но сторонникам

---

\* В состоянии зарождения (*лат.*).

этого мнения можно возразить, что они не воспринимали явления культуры как явления культуры. Правда, и нынешнее, новое понятие культуры не упало с неба; оно порождено совершенно новым, опирающимся на жизненный опыт отношением к духовным реальностям, благодаря которому и стало возможным формирование данного понятия. Наша первоначальная задача должна заключаться в том, чтобы выяснить, *какие своеобразные, основанные на жизненном опыте взаимосвязи явились причиной того*, что произведения рук человеческих воспринимаются не как самодовлеющие, замкнутые в самих себе создания, а всегда как феномены культуры. Охарактеризовав с феноменологических позиций эту установку на культурную значимость, мы в то же время хотим дать систематическое определение соответствующему данному явлению понятию, т. е. выяснить, какие существующие одновременно с ним понятия также определяют специфический смысл современного понятия культуры.

Но, прежде чем мы приступим в вводной главе к решению этой двойной задачи, необходимо кратко охарактеризовать сам процесс развития культуры, благодаря которому и стало возможным возникновение нового отношения к произведениям духовной деятельности и формирование соответствующего ему понятия культуры. Перед тем, как начать феноменологический и систематический анализ, следует задаться вопросом: что должно было произойти, чтобы смогли возникнуть *новые отношения субъекта к произведениям духовной деятельности*, в результате чего эти произведения стали рассматриваться как феномены культуры, которые приобрели свое недавно сформировавшееся значение именно благодаря такой позиции? Что, спросим мы в первую очередь, произошло в самом культурном процессе, что позволило понятию культуры, в том смысле, в каком мы его понимаем, сложиться и занять высшее иерархическое положение в нашей системе жизни?

С социологической точки зрения ядро современных мировоззренческих направлений образуется никоим образом не ценностью, превращенной какой-нибудь искусственно созданной идеологической системой в центральную ось своих теоретических построений, а теми субстратами формирования жизни, которые в «живой жизни» ощущаются как самые последние, только что пережитые. Ведь в силу своей духовной конституции человек не только думает, но и переживает иерархически, т. е. для него постоянно существует в большинстве случаев неосознанная «система» вещей внутреннего и внешнего мира, на которую человек ориентируется в своих действиях, жизни и переживаниях — целое упорядоченное множество вещей земного и сверхчувственного мира; какой-либо отдельный элемент или целый

круг предметных реальностей воспринимается в этом мире как некая высшая субстанция, которая выделяется из общего ряда, на которую равняются все прочие элементы данного явления и которая придает им их высший смысл. С этой *иерархической структурой жизни* теснейшим образом связано то обстоятельство, что, хотя оценка каждого элемента ряда зависит от оценки стоящего над ним, однако, самый последний элемент, стоящий выше всех других, получающий по этой иерархической шкале наивысшую оценку, должен как бы сам гарантировать свое качество; то, что в логически выстроенной системе представляется как исток и начало и в этом качестве выходит за рамки всякого теоретического обоснования, в процессе исторического развития жизни получает свою собственную гарантию от существующего на тот момент коллективного сознания и только через его посредство может восприниматься как нечто бесспорное. Этот конечный ценностный акцент в средние века переносился на нечто трансцендентное, на Бога. И пока оценка фактически опиралась на коллективное сознание, прочие реальности органически примыкали друг к другу, в силу чего картина мира обретала законченный, относительно стабильный, замкнутый вид. Но в тот момент (в системном плане это скачок, с точки зрения фактов — постепенное, совершающееся в ходе исторического времени развитие), когда в результате изменений в процессе общественного развития и, тем самым, смены «духа времени», наивысший пункт иерархии как бы выпадает из сферы жизненных переживаний и становится проблематичным, начинается движение всех духовных факторов; в этом заключена возможность перегруппировки иерархических отношений в сфере духовных реальностей.

Первоначально такое движение предстает как *борьба культурных сфер* за автономию<sup>1</sup>. После того, как каждая сфера (например, искусство, наука, а также экономическая, политическая, да и вся прочая чисто чувственная жизнь) высвобождается из системы всеобщей связи, в рамках которой эти сферы и получали от лица главной жизненной ценности санкцию на существование и свой специфический смысл, она стремится конституироваться как явление самодовлеющее, как самоценность. И здесь процесс обретения самостоятельности сначала побеждает *в жизни*, а теория выступает в роли инстанции, задним числом, так сказать, по размышлении, санкционируя результаты, завоеванные историческим процессом. В качестве примера следует лишь сказать, что *за освобождением науки и философии* из положения служанки теологии — такое размежевание представляет собой типичный для развития культуры феномен, впервые возникший еще в магическую эпоху — следует

возникновение теории об автономии разума. Аналогичным образом теория об автономии искусства смогла выступить лишь в роли последовательницы, найдя свое выражение во вновь сформировавшейся эстетике, после того, как искусство само освободилось от уз религии в эпоху ренессанса. Параллельно со стремлением различных областей культуры к автономии идет борьба между ними за *преобладание* — предпринимается попытка осуществить *под влиянием тех или иных, смотря по обстоятельствам, культурных факторов преобразование картины мира на основе новой иерархии*. Научная, эстетическая, этическая культура *противостоят друг другу как различные попытки решения*, так никогда и не утвердившиеся типы формирования жизни и мира, стремление которых осуществить перегруппировку мировоззренческих элементов не завершилось успехом. Эта кажущаяся неразрешимой сложная ситуация, похоже, в наши дни, как результат процесса, нашла неожиданное, вначале выглядевшее парадоксальным, решение. В борьбе духовных реальностей за автономию и первенство возымел действие новый момент — сам культурный процесс в его своеобразной, осязаемой, по сравнению с состоянием дел в средние века, *подвижностью*. С тех пор, как шкала ценностей и значений уже не предстает в виде сросшейся с вещами, неотторжимой от них, стабильной реальности, а воспринимается как происходящая в пределах жизни одного поколения, как ясно прослеживаемая смена оценок и значений, наличие, прежде всего, этого процесса неоспоримо и для наблюдающей мысли. Такая наглядность культурного процесса дополняется сначала все увеличивающейся *чувствительностью по отношению к культуре прошлого*, а позже — научно-историческим познанием, последние плоды которого еще зреют в до сих пор живущем историзме. Если на протяжении всего этого времени, вплоть до конца XIX века, процесс распада шел настолько интенсивно, что, как мы видели, ни одна из культурных сил не смогла стабилизироваться в качестве силы, организующей жизнь, то не оставалось никакого иного решения для того, чтобы куда-нибудь перенести уже не привязанный к прежним ориентирам ценностный акцент, кроме как приложить его к феномену культуры *вообще*, при этом санкционируя культуру или как вневременную абстрактную силу, или как находящийся в процессе постоянного становления и изменения высший смысл.

Современное сознание породило в этой борьбе *три основных типа стабилизации мировоззрения* — просветительский, романтический и динамический. Просветительское решение пытается дать обоснование культуры как самодовлеющей ценности на основе

идеи об историческом, вневременном сознании; его сторонники стремятся перенести ставший «бездомным» ценностный акцент на весь феномен культуры в целом. Если когда-то высшим вопросом философии был вопрос о Боге, то теперь таким вопросом, как ярчайшее выражение этой борьбы, целиком становится проблема философии культуры. Данный тип получает зримо-реальное, впечатляющее выражение в философии Канта, пусть даже в ней еще очень ощутимы следы временной победы примата этики, этической культуры Просвещения.

*Тотальность культуры, усилиями Руссо именно по этическим мотивам приобретающая проблематичный характер, становится единственной темой философии, истинно ценной силой, находящей свое обоснование в идее вневременного разума.* От этой вневременной стабилизации культуры — прямой путь к современному выражению данной мысли в *философии ценностей*. Ее вневременные культурные ценности, которые следует принимать как гарантирующие сами себя, с точки зрения социологического рассмотрения означают то, что ценностный акцент перенесен на сам феномен культуры в его вневременной сущности.

Если кантиански-просветительское решение связано с сознанием вневременности и, так сказать, санкционирует *понятие* культуры как высшую ценность, то для двух других видов решения проблемы необходимым субстратом, опирающимся на жизненный опыт, является не надисторическое, а историческое. Не идентичное, находящееся в процессе постоянных изменений, а *сами изменения становятся самодовлеющей ценностью*. Как некогда божество было зримой, присутствовавшей в жизни людей конкретной сущностью, или природа, вся пронизанная фантастическими представлениями, так теперь поистине живым стало *историческое*, представляющее собой животворный источник, из которого черпает каждый, кто к нему припадает; историческое постепенно превращается в новообретенный субстрат переживания, субстрат жизненного опыта. Хотя человек всегда жил в истории, а неисторические эпохи, не осознающие своего бытия в истории, пожалуй, связаны с прошлым более традиционно, т. е. теснее, чем эпохи исторические, однако, в эпохи первого типа человек только жил *в истории*, не переживая ее *как историю*. В романтическом же и динамическом сознании прошлое переживается как история. Попытка романтического решения проблемы сначала рассматривает лишь определенную фазу прошлого в ее культурной и ценностной наполненности как историческую, стремясь перенести эту ставшую прозрачной в ее историчности структуру в современность и сделать фактором новой

жизни. Однако подобное стремление в полной мере чревато парадоксальной противоречивостью и, в конечном счете, таит в себе опасность собственного краха. Осознавая прошлое как историческое, романтическое сознание в то же время вынуждено усматривать в нем явления несовместимые с современностью.

Сознание, которому еще не открылся исторический смысл событий и которое обращается с явлениями прошлой жизни как с современными, не видит ничего особенного в том, чтобы рассматривать их в качестве современных сил. Но сознание, которое уже пережило историчность прошлого и уяснило все его моменты, проникшие в различного рода формы и образования из канувшего в Лету мира, уяснило все его моменты как таковые, именно как моменты прошлого, должно видеть неразрешимое противоречие в том, чтобы выдавать их за силы и факторы современности. Второе противоречие, которое заключается в романтическом решении проблемы, связано с тем, что, обладая совершенно особенным чувством «возраста» произведений и эпох культуры, оно, тем не менее, пытается благодаря познанию истории повлиять на реальную, находящуюся «по эту сторону познания» жизнь, пытается добиться органического созревания современности путем ее «организации». Романтическое сознание переживает историческое лишь в одном определенном историческом периоде; оно поддерживает с этим периодом, так сказать, преодолевающий время контакт.

Третье решение представляет собой синтез двух предыдущих: переживая изменения, становление, развитие, оно делает именно это изменение, именно это становление другим, процесс как таковой — самодовлеющей ценностью. Наибольший ценностный акцент приходится не на вневременное понятие культуры, а на историческое — в свою очередь тоже вневременное — изменение самой культуры. В этом подходе историзм и вневременная систематика соединяются, что в наиболее чистом виде выражено в гегелевской системе. Из груды разрозненных теоретических тезисов, опираясь на лежащую в их основе *систему жизни*, как следствие, возникает историзм, который в своих теоретических формах — сколь бы релятивистский характер они ни носили — именно благодаря преданности истории, желая того или нет, переживает становление культуры и культуру в ее становлении как высшую ценность. Таковы обрисованные здесь, хотя и довольно кратко, очертания мировоззренчески-культурного процесса, в результате которого — что уже вполне очевидно — вся наша наука (за исключением естественных наук) стала наукой о культуре, а наша философия — философией культуры.



## 2. Характеристика современного понятия культуры

Необходимо учитывать весь этот процесс развития культуры, в ходе которого сама культура только и была, так сказать, открыта, если хочешь понять, почему сегодня все стараются овладеть этим феноменом, опираясь на полученные о нем знания.

Вследствие борьбы за автономию и первенство, происходящей внутри отдельных сфер культуры, а также в виду перенесения ценностного акцента на сам феномен культуры, понятие культуры конституировалось и для науки.

Попытаемся теперь выявить те факторы, которые представляют нам существенно важными для определения современного понятия культуры<sup>2</sup>; в особенности хотелось бы выделить следующие *шесть факторов* — кое-какие из них мы уже бегло охарактеризовали, — которые, в ходе новейшего развития дополняют старые:

1) релятивизация отдельных сфер культуры по отношению друг к другу, причем ценностный акцент делается на всей их совокупности;

2) понимание относительности и преходящего характера любой исторической формы феномена культуры;

3) осознание принципиально процессуального характера культуры;

4) соответствующее образованию переживание феномена культуры как такового, идеал образования;

5) антагонистическое размежевание понятия культуры и понятия природы;

6) осознание общественного характера феномена культуры.

Три первых фактора, имеющие конституирующий характер для понятия культуры, мы уже осветили, показав их в становлении. Сейчас, прежде чем приступим к более подробному обсуждению трех последних факторов, мы хотели бы сделать некоторые замечания.

Первым предварительным условием для формирования современного понятия культуры, на наш взгляд, явилось то, что только на основе релятивизации отдельных сфер культуры по отношению друг к другу смог осуществиться своеобразный синтез этого понятия, который был невозможен, пока одна какая-нибудь сфера, например, религиозная, выделялась из числа всех остальных; следовательно, для современного понятия культуры был необходим принципиальный примат тотальности культуры как таковой. Речь идет, таким образом, не о том, что раньше никогда не существовали синтетические понятия, которые, возникнув на основе какой-либо проблематики, по своему объединяли бы в себе все духовное, а в том, что этот синтез осуществлялся только на основе какой-то одной определенной сфе-

ры культуры, которая, в результате, в известной степени выделялась из области культуры и противостояла ей. Поскольку один из парных членов определяет смысл противостоящего ему члена, конституируя его, универсального смысла нынешнего понятия культуры тогда не существовало. Так, например, средневековые располагало выражениями для обозначения того, что мог вообще совершить духовный человек (речь идет о синтетических понятиях), но они возникали на основе иной, религиозной проблематики. Если, например, Мейстер Экхарт<sup>3</sup> говорит *о деле*, противопоставляя его мистическому погружению, то здесь для поверхностного наблюдателя происходит такое же соединение всех возможных духовных и прочих видов деятельности; но соединение это рассматривается в русле только одной проблематики, которая как раз противоречит современному понятию культуры. Мистическое религиозное поведение отчетливо выделяется здесь из ряда «явлений культуры»; прочее их множество, противостоящее религиозному образу действий, соединяется, рассматриваемое с такого уровня, с которого не улавливается ни их внутреннее различие, ни их органическое единство, как это происходит в рамках нашего понятия культуры. Необходимо было свержение религии, чтобы могло возникнуть такое отношение к «делам», при котором все духовные реальности, будучи, так сказать, гомогенизированы, позволили бы создать единство, а внутренние, частные интересы стали бы ориентироваться на всеобщую целостность.

Нужна была и вторая релятивизация, чтобы прийти к нынешнему понятию культуры, а именно — релятивизация каждой особенной исторической формы «культуры». Ощущение стабильности, которое присуще стоящей на почве метафизически-онтологического мышления эпохе, неизбежно побуждало людей того времени отдавать онтологическое предпочтение своей собственной культурной среде и переживать ее не как временную, преходящую форму. Тем самым мы подходим к третьему характеризующему фактору, а именно — к *процессуальному характеру* современного понятия культуры.

Мы представляем в наши дни духовный космос не только как изменяющееся, текучее явление, но и в форме процесса, в русле которого ни один исторический феномен не существует сам по себе, а занимает строго определенное место, получив его от своих предшественников и последователей. Времена не меняются местами, нельзя бродить просто так, без какой-либо подготовительной работы, ни в прошлом, ни в современности, нельзя поддерживать связи с силами прошлого так же, как и с современными, без полной перестройки позиции, критериев и понятий. То, что для этого необходима предварительная релятивизация, ясно без лишних

слов — выйти из круга своих прежних представлений, обратиться к прошлому, настроясь на вчувствование, может лишь тот, кто каким-либо образом отказался от своей абсолютной «оседлости».

Первые три фактора мы уже рассмотрели в их становлении. Фактор, стоящий под четвертым пунктом, который сейчас надлежит обсудить, является, так сказать, результатом трех рассмотренных выше. Мы относимся ко всем тем духовным силам, которые и создали культуру общности, иначе, чем эпохи, воспринимающие свои духовные создания просто как существующие — не видя в них, в отличие от нас, плодов «избирательной воли». Можно назвать это различие противоречием между «опытом образования» и «пра-опытом»<sup>4</sup>, между культурой общества и культурой общности<sup>5</sup>. В обеих антитезах резко выражено принципиально различное отношение субъекта к творениям духа.

До тех пор, пока культура не переживается *как* культура, создание культуры осуществляется, так сказать, за спиной творческого субъекта; он не знает ни о какой деятельности и спонтанности, живет в своих творениях, в своих чувствах, словно во второй реальности, во второй природе. Значение и смысл, духовная направленность словно шапкой накрывают вещи; отношение феноменологического субъекта к ним носит независимый от сознания онтологический характер. Переживание, связанное с опытом образования, напротив, характеризуется тем, что смысл, *переживаемый* как продукт творческого субъекта, так сказать, отделяется от вещей. (Своеобразным расширением этого отношения к природе является теория познания Канта).

Направленность феноменологического субъекта на произведения культуры носит двойственный характер: оригинальная интенция, являющаяся концентрацией, естественным воздействием произведения (как, например, позволяют воздействовать на себя солнечным лучам), перечеркивается «задней мыслью», «посторонним чувством», подсказывающими, что это — «произведение», создание, творение, а не бытие; выражение «другого», а не самостоятельное существование. В качестве произведения культуры оно переживается как явление, обладающее ценностью, а не только как существующее, явление, доступное оценкам и суждениям, а не просто принимаемое как оно есть. В молитве человек обращается не к Богу, а к религии; в процессе мышления в первую очередь преследуется не результат, а обретение знания; в картине целью является не то, что изображено, а искусство! *Бытие произведений в культуре переживается вместе с их первичным бытием.* Эта вторая интенция становится все сильнее и сильнее, она вытесня-

ет первую, все больше отнимая у нее характер доминанты. Только там, где произведения культуры переживаются *как* произведения культуры, где отношение к ним уже изменилось в вышеизложенном смысле, возможно, сфера за сферой, с помощью понятий, так сказать, «снять» с себя, устранить весь этот регион. Жизнь культуры в известном смысле замирает, когда возникает понятие культуры; органический рост культуры бытия прекратился. Если раньше произведения переживали естественно, в согласии с природой, то теперь даже те культурные реальности, которые находятся в состоянии органического, спонтанного роста (как, например, язык, обычай и т. д.), переживаются именно как произведения. Культура становится ценностью, когда она перестает существовать как бытие, и мы неизбежно обращаем время вспять, когда определяем и органические культуры как ценностно ориентированные.

Только там, где культурное, наполненное смыслом явление уже не принадлежит к сфере бытия, оно может быть поставлено под сомнение, проверено с точки зрения его ценности (Руссо) и воспринято как зависящее от нашей воли, от наших установок, как подвижное, требующее реформ.

Смещение ценностного акцента с религиозных ценностей на тотальность культурного процесса, возможно в двух случаях: или во множестве произведенных культурной жизнью созданий видят нечто такое, что само по себе гарантирует статус высшей ценности, или же ценность произведения связывают с сущим, с человечеством, ради которого эти произведения, в конце концов, и были созданы. Произведения получают свою санкцию на основе их функции, состоящей в том, чтобы облагораживать человечество — концепция, нашедшая свое классическое выражение в идеале гуманности. Этот субъективный смысл нам следует также учитывать, если мы хотим осознать его в современном значении.

Характеристика понятия культуры была бы неполной, не противопоставь мы ему ради контраста имеющее основное значение понятие-коррелят — понятие природы.

Только в силу того, что бытие и смысл, реальность и ценность разошлись для переживания в разные стороны, определение культуры как не-природы стало действительно конкретным и внутренне последовательным. Не имеет никакого смысла рассматривать здесь все изменения и все дифференциации значения, которые претерпело понятие природы. Метафизическая концепция, определяющая природу как действенную силу, остается здесь, само собой разумеется, вне пределов нашего внимания. И понятие природы, выработанное, скажем, на основе теории естественного

права — всего лишь одно из предшествующих тому, о котором у нас идет речь. Согласно рассматриваемому нами понятию, «природа» означает еще идентичное для всех людей и во все времена явление, представляя собой своеобразно ценное понятие; она остается такой и у Руссо, для которого природа является выражением страстного стремления к непосредственности, простоте и добру.

Принципиальное, методологически ориентированное различие, разделившее, наконец, науку о культуре и естествознание, носит вторичный характер по отношению к опирающемуся на опыт противоречию между природой и культурой, о котором здесь идет речь.

Природа, являющаяся, таким образом, антиподом современной «культуры», ее коррелятом, полностью лишена смысла и ценности, она представляет собой лишь субстрат возможного смысла. Она содержит совокупность всех тех определений, которые не применимы к сфере культуры. Таким образом, природа непроницаема для духовных сил, индифферентна по отношению к ценностям, не подвластна законам духовно-исторического становления.

И здесь следует отметить своеобразную экспансию понятия культуры. Чем больше человек осознает свою историческую определенность, тем меньше он способен воспринимать свою внутреннюю и внешнюю реальность как природно-стабильную.

Хотя неуклонно растущее понимание истории сделало все в мире, так сказать, мобильным, т. е. показало, что ничто в нем, отмеченное печатью вечности, не остается неизменным и равным самому себе, а наоборот, все — точно так же, как формы политической жизни, искусство, религия, наука — подвержено постоянным изменениям, вера в вечную неизменность человеческой природы жила еще долго — именно она и ничто иное сделала возможным, например, существование статичной психологии. Но чем больше осознается историческая природа понятия культуры, тем активнее исторический способ рассмотрения и историзм проникают и в исследование внутреннего мира человека. Выясняется, что все, кажущееся нам нашей неотъемлемой сущностью, которая принадлежит исключительно нам, — мир наших эмоций, усилия нашей воли и порывы страстей, формы жизни, — все это принадлежит точно такой же чувственной сфере, как, например, и мир произведений. Содержание понятия культуры, по мере его экспансии, абсорбирует все большее количество реалий, и неохваченным остается лишь минимум телесности — наши инстинкты, влечения, наша чувственность; только они сейчас и называются природой — и не в силу определенной оценки, а вследствие их бессознательного характера и неисторичности.

### 3. Общественная обусловленность произведений культуры

Анализ последнего фактора, определяющего современное понятие культуры, т. е. анализ его социальной обусловленности, подводит нас к более узкой сфере социологии культуры.

Общественная обусловленность произведений культуры выросла в проблему лишь на самой последней стадии духовного развития. Она возникла только после того, как сложилось то понимание процесса развития общества со всеми его признаками, о котором мы говорили выше в связи с развитием культуры, т. е. после того, как процесс развития общества стал отчетливо зримым. Бросается в глаза, что проблема культуры сформировалась почти одновременно с проблемой общества, став предметом теоретической рефлексии; это наводит на мысль, что здесь сыграли свою роль те же самые общие причины и взаимосвязи, которые действовали и при выделении феномена культуры. И здесь теория, например, автономная теория экономики, является лишь следствием вычленения и появления на всеобщее обозрение самой данной сферы; и здесь сначала возникла статичная картина (в классической экономике) и лишь позже, после того, как релятивизация отдельных фаз произошла в виде исторических форм, сложилась динамическая концепция экономических и общественных систем. И здесь только вследствие повышения мобильности общественной жизни общественные и экономические явления стали осознаваться как таковые.

Итак, не один лишь исторический поворот, обусловленный распадом феодального уклада жизни и породивший постоянное брожение в обществе и ряд революций, сделал зримым развитие общества, но и тот, в данном случае, пожалуй, еще более важный факт, что и в области социального религиозные настроения и верования, которые в средние века полностью срослись с общественной реальностью, скрывая ее своеобразие, теперь отделились от нее, освободив, таким образом, путь к чисто социологическому исследованию.

Здесь существует далеко идущая аналогия с общей ситуацией, на почве которой возникло современное естествознание; чисто количественный анализ явлений природы стал возможен только после того, как она освободилась от магически-мистической оболочки. До тех пор, пока можно было осмысливать общественные явления исключительно через призму религиозных догм и они выявлялись лишь в той степени, в какой могли быть соотнесены с мистическим телом Христовым, не было почвы для возникнове-

ния какой-либо теории общества в современном смысле слова. Но высвобождение природы социального произошло не в результате единовременного акта, не сразу и без переходов. Феномен общества, в эпоху средневековья еще прочно вбитый в систему теократических взаимосвязей, на исходе средних веков вычленяется из этого контекста благодаря юридической концепции социальных образований. Различные общественные организмы, в особенности государство и церковь, рассматривались как «корпорации» и осмысливались с помощью всех дефиниций тогдашнего уровня юридических понятий (правовая субъективность, договор). Данная концепция зародилась еще в средних веках, с внедрением и утверждением античного естественного права. В начале этого развития теократическая система общества проникает в самую основу системы естественного права, однако, позже она эмансипируется и выступает в качестве антипода теократической концепции, которая, как и большинство духовных систем, после поражения продолжает существовать и дальше в виде своего рода подводного течения и даже переживает новый расцвет, особенно в эпоху Реформации<sup>6</sup>.

Известно, что отделившаяся от юридически-политического понятия государства концепция общества, рассматриваемая в нашем понимании, стала достоянием теоретического сознания только в сочинениях Сен-Симона. Но здесь в то же время существует тенденция ориентировать форму социализации на реалии экономической системы, в силу чего понятие классов сразу же стало одним из компонентов юридической концепции. Тенденции к ориентации общества на явления экономической сферы, к выработке и с этой позиции форм социальной жизни в полном объеме проявились затем у Маркса и его учеников. Лишь в самое последнее время возникло направление, стремящееся для постижения природы социальных отношений выработать понятийный аппарат, как можно более независимый от явлений юридического и экономического порядка; ведущая роль в этом принадлежала Георгу Зиммелю<sup>7</sup>, Теодору Кистяковскому<sup>8</sup> и Максиму Веберу<sup>9</sup>.

Таким образом, только после того, как освобожденный от всякого рода теоретических и идеологических концепций процесс социализации стал реально зримым явлением и в соответствии с этим конституировался его собственный понятийный уровень, смогла сформироваться и социология, открывшая впоследствии возможности для возникновения новейшей дисциплины, — социологии культуры. Но с социологией как учением об обществе связана пока еще только возможность, а не необходимость социологического рассмотрения произведений культуры.

Для того, чтобы вообще могла возникнуть социология культуры, была необходима новая точка зрения, новая концепция произведений духа, которую принято называть генетической, и в качестве ее специальной разновидности — концепция социогенетическая; в рассмотрении этих концепций и будет состоять одна из наших главных задач. История уже знает пример того, как со второй половины XVIII в. начала развиваться генетическая историография, которую Эрнст Бернхейм<sup>10</sup> противопоставляет повествовательной и прагматической.

Не всякая разновидность генетического подхода испытывала отчуждение по отношению к прошлому; но для мышления Нового времени характерным является тот специфический вид генетического рассмотрения, который утвердился в Новое время в рамках психологического и социологического объяснения идей, стремившегося исследовать произведения духовной деятельности на основе изучения реальных явлений, по возможности свободных от какого-либо духовного и логического содержания. В метафизически-религиозную эпоху (и тем сильнее, чем в большей степени она носит спиритуалистический и духовный характер) ориентация на идейное содержание, на идею имеет имманентный характер. Никто не хочет давать объяснения явлениям, дают лишь их истолкования. И истолкование постоянно заключается в том, чтобы на основе одного смысла сделать понятным другой. Явление представляется истолкованным, если во всеобъемлющей системе найдено его *topos noetos*<sup>\*</sup>, если на почве религиозной метафизики каким-то образом указано место явления, подлежащего истолкованию. Когда такая метафизика теряет под ногами почву реального переживания, от лишенной духовности реальной действительности для объяснения духовных произведений, плодов духовной деятельности остается только «интерпретируемость», способность быть истолкованными. Если истолкование произведений духовной деятельности, исходящее из еще более широких сфер духовной деятельности (например, истолкование феномена государства, исходя из принципов теократической системы), назвать истолкованием *сверху вниз*, то способ истолкования, объясняющий явления, исходя из более простых, по меньшей мере, относительно бездуховных явлений, можно было бы назвать объяснением *снизу вверх*. Сначала именно этот способ объяснения получает преобладание в социологии и социологии культуры (а также в других областях); на основе элементов, более простых образований объясняются явления более сложные. Только после того, как эта тенденция к атомизации дошла

---

\* Умопостигаемое место (др.-греч.).



до крайних пределов, стало понятно, что за желанием из бездуховного понять духовное, а из более простого убедительно объяснить сложное, скрывается методологический парадокс.

Как мы еще увидим, и в социологии культуры за последнее время появились настроения, свидетельствующие если не о стремлении вернуться к старой, ныне окончательно канувшей в Лету метафизике, то, во всяком случае, о намерении с помощью подобного рода построений в значительной степени обновить и использовать рациональное зерно ее структуры.

## 4. Своеобразие науки о культуре

В предыдущих главах мы попытались в общих чертах отобразить с историко-философских и социологических позиций тот процесс развития культуры, в результате которого стало возможным возникновение социологии культуры. При этом мы должны были уделить внимание, с одной стороны, появлению феномена культуры, с другой — формированию социологического подхода вообще.

Еще один — тоже культурно-социологический — главный вопрос, поставленный нами, заключался в следующем: *какие одновременно существующие духовные реальности придают современному понятию культуры его подлинный смысл?*

Такой способ исследования той или иной научной дисциплины может на первый взгляд показаться странным, поскольку мы привыкли при определении специфики науки действовать в чисто логически-методологическом плане; сначала мы ограничиваемся анализом логической структуры научного *изложения* в том виде, как она представляется нам на сегодняшнем этапе развития, при этом рассматриваем данный этап развития в виде некоего образца, а затем стараемся изучить вневременную структуру науки, так сказать, статически. Как бы ни было оправданным такое статическое рассмотрение, которое отчасти найдет себе применение и в нашем исследовании, мы все же думаем, что определение специфики науки, тем более науки о культуре, будет полным лишь в том случае, если имманентно логический анализ результатов познания дополнится рассмотрением направлений, еще находящихся на стадии дологической постановки вопросов. В рамках одного лишь логико-методологического анализа науки о культуре два существенных момента или не замечаются или намеренно упускаются из вида:

*во-первых*, тот факт (и его методологическое следствие), что сами науки о культуре являются частью процесса, который они

описывают, и что таким образом в этом случае *субъект и объект* данной науки в известном смысле совпадают;

*во-вторых*, тот факт (и его методологические последствия), что субъектом научного познания культуры является не только гносеологический субъект, а *«весь человек»*...

Первую мысль высказал еще Гегель, а вторую, в частности, — Дильтей, и сегодня есть все основания отнести к этим мыслям серьезно при структурном исследовании наук о духе.

Что означают оба вышеназванных обстоятельства, если свести их к самой простой формуле? Прежде всего то, что *духовные реальности нельзя «схватить» конкретно-материально и что связанное с ними познание в процессе методологического рассмотрения недопустимо исказить аналогиями из области естественных наук* (которыми наша мысль овладела более или менее основательно).

Феномены культуры — это не что-то застывшее, и познание их не может быть статичным, никогда не изменяющимся. Ведь в процессе развития культуры постоянно возникают новые реальности; однако, с другой стороны, новыми являются не только предметы возможного познания, изменяются и сами *понятия*, в которых эти предметы осознаются. Притом, вновь возникающие понятия всегда — лишь порождение изменяющегося *базиса культуры*, по своему объему далеко превосходящего все теоретические выкладки. Его мы исследуем при анализе понятия культуры, причем очевидно, что содержание данного понятия зависит от той общей духовной ситуации, на почве которой оно возникло. На логико-документальном уровне это выразилось в том, что понятие оказалось зависимым от уже зафиксированных в понятиях духовных факторов, которые определяют его специфический смысл, являясь по отношению к нему своеобразным коррелятом.

Говоря о предметно-материальном объекте природы, например, о камне, можно утверждать, что он и пятьсот, и тысячу лет назад был все тем же камнем, т. е. тогдашние камни являлись камнями в том же самом смысле, что и камни нынешние. Но о духовной реальности, которая конституируется в сознании (и притом в исторически обусловленном сознании индивидов и общностей людей), нельзя сказать, что она всегда была такой, какими мы переживаем и постигаем явления в понятиях подобного рода сегодня.

Философия культуры, не занимающаяся именно этими разнообразными различиями, является порождением современной проблематики, которая всегда соответствует той или иной точке зрения на реальности духовного порядка, и она может попытаться с помощью данных неадекватных понятий выстроить вечную, вневременную структуру

культуры, опирающуюся на ее ценностную классификацию; однако, социологическое рассмотрение, стремящееся разработать именно те вопросы, которые философская систематика намеренно обходит и отбрасывает в сторону, должна учитывать в концепции понятия культуры динамические изменения, происходящие с ее предметом, и обязана не изменения выводить из понятия, а, наоборот, стараться изучить возникновение и специфический смысл своих понятий, выводя их из этих изменений. Она должна задаться вопросом, какие духовные силы принимали участие в формировании и утверждении именно таким образом определяемого понятия. Выше мы попытались удовлетворить это требование динамического, культурно-социологического подхода социологии культуры и зафиксировать его существенные факторы в их становлении и их современном состоянии. Тем самым мы, так сказать, наметили путь, ведущий к социологии культуры; в дальнейшем наша задача будет заключаться в том, чтобы осмыслить социологию культуры в ее нынешнем, современном виде, рассмотрев ее сложившуюся на сегодняшний день структуру. Таким образом, с этого момента наше рассмотрение приобретает статичный характер.

Но и эту, задуманную как систематическую, задачу с помощью обычных логико-методологических средств мы можем решить лишь частично. По нашему мнению, характеристика наук о культуре, целью которой является изучение структуры лишь с объективной стороны (выявляя, скажем, специфику формирования понятий), может решить только часть задачи. Ведь для формирования культурно-научного познания всегда важно, с каких позиций исследующий субъект подходит к духовной реальности, которую он намерен исследовать средствами науки.

Здесь приобретает актуальность второй из вышеперечисленных нами факторов, важное значение которого для наук о культуре мы подчеркивали; сущность его заключается в том, что субъект наук о культуре представляет собой не познавательный-теоретический, не гносеологический субъект, а всего человека, и что этот «весь человек» активно вмешивается в результаты процесса познания, давая им самые различные определения в зависимости от того, с каких позиций он подходит к исследуемому явлению.

Духовные реальности *не являются материально-предметными* не только потому, что в определенные эпохи существуют или становятся заметными лишь определенные реальности, которые возникают и исчезают в ходе духовного развития, но также и потому, что они конституируются *в процессе внутреннего психологического переживания, в результате чего в их внутреннюю структуру внедряется позиция переживающего субъекта.*

Это, однако, относится не только к творящему субъекту, от которого, в первую очередь, и исходит духовное содержание, но и — к воспринимающему субъекту, который стремится постичь пришедшие в мир произведения. Понимание может осуществляться с различных позиций<sup>11</sup>, и, в результате, своеобразие этих позиций найдет свое выражение в логической формулировке понятого.

Понимание произведения искусства, например, меняется всякий раз в зависимости от того, к какому феноменологическому типу принадлежат воспринимающие субъекты, среди которых Д. Лукач, в частности, выделяет наивно-воспринимающего, эссеиста, эстета и историка<sup>12</sup>. Эти типы следует понимать не в эмпирически-психологическом смысле, поскольку данные определения обозначают не реально существующего субъекта в его эмпирически-психологической конституции, а конститутивно типичные возможности сознательного подхода к духовным реальностям в соответствии с их структурным своеобразием. После выработки такой типологии на основе эмпирии ее чистой структуры, можно констатировать, что в определенные эпохи одни подходы и позиции не реализуются, а другим отдается совершенно особое предпочтение.

Перемещение структурных типов обратно в историческую эмпирию и то, что дальнейший ход истории несомненно еще приведет к формированию и новых позиций и подходов, и новых типов понимающей рецептивности, ничего не меняет в том, что, благодаря усмотрению сущности, выявленные во всей своей чистоте типы рецептивного «понимающего» субъекта ни в коем случае не являются индуктивно полученными обобщениями. Именно на пути подобного феноменологического анализа можно проникнуть в структуру внутренних закономерностей различных типов; все чисто фактическое с них при этом снимается. Мы попытаемся как раз в таком смысле показать ту позицию, которая и делает возможным «социологическое понимание» произведений культуры.

Один лишь анализ феноменологического субъекта культурно-социологической интерпретации, разумеется, еще не дает полноценной характеристики социологии культуры. Поскольку социология культуры является не просто *пониманием*, а одновременно и основанным на этом понимающем подходе *познанием* произведений духовной деятельности, там, где речь заходит о преобразовании в понятийную сферу того, что «схвачено» на основе непосредственных жизненных переживаний, возникают такие же методологические проблемы, как и во всякой другой науке.

Теперь можно приступить к *методологическому* анализу научной дисциплины и иным способом. Например, охарактеризовать

методологи-ческий анализ и классификацию различных направлений той или иной науки по ее вспомогательным дисциплинам<sup>13</sup> или сгруппировать направления по гипотезам, выдвигаемым в ходе исследования<sup>14</sup>, и т. д.

Если эти способы классификации позволяют осуществить лишь поверхностную систематизацию возможных в рамках данной науки направлений, то в методологическом отношении гораздо продуктивнее классифицировать как науку вообще, так и различные подвиды этой же науки по способу формирования понятийного аппарата (Риккерт). Ведь процесс выработки понятий содержит, так сказать, имплицитно, всю методику исследования.

Мы также сделаем основной упор в анализе социологии и, в частности, социологии культуры на процессе выработки понятий, но полагаем, что конечной целью должен быть полный структурный анализ всей дисциплины. Речь здесь идет о том, чтобы выявить в теоретическом самосознании общие исследовательские интенции социологии культуры и, воспользовавшись этой путеводной нитью, определить как специфику самой дисциплины, так и характер формирования предмета (произведений культуры) на социологическом понятийном уровне, а также процесс трансформации социологического подхода в понятийные операции.

Таким образом, наша общая задача разделяется на две задачи более частного порядка: одна состоит в том, чтобы осуществить феноменологический анализ субъективной стороны научного исследования, т.е. специфически культурно-социологического подхода, вторая — в анализе методологического познания культуры. Это исследование составляет предмет следующей главы.

Но прежде (в начальных пяти ее разделах) мы должны изложить ряд принципиальных положений, и в первую очередь — об отношении социологии к социологии культуры. Однако главной темой следующей главы является различие между имманентным и культурно-социологическим подходами к исследованию феноменов культуры.

## Примечания

<sup>1</sup> Эта борьба за автономию сфер культуры представлена в книге: *Cassirer E. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Berlin: Bruno Cassirer, 1916.

<sup>2</sup> См. об истории понятия культуры, в частности: *Eucken R. Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*. 1. Aufl. Leipzig: Veit & Co., 1878. S. 185–194. См. также: *Eucken R. Geschichte der philosophischen Terminologie*. Im Umriß

дargestellt. Leipzig: Veit & Co., 1879; *Barth P.* Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. und 4. Aufl. Leipzig: O.R.Reisland, 1922. Teil I.

<sup>3</sup> См., например, проповедь Мейстера Экхарта «Мария и Марфа в Евангелии от Луки, 10, 38» Meister Eckharts Schriften und Predigten / Übers. und hrsg. H. Buettner. Jena: Diederichs, 1921.

<sup>4</sup> См. *Gundolf F.* Goethe. 10. Aufl. Berlin: G. Bondi, 1922. S. 27.

<sup>5</sup> *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 3. durchgesehene Aufl. Berlin: K. Curtius, 1920.

<sup>6</sup> См.: *Gierke O.* Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 3. durch Zusätze vermehrte Ausgabe. Breslau: M. & H. Marcus, 1913. S. 338, S. 56. (Teil II, Kap. I); *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883. Bd. I, I. S. 418; *Menzel A.* Naturrecht und Soziologie. Wien; Leipzig: C. Fromme, 1912.

<sup>7</sup> См.: *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. 2. Aufl. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1920. S. 21.

<sup>8</sup> *Kistiakowski T.* Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin: O. Liebmann, 1899. Kap. III. S. 56—87.

<sup>9</sup> *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.

<sup>10</sup> *Bernheim E.* Lehrbuch der historischen Methode und der Gesellschaftsphilosophie. 5. und 6. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908. S. 22

<sup>11</sup> Относительно находящейся в стадии становления теории о различных «установочных позициях» ряд сведений содержится, в частности, в исследовании: *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle: M. Niemeyer, 1913. Buch I. S. 48.

Гуссерль проводит здесь различие между естественной и феноменологической точкой зрения. Макс Шелер говорит о «позициях духа» в: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens // Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1921. Bd. I. S. 65. См. также: *Heidegger M.* (in Vorlesungen); *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauung. Berlin: J. Springer, 1919. S.48.

В отношении естественно-природного объекта возможны разные «точки зрения», в соответствии с чем он может стать релевантным для теории на нескольких уровнях понятий. При исследовании явлений духовного порядка к этому добавляются различия между «установочными позициями», которым соответствуют — как мы увидим — различия в структуре понятий.

<sup>12</sup> *Lukács G.* Ästhetik (рукопись) [Манхейм ссылается здесь на извлеченную из философского наследия Дьердем Маркусом и Франком Бензелером и изданную только в 1974 г. работу Лукача «Heidelberger Ästhetik» (1916—1918), содержащую первую попытку разработки систематической эстетики: *Lukács G.* Werke. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1974. Bd. 17].

<sup>13</sup> *Squillace F.* Die soziologischen Theorien / Übers. R. Eisler // Philosophisch-soziologische Bucherei. Leipzig: W. Klinkhardt, 1911. Bd. 23.

<sup>14</sup> *Barth P.* Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. a.a.O. [Leipzig, 1897; 2. Aufl. 1915; 3. Aufl. 1922].

# Имманентное и социологическое рассмотрение феноменов культуры

## 1. Учение об обществе и социология культуры

Социология может быть не только наукой о созидании, об организации и об изменении социализирующейся жизни, но также и наукой о включенности произведений культуры в жизнь общества. В первом случае мы говорим о *социологии как учении об обществе*, во втором — о *социологии культуры*. Единство социологии сохраняется без ущерба для этой дифференциации, признается и эмпирическая «личная уния» исследователя, постоянно меняющего угол зрения, подходящего к предмету исследования то с одной, то с другой постановкой вопросов. Речь здесь идет о принципиальном различии, проистекающем из специфики разных предметов и из различий в связанной с ними проблематике.

Таким образом, внутреннее родство обеих ветвей социологии сохраняется. Оно гарантировано тесной связью предметов — общество людей всегда представляет собой культуросозидающий фактор (его формы, формы социализации, в известном смысле можно рассматривать уже как произведения культуры), а произведения культуры, в свою очередь, раз возникнув и обретя статус «в-себе-бытия», также становятся факторами социализации. Другая задача, однако, заключается в том, чтобы исследовать, какую роль играет «общественно-историческая реальность» (Дильтей) в процессе создания произведений культуры, в какой степени она проникает в их внутреннюю структуру, какую образовательную для общественной жизни функцию выполняют эти произведения самим фактом своего существования, в какой степени они, оказывая обратное влияние на общество, выступают в качестве социализирующих факторов. Произведения культуры возникают из обществен-

ной жизни и вновь возвращаются в ее лоно; они являются функциями общества, но в то же время одна из их функций заключается в том, чтобы оказывать социализирующее воздействие на общество. В этом плане они представляют собой предмет социологии как учения об обществе. Предметом учения об обществе является процесс развития общества со всеми его изменчивыми формами, в которых совершается объединение индивидов и, вместе с ним, завершение индивидуального существования. Эта дисциплина рассматривает произведения культуры лишь в зависимости от их социализации, включенности в жизнь общества. Предметом же социологии культуры, напротив, является *культура*; однако, социологическое рассмотрение эффективно лишь в той мере, в какой общественные факторы определяют предмет исследования и произведение культуры может рассматриваться как общественное явление<sup>1</sup>.

## 2. Социология культуры и философия культуры

Интересы социолога культуры в первую очередь связаны с феноменом *культуры* — можно рассматривать социологию культуры как специфическую разновидность интерпретации произведений культуры. Однако интерес этот социолог культуры разделяет с другими исследователями, для которых феномен культуры точно так же является главной темой их исследований, в том числе и с философами культуры. Но если философ подходит к феномену «культуры», опираясь на определенные философские воззрения и принципы, то социолог использует социологические подходы. В соответствии с дифференциацией во взглядах на предмет исследования различным образом происходит у них и формирование понятий, в связи с чем нам придется встретиться с терминами и понятиями, по-разному отражающими одни и те же феномены культуры в философии и в социологии культуры.

## 3. Основные феномены и понятия

Уже из вышесказанного видно, что мы должны дифференцировать *основные феномены*, с одной стороны, и различные понятия, с другой, — понятия, которые, в соответствии с различиями между дисциплинами, в русле которых они сформировались, тем не менее, отражают один и тот же феномен. Таким образом, *основным феноменом* является сама культура в ее донаучном в-себе-бытии; культурно-



философское понятие культуры как по форме, так и по содержанию существенно отличается от культурно-социологического понятия. С другой стороны, мы должны проводить разделительную черту между дисциплиной как *основополагающей, фундаментальной наукой* и ее функционированием в качестве *метода*, поскольку она вырабатывает подходы и позиции для исследования предметов, лежащих вне поля ее непосредственных интересов.

*Как учение об обществе социология является фундаментальной наукой, как социология культуры она выступает в качестве метода, подхода для рассмотрения до известной степени феномена, лежащего за пределами сферы ее собственных интересов.*

Различным *основным феноменам* соответствуют и различные *фундаментальные науки*, т. е. уровни формирования понятий, с помощью которых феномен наиболее адекватно «схватывается» теоретически, для которых и осуществляется понятийное рассмотрение. Так *понятие общества конституируется* в социологии, понятие же культуры — в философии. Ведь совершенно очевидно, что тот синтез самых различных «произведений духовной деятельности», который мы называем «культурой», возникает не в русле самой науки об обществе; выступая здесь, он полностью соответствует структуре социологического рассмотрения и исследуется с помощью методов данного рассмотрения, однако, все это является только трансформацией явления, зародившегося в иной среде.

Продемонстрируем то же самое на примере другой науки: психология представляет собой науку о душевных процессах; это фундаментальная наука, поскольку главным ее предметом является основополагающий феномен — протекающая во времени, выражающаяся в психических актах жизнь души. Но в качестве психологии искусства она уже — метод, т. е. методами психологии она рассматривает произведение искусства в той мере, в какой оно является психическим феноменом. Самостоятельно эта наука абсолютно не могла бы выработать понятие произведения искусства, ибо из психического процесса невозможно даже извлечь критерий, который определял бы, что такое произведение искусства. Данное понятие конституируется совершенно в иной сфере — в эстетике, — и психология искусства есть не что иное, как выявление исключительно лишь тех феноменов, которые связаны с переживанием искусства. В этом качестве она исследует, таким образом, с одной стороны, жизнь души, если, конечно, она вообще направлена на произведения искусства, а с другой — берет на себя задачу на примере отдельного произведения искусства объяснять все, что возможно понять исходя из закономерностей жизни души.

В рамках такого рассмотрения понятие искусства получает, разумеется, иную трактовку, здесь рассматриваются лишь определенные стороны основополагающего феномена «искусство», в том числе вопросы типа: в какой степени искусство влияет на дальнейшую жизнь души после ее встречи с ним или в какой мере психические процессы — ассоциация, фантазия и т. д. — играют в производстве искусства конституирующую роль?

Психологическое рассмотрение произведения искусства состоит именно в том, чтобы с помощью понятийного аппарата психологии и содержащейся в нем проблематики приблизиться к феномену; в соответствии с его понятием, сформировавшимся в иной сфере — в эстетике, — определяется прежде всего предмет психологии искусства. В силу этого социологическое рассмотрение культуры заключается в том, чтобы, исходя из социологического понятийного уровня, приблизиться к культуре, опираясь на понятие культуры, конституированное в сфере философии культуры.

#### 4. Границы чистого методологизма и интуитивизма

Уже здесь бросается в глаза, что, пользуясь методом какой-то одной науки, нельзя приняться за исследование любых чуждых ей предметов. Есть все основания развивать социологию и психологию искусства и культуры, но нет никакой разумной возможности развивать химию или физику искусства — в крайнем случае, можно было бы исследовать холст или мрамор, из которого сделано произведение искусства, причем в ходе такого исследования само произведение как раз полностью выпадет из поля зрения исследователя. При неадекватном рассмотрении, напротив, неисследованными останутся лишь определенные фрагменты общего феномена. Отсюда видно, что *чисто методологическая позиция, т.е. позиция, не учитывающая онтической подоплеки явления, не может породить методологию.*

Таким образом, мы должны предполагать существование определенных основополагающих феноменов до их понятийного оформления; только их своеобразие может служить причиной того, что вещественная сторона явления противится произвольной экспансии исходной позиции исследователя. Мы должны подходить к основным феноменам на донаучном (связанном с конкретным переживанием) уровне, причем подход этот, полностью *доступный контролю*, должен быть включен в процесс теоретического осмысления ситуации. Далее необходимо допустить, что между пра-феноменами — такими, как, например, «общество» и «культу-

ра» или «искусство» и «жизнь души» — существуют онтологические связи, которые как раз и позволяют исследовать данный феномен также с помощью методов социологии и психологии. Итак, если, с одной стороны, есть смысл воздержаться от применения методов одного лишь логицизма, который утверждает, будто эти феномены существуют для нас только в понятии и оценке, то, с другой стороны, мы должны помнить, что данные феномены лишь в той степени осмысливаются и рассматриваются наукой, в какой они зафиксированы в понятиях, и что структура понятий не соответствует «реальности» «основного феномена» непосредственно, наподобие копии, а определяется в своем содержании взаимосвязями, в контексте которых она возникла. Право, обычай, культура, искусство и т. д. значат, как уже было замечено ранее, для науки ровно столько, сколько сведений о них, при соответствующем уровне знания, содержится в уже сформулированных понятиях, а в дальнейшем и в целой системе понятий. Такие понятия, как, например, капитал, земельная рента, — это не просто отражения обозначенных ими реальностей; их содержание зависит от определенного состояния национально-экономической систематики в терминологии, и тот, кто пользуется ими бездумно, «наобум», безоговорочно помещает их в замкнутом кругу понятий экономического уровня.

Таким образом, *последней предпосылкой* нашей точки зрения (а эти последние предпосылки необходимо всегда иметь в виду, заостряя на них особое внимание, поскольку они присущи любой системе мышления, требующей четкого понимания необходимости помнить о них) является *средний путь между интуитивизмом и логицизмом*; т. е. мы утверждаем, что, изучая различного рода явления, в частности, духовные реальности, мы сначала подходим к ним совершенно нетеоретически, совершая тот же духовный процесс, который стал предметом нашего исследования и с которым мы связаны всеми своими органами чувств, всеми своими эмоциональными и мыслительными способностями (это — и чувственность, и чувство сострадания, и воля, и художественное чутье, и т. д.); мы познаем жизнь и ее основные феномены, проникающие, так сказать, в нас, ставшие частью нашего «я», но мы *всегда знаем* о них лишь столько, сколько сведений содержится в разработанных нами понятиях. Однако эти понятия носят не просто описательный характер, т. е. их содержание определяется не только непосредственно природой дотеоретического феномена, оно теснейшим образом связано с общим состоянием всей понятийной систематики в целом и с имеющей к ней отношение проблематикой. Поэтому мы считаем, что, хотя чисто феноменологическое описание феномена и не лишено смысла, однако, оно

не имеет такого же непосредственного отношения к анализируемому феномену, как *первоначальный* опыт знакомства с ними. (Под первоначальным опытом следует понимать адекватный, дотеоретический подход к произведениям, например, чисто религиозное, требующее погружения в предмет, отношение к религиозному феномену). В феноменологии искусства — так же, как и в философии или социологии искусства и т. д. — методом теоретического исследования можно будет извлечь из феноменов ровно столько, сколько позволит существующая определенная проблематика, нашедшая свое отражение в системе понятий. Прогресс наук о духе зависит, таким образом, от двух факторов, и их состояние в то или иное время следует оценивать по степени роста или падения дотеоретической чувствительности в отношении подлежащих рассмотрению феноменов, а также по состоянию понятийной систематики, которая, в свою очередь, имеет собственные логические законы развития.

## 5. Выводы и постановка задач

Если мы, совершив этот экскурс, вернемся теперь к нашим первоначальным проблемам, то, в соответствии с проведенной нами классификацией, выяснится, что *социология культуры является наукой, которая рассматривает основополагающий феномен культуры с социологического понятийного уровня*. Совершенно ясно, что обоснование этой дисциплины требует решения следующих задач: во-первых, необходимо наличие социологического понятийного уровня, и, во-вторых, собственно социологического понятия культуры, т. е. нужно установить, какие изменения, трансформации претерпевает каждое произведение культуры и связанное с ним понятие в результате того, что оно становится предметом социологического рассмотрения, и какое отношение к самому феномену соответствует этому видоизменению понятий.

## 6. Социологическое понятие права

Для выяснения специфики формирования понятий в рамках социологии культуры полезнее изучать эту проблему не на примере общего понятия культуры вообще, а на понятии конкретного произведения культуры. На примере социологического понятия права мы намерены исследовать, какие изменения, какую трансформацию это понятие, сформированное в иной сфере, испытывает на

социологическом понятийном уровне. К тому же нам хотелось бы понаблюдать за социологом, так сказать, за работой.

Макс Вебер предпринимает попытку дать определение социологического понятия права — это тот самый случай, когда перевод на социологический уровень понятия, выработанного в иной сфере, осуществляется сознательно и целенаправленно, в соответствии с определенными принципами: «Когда речь идет о праве, правопорядке, правовых нормах, необходимо особенно строго соблюдать различия между юридическим и социологическим способом рассмотрения. В первом случае ставится вопрос: каким должен быть идеал права? Т. е. имеется в виду: какое значение, или, иначе, — какой *нормативный смысл* логически непротиворечиво должен содержаться в языковых формулировках, выступающих в качестве правовой нормы? Во втором случае, напротив, вопрос заключается в следующем: что, фактически, происходит внутри сообщества в виду возможности того, что люди, участвующие в деятельности сообщества, и среди них, в особенности, те, кому принадлежит социально значимая мера фактического влияния на деятельность сообщества, исходя из своих субъективных убеждений, считают определенные порядки и нормы общеобязательными и практически осуществляют их, т. е. руководствуются ими в своих действиях»<sup>2</sup>. Из этого пассажа можно извлечь некоторые фрагменты, отвечающие нашим целям: а) во-первых, различие между двумя способами рассмотрения. Оно полностью соответствует тому, что мы понимаем под «различными точками зрения», «различными понятийными уровнями»; б) во-вторых, мы хотели бы заметить, что в выражении: «Когда речь идет о праве... необходимо особенно строго соблюдать различия между юридическим и социологическим способами рассмотрения» — содержится предпосылка того, что право и за пределами способов рассмотрения является «основополагающим феноменом». Не учитывается, однако, — и в этом наша позиция отличается от позиции Вебера, — что данные точки зрения и, следовательно, соответствующие науки более или менее адекватны по отношению к основополагающему феномену. По нашему мнению — речь не о достоинствах и недостатках того или иного подхода, — юридическое рассмотрение улавливает специфику основополагающего феномена «право» в большей степени, чем социологическое. Юридическое понятие права конституируется на основе правового переживания; оно как бы предшествует понятию. Но именно феномен права обладает свойством уже на стадии первоначального переживания содержать в себе «момент долженствования». Этот момент долженствования полностью сохраняется, однако, в рамках «юридического рассмотрения»,

которое осуществляется уже на уровне теоретического отношения к предмету; в) но именно в выпадении нормативного момента Макс Вебер справедливо видит тот сдвиг, который понятие права испытывает в социологической сфере. Нормативный характер, присущий имманентно-юридическому рассмотрению, в социологической сфере «берется в скобки». Право, взятое в скобки, становится для социологии *данностью*. Точно так же оно может стать данностью и для других дисциплин, в том числе и для психологии.

Возникает вопрос, в связи с какими понятиями понятие права трансформируется в системе Макса Вебера в социологическое. *Право*, взятое в своем нормативном значении в скобки, приобретает данность в силу того, что оно:

- 1) становится *субъективно понимаемым* смыслом
- 2) *в сознании множества отдельных людей*, и
- 3) способно проявляться как причинно действующий мотив, побуждающий к действиям, поскольку для каждого из отдельных индивидов, составляющих сообщество, существует *возможность* того, что и все остальные члены сообщества будут ориентироваться в соответствии именно с этим субъективным смыслом.

С юридической точки зрения данным определениям соответствуют следующие:

- 1) *идеальный смысл*, который
- 2) обращается на *субъект права*,
- 3) *реализующий* его, причем
- 4) именно *правильным* логически-юридическим способом.

Ведущими понятиями социологического способа рассмотрения, применяемого Максом Вебером, т. е. компонентами социологического понятийного уровня, направленными на изучение юридически сформулированного феномена, являются сообщество, множество реальных индивидов, реальный процесс переживания, субъективно трактуемый смысл, мотив, деятельность, способность «ориентироваться». Данные понятия зафиксированы уже в той дефиниции социологии, в которой говорится: «Социологией (в нашем понимании этого слова, употребляемого в самых различных значениях) называется наука, ставящая себе целью интерпретирующее понимание социальной деятельности и посредством этого объяснение причин развития данной деятельности и ее последствий».

«Деятельностью», в таком контексте, должно называться поведение людей (безразлично, носит оно характер внешнего или внутреннего действия, бездействия или согласия пассивно выносить чужие действия), в содержание которого отдельный индивид или группа индивидов вкладывают свой субъективный *смысл*. «Но социальной

деятельностью должна называться такая деятельность, которая, согласно смыслу, вложенному в нее действующим или действующими индивидами, соотносится с поведением *других* и в ходе своего осуществления ориентируется на этот смысл»<sup>3</sup>. Зафиксированный здесь понятийный уровень действительно соблюдается Вебером; все прочие факторы, как, например, общеобязательное значение, правильность и т. п., постоянно трансформируются таким образом, что могут быть включены в этот «космос»: другие сведения, полученные с помощью тех же факторов, не входят в данную систему (поскольку они поставляются на основе иных способов рассмотрения).

В установленной таким образом «аксиоматике» присутствуют разнообразные моменты, в особенной степени проявляющие свою связь с социологией Макса Вебера — в частности, присущий ему крайний номинализм, который признает индивида в качестве социальной реальности, но никоим образом не признает реальностью (в том числе и в самом широком значении этого слова) никакие виды формирования социальных групп и никакие формы социализации, истолковывая их как «возможность», существующую для известных видов смыслоориентированной деятельности. Нам не следует опираться в своем анализе на такого рода идеологически детерминированные методологические предпосылки: мы увидим, что и на реалистической (универсалистской) основе тот же феномен доступен социологическому исследованию; для нас задача, главным образом, состоит в том, чтобы показать, как социолог заключает в скобки основное содержание исследуемого объекта только для того, чтобы иметь возможность встать лицом к лицу с реальностями, возникающими в рамках социологии. Макс Вебер и тут не остается в стороне: «Ясно, как день, что два этих способа рассмотрения ставят перед собой совершенно разнородные проблемы, и их “объекты” не могут прийти друг с другом в непосредственное соприкосновение; ясно и то, что идеальный “правопорядок” теории права не имеет ничего общего с космосом фактической экономической деятельности, поскольку они расположены на двух различных уровнях: один — на уровне идеального долженствования, другой — на уровне реальных явлений. Если, несмотря на это, экономический уклад и правопорядок поддерживают друг с другом в высшей степени интимные взаимоотношения, то именно второй компонент данной пары следует понимать не в юридическом, а в социологическом смысле — как *эмпирический* свод норм и правил. Смысл слова “правопорядок” при этом меняется полностью. Оно означает теперь не космос норм, логически постигаемых как “правильные”, а комплекс фактических обоснований реальной человеческой деятельности»<sup>4</sup>.

Правопорядок стал социальным фактом в результате того, что сформулировал целый ряд понятий (таких, как реальные индивидуы, деятельность, определимость и т. д.).

## 7. Имманентное и неимманентное рассмотрение произведений

Мы остаемся и дальше на базе анализа социологического понятия права, разработанного Максом Вебером, ибо он предоставляет возможность показать на конкретном примере, что мы имеем в виду, когда говорим о *сдвиге* содержания уже сформулированного понятия и *перенесении* его на чуждый ему уровень. Мы могли также на этом примере конкретизировать случай «приближения чуждого понятийного уровня» к уже конституированному феномену. Затем мы могли наблюдать на этом примере, что следует понимать под взятием в скобки значимого характера нормативной сферы, как это осуществляется, например, при рассмотрении юридической сферы с социологических позиций.

До сих пор данный пример служил для подтверждения ранее сказанного. Теперь мы хотим полнее рассмотреть пункт, который уже затрагивался в ходе настоящего анализа и который даст нам возможность продвинуться дальше в исследовании нашей проблематики. Уже при анализе положений теории Вебера мы указывали на то, что не все системы классификации, затрагивающие один и тот же феномен, в равной степени адекватны по отношению к нему, что существуют систематизации, изучающие феномен с позиции имманентного рассмотрения. Полностью адекватным, «истинно имманентным рассмотрением» какого-либо феномена явилось бы непосредственное переживание данного феномена в процессе его осуществления. Если я стал участником правового конфликта, если я аргументирую, ссылаюсь на правовые нормы и т. д., — все это, несмотря на отдельные понятия, к которым я прибегаю, не является теоретической позицией. Здесь происходит, нередкий, впрочем, поворот, заключающийся в том, что мысль поступает на службу к внетеоретическим связям, в рассматриваемом случае — на службу правовой практики. Но такая, опирающаяся на понятия точка зрения, характерная для юридического мышления, не может быть названа «познанием»; для нее существует в высшей степени подходящее слово — «аргументация». Хотя аргументация (в смысле «судебного процесса») и представляет собой основанный на понятиях процесс, по своему общему смыслу она — нечто внетеоретическое, поскольку выполняет функцию более широкой позиции, которая охватывает все правовое переживание.



В этом первоначальном, дотеоретическом правовом переживании момент общезначимости правовых норм, конечно же, присутствует, но, тем не менее, не осознается. Следовательно, мы имеем право, если претендуем на точность, назвать в данном случае феномен, хотя и воспринятым, но не рассмотренным и уж тем более не познанным — мы можем говорить здесь об адекватности и «постижении изнутри», но ни о каком адекватном имманентном рассмотрении не может быть и речи. Для рассмотрения, для познания необходима дистанция — в самом широком смысле этого слова. Однако дистанция бывает разной — и меньше, и больше. Существует дистанция, с которой момент общезначимости еще различим (философия права), и другая, — с которой он уже исчезает из поля зрения. Это вовсе не означает, что дистанцированное познание не имеет никакого значения и смысла. Адекватное познание обладает тем преимуществом, что оно может представить основной феномен в его чистоте (к этому изначально имеющемуся опыту мы постоянно должны обращаться), дистанцирование же ценно тем, что в процессе неимманентного рассмотрения представляет весь феномен, показывая его теснейшую взаимосвязь с тотальностью жизни и переживания.

Итак, из правовой позиции никогда не увидишь, что она предшествует феномену права; как только человек ориентируется на ее содержание, вступает в сферу ее действия, именно в этот момент ее характер не поддается восприятию. Не видно еще и того, что данная сфера, как и отдельный правовой акт, также является функцией всего переживающего субъекта и всего стоящего за ним сообщества. Когда человек настроен на восприятие произведения искусства, перед ним предстает одно единственное произведение, замкнутое в самом себе наподобие острова; и позиция по отношению к нему, и вся функциональность рассматриваемой сферы исчезают из поля зрения. Именно в таком неимманентном рассмотрении, которое исследует функциональность каждого отдельного произведения культуры, и заключается социологическое рассмотрение культуры.

## **8. Точка зрения и выработка понятия**

Нам необходимо было показать наличие разных позиций в отношении произведений духовной деятельности, так как только их анализ дает возможность установить последнее различие между имманентным и социологическим рассмотрением произведений культуры. Философское рассмотрение соответствует имманентно-теоретическому, а социологическое — неимманентному рассмотре-

нию произведений духовной деятельности. Тому, что на уровне формирования понятий мы могли первоначально наблюдать как «сдвиг», как «взятие в скобки» общеобязательного значения рассматриваемого явления, соответствует различное отношение субъекта к исследуемому феномену. Философское рассмотрение произведений культуры было бы невозможно, если бы они не обладали качеством, которое позволяет им представлять перед нами в отрыве от индивидуального и социального процесса переживания, в своем самодовлеющем воплощении. Теоретические тезисы имеют совершенно понятный теоретический смысл, и для их уяснения нет необходимости знакомиться с ситуацией, в которой находится соответствующий тому или иному тезису субъект, равно как и с его внутренним миром. Произведение искусства, представляя перед нами в объективированной и художественно проработанной форме, отрицает свой генезис во времени и свою функциональность как в индивидуальной, так и в общественной жизни; содержащиеся в нем выразительные моменты, мысли и чувства, убеждения и верования «хотят», чтобы их рассматривали не как функции индивидуальной жизни, а как фрагменты оторванного от этой функциональности произведения. Увиденные в ракурсе, образующем композиционный и смысловой центр произведения, моменты эти ощущаются как необходимые или лишние, как оправданные элементы или чужеродные тела, вкрапленные в ткань произведения. «Я не помню, что мною движет», — словно говорит нам любое произведение, когда мы встречаемся с ним впервые и смотрим на него без всякой теоретической предвзятости. Точно так же, как не существовало бы философского рассмотрения культуры, не будь в самом феномене заложена возможность последовательно проводимого имманентного рассмотрения, не сформировался бы и социологический понятийный уровень, если бы исследующий субъект не обладал способностью переживания функциональности всех этих произведений. Имеется определенное отношение к функциональности любого произведения духовной деятельности, к функциональности, связанной как с индивидуальной, так и с коллективной жизнью. Это отношение к функциональности не носит теоретического характера, оно — дотеоретическое, в силу чего субъект социального познания является не только теоретическим (равно как и эстетическим и т. д.) субъектом, но и «всеим человеком» (по определению Дильтея), или (мы уточним это позже) социальным человеком.

Социологии культуры как науке соответствует оригинальное, совершенно новое отношение к произведениям культуры, подобно тому как культурно-философскому рассмотрению соответствовало своеобразное, объективистское, имманентное отношение. Таким

образом, мы можем сказать, что социологию культуры, сколь бы убедительны ни были ее логические и структурно-аналитические дефиниции, осуществляемые с помощью определений (зафиксированных на уровне понятий), которые она применяет к феноменам, логически уже конституированным в иных сферах знания, наилучшим образом можно охарактеризовать, исходя из той позиции, что она занимает по отношению к исследуемым феноменам, из ее *отношения к социальной функциональности произведений культуры*.

## 9. Отношение к функциональности

То, что мы понимаем под дотеоретическим отношением к функциональности, требует объяснения на наглядном примере. Продемонстрируем сначала дотеоретический характер отношения к функциональности в *индивидуальной* жизни. Рассмотрим, например, следующий случай. Солдата, стоявшего в лесу в сторожевом охранении, ранила случайная пуля; от боли он громко вскрикивает. Этот первый, исторгнутый им крик, — не оповещение о случившемся, не знак или что-то подобное, а простое продолжение мгновенных психо-физических изменений, которые произошли с человеком в результате выстрела. Как кровь бьет ключом из артерий, так и этот крик вырывается из глотки. Но уже в следующее мгновение, акустически, быть может, совершенно не изменившийся крик становится зовом о помощи, оповещением о случившемся. Целый мир разделяет две эти фазы одного и того же звука. В первой фазе он — явление природы, во второй к нему присоединяется чужое «я», общество: крик обращен теперь к людям, как бы далеко они ни находились от раненого, даже если призыв не будет услышан. Первая фаза крика — биологически-органическая, вторая — сознательное<sup>5</sup> явление. В ней содержится «обращение», «потребность быть услышанным»<sup>6</sup>.

Уже на этой, второй фазе крика (который трансформировался в зов и, вполне вероятно, даже принял форму разборчивой речи, выразившись, допустим, во фразе: «Я ранен!») можно выделить феноменологически два момента. С одной стороны, это — следствие внутренней жизни, чистая *объективация* (она присутствует не только в ясно артикулированном звуковом комплексе, но уже и в самом крике, ведь ставший зовом крик в данном случае равносильен высказыванию: «Я ранен»); с другой стороны это — *функциональность* крика, благодаря которой он представляет собой нечто большее, чем объективацию, и в отношении переживания зани-

мает не центробежную позицию, а сохраняет и подчеркивает свою тесную связь с жизненной ситуацией и потоком жизни. Таким образом, последний смысл зова о помощи связан с функциональностью; объектно ориентированное в нем сведено к такому минимуму, что кажется поверхностному наблюдателю как бы заваленным функциональностью. Тем не менее, в этом содержится зародыш процесса отстранения от ситуации, от потока переживаний; зов несет на себе печать всеобщности и, тем самым, социальности. Но для нас в данном рассмотрении важны не столько моменты объективации, сколько преобладающая здесь функциональность (почему мы намеренно и выбрали этот пример). Зов, в котором преобладает функциональность, понятен только такому воспринимающему субъекту, который имеет доступ именно к функциональности. Крик раненого не вызывает каких-либо особых трудностей — у каждого человека в достаточной степени развит «орган» для понимания функционального характера столь простого случая. Но если зов или ясно артикулированный звуковой комплекс возникли на основе запутанной жизненной ситуации, то «теоретический человек» поймет в этом сообщении только то, что получило теоретическую объективацию, тогда как чуткий, тонко чувствующий человек (обладающий хорошо развитым органом для восприятия функциональности) всегда вместе с «объективным смыслом» уловит также и функциональную связь с переживанием.

Такое положение вещей в большинстве случаев объясняется с помощью теории вчувствования; о недостаточности теории вчувствования мы сейчас подробно говорить не будем, упомянем лишь в этой связи взгляды Шелера<sup>7</sup>. Но независимо от того, прибегаем мы к вчувствованию или идем путем прямого восприятия (в контексте наших исследований это безразлично), в обоих случаях понять объективированное содержание — вовсе не то же самое, что вчувствоваться в его функциональность или «узреть» ее.

«Схватить» функциональность означает здесь следующее: уловить в сообщении об объективных ситуациях и взаимосвязях (будь то пространная речь, ряд поступков или отрывочные сведения) контекст индивидуальных переживаний, причем объективации предстают перед нами в качестве функции этих ситуаций и взаимосвязей. Для уяснения данного контекста переживаний может оказаться полезным и знание внешних жизненных обстоятельств и судеб, но и они в этом случае не означают ничего внешнего, а рассматриваются лишь как вполне ясный символ, олицетворяющий относящиеся к ним «внутренние» переживания. Даже такой изолированный крик, когда уловлена его функциональность, сразу же

переносит нас в ситуацию, в которой в один клубок сплелись переживания внутреннего и внешнего мира.

Чтобы целиком и полностью выявить атеоретичный характер переживания функциональности, понизим уровень демонстрируемых нами примеров. Уже зов был «перегружен» функциональностью; чтобы стало окончательно ясно, что мы имеем в виду под этим понятием, ниже мы приведем пример, в котором доминирует лишь иррационально постижимая функциональность.

Предположим, что я показываю кому-то, как заряжать ружье, как обращаться с ним, или обучаю кого-то завязывать узел. Известно, насколько трудно, а в конечном счете и вовсе невозможно, выразить в понятиях все эти «технические предписания» и «приемы». Если не показывать на наглядных примерах, как завязывать узел или затягивать шнуровку, пришлось бы исписывать наставлениями целые страницы; а ведь можно обойтись и без писанины, просто показав обучающемуся весь подлежащий усвоению процесс, по возможности «продемонстрировав» его. Постигание такой «предметности», как узел, основано на адекватном постижении связанной с ним *функциональности*. Феномен узла «понимают» (здесь мы еще не рассматриваем узел как средство для достижения определенной цели и т. д.), осознавая движения органов тела с присущими им моторными ощущениями, «результатом» которых предстает узел. Этот пример показывает нам функциональность в совершенно иной ситуации, в корне отличной от той, что была продемонстрирована на предыдущих примерах. Если зов представляет собой нечто относительно примитивное, то функциональность, рассмотренная в данном случае, уже принадлежит к более высокой душевной сфере; та же функциональность, которая проявляется в случае с узлом, относится к сфере ощущений, присущих органам тела — правильнее было бы сказать, ощущений движения, — в том пласте восприятия, где физическое и психическое уже не отделяются друг от друга даже в целях абстрагирования. Исключительно *интуитивная природа осмысления функциональности*, сопровождающей любую стадию видимого процесса (завязывание узла), нигде не познается так ясно, как в этом примере — узел воспринимается как узел (т. е. вне зависимости от каких бы то ни было целесообразных и смысловых связей) лишь в той мере, в какой понимается функциональность органа. Но и здесь при желании можно провести различие между объективным (готовый узел) и функциональным (включенность связанного с ней движения органа в контекст нашего опыта работы органов тела). Целое (узел как результат определенных движений) теоретически можно осмыслить в той мере, в какой оно расчленено

на отдельные фазы, дополняя описание, осуществляемое с помощью понятий, и указания в виде изображений, демонстрирующих отдельные фазы завязывания узла; но и в этом случае каждое изображение обладает лишь одним смыслом, поскольку в памяти возникает соответствующее той или иной фазе ощущение органа тела, т. е. включенность связанной с этим функциональности. Технический феномен «узел» доступен для постижения лишь в своей функциональности. То, что стоит на месте «объективного» (соответствует доступному выявлению смысла какого-либо предложения, произведения искусства и т. д.), здесь — только узел как результат, причем под «результатом» следует понимать сохраняемость процесса, продуцирующего произведения. «Смысл» в самом широком значении этого слова, напротив, означает то, что добавляется к результату и постижимо лишь на основе новой позиции по отношению к исследуемому предмету. Функциональность сохраняется и в зове, и в произведении искусства, и т. д. — в данном смысле они также являются результатом. Но они еще и постижимы, выделены, центрированы в самих себе без ссылки на сохраняющуюся в них функциональность; поэтому они, в принципе, доступны имманентному рассмотрению. Из последних вышеприведенных положений видно, что мы используем феномен «функциональность» не только применительно к сфере телесных ощущений, но и видим, что он повторяется во всех более высоких по своей структуре проявлениях сознания.

Утверждая вышесказанное, мы не хотим стереть существующие различия. Узел — нечто другое, нежели зов, произведение искусства, этический поступок и т. д. Мы утверждаем только, что во всех этих явлениях существует пласт, содержащий функциональность, сохраняющий, тем самым, родство с функциональностью органов тела, и что душевная функциональность более высокого порядка, заключающаяся в объективациях духовного плана, в конечном счете постижима только интуитивным путем<sup>8</sup>. Вид интуиции здесь, разумеется, отличается от интуитивного постижения функциональности органов тела, имеющей отношение к завязыванию узла, но по сути своей он столь же «чужд духовности», как и постижение органической функциональности. Присущая зову функциональность, т. е. дополнение к смыслу («Я ранен»), в результате чего зов и становится *зовом*, функцией состояния души, также носит только «интуитивный» характер и объективно не доступна разумно-логическому постижению. Но если органическая функциональность позволяет нам включить в действие глубинный пласт явлений, чуждых душевной жизни, инородных относительно индивидуальности (не выражающих ничего специфического, что

касается осуществляющего указанные действия индивида), функциональность зова и, в еще большей степени, произведений искусства вскрывает тот пласт души, который отличается от нашей душевной жизни и все же доступен для нас. Итак, мы проводим различие между органической интуицией и душевной интуицией более высокого порядка, выделяя их как два вида постижения функциональности, но не упускаем при этом из виду их родства.

Подобно тому, как органическая функциональность не была полностью доступна рациональному исследованию, так и функциональность, присущая душевному феномену более высокого порядка, если она вообще поддается анализу, разложима лишь на «элементы» результата; свойственная этим элементам результата функциональность, связанная с внутренним миром человека, постижима лишь посредством интуиции.

В явлениях более высокого порядка (теоретический тезис, произведение искусства, этический поступок и т. д.) наблюдается двойственность: явление одновременно представляет собой и результат — накопленную душевную функциональность<sup>9</sup>, и конституированный на основе элементов, содержащихся в результате, новый, постижимый в себе смысл. Эта двойственность, это напластование двух слоев в явлении наблюдается уже при завязывании узла, при затягивании шнуровки, если, например, узел рассматривается не только как чисто техническое образование (голый результат определенных органических движений), но и как эстетически-орнаментальный феномен. В данном случае все линии, образующие узел или шнуровку, воспринимаются и в их органической функциональности, и как орнаментально-эстетическая ценность; то, что определенные органические ощущения могут также являться основой объективно эстетического постижения, иначе говоря, включаются в этом качестве в орнаментально-эстетический контекст, — это всего лишь усложнение, но одновременно и подтверждение данного анализа.

Бывают рисунки, линии которого, хранят движение руки художника, выступающее в качестве эстетически действенного момента, т. е. органическое движение в них не только — компонент результата, но, будучи связано с эстетической ценностью, оно является также составной частью объективно постигаемого смысла. Составную часть смысла представляют собой в этих случаях и функциональные связи; но и душевный элемент более высокого порядка, чувство и т. п., может иметь функциональный характер и быть составной частью смысла. В качестве функциональности он выражает состояния души и часть результата, в качестве момента значимости — часть объективного смысла.

## 10. Постигание функциональности

Приведенные примеры служили, как уже упоминалось, лишь для демонстрации собственно феномена функциональности. Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что мы не склонны переносить органическую функциональность сразу же в области более высокого порядка или делать выводы об их аналогии. Лишь родственная структура повторяется в образованиях более высокого уровня, и нисхождение к органическому ощущению было необходимо только для того, чтобы на ярком, запоминающемся примере показать место функциональности в объективном, окончательно сформированном образовании. В первом примере (с «зовом») эта функциональность принадлежала уже к более высокой душевной сфере, но сам пример приводился исключительно для демонстрации постижения функциональности, понимания происходящего в душе индивида. То, что нам удалось выявить в психике индивида, относится к области понимающей психологии, исследующей душевную жизнь индивида. Психология попытается изучить произведение культуры, например, произведение искусства, не так, как это делают имманентно ориентированные дисциплины (художественная критика, эстетика, философия и т. п.); не объективно, а генетически, с неимманентных позиций, рассматривая произведение в его функциональном отношении к душевной жизни творческого индивида. Социология (в особенности понимающая социология) проявляет в своей судьбе поразительное сходство с понимающей психологией; она, как и психология, избирает основой для своих исследований не имманентную точку зрения, не позицию объективного анализа, а пытается исследовать произведение, объективацию культуры, с точки зрения функциональности. При этом она сосредоточивает свое внимание не на функциональности произведения в связи с душевной жизнью индивида, а на его функциональности в связи с «процессом развития общества», в качестве функции которого она исследует произведения культуры.

Теперь наша задача заключается в том, чтобы показать, что такая функциональность, присущая произведениям, существует не только в контексте индивидуального переживания, но и по отношению к субъекту общества, будучи воспринимаема посредством направленного на выявление функциональности духовного акта.

Раз уж мы согласились, что произведения культуры могут находиться в функциональной связи с индивидуальным творческим субъектом, иными словами, раз уж мы согласились признать существование функциональных взаимосвязей, остается лишь выяс-



нить, можно ли вообще и в какой мере говорить о функциональности применительно к произведениям культуры.

Индивид живет не в одиночестве и не только для себя — то, что возникает из контекста его переживаний в качестве доступного выявлению и констатации структурного образования, имеет отношение к функциональности не в одном лишь русле его индивидуальных переживаний. Значительную часть своих переживаний он делит с другими индивидами. Но переживания, совершающиеся в душах индивидов, так же, как и он, включенных в процесс социализации и обобществления, неминуемо должны находиться друг с другом в структурных взаимосвязях и взаимозависимостях, аналогичных тем, что существуют между отдельными фрагментами и компонентами потока индивидуальных переживаний. Это означает, что представление об общем содержании переживаний какой-либо социальной группы в ту или иную историческую эпоху как о сумме разрозненных (совершающихся в психике отдельных, разобщенных наподобие монад индивидов), равных по объему компонентов переживания, является недостаточным. Моя принадлежность к какой-либо социальной группе, выражается не в том, что я, руководствуясь собственными мотивациями, *время от времени* случайно совпадаю в своих переживаниях с переживаниями других, принадлежащих к этой же группе индивидов, а в том, что значительную часть всего контекста переживаний я могу переживать вместе с другими членами группы. Мы являемся членами сообщества лишь в той степени и постольку, поскольку нас объединяют подобного рода совместные переживания. Это легко объяснить на следующем примере. В политическую партию входят самые разные индивиды; люди самой различной судьбы, обладающие несхожим опытом жизненных переживаний могут прийти к единому мнению и общей позиции в отношении политических событий. Но согласие множества индивидов — которое, в силу счастливого стечения случайных обстоятельств, побуждает людей объединяться в каких-то моментах, а при других обстоятельствах столь же случайно вступать в конфликты и столкновения — не смогло бы выработать общественного сознания, сколь бы часто такие случайности ни происходили. И предустановленная гармония, разделяющая людей на замкнутые в себе, обособленные монады, которые, повинувшись хорошо отлаженному часовому механизму, действуют разрозненно, параллельно друг другу, также не смогла бы осуществить социализации. Общее для всего сообщества переживание возникает лишь там и с того момента, где и когда различные индивиды испытывают, по крайней мере в отношении определенных внешних судь-

боносных обстоятельств (в нашем примере это — политическая реальность), одинаковые переживания. Из этих совместно, всем сообществом, пережитых отрезков действительности, которые индивид в подобных случаях переживает не как свои собственные, а как являющиеся достоянием всего сообщества, впоследствии возникают структурные образования, называемые идеологиями, партийными программами и т. п.

При осуществлении таких *сознательно* вырабатываемых всем сообществом идеологий и партийных программ отдельный индивид переживает в себе функциональность этих идей по отношению к сообществу. Действуя не от одного лишь собственного имени, но от имени всех, аргументируя «во имя всех»<sup>10</sup>, он сознает, что совершает не только *свой* жизненный путь, что возникающие структурные образования должны восприниматься как функции потока жизни сообщества. При таком расположении духа и образе мыслей индивида сами собой отпадают все те мотивационные взаимосвязи, которые складываются в совершенно иных рядах и сферах, например, порождаются фактами его индивидуально случайного существования; индивид частью своего «я»<sup>11</sup> живет в самой гуще потока общественной жизни, осознавая функциональность идей как функциональность жизни сообщества, как функциональность определенным образом сложившейся внутренней и внешней структуры общественной судьбы. Это именно та точка, в которой функциональность определенных идеологий переживается уже в соотношении не с собственной судьбой, а с общей судьбой сообщества.

Итак путь, который мы, наконец, прошли, был проделан для того, чтобы показать, что каждое объективно понимаемое структурное образование можно рассматривать как функциональность определенного контекста переживаний, который первоначально следует представить как контекст индивидуальной жизни. Уяснив, что любое объективное содержание обладает двойным смыслом — чисто объективным и функциональным в отношении индивидуального контекста переживаний, с достаточной ясностью установив, что это отношение к функциональности является отношением особого рода, мы пришли к тому, чтобы доказать, что существует и функциональность в отношении опыта переживаний всего сообщества. Но такая функциональность может существовать лишь по отношению к *целостным контекстам переживаний*; функциональности по отношению к одному единственному душевному переживанию вообще не существует. Поэтому было необходимо показать, что существуют не только изолированные, просто совпавшие по времени и содержанию переживания, но и подлинно *общие* переживания; функци-

ей таких переживаний считаются определенные структурные образования, которые уже при их формировании приписываются не отдельному индивиду, а относятся на счет именно этого контекста переживаний всего сообщества. Таким образом, имеются две предпосылки социологического рассмотрения: во-первых, способность рассматривать объективное содержание идей как функции жизненных ситуаций и контекстов переживаний, во-вторых, отчетливо осознавать не только эту функциональность, относящуюся к индивидуальной судьбе и опыту переживаний, но и определенную функциональность в контексте жизни всего сообщества.

## 11. Социальная структура сознания

Функциональность духовного структурного образования в *контексте переживаний всего сообщества* легче усваивается сознанием там, где ярко выраженное групповое переживание носит наглядно-конкретный, так сказать, осязаемый характер, где, в силу пространственной и временной симультанности переживания, индивид как бы вынужден воспринимать часть контекста переживаний не как исключительно собственное достояние, а как возникающие на основе переживаний структурные образования (совместно принятое решение, программу и т. п.) в их функциональной связи с душевной ситуацией группы.

Здесь индивид впервые сталкивается с переживанием того, как социальная «жизненная ситуация», «настроение» трансформируются в структурные образования и властно вступает в свои права *праопыт*, повествующий о связи функциональности определенных структурных образований с переживаниями сообщества. Не душевный порыв, не подражание (которые ни в коем случае нельзя отрицать как психические реальности, как организующие массу моменты), а совместное переживание, сообща воспринимаемая ситуация сплывают массу воедино, превращая изолированного индивида в микрокосмос, содержащий в себе макрокосмос общества. Все теории, рассматривающие массу как составленную из отдельных атомов гряду (причем единство или подобие отдельных членов создается в результате подражания, взаимовлияния и т. д.), годятся лишь для объяснения массовых явлений, объединений народа и т. п., и сразу же оказываются несостоятельными, как только речь заходит об объяснении тех явлений, которые и во временном, и в пространственном отношении выходят за рамки мимолетной встречи. Но человек — существо общественное, каким бы изолированным он ни казался, и остается таким, даже когда покидает массовое со-

брание, сталкиваясь с объективной реальностью один на один («Человек в буквальном смысле слова есть *Zoon politikon*\*, причем такое общественное животное, которое может выделиться в индивид лишь в обществе», Маркс)<sup>12</sup>. Каким образом осуществляется здесь общественная обусловленность, станет ясно, только если уже при анализе массового переживания мы не просто учтем психическую энергию, которая распространяется от индивида, заражая окружающих энтузиазмом, но и сделаем основной акцент на «социальной структуре сознания». Это позволит продемонстрировать, что подавляющая часть жизненных переживаний индивида (даже при его мнимой изоляции от общества) соответствует той или иной социальной группе или определенной исторической эпохе. Даже если индивид покидает политическое собрание и переживает новые для себя явления внешней действительности, он переживает их по преимуществу типично, т.е. как продолжение тех ситуаций, событий, проблем, чувств, которые были характерны и в процессе совместного переживания. Будучи однажды включены в общий контекст переживаний, личные переживания индивида могут быть новыми лишь *относительно*. Эпоха (или существующий в ее рамках социальный слой), которая выдвигает на передний план трагические переживания, и та, что, в противоположность ей, во главу угла ставит релятивистские концепции жизни, перерабатывая материал реальной действительности в соответствии с опытом переживаний, во внешне аналогичных ситуациях приобретут в корне различный опыт. Сплоченность группы конституируется, однако, именно потому, что возможности для выработки концепций и позиций в отношении грядущих судеб, так сказать, изначально детерминированы предшествующим опытом переживаний, которым располагает сообщество. Там, где совместными усилиями уже сформировался общий контекст переживаний, возможно лишь относительно небольшое пространство для отклонений от общепринятой точки зрения, возможно лишь небольшое различие во мнениях. Расхождения относительно невелики, поскольку, если мнения внешне и не совпадают, они по-прежнему базируются на основе общего опыта, именно благодаря которому и возможно противоречие. Но если сознание какого-либо индивида складывается под влиянием схем переживания, функционирующих и в том случае, когда связанная с ними группа реально уже не существует, то и тогда допустимо соотносить существование определенных идей с определенными группами; функциональность в отношении совместного контекста переживаний существует, даже когда инди-

---

\* Общественное животное (*греч.*).

вид внешне действует как бы самостоятельно, полагая, будто он поступает так или иначе не как представитель или член группы, а от собственного имени. Отдельные действия и произведения носят до известной степени обусловленный влиянием группы характер даже при условии, что сама эта группа уже реально не существует.

Если кажущийся обособленным индивид постоянно хранит в своем сознании широкий спектр, так сказать, «фонд» переживаний, и значительная часть его действий, объективаций его духовной деятельности функционально связана с принадлежащим обществу потоком сознания, то еще не значит, что *переживающий* индивид всегда *осознает* это. Напротив, — наивный, нерассуждающий индивид склонен приписывать свои духовные объективации по их функциональности *своему собственному, индивидуальному* потоку переживаний. Вопрос — следует ли соотносить переживаемые как функции духовные содержания с индивидуальностью или стоящей за ней группой, — возникает лишь тогда, когда группы (например, в виде сословий, классов или рас) противостоят друг другу и в участниках этого противостояния, чуждых друг другу субъектах, групповое отделяется от случайно-индивидуального. Культурно-социологическое познание (как уже упоминалось) тесно связано с развитием общества, приобретающим все более зримый, наглядный характер. В полусознанном виде социальная природа манеры поведения, «умения вести себя» присутствует уже в сословном сознании, когда индивид знает, что он должен вести себя так-то и так-то, поступать так-то и так-то, думать так-то и так-то, поскольку только такой образ поведения и мысли соответствует его сословному положению. В идее соблюдения сословных норм поведения уже «схвачена» функциональная связь, хотя осознание ее еще не расширилось до уровня социологических знаний. В этой разновидности жизненного опыта (накопленного в борьбе за общественное существование) — источник социологического познания функциональности произведений духовной деятельности.

## 12. Релевантность культурно-социологического познания

Что же из всего сказанного вытекает для специфики и релевантности культурно-социологического познания?

Во-первых, что только ставший членом общества, социализированный человек может заниматься социологией культуры, понимать ее и контролировать. Если естественно-научное познание стоит на позициях абстрагирования от всех антропоморфных связей

(отсюда его тенденция переводить любое качество в количество), социология культуры намерена и должна рассматривать человека не просто как телесное создание, но и как социального субъекта. Социализированный индивид является не только *предметом*, но и *познающим субъектом* социологии.

Правда, это касается лишь источников познания социологии культуры, а не способа изложения материала. Способ изложения, аргументации и доказательств и здесь должен осуществляться с помощью понятий; что же касается доступа к культурно-социологическому познанию и основ этого познания, связанных с опытом переживания, то здесь посредством социального человек непосредственно затрагивается не только как индивид вообще, но и как социализированный индивид.

Во-вторых, из самого положения дела вытекает то обстоятельство, что социогенетическое рассмотрение произведений культуры, собственно говоря, представляет собой только продолжение, последовательно осуществляемое использование «повседневного опыта»<sup>13</sup>, на основе которого вырабатывается позиция исследования, и что эта основа не может и не должна быть оставлена без надлежащей подготовки. Среди некоторых исследователей, восхищенных и обескураженных поразительными успехами, достигнутыми естественными науками благодаря деятельности Галилея, распространилось мнение, согласно которому и науки о культуре, в особенности социальные науки, лишь тогда достигнут своего расцвета<sup>14</sup>, когда они также отрешатся от представлений повседневной эмпирии. Данная тенденция всякий раз приводила к обреченной на провал попытке привить методы естественных наук наукам о культуре. Это порождало лишь позитивистскую слепоту в отношении простейших фактических реалий духовной жизни; слепоту, продиктованную стремлением заставить замолчать все те методы и подходы, которые в таком количестве были выработаны повседневным опытом живой жизни культуры. Естественные науки на самом деле полностью отказались, за исключением чисто технических подходов, от позиции, выработанной повседневной жизнью в отношении явлений природы; но в отношении произведений культуры, требующих понимания, это невозможно. Что случилось бы, например, с наукой о культуре, если бы она полностью порвала с наивно художественными представлениями в интересах «точности»? Но подобно тому, как в жизни существует изначальная, не сводимая ни к каким иным реалиям установка на художественное переживание, которое и является последним источником всякой «точной» науки о культуре, существует и постоянно осуществляемая в жизни установка на

социальное, в частности, на социогенез произведений духовной деятельности. Именно эту позицию мы старались охарактеризовать, более подробно описывая феномен ориентации на функциональность. Совершенно особая проблема социологии культуры состоит в том, чтобы проанализировать феномен так называемого «донаучного опыта», который постоянно представляется как еще не ставший наукой, рудиментарный вид познания. В связи с вышесказанным, имеет смысл обратить внимание на следующий вопрос, поставив его как проблему: возможно ли, что естественнонаучное познание использует лишь одну из познавательных способностей человеческого духа, имманентно развивая ее до конца в определенном специфическом направлении, тогда как остальные познавательные способности, сплетенные в единую недифференцированную массу в лоне всякого познания, в русле «повседневного опыта», остаются неиспользованными наукой? В результате неоправданной экспансии естественнонаучного метода утратили кредит доверия все те познавательные подходы к духовным реальностям, которые в силу задач, поставленных повседневной жизнью, развились в рамках донаучного познания, обретя поразительную тонкость и гибкость. О таком положении дел с неопровержимой убедительностью свидетельствует современный кризис в психологии. Естественнонаучная психология не смогла с помощью этих методов оправдать те ожидания, которые возлагали на нее науки о духе. Она обнаружила свою недостаточность в деле объяснения и истолкования душевных феноменов более высокого порядка.

Отказ от следования по пути естественнонаучного познания означает, однако, переход на тропу понимающей психологии, которая, хотя и не является прямым возвращением к методам донаучно-психологического накопления опыта, все же, по меньшей мере, представляет собой их широкую рецепцию. Поворот в методологии произошел, в частности, потому, что стало слишком бросаться в глаза, как в области естественнонаучной психологии постоянно получались лишь такие результаты, которые были, по меньшей мере, иррелевантны для понимания произведений духовной деятельности, а «неквалифицированная» в научном отношении психология и характерология смогли уловить тончайшие взаимосвязи между произведением и творцом, переживанием и переживаемым содержанием. В результате, простое возвращение к донаучному опыту не получило необходимого признания, было лишь отмечено, что остаются втуне используемые в сфере повседневного опыта методы и органы, применение и «совершенствование» которых заменило бы то, что выпало из процесса имманентно-научного развития.

Так что социологии нечего стесняться происхождения этих методов и постоянных контактов с донаучным «все­м человеком», она должна включить их в число своих *предпосылок*.

И в-третьих, дотеоретическое происхождение социогенетического познания никоим образом не означает призыва к неточности. То, что социальный человек является *предпосылкой* социогенетического познания, означает ненадежность социологического познания в такой же малой степени, в какой, допустим, делает ненадежным музыковедение то обстоятельство, что его предпосылкой является музыкальность, музыкальная восприимчивость; это никоим образом не приводит к релятивизации значения теории музыки. Музыковедение является наукой, потому что выражает музыкальный опыт в понятиях, по возможности констатируя музыкальные закономерности. Но постижимость и верифицируемость этих положений только теми людьми, которые обладают «органом» для восприятия музыкальных реалий, отнюдь не говорит о неконтролируемости такого рода познания. И лишь в этом смысле социологическая точка зрения на функциональность должна и имеет право быть дотеоретической предпосылкой социологической теории.

### 13. Виды имманентной и генетической интерпретации

Специфику социогенетической точки зрения на функциональность произведений культуры можно охарактеризовать полностью, лишь сопоставив ее с другими генетическими концепциями. Точно так же, как существует несколько видов имманентной интерпретации произведений культуры, существует и несколько видов генетической интерпретации. Пойтаемся ниже показать важнейшие виды и той, и другой на примере возможной интерпретации философской системы.

Философская система «схватывается» сначала *имманентно*, если ее можно постичь из нее самой, из ее собственного содержания. Это означает, что исследователь в состоянии так интерпретировать содержание системы для самого себя или для читателя, чтобы можно было развить любое ее положение, исходя из последних предпосылок и аксиом системы. Часто так поступает сам автор, и интерпретатору не остается ничего иного, кроме как, руководствуясь в большинстве случаев педагогическими соображениями, перегруппировать фрагменты и исходные пункты рассматриваемой теории и еще раз проследить за ходом авторской мысли — но уже с иной позиции, отличающейся от точки зрения автора.



Второй вид имманентной интерпретации делает из теории определенные выводы, имплицитно содержащиеся в ней, тем самым как бы додумывая до конца мысли автора («Понять Канта лучше, чем он сам понимал себя»).

Третий вид стремится к тому, чтобы понять автора на основе другой системы (мы отсылаем читателя к различным интерпретациям философии Платона современными философами); хотя здесь содержание трансцендируется в его систематической замкнутости, но все же это имманентная интерпретация в той мере, в какой интерпретирующий придерживается систематической точки зрения, противопоставляя интерпретируемой системе только другую систему. Все данные виды интерпретации следует рассматривать как имманентные, поскольку их интересует содержание, а не генезис этого содержания.

Промежуточное положение между имманентной и генетической интерпретациями занимает идейно-историческая интерпретация. Она является генетической, ибо разрывает законченное в себе, «закругленное» единство готового произведения, прослеживая различные, включенные в систему, смыкающиеся с ней интеллектуальные мотивы и темы в их историческом становлении. Но, поскольку она не идет дальше выявления их смысловой имманентности, ее все же следует рассматривать как имманентную интерпретацию. История идей, которой сегодня занимаются с таким ярко выраженным пристрастием, все еще, как таковая, находится на стадии хроники<sup>15</sup>, так как в конечном счете она исследует лишь внешние изменения, ход развития интеллектуальных мотивов, не пытаясь объяснить ни роль и место отдельных мотивов в широком духовном контексте, ни причины смены значений, и опирается при этом на анализ тотальных структур, т. е. описывает, так сказать, внешнюю судьбу отдельных фрагментов мысли. В истории искусства идейно-историческому исследованию соответствует стилистико-исторический метод исследования<sup>16</sup>, осуществляется он в форме чистого иконографически-исторического исследования или в форме понимаемой в более узком смысле формальной истории стиля.

Основательным, но лежащим строго на границе, разделяющей генетической и имманентной виды интерпретации, методом исследования духовного содержания идей является *духовно-генетическая интерпретация*. Она стремится выявить не сам факт возникновения, а *причину* возникновения содержащихся в той или иной теоретической или философской системе мотивов, посредством чисто типологического сопоставления вообще возможных (в исследуемой сфере) мотивов, а также излагает главные имманентные причины сделанного выбора. Если при интерпретации определенного философско-

го решения проблем исследователь стремится истолковать его на основе общей типологии возможных решений<sup>17</sup> и определить, таким образом, причины и логическое место частных попыток решения, значит, он прибегает к генетическому способу объяснения, который, при известных обстоятельствах, проникает в суть исследуемого предмета глубже, чем чисто психологическое или чисто историческое исследование мотивов. Но сколь бы ярко выраженный генетический характер ни носила эта интерпретация, выходящая за рамки замкнутой в себе системы, она в то же время все-таки является и имманентной (как и вышеупомянутая), поскольку вообще не трансцендирует за границы сферы разума, сферы духа. Генезис духа в определенные моменты резко отличается от реального, который совершается в контексте опыта жизненных переживаний пути, проделанного самим философом, чья теория стала объектом исследования, и который приводит этого философа к определенному решению проблемы; и все же генезис познается в результате того, что происхождение особенного выводится из структуры всей философской сферы. Данный вид генезиса был известен уже в древности, и от времен космогонических систем и мифологии до эпохи трансцендентной дедукции он живет своей своеобразной жизнью, проявляясь в самых различных формах. Этот вид интерпретации возможен не только в теоретической сфере; в истории искусства, например, также возможно устанавливать духовно-генетические различия между попытками решения определенных проблем, исходя из исторического материала. Можно попытаться объяснить форму ворот или купола тем или иным единственно возможным художественным решением технической, в конце концов, задачи, поняв это конкретное решение в его специфике, в отличии от прочих возможных решений.

В качестве противоположного полюса духовно-генетической интерпретации следует рассматривать часто каузальный, психологический способ объяснения<sup>18</sup>, который ни при каких условиях нельзя смешивать с функциональным объяснением.

Каузально-генетически-психологическое объяснение направлено вовсе не на объяснение идейного содержания произведений культуры; с помощью чисто каузальных естественнонаучных методов оно стремится объяснить психические процессы, продуктом которых предстает перед нами то или иное произведение культуры; к подобным подходам принадлежит, в частности, и фрейдизм<sup>19</sup>, пытающийся реконструировать генезис необходимых для создания произведения *переживаний*, заменяя различные имманентно-осмысленные произведения духовной деятельности (путем их «вытеснения», «сублимации» и т. д.) определенными от-

носителем неосознанными, воспринимаемыми как нечто целое, представляемыми в общих чертах, психическими комплексами, на основе которых и осуществляется объяснение. Это сам по себе оправданный, но не интерпретирующий и понимающий, а каузально объяснительный способ исследования, который может отразить естественный процесс переживания, но абсолютно не способен постичь идейное содержание рассматриваемого объекта.

Между каузально-генетическим объяснением и чистым генезисом идеи находятся два вида исследования функциональности структурных образований — понимающий индивидуально-психологический и понимающий социопсихологический. Оба вида роднит то обстоятельство, что они воспринимают произведения культуры как «результат» (в вышеизложенном смысле), т. е., достигнув имманентного понимания идейного смысла произведения, они сразу же отказываются от него, чтобы выявить имеющиеся в нем связи функциональности с контекстом переживаний.

Оба эти вида интерпретации обращены к стоящему за произведением субъекту: индивидуально-психологическая — к творческому индивиду, социопсихологическая — к групповому субъекту, связанному с определенным контекстом переживаний. Их сближает то, что, в отличие от каузально-генетического способа объяснения, они не растворяют идейное содержание объективаций культуры в постигаемых средствами естественных наук (бессознательных) процессах, а постоянно рассматривают его в осмысленной духовности как фрагмент всеобъемлющих целостностей, называемых «мировоззрением». В одном случае речь идет о мировоззрении индивида, в другом — о мировоззрении группы или эпохи. Целостность, называемая мировоззрением, формируется в функциональной связи с соответствующими контекстами переживаний, которые можно характеризовать не в отрыве от идейно-духовного содержания, а лишь в соответствии с ним. Индивидуальная психология называет такие, связанные с идейно-духовным содержанием, контексты переживаний духовными типами<sup>20</sup>; социология же, напротив, стремится осмыслить их как типы социальных групп.

## 14. Противоречие между генетической и имманентной интерпретацией

В данном исследовании мы подходили к нашей проблеме с двух сторон. Сначала мы стремились уловить специфику социологического рассмотрения в процессе *выработки понятий* социологии; далее мы попытались охарактеризовать ту сознательную позицию,

которая лежит в основе любого социогенетического рассмотрения произведений культуры. На первом направлении исследований выяснилось, что в процессе выработки понятий социологии наблюдается известное «смещение», которое мы обозначили термином «взятие общезначимого характера в скобки». Второе направление показало, что подлежащий социологическому рассмотрению субъект занимает позицию, полностью отличающуюся от позиции субъекта, переживающего феномены культуры имманентно, изнутри, — позицию, которую мы охарактеризовали как ориентированную на функциональность структурных образований.

Ясно, что два этих направления не существуют в полном отрыве друг от друга, без всякой связи между собой, и результаты одного вида исследований каким-то образом взаимосвязаны с результатами второго; действительно, при ближайшем рассмотрении выясняется, что *взятое в скобки общезначимое содержание произведений, т. е. извлекаемый из общепринятых идейно-духовных связей остаток, является ни чем иным, как накопленными в произведении функциональными связями*, — что мы обозначили как результат. Произведение всегда представляет собой результат, своего рода контекст переживаний, который воспринимающий субъект-реципиент может, когда захочет, восстановить в памяти, благодаря чему становится возможным функциональное рассмотрение; иными словами произведение есть нечто большее, чем просто накопленный контекст переживаний, и именно это «большее» делает возможным рассмотрение, улавливающее данный излишек. Но генетическое рассмотрение может объяснить в произведениях лишь то, что они являются результатом, а именно — результатом социопсихического контекста переживаний.

Противоречие между генетическим и имманентным рассмотрением, между позициями, ориентирующимися на результат и на идейно-духовное содержание, наиболее резко бросается в глаза, когда речь идет о генетическом, в особенности социогенетическом исследовании самого *мышления*; понятно, что не только право, обычаи, формы жизни, искусство, религия и т. д. могут исследоваться с точки зрения их социогенетической функциональности; процесс мышления и познания, структура идей, равно, как и конкретное идейное содержание определенной эпохи могут быть также рассмотрены в контексте их социогенетических взаимосвязей, причем, функциональность эта осуществляется по различным направлениям: во-первых, как функция всеобъемлющих психических комплексов, функция мировоззрения того или иного отдельного индивида, и, во-вторых, как функция намерений групп, стремящихся к экономической и общественной власти. В обоих

случаях и общие формы мышления (абстракция, анализ, синтез и т. д.), и конкретные содержания (идея свободы, универсализм и т. д.) рассматриваются в качестве *результатов* нетеоретических явлений и ситуаций. Но на основе генетического способа рассмотрения возникает конфликт, в который втягивается и творец идей (неважно, замечает он это сам или нет), конфликт, который объясним именно двойственностью тех возможностей для ориентации позиции, что были отмечены выше. В качестве примера приведем следующий тезис Маркса: «...люди, которые формируют социальные отношения в соответствии со своим способом материального производства, формируют также принципы, идеи и категории в соответствии с общественными отношениями. В силу этого данные идеи и категории носят в столь же малой степени вечный характер, сколь и отношения, которые они выражают, являясь историческими, преходящими, временными продуктами»<sup>21</sup>.

При более внимательном рассмотрении можно обнаружить в этом положении противоречие, которое философия всегда ставила в упрек релятивизму и прагматизму, а именно, — противоречие, существующее между содержанием тезиса и им самим как *тезисом*, т. е. формой тезиса. Тезис прокламирует в своем содержании относительность всякого познания, поскольку, де, оно и по своему идейному содержанию, и по своим категориям является всего лишь «продуктом» изменяющихся отношений, которые существуют в окружающем мире; тот же самый тезис как тезис неизбежно предстает перед нами в аподиктической форме, т. е. претендует на обладание истиной, утверждая выраженную в нем идею и использованные при этом категории в качестве вечных, действительных на все времена; но он запутывается в противоречиях, которые делают его на первых порах, по меньшей мере, несостоятельным.

И любая социология познания вынуждена выдвигать тезисы с аналогичной структурой: ученый, проводящий социологические исследования, если он не намерен, подобно Марксу, всегда выводить идеологические моменты из производственных отношений, неминуемо, так или иначе, придет к выведению теоретических взаимосвязей из нетеоретических ситуаций. Это приводит социолога, изучающего закономерности процесса познания, к противоречию, которое обусловлено тем, что социолог в данном случае занимает по отношению к содержанию понятия «теория» *двойственную позицию*. Как *социолог*, он ориентирован на функциональность мышления и исследует область теории методами *неимманентного* рассмотрения; но как *мыслитель* и теоретик, самостоятельно выдвигающий свои тезисы, он ориентирован на *имманентное* рассмотрение теоретиче-

ской сферы и сам формирует напрашивающуюся здесь специфику значения — просто вынужден сам устанавливать ее.

Однако последнее противоречие не объясняется двойственностью позиций (хотя именно это сочли главной причиной парадоксальности); социология, как мы видели, в состоянии узнать об исследуемом произведении, которое ждет своего объяснения, лишь то, что вошло в него как «результат»; результаты же имманентного рассмотрения, освещающие идейное содержание и общезначимый характер произведения (тот самый излишек, что мы уже отмечали), вообще не становятся предметом социологического рассмотрения, т. е. не могут быть ни опровергнуты, ни подтверждены. Истинность или ложность того или иного тезиса или всей теоретической сферы нельзя выявить ни социологическим, ни каким-либо генетическим объяснением. Как происходит процесс возникновения какого-либо явления, какая функциональность присуща ему в других контекстах взаимосвязей, — все это не имеет существенного значения для общезначимого характера, имманентного явлению. Следовательно, социологическая критика познания или, как ее называют в последнее время, *социологическая критика человеческого разума* никогда не будет создана<sup>22</sup>. Но нельзя отрицать возможность и оправданность социологического исследования посредством выдвижения принципиальных возражений (например, утверждать, что она сама по себе противоречива). На основе принципиальных доводов и аргументов утверждения отдельных наук не могут быть опровергнуты. Применительно к нашему примеру это означает следующее: изменяются ли с течением времени категории, посредством которых «схватываются» различного рода явления и события, есть ли смысл в том, чтобы рассматривать определенные идейные комплексы в связи с определенными группами в качестве их «идеологий», т. е. принадлежат ли они им функционально, — все это можно подтвердить или опровергнуть только с помощью фактов исторической социологии. Противоречие между социологическим и частнонаучным рассмотрением можно объяснить различием предметов их исследований: в первом случае это — «результат», во втором — резко отличающееся от него идейно-духовное содержание. (Нас не интересует, возникает ли здесь гносеологическая проблема, — в каком отношении друг к другу находятся частные, прикладные и фундаментальные науки, происходит ли, и посредством какого из двух способов рассмотрения, адекватное постижение целостного феномена.)

Мы выбрали этот пример только потому, что фактические обстоятельства дела, лежащие в основе всего исследования, наиболее ясно определяются, когда в сознании социолога, который исследует

закономерности развития мышления, т. е. соединения в мышлении одного индивида различных точек зрения, присутствует «личная уния». Таким образом, мы еще раз увидели, что находится между имманентной и генетической точками зрения, чем отличаются результат и идейно-духовное содержание. Различия, которыми поверхностный наблюдатель легко может пренебречь, приобретают в социологии мышления такую осязаемость и очевидность, поскольку в рамках этой дисциплины, благодаря «личной унии», заключенной мыслителем, оба подхода, обе позиции непосредственно соприкасаются. Социологи, изучающие искусство или религию, также рассматривают явления в их функциональности, а не имманентно; они не выявляют моменты значимости, что, по определению, предписано делать сторонникам имманентного подхода, но и не становятся жертвами описанного противоречия, ибо рассматриваемый ими предмет принадлежит не к теоретической, а к внетеоретической сфере. Однако чувствам религиозного и нравственного человека претит участие в такого рода исследованиях, которые — он это верно ощущает — всегда ведут к релятивизации принципов. Потому-то социология произведений культуры (с социологической точки зрения) может возникнуть лишь тогда, когда «отвечающая принципам веры» имманентная позиция по отношению к явлениям духовного порядка уже утратила свою былую незыблемость, сделав возможным это неимманентное рассмотрение.

Мы проследили возможность социогенетического рассмотрения произведений культуры вплоть до самых глубинных ее истоков и увидели, что она, в конце концов, коренится в возможности двойственного отношения к духовным явлениям, и этой двойственности позиции соответствует двуслойность структуры духовных явлений; один слой образует содержащаяся в них функциональность, другой — объективное идейно-духовное содержание. Если бы явления духовного порядка целиком принадлежали к сфере *разума*, их можно было бы понять средствами только логического мышления, поскольку произведение искусства, аналогично мыслительной конструкции, выступало бы в этом случае лишь как нечто *постижимое*, доступное пониманию, подобно числам и знакам — исследователь понимает их значение, но они оставляют его «холодным», не увлекают, не захватывают. Однако все эти произведения можно еще и *пережить*, — следовательно, кроме их идейно-духовного содержания существует также и контекст переживаний, из которого они и возникли. Если бы произведения представляли собой *только* контекст переживаний, *только* результат (насколько это вообще возможно), их переживание выразилось бы в чисто эмоциональ-

ной реакции без какой бы то ни было «осязаемой предметности», без объективаций, все происходило бы примерно так, как бывает, когда мы вместе с кем-то переживаем еще не нашедшие себе выражения, но уже живые нюансы чувств и эмоций, которые возникают в нашей душе без малейшего опосредования, порождаемые одним лишь ритмом совместного переживания.

Однако, подобно тому, как, покинув нас, эти совместные переживания счастливого момента сразу же начинают выветриваться из нашей памяти, и мы сохраняем лишь смутные очертания чего-то пережитого нами вместе с кем-то, так же исчезли бы и функциональные связи, если бы не существовало объективных содержательных моментов, на которые эти связи опираются, в которые они «встроены».

Но творческому духу художника удастся преобразовать содержание переживаний в произведение и, тем самым, навсегда сохранить контекст воспоминаний, сделав его доступным для каждого; аналогично и идейно-духовное содержание хранит в себе доступные проверке, некогда силой ума удержанные в памяти контексты переживаний и функциональные связи, которые стоящий на почве понимающей психологии или социологии исследователь может вновь извлечь на свет. Чудо всякой духовной объективации заключается именно в том, что она одновременно пребывает в двух качествах — по другую сторону переживания и в живой, непосредственной связи с ним, что позволяет существовать многим видам как имманентного, так и генетического рассмотрения<sup>23</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Принципиальными противниками социологии культуры являются те, кто считают обоснованным *только* «нормативное рассмотрение» явлений культуры. Они полагают, что *социологическое рассмотрение* значимых явлений или совершенно невозможно или оправдано лишь в отношении «причин возникновения» и «возможностей». Примером первой позиции может служить работа: *Oppenheimer F. System der Soziologie*. Jena: Fischer, 1922. Bd. I. S. 440.

Оппенгеймер придерживается гегелевского различия между «объективным» и «субъективным» духом, в результате чего явления, относящиеся к сфере субъективного духа (религия, искусство и философия) попадают в область надсоциального. Примером второй точки зрения является работа: *Spann O. Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre*. Berlin: Quelle & Meyer, 1914. S. 57, 535.

Другим крайним проявлением этой теории можно считать чисто прагматические теории — такие, как вульгарный марксизм, — расчитывающие на возможность объяснения явлений более высокого порядка целиком на основе



исследования взаимосвязей, не имеющих отношения к разумно-духовной деятельности. Одна из наших задач состоит в том, чтобы определить сферу ответственности социологической постановки проблем в отношении «значимых» явлений и установить степень релевантности культурно-социологического познания не путем игнорирования факта «значимости», а в результате включения его в круг поднятых проблем.

<sup>2</sup> *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922. S. 368.*

<sup>3</sup> *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S.1.*

<sup>4</sup> *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. S. 369*

<sup>5</sup> «Сознательно» — в смысле сознательной ориентации на эти явления.

<sup>6</sup> «Потребность в допросе» — выражение Адольфа Райнаха. См.: *Reinach A. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1913. I. 2. S. 707.*

<sup>7</sup> *Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Halle a/S.: M. Niemeyer, 1913. S. 118.*

<sup>8</sup> Из многочисленных значений слова «интуитивно» мы хотим в данном случае использовать то, которое связано с любым познанием, яляющимся совершенно «неразумным», т. е. свободным от эстетических, религиозных и прочих рационально-разумных связей.

<sup>9</sup> Чтобы ясно представить себе различие между объективным смыслом и функциональными связями, следует обратиться к примеру. Тезис может быть истинным или ложным; эта альтернатива связана с его объективным теоретическим содержанием. Но как теоретически истинный, «правильный», так и ложный тезис может быть «ложью». Здесь данной формулировкой выражаются функциональные взаимосвязи — на этот раз в сфере этических категорий.

<sup>10</sup> См. на эту тему: *Stein E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 5 (1922). S. 116-283.*

<sup>11</sup> См.: *Kracauer S. Die Gruppe als Ideenträger // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 3 (1922). S. 602.*

<sup>12</sup> *Marx K. Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie // Die Neue Zeit. 1903. 21. I. [Примечание издателей: эта цитата взята из «Введения к критике политической экономии». «Введение» было обнаружено в 1902 г. в бумагах Маркса и в 1903 г. впервые опубликовано в журнале «Die Neue Zeit».]*

<sup>13</sup> Повседневный и «общий жизненный опыт» Дильтей сделал проблемой философии. Мы видим здесь одну из важнейших проблем социологии культуры. Объяснение структуры данного явления, его места в развитии культуры является одной из важнейших задач из тех, что исследователь может поставить перед собой. См.: *Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin: Verlag der Königlichen Academie der Wissenschaften, 1910. S. 3-123.*

<sup>14</sup> Этой регенерации общественных наук ожидал уже Конт от своего позитивистского метода. См.: *Comte A. Soziologie / Übers. V. Dorn. Jena: G.Fischer, 1907. S. 213 (и др.).*

Среди более новых работ отметим: *Durkheim E. Die Methode der Soziologie. (Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. 5). Leipzig: A. Kröner, 1908.*

<sup>15</sup> *Croce B. Geschichte und Chronik // Croce B. Zur Theorie und Geschichte der Historiographie / Übers. E. Pizzo. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1915.*

<sup>16</sup> История стиля трактуется здесь как история мотивов.

<sup>17</sup> К примеру, одну из типологий теории познания мы попытались представить в другой работе. См.: *Mannheim K. Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie // Ergänzungshefte der Kant-Studien. № 57 (1922).*

Такая типология может и должна быть, по нашему мнению, предпринята как предварительная работа, проведенная в целях социологического рассмотрения явлений.

<sup>18</sup> О различии между «объяснением» и «пониманием», которое изучается в первую очередь, до исследования остальных различий, см.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922. S. 5*, а также: *Idem. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie // Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922* [рус. пер. *Вебер М. О некоторых категориях «понимающей» социологии // Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006*].

<sup>19</sup> См., например, недавно вышедшую в свет книгу Зигмунда Фрейда: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Leipzig; Wien; Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.*

<sup>20</sup> См. *Jaspers K. Psychologie der Weltanschauung. Berlin: J. Springer, 1919. S. 190; Spranger E. Lebensformen; geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Halle a/S.: Niemeyer, 1921. S. 107.*

<sup>21</sup> *Marx K. Das Elend der Philosophie. 9. Aufl. Stuttgart: J. H. W. Dietz, 1921. S. 101.*

<sup>22</sup> *Jerusalem W. Soziologie des Erkennens // Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften. I. 3 (1921).*

<sup>23</sup> Прекрасное изображение этого восхождения явлений из «жизни» к в-себе-бытию содержится в работе Г. Зиммеля, опубликованной в его последней книге: *Simmel G. Die Wendung zur Idee // Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1918* [рус. перев.: *Зиммель Г. Избранное. Т.2: Созерцание жизни. М., 1996*].

# Внутреннее строение культурно-социологического познания

## 1. Интуиция и логическая структура

До сих пор мы стремились рассмотреть в первую очередь интуитивный момент культурно-социологического опыта. Но, как и в любой науке о культуре, интуиция и здесь принадлежит лишь к предварительным условиям научного познания — она представляет собой *sine qua non*<sup>\*</sup>, обеспечивая доступ (лишь она одна) к исследуемому феномену; но сама по себе интуиция еще не является научным достижением. Если до сих пор в самых объективных формулировках мы старались всячески подчеркивать роль интуиции, т. е. акцентировали, что последнее слово в оценке любого культурно-социологического высказывания остается за «видением» феномена, лежащего в основе исследования, и что ориентация на социогенетическую функциональность предполагает наличие интуиции совершенно особого рода, то теперь мы, наоборот, постараемся показать, что даже в самых примитивных «донаучных» формулировках социогенетического опыта уже заложен весь теоретический аппарат, достигающий своего полного развития лишь в контексте последовательного научного исследования.

Мы легко поддаемся заблуждению, полагая, будто в любой примитивной формулировке, отражающей ту или иную ситуацию, то или иное положение вещей, интуиция уже растворена в теоретических элементах; но и ученый, и логик склонны забывать о том, что их понятийные объективации могут обрести свою полноту и завершенность только в рамках существующих общих воззрений на вещи. Люди так естественно не замечают содержащиеся в донауч-

---

\* Непременное условие (*лат.*).

ном опыте теоретические моменты потому, что моменты эти, став для нас совершенно привычным явлением, находят себе применение неосознанно, спонтанно. Если мы в состоянии разглядеть в картине стиль, в определенном ходе мыслей — духовное «направление», в поведении и формах жизни — черты протестантизма или католичества, в манере держаться и в жестах — признаки городской или провинциальной культуры, значит, мы без особых раздумий, относясь к этому как к совершенно привычному делу, отказываемся от исключительно имманентной точки зрения на исследуемое содержание и сразу же можем обнаружить функциональные связи содержания с контекстом общественного переживания. Но как уже упоминалось, во всех подобных примерах существеннейшие моменты социологического «метода» находят себе применение *in nuce*<sup>\*</sup> в рамках простого повседневно-социологического опыта. Общезначимые черты уже взяты в скобки, от ориентации на имманентные разумно-духовные взаимосвязи исследователь отказался. Можно не бояться трудностей анализа, направленного на выяснение теоретического строения структуры, поскольку лишь этот анализ способен показать нам, какую вторичную, а зачастую и третичную роль играет наука в отношении основополагающих феноменов; и если кто-то вознамерится отстаивать право на существование того или иного мироощущения, он должен будет решиться пойти путем теоретико-аналитической рефлексии. Подлинная методология — это судорожные порывы волеия, за которым к феноменам подкрадываются понятия. Приблизиться к пониманию вышесказанного нам поможет совершенно конкретный анализ понятия стиля.

## 2. Социологическое понятие стиля

Категория стиля одновременно является и эстетической, и социологической<sup>1</sup>. Одно и то же обозначение применяется в сфере двух различных опытов. Само слово «стиль» происходит из области эстетики, ориентированной на историю искусства; оно соответствует имманентному подходу к произведениям искусства. В данном контексте «стиль» — это композиционный момент, который присутствует и постоянно повторяется во многих произведениях, принадлежащих к одному и тому же направлению. В рамках чисто имманентного подхода к произведениям готики можно выявить композиционные принципы готического искусства, представить их

---

<sup>\*</sup> В зародыше (*лат.*).

развитие. В этом случае слово «стиль» обладает еще одним, нормативным дополнительным смыслом. В нем заложен принцип отбора, позволяющий отделить нерелевантное от релевантного; в то же время оно носит телеологический, предписывающий характер. Не будучи вневременным эстетическим принципом, в определенный исторический период оно тем не менее выполняет нормообразующую функцию в той же мере, что и эстетическое понятие формы вообще. Но в четко разработанную эстетическую концепцию истории искусства и практику применения понятия стиля уже подключилась практика *социологически-функционального применения* понятия (сдвиг понятия). Хотя исследование и можно начинать с упорядочивания имеющихся в определенных произведениях формальных моментов (как, например, стрельчатый готический свод и т. п.) и сведения этих общих черт и признаков воедино, чтобы на их основе вырабатывать понятие стиля, скоро станет заметно, что такая классификация покидает уровень имманентного рассмотрения. Исследователь столкнется с произведениями, внешние признаки которых никак не проявляются или проявляются лишь частично, но, тем не менее, обнаруживаемыми, так сказать, «дух готики». В этом случае становится очевидным, что уже в рамках чисто эстетического рассмотрения истории искусства определенную роль играет функциональный подход. Общие объективные признаки как раз и отражают наличие функциональных связей с определенным видом комплекса переживаний. Постепенно чисто формальная характеристика готического стиля преобразуется в стоящий за ним «готический принцип», истоки «готического принципа» можно найти в типичном контексте переживаний, «следствием» которых является то, что в области формообразования одна и та же проблематика выявления и демонстрации формальных моментов питала многие поколения. Мы бы хотели назвать этот вид расширения понятия (которое обогащает содержание понятия не новыми признаками, а стоящими за признаками функциональными связями) трансцендированием понятия. Иными словами, там, где понятие, первоначально конституировавшееся как термин, связанный с установлением нормы, *покидает* уровень этих формальных отношений и начинает обозначать стоящие за ними функциональные связи, мы сталкиваемся с процессом трансцендирования понятия. Таким образом, здесь на наш вопрос, который вначале мы даже не могли поставить, уже получен ответ.

Невооруженным глазом видно, что всякий раз, как мы заводили речь в контексте переживаний, нам недоставало специфической характеристики контекста переживаний. Но здесь хочется спросить: можно ли вообще выразить в понятиях и классифицировать такое

явление, как контекст переживаний? Эта проблема в равной степени важна и для психологии наук о духе, вне зависимости от того, конституирована она как индивидуальная или как социальная психология. Недостаточно просто актуализировать в своем сознании и воспринимать определенные контексты переживаний; гораздо важнее обозначить их каким-то образом с помощью понятий. Однако известно, что для обозначения внутренних состояний души и комплексов переживаний у нас нет понятий, а если и есть, то слабо дифференцированные. Контекст переживаний можно охарактеризовать только через те структурные образования, которые выделяются как результат. Душевное можно постичь лишь через духовное<sup>2</sup>; но если мы посредством наименования произведений духовной деятельности обозначаем и связанный с ними контекст переживаний, этого безусловно мало: одновременно с обозначением произведения выявляется только исследуемый контекст переживаний, и становится ясно, что имеется в виду под понятием — произведение или связанный с ним контекст переживаний. Подобная ситуация наблюдается и в элементарной сфере явлений, например, в области запахов, где, за неимением соответствующих возможностей выражения, на место обозначения самого процесса восприятия запахов ставится обозначение реальной, конкретной причины (например, запах фиалок). Возможность однозначного постижения функционального момента через объективное идейно-духовное содержание гарантирована тем, что произведение является не только разумно-духовным явлением, но и результатом, и что в ходе его постижения понимание духовно-разумного содержания идет рука об руку с пониманием результата. Тот, кто воспринимает произведение искусства, выполненное в стиле импрессионизма, адекватно, как импрессионистическое произведение, не только познал объективно постижимые «стилевые принципы», но и, в соответствии с двойственностью значения слова «импрессионизм», постиг стоящий за ним специфический контекст переживаний и, в результате, обрел средство наглядного контроля за высказываниями, связанными со структурой и спецификой этого переживания. Любое функционально-генетическое рассмотрение должно будет проследживать истоки явления вплоть до этого пункта. Необходимо погрузиться в структуру импрессионистического контекста переживаний, чтобы постичь произведение в его функциональности, опирающейся на переживание.

Произведения и связанные с ними контексты переживаний постигаются не индивидуально-генетически, а социогенетически, если их вообще относят к какому-либо стилю. Постичь в аспекте «стиля» формальный контекст и связанный с ним контекст пере-

живаний — значит отнести исследуемые моменты произведения и контексты переживаний не к творческому индивиду, а к связанному с ним групповому переживанию. Феномен «стиля» свидетельствует, что определенные слои идейно-духовного содержания находят в произведении искусства свое продолжение. Только потому, что связанные с этими произведениями контексты переживаний носят общий для множества людей характер, становятся возможными рост, обучение и дальнейшее развитие различных индивидов. Как явствует из приведенного примера, под контекстами переживаний следует понимать также ориентацию на зримо-наглядную постижимость произведения. Отдельное произведение никогда не может полностью «раствориться» в стиле; в нем всегда остается некий излишек, который можно отнести только на счет индивида. Глубинный пласт произведения, доступный для проникновения стиля, представляет собой общий базис, на основе которого возможно совместное переживание определенного круга явлений в ту или иную эпоху. Стиль, следовательно, означает главным образом социальные моменты в художественном объекте и в связанном с ним контексте переживаний.

### 3. Социологический уровень понятий

Обстоятельный анализ понятия стиля призван был показать, что имманентный подход к произведению искусства произвольно превращается в подход генетический, а в дальнейшем и в социологический, и что понятие стиля, первоначально носившее имманентно «эстетический» характер, также становится генетическим и характеризует уже не произведение, а те его компоненты, которые являются результатом единого для всех членов сообщества контекста переживаний. Есть смысл опуститься до этого уровня анализа понятий, чтобы увидеть, что, вследствие сдвига понятий, утверждается уже другая точка зрения на предмет и другой способ его постижения; второе понятие стиля не является эстетическим, «схватывающим» имманентность произведения, а ориентируется на функциональность.

Таким образом, во второй форме понятия стиля намечается присутствие генетического опыта в отношении произведения искусства. Но здесь мы должны подчеркнуть, что *это — наиболее широкая формулировка социогенетического объяснения явлений культуры*. Мы обозначали подобным образом, уже как социологическое, то объяснение объектов культуры, которое шло от произведений к исследованию стоящих «за ними» контекстов переживаний. В более узком и

*точном* смысле слова, *социологическим* объяснение становится лишь тогда, когда оно способно выявить специфически-социальный характер данного контекста переживаний, — например, когда речь идет об импрессионизме как результате распада позднебуржуазного индивидуализма, о классицизме — как о стиле восходящего буржуазного искусства, о раннем христианстве — как о религиозности мастеровых и ремесленников. Только приближение к уровню социологических понятий превращает комплекс сведений, полученных с помощью имманентного рассмотрения, в подлинно социологический свод знаний, в подлинно социологический опыт.

На данном этапе в нашу задачу не входит доказательство существования такого специфически социологического уровня понятий путем выявления всех составляющих его элементов. Эта процедура была делом систематической социологии, которая, в известном смысле, отчасти присутствует в методике Макса Вебера<sup>3</sup>; ее существенная часть посвящена именно выявлению типов обобществления и социализации — она, говоря словами Вебера, заключалась в фиксации «общих структурных форм человеческих сообществ»<sup>4</sup>.

Постижимы ли эти структурные формы в отрыве от их содержания, которое выполняет роль факторов, влияющих на формирование сообщества, — вопрос второстепенный. Очевидно, что такие содержательные комплексы, как сексуальность, воспитание подрастающего поколения, экономика, политика, религия, т. е. духовные и природные субстраты, влияют на «структурные формы социализации» и в этом качестве должны приниматься во внимание. Однако именно в результате того, что исследователь фиксирует не только различия, но и сходство межчеловеческих связей и конфликтов в их специфике, которые осуществляются через всевозможные содержания, возникает нечто новое в отношении познания одних лишь содержаний. Подчеркивание вторичного характера социологического уровня понятий нельзя воспринимать как действенное возражение против его автономии; т. е. утверждение, будто он может быть осмыслен лишь *после* проработки содержательных сфер (таких, как право, экономика, религия, этика и т. д.), не является убедительным аргументом<sup>5</sup>.

Релевантным здесь будет лишь вопрос: позволяет ли данный уровень понятий выяснить что-то новое? В таких понятиях, как семья, род, секта и т. д., мы осмысливаем структурные формы социализации, которые, хотя и ориентируются на содержания, однако, характеризуют не содержания, а различные виды межличностного общежития и взаимодействия. Рассмотрение отдельных примеров таких структурных форм социализации и обобществления (напри-



мер, секта, клан, ремесленная корпорация, восходящее бюргерство, средневековая феодальная структура и т. д.) позволяет выделить среди них два типа — содержащие всеобщие и исторические компоненты. В соответствии с этим, социология культуры вырабатывает определения общего или историко-социологического плана. И если задачей социологии как теории общества является исследование этих типов с помощью понятий и исторически, то задача социологии культуры состоит в том, чтобы приблизить конституированный в данной области уровень понятий к произведениям культуры, используя его для их изучения.

И именно в использовании этих понятий применительно к произведениям культуры и состоит проблематика задуманного предприятия, возникающая всякий раз, как пытаются средствами одного уровня понятий осмыслить другой уровень. В данном случае, когда познание, опираясь на свои уровни понятий, вновь пытается выстроить «нерасщепленную целостность» дотеоретической действительности, исследователь оказывается в парадоксальном положении, не будучи в состоянии еще раз собрать воедино то, что он некогда раздробил на отдельные компоненты. Схожие трудности возникают и в тех случаях, когда аналитик стремится объяснить витальные моменты механическими, психологические — физиологическими, логические — психологическими. Как можно соединить два мира, «связать их» друг с другом, если они, в принципе, даже не соприкасаются? (Один мир — это произведения духовной деятельности в их выходящей «по ту сторону» переживания трансцендентности, другой — социально-экономическая реальность в различных формах ее структурных образований.) В действительности два этих уровня противоположны настолько, что их просто так не соединить; необходимо как-то приблизить их друг к другу или создать между ними некий промежуточный уровень, который бы связал их. Но сближение, как мы видели, уже осуществилось — и инициатива здесь принадлежит произведениям. Место произведений культуры, которые опираются на вложенные в них значения, уже занял связанный с ними контекст переживаний. Именно мир психики, мир души в состоянии установить связь между миром духа и «социальной реальностью». Именно психология, изучающая науки о духе, выстраивает мосты между идейно-разумной сферой произведений и формами социализации. Таким образом, речь теперь идет только о том, как поднять *социологические* формы до психологического уровня. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что «сдвиг», аналогичный тому, который наблюдался в понятии стиля, сам собой происходит с тем же значением слова

в большинстве социологических терминов. Когда говорят о буржуазности, имеют в виду уже не только роль определенного класса в процессе производства и распределения общественного продукта, но и *контекст переживания*, возникающий из ситуации, доступной для более точного экономического, социального и исторического определения. Упомянутые социальные категории означают не группы людей или отдельных индивидов, а, опять-таки, — контексты переживаний, которые могут быть включены в комплекс «социальных связей», получивших более точное определение посредством соответствующего термина. От определенных, объективно познаваемых форм групповых человеческих образований исследователь приходит к стоящим за ними контекстам переживания. Объединение таких первоначально разобщенных понятий, как *буржуазность*, *классицизм* и т. п., означает, что контекст переживаний, в свое время исследовавшийся со стороны произведения, может быть описан и осмыслен и с другой стороны.

#### 4. Понятие мировоззрения

Психология, изучающая науки о духе, выстраивает мир посредничества между изначально несовместимыми друг с другом уровнями социального и духовного. Она создает тот общий знаменатель, к которому должны быть приведены столь различные факторы, как духовное и социальное, если исследователь вообще намерен понять их, сравнивая друг с другом. Таким общим знаменателем, который психология «вклинивает» между обоими полюсами, является «мировоззрение»<sup>6</sup>.

Мировоззрение (определенной эпохи, определенной группы и т. д.) — это структурно взаимосвязанный ряд контекстов переживаний, который, в то же время, образует общий базис жизненного опыта и понимания жизни для множества самых различных индивидов. Оно не является ни тотальностью существующих в определенную эпоху духовных структурных образований, ни совокупностью живущих в ту или иную эпоху индивидов, а представляет собой совокупность структурно взаимосвязанных рядов переживаний, которые можно определить как со стороны произведений, так и со стороны *групповых структур*.

Выработанная при этом исходная предпосылка дальнейшего исследования подразумевает, что основополагающие переживания и позиции индивидов по отношению к жизненному субстрату, к основам жизни, не могут носить изолированный характер, что

основной фонд переживаний одинаков для всех индивидов, являющихся членами данной группы. Следующая предпосылка гласит: отдельные фрагменты переживаний существуют в этих основных формах не изолированно, не параллельно друг другу, а обладают внутренней когерентностью, благодаря которой они конституируют свою «систему жизни». Но основная форма, как уже упоминалось, не поддается непосредственному описанию — ее можно лишь назвать либо с помощью групповых формирований, на которые она опирается, либо посредством произведений, которые связаны с данными формированиями; поэтому, например, выражение «христианство как религия мастеровых и ремесленников» характеризует систему жизни с двух сторон — с точки зрения религии, представленной в форме, доступной для объективного рассмотрения, и с точки зрения социальной формы профессии.

Таким образом, мировоззрение ни в коей мере не является самодовлеющей, объясняемой из себя самой величиной, а всегда формулируется только в определенных узловых пунктах, на стыках ситуаций, в связи с конкретными проблемами. Предметом теоретического изучения оно становится, когда, в силу определенных проблем, само подвергается исследованию, дистанцируясь от основного фонда переживаний. Но дистанцирование как таковое достаточно распространено. Мы уже видели, что объективное содержание культуры становится теоретически постижимым только в результате его дистанцирования. И по отношению к самодовлеющей «социальной связи» эта формулировка представляет собой нечто абстрактное, «схватывающее» лишь определенные моменты. Однако мировоззрение (как некоторая «система» в кругу когерентных переживаний) отличается тем, что оно может быть понято и осмысленно с позиций, характерных для самых разных сфер объективации, и из связанной с ними проблематики. Мировоззрение определенной эпохи может быть понято через искусство, религию, нравы, политику, экономический уклад и т. д., всякий раз представляя перед нами в ином аспекте, в зависимости от того, откуда мы к нему подходим. При этом мы, естественно, «чувствуем» стоящую за всеми данными явлениями идентичность фонда переживаний; становится ясно, что один и тот же «дух» выражается в различных объективациях культуры. Но ученый не может ограничиться одним лишь чувством. Его задача заключается в том, чтобы наглядно продемонстрировать эту идентичность (родственность различных «аспектов одного и того же феномена»). Поскольку наука больше не занимается таким иррациональным явлением, как основной фонд переживаний, а изучает аспекты, относящиеся к различным

объективациям и связанной с ними проблематике, деятельность социолога, оперирующего понятиями, направлена на то, чтобы попытаться соединить воедино все это множество проблем, — причем, исследователь всегда имеет в виду стоящий за ними феномен, который, единственный, способен создать поддающийся проверке базис, позволяющий выяснить, не носят ли эти попытки чисто произвольный характер.

Если, например, социолог, исследующий проблемы культуры, намерен доказать, что натурализм как стиль в драматургии представляет собой «расцвет» буржуазного индивидуализма, то он должен прежде всего редуцировать исследуемый феномен (натуралистический стиль в драматургии), сведя его к заложенной в нем проблематике, и показать, какие виды контекстов переживания, мировоззрений служат предпосылкой этой формы. С другой стороны, на основе анализа социально-исторической ситуации, которую переживает буржуазия, он выявляет ту проблематику, с которой можно связать определенное мировоззрение как когерентную систему форм переживания. Соотнесение определенных простейших форм жизни с определенными социальными формами настолько убедительно, что не нуждается в особых доказательствах. Утверждение, что социальные формы семьи — основа таких форм переживания, как «почитание старших» и «авторитет»<sup>7</sup>, что они представляют собой родовой союз хранителей «верности»<sup>8</sup>, базируется на понятиях, которые неразложимы на более элементарные компоненты. Отсюда ясно, что «непрерывная и интенсивная деятельность сообщества», проявляющаяся в семье через «внешнюю структуру» совместного переживания, в качестве психического фактора порождает уважение к более сильному и опытному авторитету, причем не возникает желания поколебать этот авторитет. Здесь-то и проявляется интуитивная ориентация на функциональные связи. Сама по себе продолжительная и интенсивная жизнь и деятельность сообщества — еще не гарантия авторитета. Внешняя ситуация отличается от внутренней душевной переработки явлений определенным излишком, неким, скачкообразно возникающим, прибавочным содержанием. И все-таки мы «понимаем» взаимосвязь этой внутренней и внешней ситуации, поскольку способны действовать, ориентируясь на идею «авторитета» не только имманентно (нам известно, какой вид внутреннего и внешнего поведения обозначает это слово), но и воспринимая ее как «результат», т. е. одновременно выделяя из нее функциональность, взятую в более широком контексте.

Как показало разложение этого простого фактического материала, любой социогенетический анализ в конечном счете выли-

ваются в интуитивные «очевидности». Но в то же время необходимо заметить, что, хотя теоретическая деятельность ограничивается пределами, которые ставит ей интуиция, она, тем не менее, должна «оглядываться» на эти простейшие, не требующие специальных доказательств явления.

Главная ошибка работ Гаузенштейна<sup>9</sup> заключается в искажении того факта, что любая социологическая интерпретация должна учитывать интуитивные моменты, в силу чего в данных работах афористически сопоставляются простые соответствия между социальным положением и художественным стилем. Причем никаких доказательств выражения одной и той же структуры переживания в стиле и в социальной группе, равно как и в имеющем к ним отношении духе, Гаузенштейн не приводит. Но то, что мы, тем не менее, не только овладеваем духовными объективациями и социальными структурными образованиями, но и наглядно представляем себе систему жизни, к которой следует отнести эти объективации и образования, как нельзя лучше доказывает, что тщательный анализ позволяет исследователю продвинуться настолько, чтобы в верифицируемой форме представить структурный контекст комплексов переживаний, рассмотренных с обеих сторон. Симпонирующей точностью Макс Вебер шаг за шагом доказывает в своих исследованиях, особенно в работе «Протестантская этика и дух капитализма», что жизненная позиция (как и один из ее моментов), характерная для протестантской религиозности (духовная аскеза), связана с духом восходящего капитализма. И здесь из сферы объективных реалий, какими являются религия и религиозная этика, выкристаллизовывается определенный момент и стоящий за ним комплекс переживаний, обозначаемый выражением «духовная аскеза», после чего можно подойти к этому явлению с другой стороны, выявив тот же самый комплекс переживаний в духе экономической структуры<sup>10</sup>.

Таким образом, теоретическая деятельность социолога сводится к попытке проникнуть в структуру сферы переживаний, которая, на первый взгляд, кажется совершенно нетеоретической. Стало быть, культурно-социологический анализ — это не анализ произведений культуры, не анализ социальных образований, а анализ структуры отдельных мировоззрений, анализ, позволяющий выяснить, какие комплексы переживаний могут встречаться в них в виде когерентных структур. Цель такого анализа — выявить стоящий за произведениями культуры социальный контекст переживаний. Произведение культуры интересует исследователя лишь в той мере, в какой оно является функцией определенного жизненного контекста; социологический анализ тех или иных форм общества

также призван показать взаимосвязь этих форм общества с определенным комплексом переживаний. Под загадочным выражением, гласящим, что определенные социальные ситуации *преображаются* в идеологии, следует понимать именно такую двустороннюю связь с целостной системой жизни.

## 5. Типы социологического анализа произведений культуры

На этой стадии анализа мы получаем возможность классифицировать с уже завоеванной позиции открывшиеся нашему взору некоторые типы культурно-социологического подхода. В качестве *социологических* задач, понимаемых в самом широком смысле слова, можно рассматривать ту постановку проблем, которая характерна как для теоретических сочинений Дильтея, так и для конкретных работ духовно-исторического плана. При всем враждебном отношении Дильтея к социологии<sup>11</sup>, что было вызвано ограниченностью известной ему социологии (Кондорсе, Сен-Симона и Спенсера), программа составленная Дильтеем для собственных исследований и нацеленная на то, чтобы из сознания сообщества, из мировоззрения понять отдельные произведения, не является уже ни исторической, ни, в более узком смысле слова, идейно-исторической. Когда исследователь объясняет одни отдельные факты не с помощью других отдельных фактов и ряд одних единичных событий не с помощью ряда других единичных событий, а на основе анализа стоящей за ними тотальности (которую, в частности, можно назвать мировоззрением), он уже не пишет историю событий, а дает социологически-генетическую интерпретацию смысла. На этой основе возникает также дефиниция историографии, способствующая размежеванию историографии с философией истории и социологией. Прагматический и позитивистский характер истории проявляется в том, что она движется в сети каузального переплетения отдельных событий, по возможности, объясняя каждое событие непосредственным действием определенных причин. История повествует об индивидах и уникальных происшествиях, независимо от того, что они собой представляют — исторические личности или коллективные образования<sup>12</sup>. Она отыскивает линии развития различных факторов и взаимосвязей, исследование которых может подтвердить факт воздействия одного индивида на другого, одного произведения на другое. Исторические процессы совершаются в историческом времени, которое является своего рода шкалой для измерения единичных периодов существования исторических взаи-

мосвязей. Социология и философия истории, напротив, пользуются *историко-философским понятием времени*, которое имеет иерархический характер, поскольку выделяет в развитии того или иного принципа переживания или формирования, помимо высшей точки этого процесса, периоды, как предшествующие ей, так и наступающие после нее. Ранняя и поздняя готика означают и для историко-философского, и для социологического способов рассмотрения не хронологический пункт возникновения данного явления, а стадию развития контекста переживаний и связанного с ним принципа образования формы. Историография не обретает социологического характера и в том случае, когда она оперирует массами. Объяснение последующего события на основе происходящих в данный момент определенных действий или реакций человеческой массы, какого-либо народа или класса, опирается на интерпретацию определенных событий так же, как и объяснение, которое ориентируется не на действие массы, а на конкретный исторический индивид, на личность. Перенос этого подхода с политической истории на историю духа означает, что понимаемая в узком смысле слова духовно-историческая историография (литературоведение, история искусств и т. д.) наблюдает лишь отдельные линии взаимодействий и взаимосвязей, не давая объяснений, основанных на анализе целостных, тотальных явлений. История искусств способна быстро превращаться в социологическую (в нашем понимании этого слова) историю, которая объясняет явления на основе анализа целостных структур, тотальности; отсюда можно сделать вывод, что сама специфика духовных объективаций (в отличие от специфики чисто «политических» событий), видимо, такова, что для ее исследования больше подходит социогенетическое рассмотрение, нежели связанный с отдельными событиями исторический подход. История отыскивает *причины*; мировоззренческое рассмотрение — *условия*, при которых причины могут действовать. История исследует отдельные этапы и периоды развития; основополагающей категорией социогенетического рассмотрения является «конstellация», общая ситуация, порожденная стечением самых различных обстоятельств.

Таким образом, когда Дильтей стремится объяснить отдельные произведения культуры, исходя из мировоззрения, мы можем уже квалифицировать это как социогенетическое объяснение культуры. Но данный подход еще не является, в узком смысле слова, социологическим, поскольку, ориентируясь на мировоззренческую тотальность, с которой связано произведение, он не пытается, как было показано выше, вновь связать эту тотальность с социологическим уровнем понятий.

Социологические (в узком смысле слова) интерпретации производений культуры наряду с тотальностью мировоззрения учитывают также и этот социологический уровень понятий<sup>13</sup>. Несмотря на их общность (которая проявляется в близости поставленных проблем), можно, в соответствии с различными принципами решения данных проблем, *подразделить социологические интерпретации на две разновидности*:

1). Первая разновидность выделяется при попытке ответить на вопрос: какие категории связывают три этих уровня?

2). Вторая разновидность формируется в связи с другим вопросом, а именно: чему данные уровни уделяют главное внимание, что считают *causa prima*?

Для решения первого вопроса можно воспользоваться как *категориями причинности* или *соотношения части и целого*, так и категориями *функции* или *соответствия*. Причинность используется в тех случаях, когда в качестве *causa prima* рассматривается социальное или духовное. Примером первого случая является *марксизм*, примером обоих вариантов решения — работы *Макса Вебера*, который периодически пытается выяснить, что чем определяется: социальное духовным или духовное социальным. Из постоянного взаимовлияния между различными сферами он выводит, что религия, к примеру, влияет на образование социально-экономической структуры, которая, в свою очередь, оказывает воздействие на формирование религиозных настроений. Относительно *марксизма* следует заметить, что, как только речь заходит об объяснении единичных явлений методами историографии, предпочтение отдается не социальному (в широком смысле слова), а экономическому, в котором марксизм видит причинный фактор; однако, в области истории философии используется категория функции.

В этом случае идеология рассматривается как функция определенного этапа развития процесса производства. Односторонность марксизма приводит к тому, что социально-экономические формы вытесняют в нем все прочие формы социальной агрегации, причем, не ясно, почему бы не отнести и остальные, влияющие на формирование общества факторы к сфере идеологии. Необходимость заниматься экономической деятельностью — несомненно, один из самых мощных социализирующих факторов, хотя бы потому, что он устанавливает непрерывную, длительную, вынужденную связь между людьми; но в то же время этот фактор слишком далек от внутреннего мира переживаний человека, чтобы быть в

---

\* Первостепенная причина (*лат.*).



состоянии удовлетворительно объяснить явления более высокого порядка, все еще принадлежащие к совместному контексту переживаний. Он образует, скорее, периферическое обрамление мировоззренческих систем. Если из числа понятий социального уровня исследователь выбирает лишь те понятия, которые ориентированы на явления социально-экономического плана, он вынужден извращать или игнорировать большое количество социально обусловленных контекстов переживания. Социолог, исследующий явления культуры, ограничит свои возможности, если будет соотносить специфику произведений лишь с явлениями экономики.

Категорию *соотношения части и целого*, как и категорию *соответствия*, применяют в тех случаях, когда произведения культуры рассматривают как явление, *саморазвитие* которого осуществляется не в сфере социального, а в *мировоззрении*, в формах социализации, и в произведениях духовной деятельности видят лишь эманацию той же самой субстанции. Категориями соответствия и соотношения части и целого выражается тесная связь форм социализации и произведений культуры с осуществляющейся через них и в них тотальностью.

Какие бы способы решения поставленных проблем ни предлагались, вопрос выбора не является первостепенным; он связан с идентичностью постановки проблем, вследствие чего в рамках данных теорий произведения культуры неизменно рассматриваются социогенетически, т. е. с точки зрения выходящей за их границы тотальности.

Понятие мировоззрения дало возможность разработать классификацию разновидностей социологии культуры. Однако эта классификация, на наш взгляд, не носит основополагающего характера, поскольку точка зрения, в соответствии с которой выделяются различные типы социологии, относится к сфере категорий возможных *попыток решения* вопроса. По нашему мнению, классификация, типизация той или иной науки, лишь тогда имеет принципиальное значение, когда она (если это возможно) основывается на исследовании целостной структуры всей системы понятий данной дисциплины<sup>14</sup>.

Так как социология культуры представляет собой социологическое рассмотрение произведений культуры, необходимо прежде всего задаться вопросом: какие типы социологии мы вообще в состоянии выделить? Следует ожидать, что и социологию культуры до известной степени (в какой она связана с социологией) можно будет классифицировать в соответствии с этими типами.

В связи с вышесказанным, прежде чем рассматривать (принципиальную) классификацию разновидностей социологии культуры, мы хотим дать обзор классификации возможных направлений социологии в целом.

## Примечания

- <sup>1</sup> Это двойственное значение понятия «стиль» первым заметил Лукач. См.: *Lukács G.* Bemerkungen zur Theorie der Literaturgeschichte (опубликовано только на венгерском языке).
- <sup>2</sup> См. имеющую важное значение работу: *Spranger E.* Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie // Festschrift für Johannes Volkelt. München: Beck, 1918. S. 371.
- <sup>3</sup> *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922. Bd. 1.
- <sup>4</sup> *Weber M.* Op. cit. S. 194.
- <sup>5</sup> Этот упрек высказывает в конечном счете Ханс Кельзен. См.: *Kelsen H.* Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922. S. 170.
- <sup>6</sup> См. по этой проблеме находящуюся в печати работу: *Mannheim K.* Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation // Jahrbuch für Kunstgeschichte. 4 (1921-22). I (XV). S. 198-302, из которой здесь кое-что заимствовано. В данном исследовании я попытался выявить специфическую разновидность смысла произведений — момент «документального». Необходимо проводить различие между ним и казавшимися на первых порах родственными ему функциональными связями, несмотря на все их внутреннее родство. Подробное обсуждение этого различия мы должны, однако, отложить до систематического рассмотрения проблем интерпретации.
- <sup>7</sup> См.: *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 1. S. 196.
- <sup>8</sup> *Ibid.* S. 201.
- <sup>9</sup> См., в частности: *Hausenstein W.* Der nackte Mensch in der Kunst aller Zeiten und Völker. München: Piper, 1913; *Idem.* Bild und Gemeinschaft. Entwurf einer Soziologie der Kunst. München: Piper, 1920.
- <sup>10</sup> *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- <sup>11</sup> *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaft. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883. S. 11.
- <sup>12</sup> *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 3. und 4. verbesserte und ergänzte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921. S. 122.
- <sup>13</sup> Конкретное оформление социологического уровня понятий способствует дифференциации видов социологии.
- <sup>14</sup> Дальнейшие сведения на этот счет содержатся в работе: *Mannheim K.* Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 50. I (1922).

## Часть IV

# О видах социологии

### 1. Истоки социологии

При обзоре различных видов социологии и направлений, по которым развивалась эта недавно возникшая наука, возникает впечатление пестрого, необозримого многообразия, и исследователя начинают одолевать сомнения: а идет ли в данном случае речь действительно о науке — науке, обладающей и собственным предметом, и собственным методом исследования этого предмета. Но при более пристальном рассмотрении выясняется, что различные подходы, по крайней мере в своей значительной части, постепенно группируются в близкородственные комплексы; можно обозначить их как *виды социологии* — т. е. как варианты единого общего плана, на основе которого та или иная разновидность, тот или иной вид стремится осуществить задачи, не имеющие решения в ясно очерченной сфере компетенции другой разновидности. Мы постараемся показать, что, в ходе развития социологии, ее разнообразные виды и направления возникли не в результате непримиримой борьбы друг с другом, не с целью устранения или ликвидации конкурентов, а сложились постепенно, один за другим, под воздействием исторической динамики мышления, которая и выработала различные типы этой дисциплины, уравнивающие друг друга в рамках единого систематического плана. Вследствие ориентации на ход развития точных естественных наук, стало привычным рассматривать развитие наук как *прямолинейное*, т. е. исследователи придерживаются точки зрения, согласно которой каждая следующая фаза развития какой-либо науки в принципе перечеркивает и преодолевает предшествующую. Там, где познание предмета не зависит от историко-философской позиции познающего субъекта и весьма слабо связано с его мировоззрением,

действительно возможно, по крайней мере, в отношении практически вечного предмета исследования, над которым не властно время (таким предметом является, например, природа), накапливать знания и находить истины, на каком бы историческом фоне ни действовал познающий субъект. Естественнонаучное познание связано со своей собственной историей лишь в той мере, в какой ученые последующих эпох рассматривают все ранее накопленные результаты как своего рода необходимые предпосылки дальнейших исследований. Познание, которое ориентируется на культурно-историческую реальность, наоборот, тесно связано своей структурой с духовной позицией, благодаря чему ход и структура развития всех этих наук носят совершенно иной характер. Если уже в области истории философии можно наблюдать значительные отклонения от прямолинейного хода развития и следует говорить скорее о постоянном обновлении, о «возрождении», чем о прямолинейном продолжении сбора данных и непрерывном накоплении результатов, то в глазах исследователя, не стоящего на позициях философии истории, структура развития истории искусств и литературоведения предстает в таком виде, который позволяет говорить о постоянном переформировании, преобразовании этих наук. Новые массивы переживаний и новые точки зрения, возникающие на базе новых мировоззренческих установок того или иного исследователя истории, выявляют как новые массы материала, так и новые стороны уже изучавшегося материала. При этом результаты предыдущих исследований не устаревают целиком, равно как сохраняются и ранее применявшиеся методы, которые рассматриваются как возможные точки зрения на предмет. Таким образом новые течения в сфере мировоззрения и истории идей влияют на результаты науки, находящейся в процессе постоянного развития. Новейшее развитие самого *искусства* способствовало формированию новых точек зрения на исследование его исторического прошлого, сыграв тем самым весьма плодотворную роль; вполне возможно, что новейшие течения в области истории идей и методологии откроют и более общим формам рассмотрения истории новые пути подхода к изучению исторической реальности. Возникающие таким образом методы исследования выделяются как бы в самостоятельные науки, обособляясь от породившей их пранауки; во всяком случае, это можно утверждать относительно развити интересующей нас дисциплины — социологии. Социология выделилась из философии истории и на первых порах использовала научно-позитивистский метод для исследования тех же проблем, что изучала и философия истории. Но одновременно с формированием социологии как позитивистской философии истории продолжало жить и метафизическое историко-

философское направление, которое развивало свои методы в процессе имманентного развития. Так они и существуют параллельно друг другу как способы исследования одного и того же субстрата с различных точек зрения. А новые духовные течения, которые вместе с возродившимся кантианством и феноменологией поставили перед всеми дисциплинами проблему априорного знания, казалось, строили новую науку на базе старой проблематики. Но, несмотря на то, что чистая социология пытается упразднить ищущую исторические законы позитивистскую социологию<sup>1</sup>, она, тем не менее, подобно только что упомянутой историко-философской социологии, продолжает существовать как имманентно развивающаяся дисциплина. Таким образом, благодаря различным течениям философской мысли сформировались различные частные дисциплины, являющиеся ответвлениями одной общей науки.

Мы уже называли три основных направления социологии. Это — *историко-философская социология*, которая исследует историческую динамику; *общая социология*, изучающая общие законы и закономерности; и *чистая социология*, рассматривающая основные формы социального.

## 2. Основной феномен социального

Главной темой всех трех дисциплин является исследование основополагающего феномена социального. Многосторонний характер этого феномена, в силу которого социальное предстает и как явление, взятое в определенный момент времени, и во временной последовательности, позволяет использовать при рассмотрении данного феномена как статические и динамические, так и генерализирующие и индивидуализирующие способы<sup>2</sup>.

*Социальное*, даже если рассматривать его только в какой-то определенный момент времени, позволяет исследовать общие закономерности единовременных моментов, что, однако, не приводит к исчерпывающему объяснению характера историчности и исторического своеобразия этого феномена и делает необходимым исторически-индивидуализирующий способ рассмотрения. Поэтому и общее, генерализирующее направление в социологии, как и нацеленное на изучение отдельных явлений и тенденций историческое или историко-философское направление, имеет свое назначение. Социальное, являясь основной темой всех этих дисциплин, представляет собой, как уже упоминалось, «несамостоятельный предмет» (понимаемый в духе феноменологической теории предметно-

сти); таким же несамостоятельным предметом является, например, краска по отношению к плоскости или плоскость по отношению к краске. Одно немислимо без другого, и все же каждый член этого единства может стать предметом самостоятельного исследования, обособленного от других направлений. Социальное представляет собой анализируемый с разных сторон объект исследования, хотя субстрат, «многоликость»<sup>3</sup>, не рассматривается в конкретных ипостасях. Удивительно, но социальное, в отличие от многоликости, обладает некоторым прибавочным содержанием, некоторой прибавочной ценностью; многоликость, будучи предварительным условием формирования социального, сама еще не содержит в себе социального, ибо:

1) сосуществование индивидов в пространстве и во времени — это просто существование, вовсе не обязательно носящее социетарный характер;

2) не каждое совместное существование определенного числа людей принимает форму социетарности.

Таким образом, социальное представляет собой новое явление по сравнению с субстратом и не выводится непосредственно из отдельных качественных и количественных характеристик индивидов<sup>4</sup>. Кроме того, социальное затрагивает не весь объем (сознания и психического склада), который служит субстратом множества людей<sup>5</sup>.

Любой индивид, являющийся носителем той или иной социальной формы, лишь частью своего сознания принадлежит к сфере социального; определенные области его сознания, в принципе, не поддаются воздействию социального. И простое взаимодействие между индивидами не относится целиком к сфере социального, поскольку накопление взаимовлияний между индивидами, которые входят в группу, и влияний отдельного индивида на группу (например, вождя, предателя) или — группы на отдельного индивида еще не создает социальной формы специфического группового существования.

К тому же, социальная форма не ограничена и, уж тем более, не детерминирована многоликостью, которой она отмечена в определенный момент времени: на протяжении одного периода времени индивиды могут меняться, но в социализирующей их форме живет все то прошлое, усилиями которого и совершилась кристаллизация самой формы. Таким образом, социальное и в историческом плане выходит за рамки возможностей того или иного носителя. В определенный момент времени, в определенную эпоху могут существовать лишь определенные групповые формы, причем это обстоятельство обусловлено не столько индивидуальными

особенностями (чертами характера) участвующих в них индивидов, сколько динамикой развития данной формы, что неразрывно связано с историческими изменениями прочих социальных форм. Все вышесказанное преследовало лишь одну цель — показать, что специфика *социального*, как предмета несамостоятельного, может быть исследована с разных сторон, с помощью различных исследовательских подходов. Социальное — как мы еще увидим — отражает степень всеобщности абстракции, независимо от того, рассматривается оно в своей историческо-индивидуальной или в общей ипостаси.

### 3. Проблематика чистой социологии

Хотя с точки зрения исторического развития чистая социология возникла последней<sup>6</sup>, в системе классификации она занимает первое место, так как ставит в отношении социального принципиальные вопросы. К основателям чистой социологии в Германии можно отнести Зиммеля и Тённиса, к главным ее представителям — Фиркандта, Леопольда фон Визе, а также, как мы увидим ниже, представителей феноменологической школы, в работах которых имеются зачатки социологического подхода. Единого мнения не существует даже в отношении названия этой дисциплины — ее именуют то чистой, то формальной, то общей социологией<sup>7</sup>.

Уже в несоответствии наименований сразу же проявляются и вся проблематика самой дисциплины, и внутренняя хаотичность и противоречивость, господствующие в современном мышлении, в котором можно обнаружить следы самых различных философских воззрений вплоть до частных научных дисциплин. «Чистой» эту социологию следовало бы назвать в том случае, если бы ее метод носил априорный, утративший всякую связь с эмпирией, характер; «общей» — если бы она была индуктивной наукой, исследующей одни лишь факты, «формальной» — когда можно однозначно установить, что она исследует «формы» социализации, совершенно игнорируя при этом их конкретное содержание.

Несмотря на различие в частности, все же можно свести основополагающую интенцию, объединяющую это направление, к следующей формуле: исторические исследования оперируют только фактами прошлого; этнографические и родственные им дисциплины исследуют также и самые разнообразные формы человеческой социализации, опираясь в том числе и на факты современности. Всегда и везде, как свидетельствуют история и наука, люди жили вместе, причем это «сожителство» принимало самые разные фор-

мы; разделенные временем и пространством группы людей различаются формами своих структур, но и отношения между членами одной и той же группы постоянно меняются.

Одни связи существуют довольно долгое время, другие постоянно рвутся, чтобы уступить место новым связям, новым отношениям. Можно спросить: а не кроется ли в этом многообразии единство, в этой пестроте — сходство и единообразие? Нельзя ли отбросить все временные и пространственные различия, чтобы обнаружить неизменное ядро человеческой социализации? Нельзя ли выявить ее главные типы, на которых и основывается принцип многообразия? Тенденция мышления в сфере чистой социологии, хотя и находит разнообразные формы для собственного обоснования, но так и остается вечной тоской человеческого духа, не получающей удовлетворения. Здесь мы встречаем тип исследователя, который опирается на принципы априорного познания и в многообразии интересуется лишь единством. Потесненные за последние десятилетия (когда под влиянием историзма и частных исследований возобладал дух плюрализма), эти тенденции пробиваются повсюду, стремясь к синтезу накопленных эмпирических сведений. Ищущий общечеловеческое априоризм использует самые различные силы и средства, чтобы создать себе теоретический базис. Эта частная наука, отыскивающая идентичное, принцип, использует для обоснования своих усилий все методы и теории познания — от механистического натурализма и кантианства до платонизма феноменологии.

Кантианство в совершенно удивительном сочетании с интуитивистским уклоном и мотивами, почерпнутыми из области тех естественнонаучных представлений, которые ориентируются на механику, ассоциируется с Зиммелем<sup>8</sup>, оказавшим, пожалуй, наиболее сильное и длительное влияние на дальнейшее развитие этого направления. В своем стремлении постичь природу столь различных в историческом плане и сложных форм социализации он исходил из представления об обществе как простой сумме живущих рядом людей, между которыми существуют отношения взаимодействия. (Здесь сказывается атомизирующее, механистически ориентированное мышление.) Зиммель считает необходимым — в чем и проявляется влияние идей Канта — выявить формы всех влияний и воздействий, существующих между индивидами, благодаря которым и становится возможным существование общества. Подобно Канту, некогда вопрошавшему: «Как возможна природа?», — Зиммель, в свою очередь, задается вопросом: «Как возможно общество?»<sup>9</sup>. Но если научно-теоретическое сознание конституирует природу в категориях, представляющих собой синтез чувственных



данных, не связанных с жизнью души и духа, то формы конституирования общества, — это не только формы деятельности познающего субъекта, они и сами по себе являются предметом, который существует здесь и сейчас в виде живого душевного субстрата и формирует общество в тех же формах, в каких познающий субъект познает их. (В данном случае в процесс познания властно вмешивается интуиция.) Эти формы становятся постижимыми посредством «вчувствования», посредством внутренней связи с «предметом», и такие крупные, всеобъемлющие образования, как государство и все возвышающиеся над отдельными индивидами организации, не поддаются раздроблению на «молекулярные» движения души, мастерское изображение которых вполне соответствует импрессионистическому дарованию Зиммеля. «То, что люди разглядывают друг друга, испытывают друг к другу ревность и зависть, пишут друг другу письма или вместе обедают... то, что один спрашивает у другого, как пройти туда-то и туда-то, то, что они одеваются и украшают себя ради других, — все это бесчисленное множество существующих между людьми связей, мгновенных или длительных, осознанных или бессознательных, мимолетных или имеющих важные последствия, постоянно удерживает нас всех вместе, привязывает нас друг к другу. Именно здесь — средоточие тех взаимовлияний между элементами, которыми и обеспечивается вся стойкость и пластичность, вся пестрота и целостность такой ясной и такой загадочной жизни общества»<sup>10</sup>.

Разве не звучат эти фразы словно перенесенная в область философии программа той натуралистически-импрессионистической литературы, что после краха универалистски всеобъемлющей, трагико-драматической концепции жизни с не меньшей энергией принялась за осмысление поэзии и тайн повседневности и мгновения? И подобно тому, как в драме место универалистской концепции судьбы и образов мира заняла драматическая, разбивающая форму психология, которая разложила эти концепции на элементы и отдельные движения души, для Зиммеля «универсалии» общественного бытия также растворились в свете душевной «микроскопии». Сразу же после вышеприведенной фразы он пишет: «Все крупные системы и надындивидуальные организации, о которых принято думать при встрече с понятием общества, представляют собой не что иное, как обретшие устойчивые очертания и самостоятельную форму “затвердения” непосредственных взаимодействий, ежечасно и на протяжении всей жизни существующих между индивидами»<sup>11</sup>. Но как бы эти высказывания ни были обусловлены особенностями эпохи и ее духом, подвергнуть их провер-

ке можно только с точки зрения более общей проблематики; здесь сразу же возникают две проблемы, и от их решения зависят как теоретическая ценность данных высказываний, так и дальнейшее развитие направления в целом; наиболее глубокую характеристику этого направления как раз и дает решение нижеследующих проблем — именно в силу их важного значения.

*Во-первых*, необходимо задать вопрос: можно ли вообще, наблюдая такого рода отдельные движения, постичь куда более масштабные, выходящие за рамки жизни и деятельности отдельных индивидов социальные образования, — такие, как государство, класс, семья и т. д.?

*Во-вторых*, с помощью какого подхода, априорного или индуктивного, постигаются эти вневременные формы социализации и какой релевантностью обладает в таком случае чистая социология, которая выстраивается на их основе?<sup>12</sup>

Сразу же остановимся на первом вопросе — Зиммель признает эту трудность. Прерванный выше ход его мысли, где говорилось о «затвердении» молекулярных взаимодействий и превращении их в образования с устойчивыми очертаниями и самостоятельной формой, получает продолжение в следующем высказывании об этих крупномасштабных формах: «Тем самым они, разумеется, обретают собственные закономерности развития, позволяющие им сопоставлять и противопоставлять себя взаимоопределяющим жизненным реалиям». Зиммель, стало быть, видит, в чем причина того, что социальные «универсалии», однажды раздробленные на атомы, уже никогда не соединятся вновь, ибо сумма частей здесь не образует целого. Но сказать — «разумеется», — не значит решить проблему. Интересно заметить, что та же проблема вновь возникает у Леопольда фон Визе, который, развивая идеи, впервые высказанные Зиммелем, еще больше уклоняется в сторону натуралистического способа рассмотрения и старается избавиться от этой тенденции также посредством насильственного акта. Сталкиваясь с аналогичной проблемой, фон Визе говорит: «Мне кажется, я достаточно ясно представляю себе путь от анализа душевных связей людей к обществу, т. е. общественным кол-лективным образованиям. Ведь эти образования — всего лишь абстрактные объективации бесчисленных взаимодействий и взаимовлияний между людьми»<sup>13</sup>.

Что означает здесь слово «абстрактные»? Очевидно — абстракцию, создаваемую исследователем. Но можно ли в данном случае говорить об абстракциях *в ином* смысле, чем когда исследователь постигает те молекулярные движения, которые для фон Визе явно не являются абстракциями? Разве и тому, и другому виду абстракт-

ции не соответствует в равной степени реальность объекта? Ведь и существующим между индивидами взаимодействиям и их формам, как и более масштабным формам (семья, класс, государство...), соответствуют такие черты «объекта», как отношения командования и подчинения, конкуренции.

Здесь нечего возразить, если исследователь рассматривает только эти, исходящие от индивидов социальные факторы; но все меняется, когда перед социологом открывается еще не изученное и весьма важное поле для исследования. Нужно только стараться, чтобы чистая социология не ограничивалась исследованием одних лишь «молекулярных процессов», и не надеяться, в угоду натуралистическим предрассудкам, на возможность выведения из «молекулярных процессов» крупномасштабных форм. Известно, что, выйдя из рамок историчности, можно выделить пра-типы, глубинный остов межчеловеческих сиюминутных «взаимодействий»; аналогично должен существовать и способ, позволяющий выстроить типологию «надындивидуальных» социальных форм, сконструированную прежде всего как вневременная структура. У Зиммеля и, в еще большей степени, у фон Визе появляется замаскированное предрассудками механистически-номиналистской концепции стремление к априорности и к выявлению вечных человеческих факторов; это в немалой степени может объясняться опасением, что понятие общества смешается с юридическим понятием государства. С тех пор, как понятие общества было отделено от понятия государства, в результате чего в поле зрения социологии попал ее собственный субстрат, социологи всеми силами стремятся, более или менее осознанно, сохранить данное различие, причем тем сильнее их стремление, чем больше увеличивается разрыв между социальными и юридическими формами, и гарантией соблюдения этой дистанции, на их взгляд, может служить прежде всего атомистическая концепция. Вследствие вышеизложенного, исследователи, ориентирующиеся на юридическое понимание вопроса, пытаются упразднить социологию как особую науку, стремясь растворить понятие общества в юридическом понятии государства. Современность постоянно имеет дело с рудиментами этой юридической концепции и борется, как чаще всего случается в процессе развития направлений мысли, за то, чтобы сохранить старую позицию путем привлечения новых философско-гносеологических обоснований. В качестве доказательства можно упомянуть о Хансе Кельзене<sup>14</sup>, который с помощью аргументов неокантианства пытается противопоставить юридическое понятие государства социологическому.

Представители зиммелевского направления чистой социологии напрасно думают, что если им удалось выявить элементарные составляющие социальных процессов, то, тем самым, они подошли к универсальным конститутивным элементам, лежащим в корне всякого общественного явления. Они забывают, что в области духа цельные явления нельзя расчленить на отдельные элементы, что не целое постигается по частям, а, напротив, представление о деталях составляется, исходя из целого<sup>15</sup>.

Зиммелевское направление чистой социологии ошибочно декларирует, будто в результате исследований молекулярных процессов между индивидами удалось выделить чистые, независимые от исторического времени факторы социального. Приверженцы этого направления не видят, что приблизиться к постижению чистых, свободных от влияний исторического времени сущностей можно не путем расчленения целого на составные части, раздробления его на куски, а посредством «снятия» темпорально детерминированных моментов. Выработать вневременное понятие драмы на основе различных конкретных реализаций удастся не в результате расчленения драмы на элементарные составные части, когда ее рассматривают как сумму и комбинацию самых элементарных компонентов диалога, а в результате осуществляемого самим исследователем акта абстрагирования случайного от существенного в *целостной структуре* отдельного произведения; аналогично, вневременную природу социального можно постичь только с помощью такой же абстракции. Но подобно тому, как исследование существенных компонентов простейших «элементов» драмы (форм диалога) позволяет выявить лишь чистые типы драматического диалога, так и чистые элементарные процессы социального можно выявить лишь в отрыве от их исторической данности, «фактичности». Однако такое отстранение от исторического контекста дает возможность осмыслить лишь элементарные процессы, а не более высокоразвитые формы социального.

Что касается второго вопроса: с помощью каких методов — *априорных* или *индуктивных* — чистая социология исследует эти формы социализации, — то Зиммель не дает на него однозначного ответа. Правда, он вполне определенно говорит, что чистая социология должна выявлять формы социализации из многообразия содержаний посредством *индуктивных* и *психологических* методов<sup>16</sup>; однако, и исходный пункт его анализа, вызывающий сильные reminiscenции с учением Канта, и важнейшие формы, приводимые им в качестве показательных примеров (такие, как формы командования и подчинения, конкуренции и т. д.), свидетельствуют, что перед нами — завуалированная тоска по априорности. Зиммель

только потому выдвинул позитивистский аспект на передний план, что не хотел удовлетвориться окончательным прояснением последних по времени системных представлений о методах исследования, так как для него любая система взглядов была лишь средством наиболее полного постижения предмета<sup>17</sup>. В связи с проблемой метода и в рамках этого направления возникли резкие разногласия. Леопольд фон Визе представляет в данном вопросе — как мы отмечали уже при рассмотрении первой проблемы — позицию крайнего натурализма; он избирает в качестве вспомогательной дисциплины, психо-социологии, эмпирическую социологию<sup>18</sup>, видя свою задачу в том, чтобы описывать, анализировать, группировать, измерять (!) и систематизировать социальные отношения. Совершенно иначе относится к этой проблеме Фиркандт, который рассматривает необходимый метод как априорный. По его мнению, данное направление сможет проникнуть к постижению последних фактов прежде всего потому, что оно не только делает обобщения на основе опыта, но и устанавливает целый ряд фактов априорным путем, действует не только индуктивными методами, но — и в гораздо большей степени — методами феноменологическими<sup>19</sup>.

Одновременно он пытается произвести классификацию общественных отношений путем введения «систематических понятий»; так, например, семья является исторически сложившимся следствием общественных отношений, в свою очередь принадлежащих к числу *систематических* категорий. Следует подчеркнуть, что наряду с объективными основными отношениями социализации Фиркандт учитывает также основополагающие акты сознания, в которых конституируется общество. Это ясное разграничение объективных реалий, позволяющее выделить основные типы социализации, а также разграничение актов сознания предпринял уже Тённис, который в «первой книге» своей основополагающей работы «Общность и общество»<sup>20</sup> рассматривал открытые и описанные им два вида социальных образований, а во «второй книге» — два вида связанных с ними актов сознания (сущностная и избирательная воля) как две формы проявлений человеческой воли. Главные устремления феноменологической школы сосредоточены на исследовании этих различий, делающих возможным существование общества (понимаемого в самом широком смысле слова). На примере Тённиса мы, может быть, впервые сталкиваемся с гениальным проявлением того, как в рамках подхода, ни в коей мере не исторического и не индуктивного, на базе (бессознательно осуществляемого) феноменологического анализа выделяются два основных типа человеческого общежития и соответствующих осознанных спосо-

бов поведения. Использованный здесь метод, как правильно заметил Фиркандт<sup>21</sup>, уже является феноменологическим. Исторический материал служит лишь для демонстрации конкретных примеров, не будучи индуктивной основой для подтверждения результатов.

Но если исследователь вознамерится развивать метод и результаты Тённиса, ему придется очистить их от двух моментов, порожденных спецификой исторической ситуации: во-первых, он не должен разделять эмпирико-психологической позиции, т. е. должен ясно представлять себе, что полученные с помощью метода Тённиса результаты стали возможны не только вследствие индуктивного наблюдения за фактами, но и путем выявления содержащихся в фактах элементов сущностного характера.

Во-вторых, необходимо отказаться от метафизического воззрения (явно уходящего своими корнями в учение Шопенгауэра), согласно которому все определенные во «второй книге» Тённиса акты являются, в конце концов, формами проявления воли. Нужно также хотя бы частично отбросить тяжеловесную драпировку терминологии, созданной, главным образом, ради удовлетворения собственных потребностей. И хотя терминология эта со всей силой отражает здоровую грубоватость и уникальное своеобразие стиля рассматриваемой работы, она лишь отчасти поддается использованию, применительно к другим областям исследования, и обобщению.

Что касается социологически *содержательных моментов*, то и большинство работ гуссерлианской феноменологической школы инспирированы импульсами идей Тённиса (Макс Шелер<sup>22</sup>, Эдит Штейн<sup>23</sup>, и др.). Зигфрид Кракауэр<sup>24</sup> дает положениям Зиммеля феноменологическое обоснование. Феноменология, пожалуй, выработала гораздо более законченную систему принципиальных положений, отвечающую духу чистой социологии. Развившаяся из сферы философских идей, эта теория для решения задач, стоящих перед чистой социологией, использовала отличающееся от кантовского понятие априорного знания.

При попытке применить данный метод в области чистой социологии, опираясь на положения феноменологической школы, отказываясь, по возможности, от ее терминологии и отвергая ее зачастую чрезмерную схоластику, можно прийти к следующим результатам в отношении тех проблем, что мы сейчас обсуждали: задача *чистой социологии* — это, во-первых, исследование всех сущностных реалий, обнаруженных в любом социальном феномене; и во-вторых — выявление структуры тех актов, в ходе которых сознательно конституируются социальные образования. Такая постановка задачи носит двойственный характер: с одной стороны, она

ориентирована на исследование объектов, структур, предстающих перед нами как социальные образования, с другой — проникнута субъективными интенциями, будучи направлена на исследование сознания, в рамках которого в ходе специфически социальных актов конституируется космос социетарности.

Эмпирическая социология, со своей стороны, изучает факты социальной жизни в их целиком эмпирической случайности и непредсказуемости. Чистая социология, напротив, стремится вылучить из пространственно-временного переплетения фактических реалий единственное в своем роде априорное ядро как некую сущность. Данное различие между *сущностью* и *фактом* — основополагающий постулат, не выводимый ни из каких посылок, но легко обнаруживаемый как непреложная реальность. Различие это учитывается в ходе познания любого предмета; если бы мы не могли проводить различия между явлениями случайными, связанными с данным предметом (существующим *hic et nunc*<sup>\*</sup>) лишь в определенный момент и при определенных обстоятельствах, и явлениями, составляющими самую его сущность, необходимо принадлежащими ему, неотъемлемыми от него ни при каких обстоятельствах, мы никогда не вышли бы за рамки единичных фактов. Сопоставление разнообразных единичных фактов также не привело бы к выявлению содержащихся в них моментов общего, поскольку сопоставление фактов возможно лишь на основе определенной позиции. Позиция эта (представленная тем общим, с которым я сравниваю отдельные экземпляры одного и того же вида) уже при рассмотрении первого экземпляра должна обнаружить свой сущностный характер, если я хочу использовать ее как основу для сопоставления. Предпосылкой постижения сущности служит не абстракция, используемая в целях сопоставления (если взглянуть на дело с принципиальной точки зрения), а наоборот, постижение сущности единичного экземпляра является той основой, на которой становится возможной осуществляемая в целях сравнения абстракция.

Итак, анализируя единичный факт — отдельное социальное образование, мы постигаем его сущность, причем ориентация на сущность в корне отлична от ориентации на фактическую сторону дела. Сущность — новый предмет по сравнению с фактом. Единичный факт — не фрагмент индуктивного ряда, ведущего к эмпирическому общему, а наглядное выражение сущностной общности.

Мы уже указывали на то, что Зиммель выявлял чистые формы социализации отнюдь не посредством накапливания огромной

---

\* Здесь и сейчас (*лат.*).

массы примеров, принадлежащих к одному и тому же кругу явлений, чтобы затем отдистиллировать из них общее как чистую форму. Он как бы одним ударом извлекал из единичного случая, фактическую сторону которого «брал в скобки», содержащееся в нем сущностно-общее. Это пытались оспаривать, утверждая, будто все прочие аналогичные случаи и примеры благодаря накопленному опыту потенциально присутствуют в нашем сознании, в результате чего мы как бы осуществляем укороченную индукцию, но сей аргумент несостоятелен. Во-первых, из столь большого числа фактических данных, если *не* исследуется их сущностное содержание, общее можно вывести лишь индуктивным путем, во-вторых, неверным является и представление о психической стороне дела, согласно которому в ходе такого анализа перед нашим мысленным взором будто бы возникает масса различного рода аналогий.

Данное воззрение на сущность с трудом усваивается исследователями, поскольку они опасаются стать жертвами платонизма. Как известно, эта теория предполагает существование потустороннего мира идей, предшествующих фактам. Согласно ей, факты возникают словно тени идей. И хотя здесь легко можно впасть в метафизику, принципиально поставленный вопрос должен всегда звучать только так: правильно ли описаны важные в данном случае фактические обстоятельства дела, т. е. правильно ли, что при рассмотрении каждого конкретного, «вот этого» случая мы сразу же проводим различие между моментами, которые следует приписать случайным обстоятельствам его существования, и теми, что являются его сущностными, основополагающими предикатами? Эти моменты обладают в наших глазах столь же *необходимым характером*, сколь и взаимосвязи, существующие между математическими положениями и теоремами. Вторая трудность, с которой связано признание интуиции, постигающей сущность вещей, состоит в неверном понимании применяемого здесь понятия априорного. *Априорность* в данном случае означает лишь то, что глубинно-сущностные взаимосвязи должны восприниматься именно как сущностные моменты, и только так, а носителями этого необходимого характера (что не подлежит никакому сомнению) являются именно те компоненты данного предмета, которые *не имеют* отношения к фактической стороне дела. К тому же, кантианское понятие априорности ограничено в силу своей формальности.

Материал в кантианском понимании представляет собой случайно-эмпирическое явление. Однако существует и материальное априори. Разделительная линия между априорным и эмпирическим пролегает по границе не между формой и содержанием, а



между сущностью и фактом. В случайном, существующем *hic et nunc*, утверждаются и форма случайных формальных моментов, и содержание случайных содержательных моментов; сущность же этих как содержательных, так и материальных компонентов не может мыслиться иначе, чем именно сущностный момент.

Далее. Все фактические реалии, скажем, все переживания, обладают, без какого-либо ущерба для своей абсолютной индивидуальности, общей сущностью, «вывод» о наличии которой сделать необходимо, и которая постоянно проявляется во множестве индивидуальных переживаний. При этом внутри сущностного единства наблюдаются различные степени общности, разделение на роды и виды. Например, множество различных восприятий какой-то определенной вещи неким индивидом Д. обладают общей для них сущностью — восприятием Д., к которой в качестве «вышестоящих видов восприятия» принадлежат и «восприятие вещей», и восприятие вообще.

То, что возможно в области драматического искусства, где в одном определенном произведении выделяются и его индивидуальная сущность, и сущность драмы вообще, возможно и в сфере социального. На том уровне общности, на котором происходит процесс формирования идей, можно, например, попытаться осмыслить сущность сообщества вообще как сущность конкретного, специфического сообщества.

В рамках исследования фактических реалий, фактической стороны дела, применяются лишь такие методы, как индукция, сравнение, эмпирическое описание, и результаты говорят только об эмпирической общности и вероятности наблюдаемых явлений; исследование, ставящее себе целью познание сущности реалий, займется — на всем протяжении этой сущности — изучением моментов необходимости.

При выявлении чистых структур социального посредством постижения сущности методами чистой социологии необходимый характер высказываний о них усматривается непосредственно. Сущностная характеристика сообщества выявляется на примере единичного случая. Сущность сообщества не выводима из той или иной системы; она должна быть продемонстрирована на конкретных примерах — ее наличие нельзя «вывести» путем дедукции априорно, без изучения сообществ. Но, исследовав феномен сообщества, можно непосредственно постичь и его сущностные моменты, отрешившись от моментов чисто фактического характера.

Все сказанное об объективных образованиях относится и к актам сознания, в ходе которых конституируются эти общественные образования. Если я хочу узнать, каково внутреннее расположение

субъекта, вступающего в общение с членом сообщества при совершении, скажем, полового акта, который я намерен исследовать, то я должен и могу отбросить все моменты, привходящие в конкретный половой акт как фактически случайные, чтобы сосредоточиться на сущности полового акта вообще. Такое сдирание кожуры фактической реальности, позволяющее обнаружить надэмпирическую специфику и конституцию полового акта вообще, называется «феноменологической редукцией», суть которой состоит в том, что, исходя из фактов эмпирического сознания, являющегося предметом эмпирической психологии, исследователь, однако, «берет эти факты в скобки», пытаясь именно таким способом выявить сущностную структуру чистого сознания вообще. Какими бы незаконченными, проблематичными и непостоянными ни были явления, рассматриваемые чистой феноменологией — почему их однозначная интерпретация пока и невозможна, — ее объединение с чистой социологией, похоже, совпадает с общей линией развития.

#### 4. Общая социология

Если чистая социология, в ее только что описанной форме, постоянно имеет дело с сущностными общностями, то общая социология является наукой фактов, дисциплиной, которая, используя индуктивный способ исследования, изучает формы социального не в их сущностной специфике, а с фактической стороны, т. е. в их реальном воплощении, существующем в таком-то и таком-то виде. Но с любыми фактами, с любым множеством фактов можно обращаться по-разному в процессе их познания. Можно попробовать изучить формы в их полной уникальности, в том совершенно специфическом своеобразии, которое сложилось в процессе их исторического становления. Но можно также, в большей или меньшей степени, прибегнуть к методу обобщений, отвлечься от явлений исключительно индивидуального характера; в таком случае исследователь из различных во временном и пространственном отношении образований извлекает, несмотря на все их различия, содержащееся в них общее, делая его предметом эмпирических исследований. В зависимости от степени общности существует несколько видов рассмотрения мира реальностей. Практические моменты духовного представлены его местом в истории — т. е. посредством общих и особенных взаимосвязей, в контексте которых сущностное обретает именно такой и никакой иной облик. Следовательно, обобщение означает в большей или меньшей степени отказ от историчности рассматриваемого образования.

Материальные качества, фактичность природного объекта, например, камня, «вот этой» вещи, не определяются для нас бесконечным рядом всех тех взаимосвязей и закономерностей, в результате которых камень стал именно таким, каким он предстал перед нами, со всеми специфическими характеристиками его консистенции, цвета, формы и т. д.; однако в образованиях, относящихся к сфере духовной деятельности человека, к сфере межчеловеческих отношений, нам для характеристики важных специфических признаков постоянно предоставляется возможность через определение «момента» выявить присущее им относительно индивидуальное. (Момент в этом контексте означает отнюдь не хронологическое место данного образования на шкале времени, а определенную точку в замкнутом ряду развития определенного круга явлений. Скажем, один и тот же 1850-й год имеет для истории искусства Франции совсем иное значение, нежели для истории искусства Китая.) Проблема и задача датировки, осуществляемой в истории искусства с такой точностью, показывает нам во всей, так сказать, чистоте, что момент времени в области духовного представляет собой средство осознанной ориентации и критерий, не связанный непосредственно с хронологией, понимаемой в смысле астрономического времени. Таким образом, степень генерализации определяется тем, в какой — большей или меньшей — мере возможно дать темпоральную характеристику исследуемого объекта. Если речь идет о городском хозяйстве вообще, — налицо генерализация более общего порядка, чем в тех случаях, когда исследуется хозяйство средневекового и, уж тем более, позднесредневекового города<sup>25</sup>. С помощью методов обобщающего рассмотрения общая социология описывает исторические формы тех сущностных общностей, которые чистая социология стремится исследовать лишь в их сущностной ипостаси. Причем общая социология не только описывает социальные образования, но и пытается постичь закономерности возникновения и развития различных взаимосвязей. Они, в свою очередь, также могут носить более или менее общий характер и в качестве эмпирических закономерностей не обладают характером абсолютной необходимости. Примером генерализирующей социологии служат исследования Макса Вебера, нашедшие свое отражение в работе «Хозяйство и общество». Здесь социальные образования и существующие между ними взаимоотношения изымаются из контекста специфически-исторического времени («харизматический» статус обретает также «Берсеркер», вспомним о Курте Айснере)<sup>26</sup>, сопоставляются и типизируются, так сказать, «горизонтально», вне контекста исторического времени. Горизонтальные (т. е. абстрагирующиеся от сфер культуры и стадий их исторического развития) генерализации

служат освоению эмпирического многообразия социальных образований в их конкретной исторической фактичности и позволяют осмыслить всю конкретную полноту единичных явлений лишь в той мере, в какой это представляется важным в свете позиции, которую занимает исследователь. И выявляемые в этой области закономерности также дают возможность определить существующие в мире явления взаимосвязи лишь в самой общей форме. Закономерности, выявленные и генерализированные на основе изучения исторического опыта, какой бы познавательной ценностью они сами по себе ни обладали, могут при случае снова быть привлечены для объяснения совершенно конкретных, специфических исторических событий и ситуаций в целях правильного понимания их причинных связей. Поскольку результаты такой социологии используются применительно к конкретному историческому материалу, цель исследователя заключается в том, чтобы в максимально возможной степени расчленил на отдельные компоненты уже познанные в обобщенном виде причинные взаимосвязи и каждое индивидуальное историческое явление рассматривать как точку пересечения исторических сил, носящих общий характер. Нельзя отрицать, что на обобщающую социологию более или менее значительное влияние оказывает естественнонаучное мышление; однако, — вопреки распространенному мнению, — это еще не означает, что необходимо отказаться от исследования таких «исторических закономерностей». Никогда нельзя забывать, что данный способ объяснения затрагивает лишь поверхностный пласт исторических событий. Только если, например, такие определения, как «негативная привилегированность», совпадают с исторически конкретным феноменом «современного промышленного пролетариата», общие определения могут помочь исследователю проникнуть в суть изучаемого предмета. Там же, где необходимо объяснить специфическую структуру современного пролетариата и специфический ход исторического развития, следы которого сохраняются в этой структуре, общие констатации относительно «негативной привилегированности вообще» служат лишь для того, чтобы выработать мерило, ориентир для измерения различного рода отклонений и исключений из правил и изыскивания возможности их классификации.

Генерализирующая социология распадается, таким образом, на две дисциплины — общую социологию как теорию, изучающую фактически существующие типы социальных образований и их закономерностей, и прикладную общую социологию, которая является вспомогательной исторической дисциплиной. Так называемая социологическая историография также стремится исследовать отдельные взаимосвязи, но она отличается от историографии вообще лишь

тем, что пытается, по возможности, объяснить развитие конкретных исторических событий общими социологическими причинами.

Правда, общая (не прикладная) социология отходит от рассмотрения вневременных сущностей, классифицируя, описывая и объясняя исторически развившиеся социальные типы; она включает в сферу своего рассмотрения момент темпоральности, но выводит за рамки исследования время историческое.

Основной формой такого исследования является формирование типов, выстраиваемых горизонтально (не иерархически), параллельно друг другу, причем, выстраивание иерархически организованных типов, отражающих временную последовательность развития, уже ставит на передний план проблему диалектики. Ограниченность возможностей этой социологической дисциплины подводит нас к необходимости рассмотреть социологию как теорию исторической динамики.

## **5. Социология как теория исторической динамики**

Генерализирующая (горизонтальная) типизация социальных образований могла бы стать окончательно адекватной лишь в том случае, если бы весь строй социально-человеческого общежития вместе со всеми его «образованиями» не был бы «историческим», т. е. если бы в любой момент времени было возможно существование любого социального образования, любой социальной структуры. Не трудно сконструировать схему человеческого общежития в сфере свободной фантазии, схему, которая соответствовала бы тому уровню абстракции, что лежит в основе общей социологии в виде молчаливо признаваемой предпосылки, т. е. схему, которая соответствовала бы представлениям социологии о действительности. Неисторичность этого мира заключалась бы не в том, что населяющие его люди жили бы не в хронологическом времени или вечно делали бы одно и то же, поступали бы одинаково, создавали бы одни и те же произведения, и не в том, что одно поколение, сменяя другое, перенимало бы у него формы социального общежития и плоды культуры. Очень легко представить себе живущие в хронологическом времени духовные существа, которые всегда могли бы по своему желанию избирать формы общежития и воплощали бы в жизнь то один, то другой тип из выявленных общей социологией форм общества. В таком мире любая мысль могла бы возникнуть в какой угодно исторический период, в какое угодно время, и была бы способна к творческой деятельно-

сти в рамках любых стилей и художественных направлений — как прошлого, так и будущего. Эта продуманная до логического конца утопия, возникшая из духа генерализирующего просветительства, продемонстрировала нам тот излишек, который, в отличие от простой темпоральности, и составляет сущность социально-исторического процесса, — именно данный фактор делает горизонтальную типизацию социальных образований недостаточной. Для социальных, как и для прочих структур, созданных в результате духовной деятельности и вследствие межчеловеческих отношений, имеет существенное значение, какое историческое место они занимают, — историчность входит в их внутреннюю *структуру*, определяя, по меньшей мере, уровень, место в иерархии. То, что возникло позже, содержит в себе признаки этого позднего возникновения как присущие ему *внутренне*, даже если само явление вычленено из исторического времени, понимаемого в узком смысле слова. Данная мысль не зависит от идеи прогресса, содержащей оценку в себе самой, и для нее безразлично, как относиться к историческому чередованию структурных образований — утвердительно или отрицательно; процессуальный характер их существования проявляется в том, что предыдущее по времени образование содержится в последующем не только как *историко-генетическая предпосылка*, но и как духовно-генетическая.

Этот основополагающий опыт в скрытом виде присутствовал в любой, в содержательном плане неудачной и необдуманной системе философии истории; данная теория хотела — здесь-то и кроется ее изначальная ошибка — рассматривать явления иерархически, исходя из духовно-генетических моментов, и без всяких церемоний проецировала обнаруженную в структурных образованиях духовно-генетическую иерархию на историческое время.

В любом случае здесь налицо искажение фактов. Но, с другой стороны, мы никогда не поймем характера временного процесса, если, наряду с ним, не попытаемся познать духовно-генетический контекст взаимосвязей, который присутствует в этом процессе; однако, общая социология отчасти разрушает его своими горизонтальными типизациями, каким бы полезным он ни был для достижения ее собственных целей. Иными словами, в философии истории, как и в ее предшественниках — теофаниях и космогониях, — скрывалась верная тенденция мысли, определенный *тип человеческого праопыта*, который, хотя и в постоянно меняющемся виде, проявляется всегда; во всякой тенденции мысли прошлого, как становилось ясным впоследствии, в скрытом виде присутствовала верная схема осмысления опыта. Правда, порой эта тенденция

мысли исчезала из поля зрения науки, и безраздельное господство переходило к другой тенденции, чему способствовал ряд причин, доступных социологическим исследованиям истории научной и философской мысли. Забытая тенденция возвращается к жизни лишь после того, как ее преемница утрачивает свою непрерываемость и старая знакомая вновь попадает в поле зрения науки. Разумеется, ядро этого канувшего в Лету типа мышления и опыта (все еще полное смысла, живое) никогда не возрождается в старой форме, ибо со временем оно вступает в связь с новыми реалиями, и изменения, происходящие с предметом, влияют на модификацию отражающей их формы мышления. Так позитивизм в период своего единовластия, рухнувшего совсем недавно, вытеснял все теоретические системы, которые стремились познать явления материальной и психической жизни, опираясь на принципы метафизики. Эти системы, порвав со своими оставшимися в прошлом догматическими основами, возникают вновь, обнаруживая безусловную перспективность в деле изучения явлений мира людей и мира души. Такая рецепция реальности начинается уже в эпоху романтизма и вновь оживает благодаря неоромантическим устремлениям современности. К этим жизнеспособным мыслительным схемам принадлежит и здоровое, рациональное зерно, заложенное в философии истории, суть которого заключалась в том, что смена структурных образований в чередѣ времени рассматривалась как носящая конститутивный характер для существования возникших образований. В известной мере специфика вещей выявлялась уже в силу данных им иерархических, историко-философских дефиниций. С помощью понятия закона, польза которого в исследовании неразумной природы неопределима, сущностное содержание духовного было, однако, разрушено. В работах Конта процесс этот еще не получил своего окончательного завершения; сформулировав закон о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества, Конт предпринимает попытку типизации, в которой еще присутствует временной момент как момент иерархический, но обладающий генерализирующим характером лишь в той степени, в какой эта стадияльная иерархия повторяется на всех этапах развития. Здесь время включается в систему типизации, но «историческое пространство», не реальное пространство, а «тело истории» — фактор, который надлежит учитывать в процессе адекватной типизации, — игнорируется. Однако адекватная типизация социальных образований не будет полной, если при определении иерархически систематизированных образований исследователь не привлечет в качестве второй координаты хотя бы относительно целостное тело истории. Одним словом, наиболее общие виды со-

циологических понятий (такие, как семья, городское хозяйство, капитализм и т. д.) несут в себе четко выраженный смысл, только если их типизация осуществляется на основе единственной в своем роде структуры, в рамках которой они возникли. Именно такую типизацию мы называем *динамической*. В чем же динамическая социологическая типизация структурных образований, будь то явления чисто социальной или культурной сферы, отличается от философии истории и от исторической науки?

Мы уже подчеркивали внутреннее родство этого социодинамического типобразования с философией истории, а также указывали на то зерно историко-философских воззрений, на тот иерархический момент, благодаря которому был вскрыт смыслообразующий характер смены явлений во времени. Различие между философией истории и динамической социологией равносильно различию между двумя мирами: в рамках этого различия осуществляются разные по своей сущности типизации — процесс типизации совершается на основе *метафизики*, или метафизика, предписывающая *основной план* и конечную цель развития, исключена из сферы научного рассмотрения. В результате, социологически-динамическая типизация *структурных образований* не носит оценочного характера. «Последующее» не означает «более высокое», в смысле более ценное; эти временные характеристики отражают лишь определенную структурную особенность, в силу которой предшествующее явление (из того же культурного круга) «снимается» в явлении последующем.

От *историографии* данный способ типизации отличается тем, что он не исследует историческое время в полном объеме, а удерживает за собой лишь извлеченный из него момент иерархичности. Возникшие во времени образования представляют собой тип необратимой последовательности, что является их основной особенностью. Это всего лишь *один* момент в понятии времени; содержание исторического времени гораздо обширнее, но только данный момент выделяется динамической социологией. В силу вышесказанного мы хотим определить это «время» как «историко-философское социологическое время». Второй момент, отличающий историческое исследование процесса развития какого-либо явления от социологически-динамического, состоит в том, что историк (как чистый тип ученого) именно вследствие своего полного погружения в исторический временной континуум способен выявить не типы, а лишь исторических индивидов (единственное в своем роде явление); исследуя, например, развитие городского хозяйства, государства или стилия, он, в той мере, в какой остается последовательным



историком и постоянно переходит от одного индивидуального явления к другому, улавливает лишь скользящие переходы; его девизом является выражение «*in historia non datur saltus*»<sup>\*</sup>. Но социология, которая рассматривает момент времени не как хронологическое, а как иерархическое явление, и представляет события не в уникальном контексте их взаимосвязей, а в виде следующих один за другим этапов, сохраняет по отношению к событиям дистанцию, в силу чего становление всегда предстает как скачкообразное изменение.

Таким образом, динамическую социологию можно рассматривать как негоризонтальную, индивидуализирующе-типообразующую дисциплину, которая стадийно выстраивает эмпирические типы социальных образований в соответствии с историко-философской социологической иерархией. Как было показано выше, общая социология, заимствующая свои типы из исторической науки, стала одной из ее вспомогательных дисциплин, и мы назвали эту историографию общей социологической историографией; точно так же — например, при исследовании динамических типов экономической социологии или социальной истории — возникает и динамическое объяснение истории, динамическая историография. В этом случае именно единичное образование (например, определенный тип городского хозяйства) получает объяснение из соответствующего ему динамического типа, причем объяснение является телеологическим в той степени, в какой тотальность развития предвосхищена в создающих периодизацию понятиях типа, а отдельное структурное образование связано с историческим целым. Историческое бытие и своеобразие такого структурного образования определяются в данном случае тем, что мы устанавливаем его место в иерархии, идя от одного типа развития к другому. Здесь мы в известном смысле начинаем «ходить по кругу»; так, например, динамический тип средневекового городского хозяйства выработан нами, в конечном счете, на основе отдельных форм городского хозяйства данной эпохи, а отдельное образование мы объясняем, исходя из исторической тотальности. Тот же круг присутствует и в общесоциологическом объяснении истории, правда, в завуалированном виде: даже если мы целиком и полностью стоим на позициях генерализирующего подхода и извлекаем из всех эпох и регионов мировой истории родственные явления, используя их для выработки генерализирующего понятия, нам не избежать столкновения с аналогичной ситуацией, когда, применяя «общее понятие» или общую закономерность к конкретным явлениям, мы уже самим фактом этого применения,

---

<sup>\*</sup> История не знает скачков (*лат.*).

этого подведения частного явления под общий закон создаем определенный круг в своих рассуждениях. Подобный круг существует всегда, особенно когда историк занимается периодизацией исследуемых событий. Идентичная ситуация наблюдается и в истории художественных стилей, где — в структурном аспекте — используются те же методы исследования, что и в динамической истории чисто социальных образований. Понятия стиля (ренессанса, барокко и т. д.) не являются генерализирующими, горизонтальными типами, вычлененными из всего многообразия истории искусств; они представляют собой вспомогательные конструкции, которые возникают на основе динамической типологии, отражающей различные периоды исторического процесса. Позитивная история стилей использует данные типы применительно к отдельным явлениям, что также приводит к возникновению замкнутого круга. По всей видимости, можно применять этот периодизирующий метод во всех областях истории духа; в обсуждаемом нами случае он применялся для исследования развития социологических образований. Вид истории, который при выработке своих понятий оперирует живыми реликтами истории философии, — это не та история, какой является история событий, но также и не философия истории, поскольку она не пытается составить план исторических исследований, интересующихся только *содержательной* стороной иерархического ряда событий, а познает, в конечном счете, *структуру* исторического развития отдельных культурных образований.

Так простая иерархическая типология социальных формаций сразу же вырастает до уровня теории, которая рассматривает и структуру развития в целом, и структуру определенных рядов развития. Экономическая часть учения Маркса тяготеет, в конце концов, к структурной истории экономического развития, если не принимать во внимание, как мы уже делали раньше, культурно-социологические идеи (экономическое истолкование культуры).

Со времени упадка метафизической истории философии, носившей содержательный характер, у нас больше нет подлинно содержательных переживаний, зато мы обладаем на удивление ясным пониманием структуры. В конечном счете все наши науки представляют собой теорию различных *структур*. Этот процесс наиболее отчетливо наблюдается в философии, где место понимаемых в метафизически-догматическом плане содержаний заняло постижение структуры, которое стало теорией познания. Одним из кульминационных пунктов этого является философия Канта, все усилия которой сосредоточены на анализе сознания, и даже те (особенно этические) остатки «пророческого ядра», что сохра-

нились в ней, облечены в формы структурного подхода («примат практического разума», «свобода» и т. д.). Философия в своем последующем развитии отбросила последние крохи содержательной наполненности, окончательно превратившись в методологию и теорию познания. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и в области теологии и философии религии, в наибольшей степени связанных с метафизикой. То новое, что было создано (никоим образом не являющееся запоздалым повторением старых содержаний), не имеет ничего общего с историографией, а также гносеологическим или феноменологическим структурно-аналитическим исследованием религиозного сознания<sup>27</sup>. Этому обостренному вниманию к структуре соответствует вылившаяся в теорию «развития общества» динамически-типизирующая социология.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Barth P.* Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Passim.

<sup>2</sup> *Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 200.

<sup>3</sup> Выражение Райнаха в работе: *Reinach A.* Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I. Teil 2 (1913).

<sup>4</sup> См.: *Durkheim E.* Die Methode der Soziologie. (Philosophisch-soziologische Bücherei. Bd. 5). Leipzig: A. Kröner, 1908.

<sup>5</sup> См.: *Simmel G.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908, S. 35.

<sup>6</sup> Более подробно мы рассматриваем «чистую социологию» с привлечением работ отдельных авторов, поскольку, как дисциплина, находящаяся в стадии становления, она еще не позволяет представить суммарное освещение предмета.

<sup>7</sup> Альфред Фиркандт называет ее также «общей социологией», Леопольд фон Визе — «теорией связей». См.: *Vierkandt A.* Programm einer formalen Gesellschaftslehre // Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften. I. I (1921); *Wiese L.* Zur Methodologie der Beziehungslehre // Ibid.

<sup>8</sup> *Simmel G.* Soziologie. Leipzig, 1908; *Idem.* Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft. 2. Aufl. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1920.

<sup>9</sup> *Simmel G.* Soziologie. S. 27.

<sup>10</sup> *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie. S. 13.

<sup>11</sup> Ibid. S. 14.

<sup>12</sup> Проблема, связанная у Зиммеля со значением формы, в данной связи, как бы ни был важен сам по себе этот вопрос, не рассматривается.

<sup>13</sup> *Wiese L.* Zur Methodologie der Beziehungslehre. S. 52.

<sup>14</sup> *Kelsen H.* Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Passim.

<sup>15</sup> Противоположным полюсом этого номиналистски-атомизирующего направления можно считать универсализм Шпанна. См.: *Spann O.* Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre. Berlin: Quelle & Meyer, 1914.

<sup>16</sup> См.: *Simmel G.* Grundfragen der Soziologie.

<sup>17</sup> Насколько мало здесь на самом деле затрагивается проблема индукции, доказывает замечание, сделанное Зиммелем о специфике приводимых им примеров: «В принципе исследование можно было бы провести и на вымышленных школьных примерах, сославшись на реальное значение фактов и на знание читателем фактической стороны дела» (*Simmel G. Soziologie. S. 49*). Здесь отдельный конкретный случай приводится уже в качестве *примера*, который не рассматривается как простая демонстрация отдельного случая, и данный случай как фрагмент бесконечного индуктивного ряда можно было бы дополнить и подкрепить доказательствами лишь с помощью этого примера.

<sup>18</sup> Термин, примененный Хансом Лоренцом Штольтенбергом: *Stoltenberg H.L. Sozialpsychologie. Bd. 1—2. [Teil I: Soziopsychologie; Teil 2: Seelgruppellehre (Psycho-soziologie)]. Berlin: K. Curtius, 1914—1922.*

<sup>19</sup> См.: *Vierkandt A. Programm einer formalen Gesellschaftslehre. S. 165.*

<sup>20</sup> *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. [Berlin, 1920].*

<sup>21</sup> Чисто классификационная попытка рассмотрения актов, образующих сообщество, предпринимается в книге Ханса Лоренца Штольтенберга «*Sozialpsychologie*».

<sup>22</sup> *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. 2. unveränderte Aufl. Halle a/S.: M. Niemeyer, 1921.*

<sup>23</sup> *Stein E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 5 (1922).*

<sup>24</sup> *Kracauer S. Die Gruppe als Ideenträger // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 3 (1922); Idem. Soziologie als Wissenschaft. Dresden: Sibyllenverlag, 1922.*

<sup>25</sup> *Schelting A. Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 49. 3 (1922). S. 746.* Мы не рассматриваем проблему идеального типа, поскольку это на данной стадии исследования не является релевантным.

<sup>26</sup> См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922. S. 140.*

<sup>27</sup> Можно упомянуть, например, работы: *Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt und Granier, 1917; Heiler F. Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München: E. Reinhardt, 1921.*

# О видах социологии культуры

В соответствии с нашим тезисом, согласно которому социология культуры ставит себе принципиально иные задачи и обладает совершенно иной внутренней структурой, чем социология как таковая, мы рассмотрели различные виды социологии культуры. Поэтому уже *до* разделения социологии на различные виды мы смогли выделить автономную (т. е. независимую от социологии вообще) сферу социологии культуры, обозначив в ней различные направления (см. гл. данной работы «Типы социологического анализа произведений культуры»). Критерием образования различных направлений социологии культуры явилось отношение к понятию мировоззрения. Мы показали, что любая социология культуры может объяснить произведения культуры в рамках социогенетического подхода лишь в том случае, если через контексты переживаний, имеющие отношение к социальным образованиям, она связывает социальные образования с произведениями культуры; по мере постижения этого выявились различные способы решения возникших проблем. Представленное здесь развитие социологии культуры не зависит от видов социологии.

Но одной ниточкой она все-таки связана с самой социологией, вследствие чего ее формы зависят от социологии как таковой, — связь эта осуществляется там, где социология входит в сферу социологии культуры как метод. Такое «вмешательство» социологии в компетенцию социологии культуры мы назвали «подключением социологического уровня понятий» к исследованию произведений культуры, сведенных к сфере мировоззрения.

Думаем, нет необходимости повторять, в чем состоит суть подключения социологического уровня понятий; все это уже было подробно изложено выше. Но при исследовании различных типов социологии мы видели, что социологический уровень понятий может принимать различные формы в зависимости от того, как он

конституируется: как чистый, обобщающий, или как историко-динамический. В этом плане дифференцируются и различные виды социологии культуры, так что мы можем говорить о чистой, обобщающей или историко-динамической социологии культуры в соответствии с тем, как произведения культуры связаны через мировоззрение с относящимися к ним типами социологических понятий. Учитывая все вышесказанное, мы рассмотрим теперь возникающие здесь проблемы по отдельности.

## 1. Чистая социология культуры

Чистая социология культуры с позиции объективной реальности, «по эту сторону» конкретных исторических фактов, исследует вопрос: в результате чего произведения культуры могут стать социальными факторами и насколько глубоко социальное внедрилось в их конституцию? *Философия* культуры рассматривает аналогичную задачу, исследуя феномен культуры сам по себе, в отрыве от исторической реальности, в его самобытии; но, как и следовало ожидать в соответствии с приведенными выше соображениями, делает она это с позиций имманентного подхода, совершенно игнорируя стоящую за исследуемым феноменом общность. С точки зрения философии, произведения культуры представляют собой наделенные самостоятельным смыслом и значением образования, тогда как на долю человечества выпадает лишь роль, связанная с реализацией ценностных сфер<sup>1</sup>.

Тот факт, что эти образования обладают не только в-себе-бытием, но и вступают в функциональные связи с бытием сообщества индивидов, может стать очевидным для исследователя только на основе не имманентного, а социогенетического подхода, который приводит также к констатации, что то или иное содержание произведений культуры является результатом воздействия социальной среды. Именно интересом к выявлению в произведении культуры непосредственных связей с потоком индивидуальных и присущих всему сообществу переживаний (лишь этим определяется релевантность социогенетического исследования), продиктовано наше стремление (в первой части данной работы) определить специфику функциональных связей и соответственно получаемого результата. Тот разумно-содержательный излишек, который философия включает в сферу своего рассмотрения, социология культуры не может и не хочет ни элиминировать, ни каким-либо образом сводить к моментам темпоральности.

Но прежде чем приступить к конкретному историческому анализу с целью исследования того, каким образом определенная социально-

историческая среда определяет формирование создающихся в ней произведений культуры, исследователь, уже стоящий на позициях социологии культуры, может и должен задать себе принципиальный вопрос: чем объясняется, что сознание отдельных людей способно продуцировать создания, никоим образом не замыкающиеся в монаде единичного сознания, а становящиеся достоянием сообщества, отдельные члены которого устанавливают отношения единства как между собой, так и с последующими и предшествующими поколениями? Как вообще становится возможной историчность на основе социетарности, осуществляемой посредством произведений культуры? В какой степени существование отдельного человека подвержено влиянию социальных и культурных факторов? В каких актах сознания культура осуществляется как социальный феномен? Существуют ли в полноценном человеческом сознании сферы, недоступные для культуры (как, например, голая чувственность)? Какие виды коммуникации, передачи сведений, какие типы понимания, сочувствия, подражания, совместной деятельности и т. д., делают возможным, в частности, осуществление исторического процесса? Эти и подобные им вопросы требуют ответа.

Данная постановка вопроса является, так сказать, экстремальной формой, свойственной для социологии культуры вообще; полярной противоположностью ей может считаться сугубо конкретная постановка вопросов, характерная для социогенетического подхода, которая ориентирована на исследование конкретного, существующего *hic et nunc* явления во всей его «фактичности». Здесь мы возвращаемся к конститутивной структуре сознания, ибо необходимость ее исследования уже очевидна: анализируя акты, в ходе которых человеческое сознание формирует культуру, социетарность, историю, обнаруживается и обратная зависимость — культурно-социальная и историческая обусловленность сознания.

За этой теоретической постановкой вопроса скрывается страстное желание досконально выведать, в какой степени наше обусловленное определенными факторами человеческое бытие детерминировано средой, в роли которой для индивида могут выступать другой индивид и культура вообще. Существует ли для человека жизненный путь, совершаемый в полном одиночестве — есть ли в нас сферы, по самой своей сущности обреченные на вечное одиночество? Меняет ли что-нибудь в человеческой судьбе ход социально-исторического развития?

Историзм разрушил ощущение оседлости в жизни человека и привел в движение некогда стабильную картину мира — мира, в котором каждая вещь и каждое живое существо занимали определенное

место в соответствии с божественным планом. Живое чувство жизни говорит нам, что все могло быть и иначе. Все возникло исторически и стало тем, что оно есть, в силу бесчисленных причин. Сначала историческая обусловленность ощущается — как мы видели — только в отношении «внешних образований»: лишь политика, искусство, наука кажутся подверженными историческим изменениям. Позже это чувство исторической обусловленности распространяется и на саму субстанцию; наши чувства, наши самые глубинные, интимные взгляды и ощущения предстают как плод развития, как «ставшие». Некогда мы обозревали мир, имея твердую почву под ногами, а лишившись ее, мы отказались от своего «я» и словно парим в воздухе над собственными головами. Но вновь обретаем себя в тысячах самых различных образов; нами владеет то же настроение, что когда-то влекло мореплавателей в неведомую даль, что заставляет историка отправляться в путешествие по прошлому, чутко вслушиваясь в него всем своим существом. Чистая социология культуры предлагает третий путь — отказаться от самого себя, отделить социально-историческое «я» от субстанционального, переживая наше человеческое бытие как таковое, не более того. И подобно тому, как эмпирико-историческая бездомность (заставлявшая нас бродить в историческом пространстве и времени) оборачивалась принципиальной неприютностью нашего человеческого существования, самый последовательный структурный анализ социального сознания трансцендирует в иные сферы, приводя к формированию новых представлений, вплоть до той последней точки, на которой мы еще можем стоять — до понимаемого в социологическом смысле выражения *«cogito ergo sum»\**, и сия истина уже не вызывает сомнений.

Метафизическое по своему содержанию страстное желание нашего сознания не может удовлетвориться подновлением старых символов веры. Все, что нам остается — это пройти путь до конца.

## 2. Общая социология культуры

Чистая социология культуры ставит перед собой, в частности, вопросы, которые можно свести к одному типу, к одной категории: как группа вообще относится к идейно содержательным явлениям, каково отношение различных основополагающих структур групп (таких, как принадлежность к обществу и общности) к соответствующим им культурным образованиям? Общая социология куль-

---

\* Мыслью — следовательно существую (*лат.*).



туры уже стремится путем индуктивного исследования конкретного фактического материала выстроить систему наиболее общих связей между исторически сложившимися социальными и культурными структурами, пытаясь познать эту систему. Чистая социология при исследовании как содержательных явлений культуры, так и социологических форм, не рассматривает все то, что в конкретном материале (приведенном лишь для примера) принадлежит к исторической «фактичности», но выявляет в чистом виде связи между социальным и произведениями культуры; общая социология культуры, использует иной, эмпирический метод индуктивного обобщения, с помощью которого исследует закономерные взаимоотношения и функциональные связи между обеими фактическими сферами в отмеченном выше смысле. При определенной систематичности в методике исследования общая социология культуры, точно так же, как это происходит и в рамках общей социологии, приходит к выработке горизонтальных типологических систем классификации. Но если общая социология в процессе типобразования рассматривала только исторически сложившиеся социальные агрегации, исследуя закономерности их развития, то общая социология культуры уже стремится выстроить связи между двумя уровнями — наиболее общими социальными формациями и наиболее общими культурными типами. Роль посредника здесь также отводится мировоззрению. Можно создать и наиболее общую типологию мировоззрений; такую попытку предпринимал, например, Дильтей<sup>2</sup>. Однако рассматриваемое в конкретном плане то или иное мировоззрение представляет собой обладающее конкретным содержанием целостное и единственное в своем роде явление, и, как мы уже видели, моменты, повторяющиеся в истории, затрагивают лишь поверхностный слой явлений, так что выработанные на основе генерализирующего подхода типы мировоззрений отражают не определенную картину мира (замкнутый ряд взаимосвязанных контекстов переживаний), а в лучшем случае лишь ее фрагменты, пусть и существенные — постоянно повторяющиеся принципы, которые можно представить в виде конкретной схемы. Поэтому и социология культуры, в силу ориентации на методы генерализирующего подхода, приводит к отказу от рассмотрения уникальных, единственных в своем роде мировоззренческих комплексов и к исследованию регулярно повторяющихся контекстов переживаний; из-за фрагментарного характера культурных и социальных моментов, связанных с переживаниями, такое исследование способно выявить функциональные связи также лишь на базе генерализирующего подхода. Одним из блистательных примеров генерализирующего исследования мировоззрения

является «промежуточное рассмотрение», предпринятое Максом Вебером<sup>3</sup>; в своем исследовании Вебер пытался показать, какие, выявляемые на основе генерализации контексты переживаний (аскеза, мистика и т. д.), принадлежат к мировым религиям, т. е. явлениям объективного порядка.

Возможности этого вида социогенетического объяснения ограничены тем, что ситуации, возникающие в ходе исторического развития, никогда не повторяются в идентичной форме. Такие явления, как аскеза, мистика и т. д., всегда различны в разных системах жизни и культуры. Лишь в процессе выработки понятий может возникнуть иллюзия, будто внешние общие признаки идентичны конкретным единичным явлениям, единственным в своем роде. Метод естественнонаучной генерализации оказывается здесь несостоятельным, поскольку, последовательно доведенный до своего логического завершения, чтобы иметь возможность выстраивать обобщения, он неизбежно разрушает тот уникальный смысл, который сам же и намеревается объяснить. В данном случае — с точки зрения общих интенций социологии культуры — этот метод служит тому, чтобы вырабатывать общие понятия, с помощью которых становится возможным дальнейшее, более пристальное исследование отдельных специфических образований.

### 3. Динамическая социология культуры<sup>4</sup>

Здесь нам еще раз придется вспомнить о том, что сущность культурно-социологического познания — в исследовании и теоретической фиксации функциональности явлений культуры по отношению к социально обусловленному контексту переживаний. Но при этом сразу же необходимо заметить, что конечный смысл, глубинная сущность самих функциональных связей состоит в их уникальности, единственности по отношению к определенной жизненной ситуации. Крик о помощи, выраженный понятием, может быть назван так же, как и другой подобный крик о помощи, в силу чего функциональные связи этих схожих проявлений состояния души могут быть схематизированы, но исследователь должен постоянно иметь в виду, что в данной сфере, собственно говоря, никогда не бывает повторений. Какое именно неповторимое индивидуально-психологическое явление приобретает здесь основное значение, важно и с точки зрения социогенетической классификации. Не существует никакой «аскезы» вообще, как нет и никакого «романтического сознания вообще»; функциональная значимость

тех или иных явлений носит различный характер в зависимости от того, какой смысл, в корне отличный от содержания других явлений, придает им стоящая за ними мировоззренческая тотальность. Поэтому классификация, в силу которой определенные явления причисляются к какому-то одному, обособленному, типичному контексту переживаний (например, буржуазности, интимности в искусстве и в жизни и т. д.), носит временный характер — поскольку и буржуазность является схематичной категорией, не определяющей конкретную стадию динамического развития этого феномена, и интимность может принимать самые различные формы.

Мы видели, что уже в рамках самой социологии, еще до того, как она поставила широкие проблемы культуры, горизонтальная типизация явлений методами динамической социологии была заменена динамической типизацией. Именно этот процесс происходит сейчас не только в сфере рассмотрения социальных форм, но и в рамках динамического (эпохального) рассмотрения отдельных произведений культуры («систем культуры» в терминологии Дильтея). В истории искусства и литературоведении формулируются понятия стиля, в философии и истории религии говорят о тенденциях; отдельные «системы культуры» включаются в различные схемы периодизации исторического процесса, и отдельное произведение осознается на основе понимания всего стилевого единства или духовного направления данной эпохи. Эти периодизации, еще осуществляемые в истории отдельных явлений культуры, т. е. применительно к искусству в истории искусств, к философии — в истории философии, к общественным формам — в исторической социологии, уже на этом этапе представляют собой определенный синтез по сравнению с исторически-каузальным подходом, который опирается на анализ отдельных событий. Исследователь создает своего рода синопсис, делая предметом исторического рассмотрения не отдельные произведения искусства, а стиль, как в истории науки — направление мысли, причем, отдельное произведение искусства выполняет роль промежуточного пункта, представителя определенной фазы этого общего развития. Синопсис, сводящий воедино отдельные события и произведения, отнюдь не является «дурной бесконечностью», цепью бесконечных взаимодействий или развитием разобщенных, лишенных внутреннего единства, событий. Он означает лишь применение основных категорий понимающего исследования человеческих и духовных вещей и событий с использованием таких формулировок, как «начало», «конец», «подъем», «упадок» и т. д. Если даже этот синопсис, осуществленный в рамках отдельных дисциплин, нацеленных на

периодизацию исследуемого процесса, предполагал рассмотрение тотальности, то уж собственно *культурно-социологический* синопсис представляет собой рассмотрение тотальности явления в его целостности, в двух аспектах. Объединение отдельных явлений в комплексы, составляющие определенную эпоху в развитии, объединение *в рамках одной сферы, одной системы культуры* — это синопсис, совершаемый в разрезе исторической диахронии. Сохраняясь в силе и при социологическом подходе к явлениям культуры, он дополняется еще одним — синхроническим — рассмотрением целостного комплекса явлений. Существующие в контексте одной эпохи различные *области культуры* (такие, как искусство, литература, философия и т. д.) изучаются не изолированно друг от друга, а как эманация единого «чувства жизни», единого «мировоззрения». Иными словами, первый синопсис, объединяющий только явления одной из областей и представляющий их в виде комплексов эпохи, дополняется вторым синопсисом, который рассматривает самые различные области культуры как принадлежащие к одному целому.

Такое объединение следует назвать социологическим, поскольку, как мы это видели при анализе понятия стиля, в «стиле», в «направлении духа» уже изначально подразумевается наличие тех *контекстов переживания*, которые надлежит связывать не с индивидом, а с потоком переживаний, единых для всего сообщества. Любое целостное рассмотрение исторического процесса во всей его тотальности является *в самом широком смысле слова* социологическим, так как в тотальности находят отражение лишь те моменты объективаций культуры, к которым принадлежат общие для данной социальной формации контексты переживаний. Синоптическое рассмотрение становится действительно социологическим (*в узком смысле слова*) лишь после того (что уже отмечалось выше), как эти тотальности объективированных явлений культуры связываются с выстроенной на основе динамического подхода (не горизонтальной) типологии; т. е. когда эпоха, направление духовного развития характеризуются не на основе анализа отдельных явлений, а в контексте изучения социальных агрегаций. То, что при этом применяются термины и формулировки, которые встречаются и в других дисциплинах, например, в истории художественных стилей, ничего не меняет в фактической стороне дела — термины становятся понятиями, имеющими отношение к социогенезу. Как мы уже видели, в данном случае за одним и тем же словом скрываются различные понятия.

Динамическая социология вносит в динамически-социологическое рассмотрение явлений культуры свой вклад — основанную на

имманентном изменении социальных формаций типизацию исторических периодов. Тем самым в рамках социогенетического объяснения (специфика которого была описана в предыдущей главе) отдельное явление культуры или единый комплекс таких явлений (например, стиль) связывается не с вневременными абстрактными социальными факторами (как, скажем, «обладающие негативными привилегиями слои» вообще), а с выявленным в результате историко-динамического рассмотрения социальным субъектом (например, с пролетариатом эпохи высокоразвитого капитализма).

Правда, историография, которая стоит на позициях каузального объяснения истории событий, может использовать такие понятия или самостоятельно вырабатывать их. Лишать ее этого права никто не может и не хочет, но с принципиальной точки зрения — а только таким образом можно осуществить классификацию наук — логическим источником происхождения данных понятий является динамическая социология и применение ею способов динамически-социологической интерпретации явлений культуры.

То, что исследующая отдельные события историография пользуется этими понятиями лишь от случая к случаю (для классификации своего материала) и что интерпретация явлений культуры, последовательно опирающаяся на данные понятия, отличается от просто историографии, можно заключить уже по тому, как будущий историк начинает воспринимать ее в качестве «философии истории».

Однако в рамках этого способа объяснения явлений культуры и их исторических изменений применяются совершенно иные, но не менее легитимные категории, чем при исследовании причинных связей, соединяющих отдельные события в ряды событий. Данный способ исследования явлений и событий, обусловленных не столько отдельными причинными связями, сколько общими ситуациями, общим положением дел в области исторического развития, опирается на опыт, который в корне отличается от каузальных представлений и всегда реализуется в донаучном познании мира, что придает постижению событий в социальной и психической сферах, столь ошеломляющую убедительность. Жизненный опыт повседневности (из которого науки о духе, как уже упоминалось, могут почерпнуть еще немало ценного для выработки «метода») никогда не рассматривает какое-либо действие изолированно при наличии контекста причинных связей или простого переплетения нескольких причинных рядов, а всегда трактует его как функцию «внешней или внутренней общей ситуации». Речь идет о реконструкции целостной картины из отдельных частей — подлежащих интерпретации действий и явлений.

Для каждой эпохи «общей ситуации» в социальной и мировоззренческой сферах эта категория, благодаря которой отдельные события обретают свой исторический смысл, кажется относительно стабильной, но не заменяет исследования на основе анализа причинных связей. Более того, она даже предполагает подобное исследование, но придает выявленным с его помощью фактам новое значение. Теперь, при обсуждении социально-динамической интерпретации явлений культуры, мы должны указать на обстоятельство, замеченное нами в динамической «социологии»: последовательность развития, которая при линейно-историческом рассмотрении проявлялась в форме скользящих переходов, без резких скачков и потрясений, предстает здесь в ином виде — как скачкообразный, «диалектический» процесс. Если исторически прямолинейное рассмотрение изменений, происходящих в искусстве в силу внутренне присущей ему тенденции, не признает никаких стилистических перемен — т. е. резких, скачкообразно возникающих различий между стилями, а намерено констатирует постоянные, постепенно наступающие изменения, то история искусств, цель которой — изучение различий между художественными стилями, с определенного момента, напротив, начинает говорить о внезапном появлении нового стиля<sup>5</sup>. Оба результата вытекают из метода исследования; и тому, кто исходит из идеи скачкообразности развития, всегда можно доказать, что у создателя нового стиля, который он обнаружил, были «предшественники», а стороннику принципа постепенности всегда можно с помощью достоверных свидетельств объяснить, что с позиции наблюдателя, хоть немного дистанцированного от изучаемого предмета, различия между двумя непохожими друг на друга явлениями уже представляются чем-то принципиально новым и даже если у *мотивов* и были свои предшественники, стиль начинается лишь там, где «вся художественная система» и связанное с ней «художественное воление» (термин Ригля) являются новыми. Это еще один заслуживающий сохранения реликт философии истории, в частности, гегелевской философии истории. Если под диалектикой понимать *преобразование* одной целостности в другую вне зависимости от непрерывности и постепенности тех внутренних изменений, которые претерпевают целостные духовные явления культуры, то такое преобразование и для нас будет, пожалуй, иметь практический смысл. Это, разумеется, не означает, что одновременно необходимо согласиться с панлогической триадной схемой (тезис, антитезис, синтез). Но как много истины в том, что все явления духовной человеческой деятельности несут на себе отпечаток наиболее ясно прослеживаемой в духовной сфере фор-

мулы, согласно которой в ходе развития этих явлений они лишь чисто *внешне* выглядят как продолжение своего прежнего состояния, как умножение своего прежнего качества, а *внутренне* представляют собой собственный антитезис, «новые антитетические образования»! Слово «антитетические» здесь, естественно, следует употреблять с большой осторожностью, поскольку оно напоминает о специфической формуле, существующей в области логики, а также в силу того, что один стиль никогда не является антитетической противоположностью другого, хотя на определенной стадии он все же становится и для творческого, и для изучающего историю субъекта *другим*. Новое мировоззрение «диалектически» отличается от старого не потому, что содержит совершенно иные фрагменты пережитого, а потому, что с определенного момента отличие «новой агрегации» от другой возникает *скачкообразно*. Следовательно, можно с известным основанием говорить о новой «системе жизни», если употреблять понятие «системы» лишь в переносном смысле.

Динамическая социология культуры вырабатывает эти относительно стабильные для определенного «периода» типологические понятия с целью объяснения и истолкования явлений культуры. Данные понятия следует вырабатывать на основе оценок и наиболее глубинных тенденций изучаемой эпохи<sup>6</sup>, и они не должны содержать в себе совершенно гетерогенных или ориентирующихся только на наши представления, «приближенных» к нам, критериев и обобщений. Как и в динамической социологии, в динамической социологии культуры такой способ рассмотрения истории порождает новую проблему. Как типология социальных явлений, первоначально представлявшая собой просто иерархическую схему классификации, перерастает в теорию структуры социального развития вообще, а иерархическое типобразование превращается во всех областях культуры в схему, отражающую историческую динамику этих процессов в культуре, так и в социологии культуры, которая и здесь ставит себе задачей динамический синопсис наблюдаемых явлений, возникают проблемы более общего характера. Суть этих проблем в том, чтобы связать между собой имманентную структуру и динамику развития различных духовных явлений.

Альфред Вебер<sup>7</sup>, например, видит задачу социологии культуры именно в рассмотрении трех пластов общего исторического процесса, которые он назвал процессом развития общества, процессом развития цивилизации и процессом развития культуры, причем — в рассмотрении этих пластов в их собственной динамике и в контексте той или иной исторической ситуации, а также в определении характера их взаимосвязей друг с другом. В ходе исследования вы-

ясняется, что структура исторического развития для каждой из трех данных сфер отнюдь не является абсолютно идентичной. Если, как полагает Вебер, динамика *процесса развития общества* (которому в применявшейся нами до сих пор терминологии в общем и целом соответствует динамическая смена одних конкретных социальных формаций другими) носит типический характер, т. е. отражает поддающийся генерализации типичный ход стадийного развития, то этого ни в коем случае нельзя сказать о структуре *развития культуры*. Здесь любое историческое явление обладает особой формой, и типизация затрагивает лишь поверхностные явления культурной сферы. Совершенно своеобразный характер развития присущ третьей сфере духовной деятельности — *процессу развития цивилизации*, чья структура наделена всеми признаками дурной бесконечности. В своем прямолинейном развитии он может переходить от одного «тела истории» к другому; сюда относятся, в частности, наука и техника, функцией которых (в отличие от культуры) является не выражение состояний души, а сплошная интеллектуальная рационализация физического и духовного бытия.

Если прежняя философия истории (теория Гегеля) полагала, что процессу общеисторического развития присуща единая динамика, то сейчас мы видим, что позиции этого динамического монизма пошатнулись и ведущее место в осмыслении исторического процесса занимает полифоническое объяснение. Родственную тенденцию представляет в недавно опубликованной работе Шелер<sup>8</sup>, выделяющий в рамках познания еще три различных его вида — религию, метафизику и положительную науку, каждая из которых обладает своей собственной динамикой, своей собственной «исторической» формой развития.

Тем самым именно в контексте новейших социологических исследований мысль об исторической динамике<sup>9</sup> снова выдвигается на передний план, однако, все мотивы изменены и трансформированы в соответствии с общей духовной ситуацией, вновь породившей их. Став менее метафизичной и более дифференцированной и структурно оформленной, динамическая социология восприняла наследие философии истории. Она представляет собой попытку еще раз осветить каузально-исторически упорядоченное бытие с более общей точки зрения и дополнить чисто историческое исследование причин исследованием *условий*, при которых эти причины могут оказывать какое-либо действие<sup>10</sup>.

Если различные виды социологии и социологии культуры, хотя и возникшие исторически одна после другой, но объединенные в рамках общего плана, дополняют друг друга, то остается обсудить



еще проблемы, которые в любом случае следует назвать культурно-социологическими и которые в качестве таковых легко могут быть отнесены к сфере компетенции динамически-социологического подхода.

Если социология оперирует историко-философским понятием времени точно так же, как это делает история философии, и рассматривает определенное духовное направление той или иной эпохи как репрезентативное, обнаруживая в его развитии «диалектику», то она, именно как социология, неминуемо должна прийти к выводу, что в рамках одного и того же хронологического периода и в пределах одного «тела истории» *существует не только одно-единственное мировоззрение*. Или, как принято говорить, люди одной эпохи живут в разном времени. Слово, прозвучавшее в конце предыдущей фразы, подразумевает историко-философское время. Поскольку в целях выявления единой динамики развития позволительно представить преобладающий духовный пласт и присущее ему мировоззрение как репрезентативные для целой эпохи и всего общества, теперь есть все основания компенсировать это сознательное преувеличение, совершаемое в интересах изучения динамики, пониманием того, что в каждую эпоху одновременно существует несколько мировоззренческих систем, связанных с различными социальными слоями. Исследование, целиком стоящее на динамико-социологических позициях, стремится выяснить не только то, как развивается и какие формальные изменения претерпевает ведущее мировоззрение, но и что происходит с теми мировоззрениями, которые становятся неактуальными с точки зрения общего развития, продолжая при этом существовать в измененной форме. Если, например, дворянство утрачивает свою руководящую роль в обществе и буржуазия берет на себя функции культуртрегера, функции создателя и хранителя культуры, то мировоззрение, присущее дворянству, продолжает жить, и его жизненные формы и культурные проявления сохраняются в ставших неактуальными рудиментах культуры. Какие формальные изменения происходят с этими мировоззренческими представлениями, по законам какой внутренней диалектики осуществляется такое вторичное духовное развитие, звучащее контрапунктом основных процессов? Не может ли наступить момент, когда они снова включатся в русло магистрального развития? Есть и еще одна проблема: что происходит с мировоззрениями и связанными с ними явлениями культуры, когда заботу о них берут на себя иные культуртрегеры? Какие при этом наблюдаются характерные изменения в форме самих явлений?

Все эти проблемы, которые способствуют включению собственных философии истории прямолинейных представлений о развитии в сложную сеть социально-динамических тенденций развития, формируют проблематику, исследование которой позволит обнаружить в истории, в полном соответствии с самой ее сущностью, момент необходимости, причем не путем перенесения законов природы на историю, а на основе рождающихся из ее духа структурных представлений.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Eichner J.* Das Problem des Gegebenen in der Kunstgeschichte // Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht. Halle a/S.: M. Niemeyer, 1914. S. 203.

<sup>2</sup> *Dilthey W.* Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // *Frischeisen-Köhler M.* (Hrsg.). Weltanschauung. Berlin: Reichl & Co., 1911.

<sup>3</sup> *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen, 1920.

<sup>4</sup> Следующие соображения возникли отчасти под влиянием «Социологических опытов» (Soziologische Übungen) профессора Альфреда Вебера.

<sup>5</sup> В рамках истории искусств можно отчетливо наблюдать эту двойственность методов рассмотрения. Так, Викхоф хотел выделить в русле общего развития только три главных периода, тогда как у Ригля тенденция, выраженная в понятии «художественное воление», допускает широкую дифференциацию периодизации. См.: *Wickhoff F.* Über die Einteilung der Kunstgeschichte in Hauptperioden // *Dvořak M.* (Hrsg.). Die Schriften Franz Wickhoffs. Berlin. 1912–1913. S. 446.

<sup>6</sup> См.: *Troeltsch E.* Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge // Historische Zeitschrift. 1916. Bd. 116. 3. Folge. 20. I. S. 116.

<sup>7</sup> *Weber A.* Prinzipielles zur Kultursoziologie // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 47. I (1920).

<sup>8</sup> *Scheler M.* Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis // Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften. I, I (1921).

<sup>9</sup> См.: *Troeltsch E.* Über den Begriff einer historischen Dialektik // Historische Zeitschrift. 119 (1919). 3. Folge. 23, 2; 24, 2.

<sup>10</sup> См.: *Cunow H.* Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie. Berlin: J. H. W. Dietz, 1921. Bd. II. S. 265.

\* \* \*

Перевод с немецкого языка выполнен *А.В.Драновым* по изданию: Über die Eigenart kultursoziologischen Erkenntnis // *Mannheim K.* Strukturen des Denkens. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1980.

**Социологическая  
теория культуры  
в ее познаваемости**

*Конъюнктивное и коммуникативное  
мышление*



# Предисловие

Занимаясь проблемами методологии наук о духе, всесторонне обдумав их, мы должны были прийти к убеждению, что и чисто методологические проблемы мышления не могут быть решены без ориентации на социологические методы исследования. Методология и логика мышления, формулируя постановку рассматриваемых ими вопросов, в большинстве случаев опираются на принципы целиком и полностью имманентного подхода, то есть исключают возможность любой исторически-социологической или какой-нибудь иной «генетической» постановки вопроса, стремясь исключительно путем самопознания, углубления в самих себя исследовать методологические аспекты структурных проблем существующего научного мышления. При этом, однако, они исходят из совершенно неосознаваемой ими фикции, а именно, что мышление, рассматриваемое тем или иным логиком или теоретиком методологии, представляет собой не исторически определенную форму мышления, а должно быть отождествлено с мышлением «вообще» — и что прежде всего сама методология, как бы выносящая приговор этому мышлению, возникла словно на пустом месте, без каких бы то ни было предпосылок, величественно возвышаясь над всеми исторически обусловленными концепциями. Если во всех прочих областях культурного развития признается тот факт, что в искусстве и в истории литературы имеется несколько (и даже несколько существующих одновременно) стилей, что в политике представлено несколько противоборствующих друг с другом направлений, и использование методов социологии в целях исследования тех социальных слоев, на которые опираются эти явления, рассматривается по меньшей мере как проблемы, то большинство исследователей не могут внутренне согласиться с необходимостью принять во внимание тот неопровержимый именно для истории мысли факт, что и здесь существуют

различные противоречащие друг другу направления и методы, которые также можно отнести к более общим социологическим течениям, и что в соответствии с этим могут существовать и различные позиции для постановки методологических проблем.

Для нас этот плюрализм методологических позиций и их сращение с определенными направлениями в истории философской мысли стали очевидными, когда мы предприняли попытку решить методологические проблемы наук о духе, в частности проблему понимания. Мы увидели, что подходы к этим проблемам, один из которых ориентируется на принципы естествознания, а другой — на принципы наук о культуре, коренным образом отличаются друг от друга. Мы убедились в том, что методологическая постановка вопроса опирается, по меньшей мере, на две концепции, которые, продолжая различные традиции, по-разному ставят и, соответственным образом, по-разному решают ее. Это открыло нам глаза на то, в большинстве случаев завуалированное догмой о надвременности разума, обстоятельство, что и логик, и методолог (как и любой систематически мыслящий исследователь) мыслит, придерживаясь определенного направления, определенного стиля мышления; это вызвало у нас потребность хотя бы приблизительно выяснить, к какому течению мысли принадлежит наша постановка вопросов и наш способ их изучения, как вообще, с социологической точки зрения, могут возникать такие вопросы и как противоборствующие друг с другом важные течения мысли относятся к важнейшим социальным течениям, на которые опирается развитие всего социального процесса. В немалой степени задаться этими вопросами нас побудило стремление распространить так называемое исследование идеологии и на такие отдаленные области *globus intellectualis*<sup>\*</sup>, представляемые методологией, то есть на области, где нет непосредственного объединения на основе общих интересов и где тем не менее, с полным основанием может идти речь о социологической детерминированности, обуславливающей известные направления развития мысли определенным мировоззрением.

Относительно таким образом сформулированных проблем нам дает ориентиры первая глава, которая может служить в качестве историко-социологического введения к систематической постановке вопросов, содержащейся во второй главе. Вторая глава вносит определенную систематизацию в методологию наук в духе, в частности, содержит анализ понимания, в задачу которого входит решение методологической проблемы понимающей социологии.

---

\* Здесь: интеллектуальный мир (*лат.*).

Но и при такой систематической постановке вопроса мы не можем обойтись без опоры на социологическую точку зрения. Именно здесь, при систематической постановке вопроса, мы усматриваем вторую возможность использования социологического подхода в интересах теории понимания. Если первая возможность использования социологической постановки вопроса заключалась в самоориентации мыслителя на его собственное место в общем социальном процессе, то возможность использования социологического подхода для систематической постановки вопроса, которую нам предстоит обсудить, состоит в том, что в теории мышления и, в частности, в теории понимания наконец будет учитываться тот факт, что любое мышление носит социальный характер и с точки зрения этой социальной обусловленности и этого социального характера возможны различные типы мышления, так и понимания. Методология мышления и понимания также должна извлечь соответствующий урок и выводы из этого факта, что мышление и понимание представляют собой всегда живую функцию сообщества, и что исследователь, исходящий в области методологии и теории познания, с одной стороны, из абстрактного индивидуального сознания вообще, а с другой — из готовых разрозненных результатов мыслительной деятельности, всегда видит лишь одну сторону дела.

Во второй главе теория понимания, обращенная принципами социологического подхода, должна перерасти в более широкую социологическую теорию культуры, поскольку мы в ситуации, когда одна проблема тесно увязывалась с другой, не могли не попытаться составить общую картину изучаемой ситуации.

Но, несмотря на стремление к созданию общей картины, мы расцениваем оба эти эссе как частные исследования отдельных проблем и готовы принести в свое оправдание любые извинения, которых заслуживает это производимое ошупью проникновение в новые сферы исследования.

# Часть I

## О социологической обусловленности методологии

Требование создания «Novum organon» для наук о духе давно уже раздается вновь и вновь. Достаточно даже беглого взгляда на фактически сформировавшиеся и постоянно развивающиеся науки о духе и на результаты методологических и логических изысканий *относительно* этих сфер знания, чтобы заметить *расхождение* между наукой и логикой, расхождение, которое вполне оправдывает необходимость выработки новой методологии.

Исследование развития идей в истории литературы и истории философии, история развития стилей в искусствоведении, анализ мировоззренческих систем во всех сферах наук о духе, культурно-социологическая постановка проблем исследователем частных явлений и фактов и социологом, систематическое исследование идеологии в марксистской социологии — все они, по-видимому, стремятся к одной и той же цели и, несмотря на *содержательное* разнообразие исходных позиций, оперирует сходными — до сих пор почти не проанализированными — методами. Этому процессу в рамках *исторических* дисциплин соответствует аналогичный оборот дела в родственных наукам о духе и образующих в известной степени их основу *систематических* дисциплинах. Поворот психологии от экспериментирующего метода к описательному и понимающему, возникновение мощного феноменологического течения в философии выдвигают на передний план универсально применимый метод описания, и если к этому добавить еще то, что на место систематической философии приходит философия культуры как структурная теория исторически сложившегося мировоззрения, то нельзя не заметить, что и в систематических дисциплинах происходит аналогичный процесс.

Во всех этих дисциплинах возникают новые (или, по меньшей мере, относительно новые) постановки вопроса; исследователи преследуют новые цели и применяют новые методы анализа, выра-



ботка которых представляет собой задачу, которую еще предстоит решить как этим дисциплинам, так и истории научной мысли.

Тот факт, что методология вовсе не приступала к изучению этих областей знания или сделала это лишь в весьма недостаточной степени, объясняется в основном тем, что новые дисциплины, принадлежащие к сфере наук о духе, выросли на почве иной философии, нежели та, от которой ведет свое происхождение главенствующая до сих пор методология. Ведь крайне важно обратить внимание на то, что в большинстве случаев люди склонны обходить вниманием то обстоятельство, что *и методологии обладают определенными философско-мировоззренческими предпосылками*, и что сфера их компетенции и их действительность распространяется лишь на те явления, которые возникли на основе того же мировоззрения и той же жизненной позиции. Точно так же, как например, классическая эстетика близкого ей классического искусства, в русле исторического развития мысли — *mutatis mutandis*<sup>\*</sup> складывались способы и направления мышления, развивающие лишь один метод, одну сторону возможного познания, сторону внутренне связанную с господствующей в определенную эпоху мировоззренческой, философской позицией. Но и специфика, и методологическая структура такого направления мысли доступнее всего будет для того направления в методологии, которое возникло из тех же (или, по меньшей мере, родственных) предпосылок, что и то мышление, которое оно намеревается исследовать.

Чтобы применить эти утверждения общего характера к исследованию занимающей нас проблемы, достаточно лишь вспомнить о том, что естествознание Нового времени развилось из совершенно иного духа и совершенно иной философской позиции, нежели становящееся релевантным в современную нам эпоху направление в историографии. Если естествознание Нового времени и соответствующие ему философия и методология обрели свою кодификацию в принципах философии Декарта, причем и эта методология и научная практика представляют собой два проявления одного и того же образа мышления, то современное видение истории, направленное на анализ мировоззренческих структур, восприняло плодотворные в научном отношении импульсы от романтического сознания. Таким образом, здесь, в месте зарождения двух этих систем знания, возникают две совершенно различные по своим основополагающим принципам философии, методологическую специфику и социологическую фундированность которых можно постичь, лишь обратившись к этим истокам, столь различным

---

<sup>\*</sup> Сделав соответствующие изменения (*лат.*).

в духовном плане. Исследователь, желающий составить себе ясное представление об этих вещах, никогда не вправе забывать, что философия, жизнь и знание существуют не изолированно друг от друга, что философия в своих различных направлениях развивается на основе тех или иных (чаще всего социально обусловленных) жизненных тенденций, выполняя для них роль первопроходца, когда она, заглядывая далеко вперед, составляет программу нового мироощущения, чтобы уже на следующем этапе развития вновь вернуться к жизни и к науке, пропитать собой каждую клеточку науки, продолжая развиваться в ее лоне, и лишь в конце пути обрести подлинную конкретность. Но своей высшей стадии философия достигает лишь после того, как мы вновь извлекаем ее средствами рефлексии из этой укорененности в реалиях жизни на поздних этапах развития и систематизируем. Если применить эту истину прежде всего к философии, ориентированной на естественные науки, то учение Декарта о принципах познания можно рассматривать как первое логически обоснованное исследование того интеллектуального воления, которое было направлено на структурирование мира в рамках развивающихся одновременно с ним естественных наук. Процесс возникновения этого нового воления к структурированию мира и познанию, частью которого и является методология, лучше всего проследить на практике, то есть изучая становление точных наук о природе, сформировавшихся благодаря мыслительной работе Кеплера и Галилея и представляющих в лице Леонардо да Винчи идеальный человеческий тип ученого-естествоиспытателя<sup>1</sup>.

Весь совершающийся здесь процесс определяется тенденцией к замене утратившего свое прежнее обаяние, ставшего недостоверным мировоззрения на другое, к выработке новых принципов мышления, которые пришли бы на смену старым, практиковавшимся до сих пор. В мышлении Нового времени благодаря этому обстоятельству, может быть, впервые раздается призыв «Назад к природе!», позднее звучащий то и дело (как только речь пойдет об утверждении новой картины мира). Неудивительно, что это возвращение к природе всякий раз оборачивается самообманом, поскольку взору человека предстает не голая, бездуховная природа во всей своей неприкрытой реальности, а вновь созданная общая картина, сменившая старую, канувшую в Лету.

«За право *восприятия* разгорелся спор: но результатом его явилось как новое воззрение, так и новая систематизация понятия»<sup>2</sup>. Таким образом, для историка, изучающего этот процесс, то есть рассматривающего его в ретроспективе, как нечто, оставленное позади, лозунг возвращения к природе неожиданно оказывается

средством преодоления изжившего себя способа мышления, от которого необходимо избавиться, чтобы освободить место для творческой, новой конструкции мира. Но и это не более, чем заблуждение — жертвами его неизбежно становятся те, кто полагает, будто новые формы мышления можно создать из ничего с помощью волшебных заклинаний и что преодоленная, оставленная в прошлом форма мышления навсегда обречена на исчезновение. Тенденции мысли борются, одолевая одна другую, но любая возможность обретения опыта всегда сохраняется; речь идет всякий раз о временной победе и о развитии одной из этих тенденций — другая же, побежденная тенденция, возвращается на последующей стадии развития, хотя бы и в измененной форме. Уже интеллектуальное воление натуралистического рационализма явилось продолжением оставленной в прошлом линии в истории мысли, но побежденный им тип мышления продолжал жить и в дальнейшем (пусть даже только как культурное течение), чтобы стать фундаментом противоположных тенденций в развитии мысли.

Как только мы начинаем проследживать первую тенденцию, сразу же — как уже упоминалось — нам предстает становящаяся, математически фундированная механическая картина мира, к созданию которой была устремлена интеллектуальная тенденция Нового времени, воспринявшая наследие направлений и тенденций, развившихся уже в русле античной философии и естествознания и ныне — при более благоприятных условиях — обеспечивших ее полное развитие. Математическая система, созданная Евклидом и Архимедом, сохранила взгляды, в которых нашли свое отражение математические идеи Демокрита, Архита Тарентского, Евдокса Книдского, и — что особенно интересно — новое понимание платоновской философии, нашедшей свое отражение в диалоге «Тимей», было противопоставлено воззрениям Аристотеля<sup>3</sup>. Галилей, Кеплер, Джордано Бруно, да и Лейбниц<sup>4</sup> постоянно обращались к Платону, но теперь его произведения интерпретировались с новых интеллектуальных и мировоззренческих позиций, сторонники которых подчеркивали в философском наследии Платона восходящие к Архиту математически оформленные естественно-научные элементы. Суть этого нового интеллектуального воления обнаруживается яснее всего, когда исследователь задается вопросом — с чем боролись новые идеи? И здесь выясняется, что борьба велась по двум направлениям — во-первых, против *аристотелевско-схоластической* философии, которой противопоставляли Платона, а во-вторых, (в сущности, эта борьба носила характер самоподавления) против *натурфилософии* Ренессанса. То, что это второе направление борьбы содержало и элемент самопод-

авления, обусловлено тем обстоятельством, что естествознание Нового времени возникло из натурфилософии Нового времени; здесь повторяется процесс, параллели к которому существовали уже в античную эпоху, когда — как и теперь — из продиктованного магическими представлениями интереса к природе возник технически ориентированный интерес к природе. Магическое покорение природы под давлением обстоятельств окружающего мира превратилось в техническое покорение природы. Так с чем же должен был бороться аристотелевски-схоластический метод мышления и с чем — ренессансная натурфилософия?

Против аристотелевской картины мира выступают, в частности, потому, что она имела качественную направленность<sup>5</sup>, и что задача ее заключается в том, чтобы постичь любую вещь как покоящуюся в самой себе, объясняя ее органически присущей ей целенаправленной причиной, внутренне свойственной ей формальной определенностью. Однако, новое интеллектуальное воление стремится создать такую картину мира, которая пытается объяснить единичную вещь *общими причинами и законами* и представить мир как сумму масс и сил. Именно для того, чтобы побороть это *качественно* обусловленное мышление, исследователи обратились вновь к математике, стремясь сделать ее основой познания природы.

Но в натурфилософии, которая была воспринята и из рамок которой стремились выйти, боролись прежде всего с *антропологическим* элементом<sup>6</sup>. Это постепенный, проходящий несколько стадий процесс, в ходе которого антропоморфный, натурфилософски-пантеистический элемент последовательно изгоняется из сферы познания — нам ведь известно, что еще Кеплера астрологическая идея мировой гармонии и ее исследования привели к астрономическим изысканиям, что основополагающие понятия науки о природе (закон, число, сила) имеют антропоморфное и натурфилософское происхождение. Эта внутренняя борьба, направленная на дезавуирование этих в основе своей антропоморфных определений, существующих в русле естествознания, находит свое символическое воплощение в постепенном отказе от понятия силы в физике. Понятие силы, возникновение которого связано с «внутренним опытом», утрачивая свое анимистическое содержание, обретает математически-функциональное значение<sup>7</sup>. Оба эти мотива, определяющие характер борьбы, характеризуют внутренний характер этого образа мышления — во-первых, главную тенденцию; состоящую в том, чтобы изгнать момент качественности, и, во-вторых, недоверие по отношению ко всем имеющим отношение к антропоморфности источникам познания. Достаточно лишь указать на то,

что это недоверие по отношению к основам человечески-телесного опыта выступает под знаком упадка теистического мироощущения.

При более пристальном рассмотрении выясняется, что этот принцип, требующий, где это только возможно, обращать все качественное в количественное, следует, разумеется, рассматривать лишь как утопический идеал познания, провозглашенный альфой и омегой этого направления мысли, так как чем дальше исследователь уже в самих естественных науках отходит от сферы теоретической физики, тем большим изменениям неизбежно подвергается эта цель. Однако, важно иметь перед глазами *идеал* направления мысли, ибо в нем ярче всего проявляются мотивы, обосновывающие задуманное: в нем выражена цель, к которой стремятся и которую абсолютизируют. Теоретическая физика совершает чудо, заключающееся в том, чтобы все разнообразие и богатство мира растворить в системе понятий, каждый элемент которой связан с другим, в результате чего, в конце концов, все это разнообразие переводится в систему математических отношений. Ведь и это переведение количества в качество обусловлено тенденцией к деантропоморфизации познания, причем, естественно, сказывается и рационалистический предрассудок, согласно которому все антропоморфное коренится в чувственном и внутреннем воззрении, в отличие от чего рациональное представляет собой неоспоримую с этой точки зрения гарантию *вещной реальности* познания. Только там, где существует надежда на то, что познаются явления, *не имеющие* отношения к миру людей, существует истина и как бы обладающее сверхчеловеческими качествами *ratio*\*. К этой деантропоморфизирующей, возвращающейся на уровень «рацио» тенденции мыслительной деятельности включается совершенно очевидно и иной мотив — стремление к *обобществлению познания*, то есть тенденция, согласно которой следует отказаться от любого, привязанного к личностному началу или к какому-либо сообществу момента в результате познания, и придерживаться только общезначимых определений.

Необходимо исследовать факты, подлежащие рассмотрению любого исследователя, которые очевидны не только для объединенной теми или иными верованиями общности людей, поскольку разум и в частности, исчисляемость проявляются именно в этом качестве, в этом и заключается идея преобразования всего качественного в количественное.

То, что Декарт провозгласил принципом методологии, остается неизменной основой всего развития рационалистической фило-

---

\* Рациональное начало (*лат.*).

софии (у Лейбница, у Канта), и эта основополагающая тенденция продолжает жить в большинстве мотивов немецкого идеализма; определенная концепция понятия и познания занимает господствующее положение в методологии, представляя ее как самооправдание определенного мыслительного воления. Для нас эта методологическая основа, этот принцип представляется характерным в этой мере, в какой он, постепенно осуществляя своеобразное объединение между общезначимостью и истиной, подходит к анализу познания с вовсе еще не доказанным предубеждением, согласно которому человек познает лишь в той степени, в какой его опыт становится наглядным для всех. Таким образом, речь идет о той деперсонализации и десоциализации познания, на которые мы намекали выше, в процессе которых результат познания должен быть оторван от отдельного, частного и связанного с обществом субъекта, чтобы впоследствии зафиксировать его на доступном любому возможному субъекту понятийном уровне. Чувственность и внутреннее созерцание сообщают лишь субъективный опыт, и, следовательно, он уже не является опытом (вывод, не подкрепленный никакими доказательствами) — только то, что является общечеловеческим, обладает и объективной значимостью: то, что признается всеми, является истинным и для мира. Здесь с образцовой наглядностью осуществляется процесс математизации, направленный на то, чтобы переступить через субъект, являющийся членом социальной группы, через конкретно-исторический субъект, и вернуться к абстрактной общечеловечности. И здесь в действительности существует корреляция между субъектом и объектом: чем более абстрактные моменты предмета изучаются и привлекают к себе внимание (отсюда и возврат к *res excusa*\* и общим законам природы), тем абстрактнее — то есть имеющим значение для большего числа субъектов — становится познание. Всеобщий опыт всеобщ в двойном смысле слова — он имеет значение и для множества предметов, и для множества субъектов.

В своей творческой односторонности, присущей любой теории, эта тенденция философской мысли просмотрела то обстоятельство, что она в своей методологии сама себя гипостазировала, возведя в ранг мышления вообще, что она — стремясь сделать мир исчислимым — изначально хотела узнать о нем лишь то, что в нем поддавалось исчислению. При этом не замечалось, что существуют и иные пути узнавания и познания, основанные на совсем другом отношении субъекта к объекту и (несмотря на все презрение к ним господствующей методологии) продолжающие функ-

---

\* Вещь сочиненная, сделанная (*лат.*).

ционировать и далее, и что как только возникает мыслительное воление, усваивающее и пренебрегаемый этим натурфилософским стилем мышления способ познания, оно «отбрасывается» к этим способам познания, чтобы на основе этой новой интенции выработать новые методологические подходы и принципы. Но точно так же, как современное естественнонаучное познание, возвращаясь к математически-естественнонаучным элементам античности, способствовала их дальнейшему формированию и развитию, есть все основания ожидать, что и метод, оттесненный на задний план научно-естественным образом мысли, переживет свое возрождение не только в форме простого воспроизведения донаучно-естественных методов познания, но включит в себя великое множество вполне оправданных и способных к дальнейшему развитию.

Но прежде чем мы обратимся к изучению дальнейшей жизни этих вытесненных естественнонаучным мышлением элементов, имеет смысл сначала составить себе ясное представление о социологической функции обсуждавшегося выше стиля мышления.

Если проследить линии развития последних философских мотивов естественнонаучного рационализма вплоть до этой точки, то с совершенной неоспоримостью выявится их социологическая принадлежность к духу капитализма, в особенности к тем духовным тенденциям, которые и создали этот капитализм, а именно к духу находящегося на подъеме капитализма. На этот момент уже нередко указывали<sup>8</sup>, поскольку этот (буржуазный) рационализм проявляется как в новой экономической системе, так и в естественных науках Нового времени. Такие же структурные изменения произошли и в отношении к вещам, когда на место производства изделий для личного потребления приходит *товарное производство*, а в рассмотрении явлений природы качественное *сводится* к количественному. Так же, как и мир производства материальных благ, который в эпоху натурального хозяйства составлялся из изделий, различающихся по чисто качественным признакам, то есть изделия эти в качестве потребительских стоимостей оценивались с качественной стороны, а в рамках капиталистической системы рассматриваются только в их количественном аспекте, то есть как простой эквивалент определяемой в численном выражении денежной суммы, то начиная с этого момента в глазах представителей этой расчетливой, руководствующейся чисто рациональными соображениями позиции все вещи (а позже и люди) меняются все сильнее, причем только в той степени, в какой они могут стать объектом рационалистической калькуляции. Так что в возможности и способности видеть в качественно оцениваемом благе именно лишь выражение

его денежной стоимости, имплицитно содержится такой способ отношения к миру, который особенно наглядно выражается в квантификации, впервые наблюдавшемся нами в естественнонаучном образе мышления.

Но и в отношении к человеку происходят те же изменения — если человек патриархального или феодального мира<sup>9</sup> в большей или меньшей степени представлял собой определенную целостность или был по меньшей мере членом иерархически структурированного общества, то для товаропроизводящего общества он сам не более, чем товар, его рабочая сила представляет собой исчисляемую величину, так же учитываемую в расчетах, как и прочие количественные данные.

Дело обстоит не так, будто отныне будет использоваться психологическая возможность относиться к другому человеку и вещам иначе, не как к денежным эквивалентам, или что тот или иной член восходящего буржуазного класса будет всегда находиться только на этом уровне отношения к миру, однако существует возможность принципиально и последовательно исследовать мир в этом направлении. То, что расчетливость в отношении к жизни следует социологически *приписать* стремящейся вверх буржуазии, никоим образом, следовательно, не означает реалистического представления (которое в этом качестве было бы ложным), в соответствии с которым отдельный гражданин всегда сохранял бы такое отношение к окружающему его миру, — всего лишь утверждение, что из отношения к миру этого нового слоя, явившегося основой для становления капитализма, возникла принципиально новая, систематически-последовательная установка на квантифицирование всех вещей и явлений мира. Этим отношением к миру могут проникнуться и другие социальные слои — но господствующей, вытесняющей другие тенденции, эта позиция становится именно в рамках того слоя, который приобретает такое отношение к миру непосредственно, благодаря повседневной жизнедеятельности, слоя, для которого созданный его жизнедеятельностью мир становится непосредственной средой обитания. Но чем больше сфер жизни охватывается этой концепцией, тем сильнее это экзистенциальное и познавательное отношение к миру вытесняет другие традиционные установки и точки зрения, так что в конечном итоге, когда философская мысль в области методологии и теории познания обращается к изучению связей между человеком и окружающим миром, становясь на почву этой концепции, она гипостазировывает этот математически-рациональный взгляд на вещи, превращая его в единственно возможный вид отношения к миру, лишая всякого значения все осталь-



ные виды связей и отношений. Для этой теории познания любой другой способ постижения мира, отличный от принципа квантификации, представляется неполноценным, донаучным, субъективным, способным отразить лишь внешние проявления вещей.

Но и другой момент, выделенный нами и обозначенный как соединение общезначимости и критерия истины, который исходил из предпосылки, что человеческое познание лишь в той мере носит реальный характер, в какой его опыт может быть наглядно продемонстрирован всем, что отражает развитие от сведений, связанных с кругом деятельности отдельной личности или общества, к значимым для всех людей истинам, тоже имеет свои социологически детерминированные причины. Здесь происходит процесс перехода от одного состояния к другому — от общности к обществу, процесс, который находит свое выражение и в понятии истины<sup>10</sup>. Все более расширяющаяся организация научного общения, присущая восходящему капитализму демократизация отражается в концепции истины. Религиозному сознанию еще знакомы проявления божественных истин, непосредственно связанных с жизнью личности, феномен связанных с жизнью общности истин откровения. В капиталистическом мире общество как субъект исчезает и на его месте остается, с одной стороны, изолированный индивидум, с другой — живущее в нем «сознание вообще». Поэтому с этого момента мы обнаруживаем также в качестве исходного пункта гносеологических построений непосредственно данное Я (Я как абстрактно-обобщенное начало, а не как личное Я) и начинающийся отсюда подъем к «сознанию вообще», причем все разнообразные конкретные стадии «нашего сознания», характерные для этого типа, преодолеваются одним «прыжком».

Так стремящаяся вверх буржуазия сделала область познания парадигмой познания вообще и разработала это направление в сфере логики с преувеличенной полнотой и тщательностью. Но объятые рационалистическим пылом ученые не увидели, что существуют области познания, которые невозможно подвести под этот, направленный на квантификацию, процесс мышления, что существуют методы мышления и способы познания, которые отличаются от этой структурной модели и, измеряемые критериями точных наук, неминуемо должны ускользнуть из сферы методологической рефлексии. Но, само собой разумеется, что другие методы мышления могли ускользнуть только из области методологии исследования; реальная жизнь наивно продолжала оперировать методами познания, которые были недоступны официальной логике. В повседневной жизни и дальше осуществлялось *физиогномическое* познание,

то есть обретались сведения, получаемые не на основе разложения и анализа, а опирались на рассмотрение явления в его целостности, что только и делает возможным анализ; в политической деятельности и впредь исходили из общей картины *ситуации*, собирая ситуационно привязанные социологические воззрения. И это также способ познания, своеобразие которого заключается именно в этой ситуационной привязанности. Если естественнонаучное познание полностью абстрагируется от частной ситуации, в которой находится Познающий Субъект, своеобразие практического политического познания состоит именно в том, что оно познает, исходя из *тех или иных ситуаций*, имея предметом своих изысканий *ситуации*. Там, где теория еще не разработала общие нормы и закономерности, практик уже может действовать, исходя из тех или иных ситуаций, и если с помощью общих принципов и правил можно познать все, что угодно, только не то, в какой конкретной ситуации человек в данный момент находится, особое умение практика, познающего явление на конкретной, донаучной основе, и заключается в том, чтобы, используя категорию «ситуация», выстроить исследуемые явления и факты таким образом, чтобы они имели непосредственное отношение к нему самому, к его собственной ситуации. Какие же мыслительные процессы действуют при этом? То ли это мышление, о котором мы до сих пор говорили? Идентично ли оно (по своей структуре) полностью естественнонаучному мышлению? Здесь-то и лежит проблема. Именно в современную эпоху этот вид познания, находившегося в пренебрежении, эти его формы и методы вновь становятся для нас проблематичными, и главное наше стремление состоит в том, чтобы каким-то образом постичь на этой почве как методологические проблемы, так и социологически детерминированную судьбу этих лишь теперь вновь становящихся явными стилей мышления. Необходимо отважиться на этот шаг, если даже исследователь знает, что в ряде вопросов можно и ошибиться, поскольку провести предварительные исследование еще не представлялось возможным.

Нельзя не заметить также, что естественнонаучная психология, становящаяся все более точной, которая в этом качестве должна была бы стать фундаментальной наукой всех наук о духе, ничего не в состоянии предложить занимающимся конкретным исследованиям историку и литературоведу, тогда как так называемая вульгарная психология позволяет им с помощью их неупорядоченных методов проводить тончайшие описания состояний и анализы. Какими методами оперирует здесь жизнь? Снова нужно задаться вопросом — участвует ли в таких исследованиях то же самое мышление, которое мы методологически смоделировали по образцу точных естественных наук?

Там, где закоренелые предрассудки относительно того, что такое познание, утрачивают под собой твердую почву, и процесс познания допускают не только там, где возможно познание закона, там ревизия понятия познания заходит все дальше, обнаруживая и другие типы понятий. Познание обеспечивает не только понятие, сформулированное в виде четкой дефиниции, существуют также «называющие», «описательные» понятия, обеспечивающие в своей совокупности процесс познания, которые следует понимать в их отличии от понятий-дефиниций.

Раз уж мы вступили на это путь, следует также видеть, что индивидуальное постижимо и даже выразимо в своей индивидуальности, и не только постольку, поскольку оно находит свое выражение в общих понятиях и в общих закономерностях, что мы постигаем живое явление не только постольку, поскольку оно поддается выявлению в различного рода связях и отношениях, что мы участники духовного и чувственного опыта, сущность которого мы постигаем непосредственно, в соприкосновении с которым мы ощущаем на себе его воздействие. Иными словами, нельзя не заметить, что существует очень широкое подводное течение в процессе познания, о методах которого мы пока еще не можем составить никакого представления. Рационализм, в существенной степени ориентирующийся на принцип квантифицирования, отделился от этих проблем общим презрительным жестом, назвав этот вид познания *донаучным*. Он, однако, не заметил, что здесь-то и существует проблема — каким образом используются эти методы познания, как приходит понимание фактов и явлений, позволяющее по меньшей мере ориентироваться в ходе исследования, в чем этот «донаучный способ познания» отличается от якобы «целиком научного»? *Методология, теория познания качественной стороны явлений, должна постепенно стать необходимым требованием познания*. При этом под выражением «качественное мышление» мы хотим так же, в той же манере лозунгов охарактеризовать весь комплекс того иного стиля мышления, который мы только что рассмотрели, так же, как выражения «квантифицирующий», «естественнонаучное мышление» явились для нас сокращенным, обобщенным обозначением типа мышления, который мы смогли более подробно описать только в ходе нашего рассмотрения. Эта проблема качественного, ситуационного мышления должна была возникнуть с тем большей настойчивостью, что и история, все больше формирующаяся как наука, везде пользовалась именно этими методами; и действительно, для методологии, которая ведь имеет своей целью прежде всего исследование научного мышления, проблема других, скрытых

от взора ученых видов познания, противостоящих *естественным и историческим наукам*, стала неотложной. Мы думаем, что этот спор методов, этот дуализм — лишь начало дальнейшего расхождения возможных «стилей мышления». Тем самым, вовсе не ставится под сомнение принципиальное единство сознания или тем более мышления. Но для нас в переживаемой нами ситуации и в свете задач современности главное не столько в том, чтобы обнаружить это единство, сколько прежде всего в обнаружении различий, скрытых внутри этого единства.

Проблема истории, как известно, встала со всей впечатляющей силой впервые перед Вико, но ни он, ни все прочие деятели Просвещения, заслуги которых в области истории признавал поздний Дильтей, не могли в силу своего рационализма представить себе всю эту проблематику во всей ясности и полноте. И наиболее крупная философская система просветительски-рационалистического направления — система Канта — была, как сегодня достаточно известно, совершенно односторонне ориентирована на точные естественные науки, почему он мало что мог дать для теории истории и ее познания. Когда впервые возникла необходимость решения методологической проблемы истории, ученые попытались найти ответ на эти вопросы в рамках кантовской философии. Прежде всего был поднят вопрос, нельзя ли выстроить методологию и логику истории путем дополнений и поправок к теории Канта, сохранив в общем и целом его общие положения и постановки вопросов.

Такую попытку предпринял *Виндельбанд*, а после него — в особенности *Риккерт*, и поскольку здесь главной осью исследований делается противоречие между двумя типами познания — генерализирующих естественных наук и индивидуализирующей истории, проблему еще не удастся рассмотреть во всей широте, так как философская основа, определения, характеристика возможностей мышления все еще теснейшим образом связаны с философской позицией, последователи которой в философии мышления опирались именно на те самые предпосылки, в преодолении которых и должна была бы заключаться первостепенная задача, если бы исследователи действительно хотели выявить своеобразие тех методов мышления, которые в корне *отличаются* от методов естественного познания.

Такой подход к проблеме уже с самого начала препятствует, на наш взгляд, возможности радикального решения релевантных в этом контексте вопросов. Думается, задача методологии должна состоять в том, чтобы выявить различия между обоими типами науки исключительно на уровне результата познания, на уровне *фор-*

*мирования понятия.* Ничего удивительного, что все различие между ними видят лишь в том, что одно направление познания (названное естественнонаучным) идет по пути *генерализации*, а другое (историческое) — *индивидуализации*. Так что же, коренное различие между ними действительно должно состоять только в том, что в разных направлениях применяются лишь различные *типы понятий*? И в этом случае путь к отражающей реальное положение вещей методологии оказывается закрытым по той причине, что здесь отсутствует онтическая постановка вопроса, появляющаяся лишь позднее и в крайне ограниченных масштабах, то есть исследователи не задаются вопросом, а не являются ли *предметы* естественных наук и истории различными по самой своей сущности. И хотя впоследствии ученые узрели весьма полезное для исследования онтическое различие между миром бездуховной природы и миром духовных ценностей (культурой), все же вместо того, чтобы рассматривать это различие как онтическое, его чрезмерно связывали с субъективной деятельностью субъекта. Но не поднимался и другой онтический дометодологический вопрос — не находится ли познающий субъект, действующий в сфере наук о культуре, в совершенно ином положении по отношению к своему предмету, нежели исследователь, ищущий общие законы в сфере естественных наук; да и ряд других предпосылок<sup>11</sup>, о которых мы еще будем говорить, заставляют нас признать этот путь недостаточным для решения вышеуказанных проблем.

Таким образом, как нам кажется, ошибка сторонников этого направления исследований заключается не в отдельных их положениях и доводах, а в самом подходе к предмету, в рационалистических предпосылках и предубеждениях, которые еще до возникновения методологической постановки вопроса стали ее частью как продолжатели просветительски-рационалистической традиции. Методологическое уяснение методов познания, в *корне отличающихся* от методов точных естественных наук, может быть наследником лишь той традиции, философские и конкретно-жизненные основы которой сложились в русле направления, сохранившегося как в исторических дисциплинах, так и продолжающего жить в тех «донаучных способах познания», которые постоянно действуют в повседневной жизни.

Большое значение методологических работ Дильгея, несмотря на относительную скудость их результатов, состоит в том, что они пытаются решить ту же проблему специфики познания наук о духе с более конгениальных этим дисциплинам философских позиций. Дильгей, пожалуй, является крупнейшим представителем того иррационалистического подводного течения, которое впервые осознало себя в лице романтиков, а в эпоху современного неоромантизма намеревается

нанести (уже в иной форме) свой контрудар по буржуазному рационализму. Чтобы в полной мере по достоинству оценить методологические достижения и в особенности увидеть более широкую историко-философскую почву, на которой были поставлены эти вопросы, необходимо и здесь — как при анализе рационализма — несколько расширить проблемно-исторический горизонт своих представлений.

Мы уже видели, как современный рационализм, который выработал и абсолютизировал одно из направлений познания (связанное с так называемыми точными естественными науками), гипостазировал один из возможных способов познания и исследовательских позиций, превратив его в парадигму того познания, на почве которого сформировалась его теория познания, вся его философия. Но при этом важно снова обратить внимание на то, что не современное естественнонаучное познание было *causa prima*<sup>\*</sup> всего этого мирового процесса, который даже определил новый образ философии, а что новая научная позиция и новая философия являются в конечном счете компонентами мировоззренческо-душевного изменения отношения нового человеческого типа к человеку, вещам и миру. Странное отношение к природе, сторонники которого хотят отказаться от всех личных и непосредственных связей с ней, чтобы в конце концов иметь возможность представить ее в виде количественных величин или, по меньшей мере, с помощью объективной сети понятий, лишенной всякой субъективно-сиюминутной и конкретно-общественной соотнесенности, возникло в ходе изменений, постепенно проявившихся во всех видах поведения человека капиталистической эпохи. Если раньше человек, пока в нем еще достаточно живо было проанализированное Тённисом чувство общности, в глазах другого человека является индивидуумом, и в этом качестве — целостностью, тотальностью, то со временем все заметнее стремление воспринимать его как абстрактный индивидуум, как человека вообще, или же рассматривать его (совершенно деперсонализируя его) только как исполнителя определенной функции в каком-либо общем деле, — скажем, как шофера, почтальона, контрагента и т.д. Возможность редукции всех органических связей к форме договора, возможность деперсонализации собственности и капитала, как и возможность существования предприятия в форме акционерного общества достижения лишь на основе этой новой, элиминирующей все качественно особенное, соотнесенности<sup>12</sup>. В этой абстрактной соотнесенности с другим уже скрывается зародыш совершенно абстрактного,

---

\* Первоначальная причина (*лат.*).

так называемого гносеологического, теоретико-познавательного субъекта. И теория естественного права, провозглашавшая идеалы формальной демократии, в эпоху своего формирования также оперировала образом этого вырванного из всякой сословной, семейной или любой другой конкретной ситуации «человека вообще».

То, что такое же безличностное отношение к миру вещей, в противоположность прежнему миру, в котором собственность была чем-то личным и в силу этого — вещью, все сильнее вовлекалось, так сказать, в сферу существования индивидуума, заметили уже романтики, выступив против современности и в защиту старины.

Лишь в русле этого всеобщего изменения экзистенциального отношения людей друг к другу и к вещам можно понять частное явление — изменение связей между людьми в *сфере познания*. Чаще всего ускользает от внимания тот факт — который позже станет центром тяжести нашего исследования, — что любое познание, рассматриваемое «изнутри», является именно познанием, и ничем другим, тогда как рассматриваемое «извне», оно одновременно представляет собой специфическое экзистенциальное отношение между познающим субъектом и познанными предметами<sup>13</sup>. Только постигнув эту внутреннюю связь мышления и существования, можно получить доступ к социологической постановке вопроса, связанной с проблемой мышления и познания, ибо только с этой позиции становится видно, как новые экзистенциальные отношения между людьми и между человеком и вещами делают возможными и обосновывают новые отношения в сфере познания.

Увидев, таким образом, что к «овеществляющему» мироотношению капитализма как формы существования, формы экзистенции, принадлежит определенного рода рационализм как форма мышления, а связанная с этим стилем мышления методология является одной из содержащихся в этих формах экзистенциальных предпосылок, теперь для нас настало время спросить — что же возникло в ходе исторического развития из этих экзистенциальных и соответствующих им теоретико-познавательных отношений, вытесненных рассмотренным выше стилем мышления.

Они продолжали существовать, как и следовало ожидать, и в дальнейшем; но, как это чаще всего случается в истории, существовали они в скрытом виде и присутствие их выражалось самое большее в оппозиционных течениях, дополняющих главное, господствующее течение. Эти встречные течения поддерживались и распространялись прежде всего теми социальными слоями, которые не были втянуты в процесс капиталистической рационализации или, по меньшей мере, не играли в нем сколько-нибудь

заметной опорной роли. Прежние личностные, конкретные человеческие отношения сохранились прежде всего в крестьянской среде, в продолжающих традиции быта ремесленников и мастеровых мелкобуржуазных слоях, а также в традициях дворянства, феноменологически проявляющихся в различных, доступных, смотря по обстоятельствам, более точному определению форм и с различной степенью интенсивности. В особенности религиозные секты (такие, например, как пиетистская)<sup>14</sup>, продолжавшие наиболее органичную и непрерывающуюся традицию, сохраняли жизненные позиции, жизненные установки, методы познания, связанные в первую очередь с внутренним миром человека, которые все больше исчезали из образа жизни буржуазии, по мере того, как она все сильнее втягивалась в процесс капиталистического развития, как, впрочем, и из жизни индустриального рабочего класса.

Но и оба эти, прежде других включившиеся в процесс капиталистической рационализации социальных слоев отнюдь не утратили полностью свое первоначальное мироощущение; оно лишь исчезло, так сказать, с переднего плана *общественной и официальной* жизни. *Интимные* отношения, в той мере, в какой они не затронуты процессом капиталистического развития, продолжают развиваться и дальше, не поддаваясь ни подсчету, ни рационализации. Именно феномен интимизации таких (проникнутых личностными или религиозными чувствами) сфер, которые раньше (на это указывал уже Макс Вебер) входили в круг общественных дел, является дополнением к рационализации, пронизывающей общественную жизнь, работу, рынок, политику и т. д.

Так отныне «иррациональное» (более раннее, уходящее в глубины прошлого отношение человека к человеку и человека к вещам) удерживается в двойном смысле на «периферии» частной жизни — во-первых, только в интимных отношениях людей пульсирует живая жизнь, тогда как, в отличие от них, репрезентативные переживания структурируются все более рационально, и, во-вторых, в узко социологическом смысле, в то время как именно те социальные слои, которые являются опорой нового мира (буржуазия и пролетариат), постоянно расширяя диапазон своего сознания, погружались в новый стиль мышления и жизни, только на «периферии» нового мира продолжалась жизнь, соблюдавшая старые обычаи и традиции.

Здесь, на этой двойственной периферии, дремлют зародыши стиля жизни и мышления, выполнявшие раньше мирообразующую функцию. Эти зародыши долгое время находились в латентном состоянии и «направлением», чем-то «заметным» стали лишь позднее, когда их признали в процессе социальной борьбы и когда силы



контрреволюций вновь подняли на щит эти оттесненные на задний план элементы, начертав их лозунги на своих знаменах.

Социологическое значение романтизма состоит в том, что, выступая как жизненно обоснованная реакция против просветительского мышления (против этого философского представителя капитализма), он сознательно культивировал прежние, считавшиеся канувшими в Лету, жизненные позиции и духовные ценности, противопоставляя их рационалистическому стилю мышления. Романтизм интересовали именно те сферы жизни и жизненные позиции, которые продолжали жить лишь в русле рудиментарных подводных течений, через которые буржуазный рационализм грозил перешагнуть, не замечая их. Романтизм поставил своей задачей спасти именно эти явления, придать им новое достоинство и предотвратить их гибель. Он противопоставляет в различных формах жизненный опыт общности явлениям, связанным с процессом обобществления (если охарактеризовать ситуацию в терминах, разработанных Тённисом), семью — договору, эмоциональность рациональности, внутренний духовный опыт механистическому. Все те субстанции, духовные ценности и содержания, которые до тех пор невидимо формировали подпочву жизни, внезапно становятся видимыми рефлектирующему взгляду, за них начинают бороться, их начинают отстаивать.

Известно, что романтизм вырос из Просвещения, как антитезис вырастает из тезиса<sup>15</sup>, и как любой антитезис обусловлен тезисом, так и романтизм в своей парадоксальной судьбе, являясь оппозиционным, встречным течением, в своих глубинных основах структурно обусловлен установками и методами породившего его Просвещения.

Романтизм, питая интерес к этим иррациональным, вытесненным из жизни общества жизненным силам, стремился спасти их, не замечая, однако, что именно вследствие того, что он сознательно ориентировался на них, он одновременно их рационализировал. Романтизм осуществил такую рационализацию, которую буржуазно-рационалистическое Просвещение никогда не сумело бы провести, поскольку не только просветительские методы были непригодны для этого, но и сами явления, о которых идет речь, не обладали в достаточной мере жизненной конкретностью, чтобы их можно было запечатлеть. И судьба иррационального тоже складывалась так, что постичь его, «схватить» стало возможным лишь достигнув того уровня понимания вещей, который сформировался под воздействием основополагающих идей и представлений эпохи.

Таким образом, романтизм представляет собой процесс улавливания, собирания тех, возникших в конечном счете на почве «ре-

лигиозного сознания», жизненных элементов и позиций, которые были вытеснены в ходе капиталистически-рационалистического развития, но он схватывает, собирает и изучает эти элементы на уровне рефлексии. То, чем занимаются романтики, вовсе не является реконструкцией средневековья, религии, иррационального в качестве основы и фундамента жизни, скорее это — рефлектирующее схватывание таких явлений, их наглядное представление и познание. Но тем самым романтизм совершил то, что отнюдь не входило в его задачу — он выработал методы, способы познания, возможности формирования понятий, создал язык, пригодный для теоретического осмысления всех тех жизненных сил, постичь которые Просвещению было не под силу. Романтизм вновь вызвал к жизни все те элементы, взгляды на жизнь и представления о людях, вещах и мире, которые не замечались на протяжении целой эпохи; но при всей своей подпочвенности и фундаментальности, являющихся основой экзистенции, они рассматривались не как *humus*<sup>\*</sup>, а как задача, как цель, к которой необходимо стремиться.

Известно, что все эти явления, после того как они появились на уровне рефлексии и стали видимыми для всех, с социологической точки зрения тут же объединились с антикапиталистическими общественными течениями<sup>16</sup>.

Все те общественные слои, которые не были заинтересованы в развитии капитализма или стояли на краю гибели и, кроме того, традиционно были связаны с давно ушедшими в прошлое представлениями о мире, характерными для различных этапов средневековья, то есть в своей жизни были более тесно, в силу традиции, связаны с этими явлениями, использовали свои открытия против буржуазии и индустриального мира. В рационализме уже в силу своей исторической взаимосвязи были заинтересованы предприниматели и просвещенная монархия; феодальная же знать, как и крестьяне, держатели мелких земельных участков, а также мелкобуржуазные слои, наследники ремесленно-цеховых традиций, в различной степени были склонны культивировать романтические ценности (см. Г.Заломон). Уже при возникновении этих явлений, этих духовных и культурных ценностей в качестве результатов рефлектирующего познания, эти социальные слои вносят в этот процесс свой вклад, но в еще большей степени, в ходе социально обусловленной борьбы за культуру, которая требовала сознательной оценки таких явлений и ценностей, представители этих слоев делали то, что они позаимствовали у романтизма, достоянием своих идеологий. Ведь

---

\* Почва (*лат.*).

хорошо известно, что осознание национального чувства инспирировалось именно такими романтическими элементами.

После распространения романтического движения вширь, которое, однако, вылось в то же время и эпохой его самораспада, вторая половина XIX столетия была ознаменована новым победным шествием ориентированного на естественные науки рационализма, втягивая все более широкие слои в сферу его влияния, в то время как и высокоразвитый капитализм ангажировал все более широкие слои для участия в его мироформирующей структуре. В условиях подъема рационализма романтическому мироощущению и мышлению вновь пришлось отступить на задний план. Но его распад был неполным — в области историографии, в традициях и методах историзма, выросших в лоне романтизма, вытесненные элементы продолжали жить. Они появились вновь в иррационалистических направлениях философии, представляя собой сегодня питательную почву и исходный пункт для нового прорыва в неоромантизм, в атмосфере которого мы и живем в настоящее время.

Эти антирационалистические настроения, черпающие свои жизненные силы из мира духовных ценностей романтизма, побуждающие по-иному, не так, как этого требовал рационализм, относиться к вещам, к миру, к познанию, в наши дни становятся все более заметными, зримыми, в самых различных сферах. Это мироощущение продолжает жить в философии антикантианства, в том ее направлении, что представлено именами Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, Дильтея, Зиммеля, как и в историзме того же Трёльча; оно же целиком и полностью стало философским субстратом феноменологической школы<sup>17</sup>.

Но вторичное появление романтически-иррациональных элементов в том виде, как это происходит на наших глазах сегодня, и на этот раз обусловлено состоянием самого рационализма, оппозицией по отношению к которому они являются. Если иррациональные настроения, вновь ожившее религиозное сознание в эпоху романтизма появились *на стадии рефлексии*, то есть достижение романтизма состояло в том, что он открыл и рационализировал не увиденные Просвещением духовные ценности, бессознательно применив в процессе этого рационализирования новые методы, то плодотворность современной эпохи выражается вовсе не в том, что она, как бы восстанавливая романтическое мироощущение, вновь сделала доступными для людей нашей эпохи ценности, уже известные в эпоху романтизма, но в натуралистическую пору второй половины XIX века вновь преданные забвению. Если присмотреться пристальнее, станет ясно, что все открытия неоромантизма — это «хорошо

забытое старое». По большей части все это ценности, уже открытые романтизмом, и новыми они являются лишь для нашего поколения, для поколения, выросшего в период господства позитивизма. Новое в современном неоромантизме открыто на совершенно ином уровне — в области методологической рефлексии, поставившей вопрос о *познаваемости* этих иррационалистических элементов. Романтизм открыл методы, с помощью которых можно *познать* иррациональное, однако весьма слабо проявлял интерес к собственным методам; в этом отношении он все еще более или менее наивен. Мы же рассматриваем иррациональные элементы не только на уровне простой, но уже на уровне удвоенной рефлексии. Здесь место приложения наших сил, здесь проявляются наши реальные достижения.

То обстоятельство, что мы анализируем иррациональные элементы, духовные ценности религиозного и возникшего позже романтического сознания на уровне методологической рефлексии, обусловлено также тем, что рационально-просветительское направление нашей философии в возрожденном немецком идеализме утратило его былую системообразующую силу, превратившись в методологию. В эпоху романтизма и критицизм, и продолжающий его идеализм, даже развивавшийся по линии рационализма, разворачивали свои творческие потенции в создании картины мира. Сторонников идеалистической философии наших дней, возродившейся в лице неокантианства, неохегельянства, неогегельянства, философские теории их предшественников, на которых они равнялись, с самого начала интересовали с *методологической стороны*. Позитивное содержание ни кантианства, ни гегельянства в наши дни не сможет найти себе применения. Ни неокантианцы, ни неогегельянцы не собираются обновлять Канта или Гегеля буквально, слово в слово, свою задачу они видят в другом — в том, чтобы заново открыть плодотворность их *систематических подходов*, плодотворность методов этих философских теорий. Но это означает, что восстановленный идеализм, наследник рационалистического направления, извлек из прошлого лишь методологически релевантные моменты, лишь то, что имеет отношение к методу, и хотя он и принялся вновь философствовать, ориентируясь на эти подходы, следует признать, что содержимое выстроенных таким путем систематизированных структур не проявило подлинно творческой силы, способной на новые открытия, и новому идеализму никоим образом не удалось втиснуть сформировавшийся за последнюю сотню лет мир в рамки своих систем<sup>18</sup>.

Но здесь новые творческие возможности открываются перед нами благодаря нашему умению проникать вглубь логических струк-

тур, то есть я хочу сказать, что наша неспособность создать собственную, обладающую оригинальным, самостоятельным содержанием философию, имеет и другую, положительную сторону — сегодня мы как никогда прежде в состоянии осмыслить конструкцию системы, логическую структуру любого систематизирования. Мы видим — с чисто логической точки зрения — как выстроены философские системы, где находятся те исходные точки, от которых отталкивались философы, какие типы систематизации вообще были возможны и т.п. Нам видны взаимосвязи и взаимозависимости, которых не сумели разглядеть творческие в философском отношении эпохи, отчасти по той причине, что они слишком были увлечены собственной философией, чтобы суметь выглянуть за ее границы (то есть хотя бы иметь возможность, отставив собственную точку зрения, усвоить в переработанном виде или преодолеть иные точки зрения), а с другой стороны, также и потому, что поскольку они жили в рамках структур, в рамках систематизированной реальности, они не могли логическим путем, посредством логической рефлексии осмыслить саму систему. Здесь имеют место связи, похожие на наше отношение к искусству; только потому, что мы не считаем какой-то стиль своим собственным, и в силу этого чем-то исключительным, господствующим стилем эпохи, мы способны достичь определенных результатов в изучении истории художественных стилей. Мы различаем взаимодействия между стилями, линии их развития, поскольку у нас самих нет собственного, присущего только нам стиля, а также потому, что в наше время стили меняются в неслыханном прежде темпе, причем в большинстве случаев эта стилистическая чехарда — всего лишь повторение пройденного. Этим объясняется также и то, что художник нашего времени относится к произведению иначе, нежели художник прошлых эпох. Художник нашего времени воспринял многое из того, что высказывалось художественными критиками и искусствоведами — и он не только знает о различных стилях, он творит, заранее ориентируясь на определенные стили, вместо того, чтобы спонтанно придерживаться одного из них.

С такого рода сдвигом в общем отношении к искусству связан и сдвиг в ориентации творческой силы, сдвиг творческого центра эпохи. Творческая продуктивность меняется от эпохи к эпохе в различных областях культуры и до тех пор, пока у нас в отношении философии не выработается новое наивное, доверительное отношение, схожее с религиозной верой, поле применения творческих сил в философии (что является задачей текущего момента) будет ограничено лишь сферой методологии и логики, в крайнем случае областью структурного анализа.

И если вся наша философия развивается на уровне двойной рефлексии, на методологическом уровне, и если этому — как мы видели — по линии развития рационализма соответствует ясное понимание структур *объективных* явлений, то в области иррационалистических направлений этому обстоятельству отвечает аналогичная ясность в отношении субъективных иррациональных элементов, в отношении субъективных реакций сознания, на основе которых в свое время возникают явления объективные. Феноменология как учение об установках сознания, о типичных реакциях и образе действий целостного субъекта, представляет собой лишь расширенную рационализацию всех тех моментов, которые предшествуют объективированию, из которых оно только и возникает. Феноменология как таковая являет собой ориентированный на целостное сознание и поведение субъекта «пандан» к структурному анализу, который в сфере рационалистической философии развился как своего рода логика объективных явлений культуры. До тех пор, пока два этих типа исследования осуществляются изолированно друг от друга и не включены в более широкий контекст, они остаются частными исследованиями. Но они становятся новым видом философского рассмотрения ценностей, как только они рассматриваются как части единого, целостного изучения мира.

Возникает вопрос — и нам придется рассмотреть и этот вопрос, касающийся духовного состояния современности, раз уж мы поставили столь же масштабный вопрос «где мы находимся?» — имеются ли в нашем сознании какие-то отправные точки, означающие собственное мирозозидающее, утверждающе-позитивное отношение к реальности? Многие ответят на него отрицательно, утверждая, что мы живем в эпоху полной и окончательной относительности, полного и окончательного релятивизма, и все, сказанное нами до этого, должно было бы подтвердить такую точку зрения, если бы не одно обстоятельство. Ведь мы сами утверждали, что мы понимаем структуры и феноменологические разновидности поведения только потому, что сами не обладаем никаким обязывающим нас к чему-то содержанием, что у нас существует история искусства только потому, что у нас нет искусства, что мы располагаем феноменологией религии благодаря тому, что у нас нет религии — самое большее, что у нас есть, это намерение иметь ее. Другие, исходя именно из наличия такого *намерения иметь религию*, метафизику, то есть обладать позитивными ценностями вообще, учитывая их современное состояние, утверждают, что само это намерение — уже наполовину исполненное дело, и они будут пропагандировать *прыжок* и в позе пророков будут отстаивать связанную с тем или иным комплексом положительных

ценностей идею преодоления этого состояния. Такой вид преодоления ситуации, на наш взгляд, является ложным, неистинным; один из критериев такой оценки заключается в том, что при ближайшем рассмотрении этих позитивных ценностей (будь то ценности католицизма, идеи гуманизма и т.д.) выясняется, что речь идет только о позитивных ценностях, однако при этом отсутствует разъяснение, какие же позитивные ценности требуются *in abstracto*\*.

Целый, весьма широкий пласт эссеистской литературы, выступающей в роли защитницы религиозно-позитивистских, нерелятивистских ценностей, можно понять лишь исходя из этого неосуществленного намерения обладать позитивными ценностями, так же как видеть в совершенном ею прыжке «молниеносный подвиг», которым может утешиться лишь индивидуум, исповедующий мировоззрение мятущегося поиска; но в масштабах эпохи такие решения бессмысленны, поскольку они органически не в состоянии преодолеть той стадии современного сознания, от которой страдали в первую очередь эти мыслители.

Что касается первого способа преодоления современной ситуации, заключающегося в принятии без всяких изменений позитивных ценностей прошлого, как это, скажем, пытается сделать неокатолицизм, то он является неистинным не потому, что он вновь обращается к попытке использовать старые содержания. Ведь большинство новых произведений культуры — это всегда новая интерпретация явлений прошлого; так, Реформация — это новая интерпретация Библии, классицизм — новая интерпретация классической древности. Но существует критерий, позволяющий определить, носит ли новая интерпретация характер творческий, или это всего лишь подражание. Если при знакомстве со всякой творческой новой интерпретацией выясняется, что «возврат к старому» — это всего лишь оболочка, продуктивный самообман стремящегося к новому сознанию, то возврат в прошлое, выливающийся в простое повторение пройденного, свидетельствует об отсутствии действительно новых идей и содержаний. Творческие эпохи были именно в том, что они делали, *наивными* — вот почему они смогли стать продуктивными; возвращение к Библии в эпоху Реформации только потому стало новой религией, что новая интерпретация старого включала в себя жгучие проблемы современности; и классицизм стал новым искусством, новым стилем, выражением собственных художественных устремлений потому, что его интерпретация старого носила не филологический, а творческий характер.

---

\* Здесь: вообще, в принципе (*лат.*).

У наших интерпретаторов восприятие старого происходит на уровне понимающего исторического исследования, благодаря чему они допускают слишком мало искажений, чтобы создавать новые произведения, носящие подлинно творческий характер, отражающие проблемы современности, и в то же время искажают старые тексты слишком сильно, чтобы быть продуктивными хотя бы в качестве историков. То же самое можно сказать и о другом типе интерпретаторов, стремящихся преодолеть современность — разглагольствуя только о религиозном, они не столько пропагандируют религиозные ценности, сколько в конечном счете вносят свой вклад в такую науку, как религиозная феноменология. Они могли бы стать неплохими учёными, поскольку их и наших религиозных устремлений вполне хватало бы на то, чтобы понять «изнутри» исторические формы религиозного сознания, но для такого рода феноменологических исследований они не пригодны, поскольку ценность их научных результатов постоянно страдает от вторгающихся в круг их рассуждений моментов религиозно-догматического характера.

Неужели мы и впредь обречены оставаться в этом шатком положении, когда относительность в принципе уже преодолена и не имеет под собой прочной почвы, а намерение обрести позитивные ценности уже существует, хотя и не дало еще реальных результатов? Это еще не было бы самым худшим. Можно было бы принять это как судьбу и по меньшей мере признать адекватность такой линии поведения (решений, предлагаемых Максом Вебером и Ясперсом), но и здесь существует выход, — а реальный, действенный выход из той или иной ситуации, в которой находится сознание, возникает всегда благодаря тому, что человек проходит предуказанный ему путь до самого конца, не делая никаких прыжков, а веря в то, что ситуация в конце концов изменится сама собой. И она на самом деле меняется сама собой. Основная причина нашего релятивизма — наш историзм, всегда учивший нас рассматривать все позитивные ценности как исторически обусловленные, выявлять и понимать все содержательные моменты, религиозные, художественные и философские ценности как части общей ситуации, в конечном счёте общего развития. Надо признать, что, действительно, историзм, этот самый могущественный наследник романтического сознания, является и причиной нашей полной расшатанности, нашего релятивизма, и в то же время единственным средством, которое способно вывести нас из этого положения.

Историзм является прежде всего тем позитивным контекстом, той рамкой, которая обеспечивает нашим методологическим анализам (будь то структурный анализ объективированных явлений



или феноменологический анализ связанных с ними поведенческих реакций субъекта) надежное пространство для исследований и наличие прочных смысловых взаимосвязей. Только благодаря историзму мы не воспринимаем по крайней мере ту часть мира, которой мы овладели, изучая нашу историю, как бессмысленное чередование событий и явлений, а позитивное осмысление мира, по крайней мере на занимаемом нами пространстве, может осуществляться спонтанно и наивно. Здесь в ходе методологического анализа невольно возникает философия, выстраивается картина мира, прежде всего историческая; философия живет в частных исследованиях, она уже не носит программного характера, а формируется спонтанно, без изначально заданного плана, становясь наполняющим все наше существо мировоззрением.

Вот на что следует обратить внимание в первую очередь — нельзя основательно, в течение достаточно долгого времени, пользоваться методологией и проводить анализ мировоззрения, не стремясь одновременно (или в конечном счете) к постижению некоей тотальности, общего положения вещей, не стараясь постичь метафизику истории — при этом процесс этот не должен носить искусственного, надуманного характера, а осуществляться как спонтанный результат нашего критического рассмотрения мира. Благодаря такому новому, изменившемуся подходу к задачам исследования, историзм, приводивший вначале к утверждению релятивистского взгляда на мир, лишая вещи их самоценного значения, незаметно, как бы за нашей спиной, превращается в философию истории, которая, однако, не является плодом усилий отдельных теоретиков, а возникает в ходе историко-социологических исследований, осуществляемых целыми поколениями. Поскольку историзм предоставляет возможность действовать в рамках определенного формального поля всем изолированным и разрозненным направлениям научных исследований, таким как анализ мировоззрения, структурный анализ духовных ценностей, феноменологический анализ различных, исторически сложившихся психологических типов и видов поведения субъекта, он объединяет эти изолированные исследования в контексте планомерной работы, в ходе которой они дополняют друг друга и в конце концов, действуя в этом едином пространстве, превращаются в содержательную философию истории, то есть становятся средством истинно философского осмысления мира.

Важный шаг в этом направлении — может быть и не осознавая всей значимости своих действий — сделал, как нам кажется, Дильтей. В его творчестве соединились все вызревшие на почве современности духовно-философские потенции, образовав плодотворный

синтез. Наследие романтизма одарило его чувством иррационального, а в его стремлении отыскать методы, с помощью которых иррациональные силы стали бы доступными для познания, со всей силой и ясностью отразился современный характер его научного мышления. Стремясь осмыслить иррациональное в рамках исторического сознания, Дильтей впервые сталкивается с центральной проблемой любой методологии наук о духе, *проблемой понимания*. Значение проблемы понимания позднее признавал и Риккерт, представитель рационалистической линии в методологии, однако попытку решить проблему с этих позиций следует рассматривать как неудавшуюся. Проблема понимания — это тот *experimentum crucis*<sup>\*</sup>, в ходе которого должны быть выявлены все самые скрытые предпосылки исследуемого явления. Здесь выясняется, насколько философия Риккерта — несмотря на то, что именно ему принадлежит заслуга первого крупномасштабного рассмотрения проблемы истории — ориентируется в конечном счете на принципы естественнонаучного мышления и его глубинные предпосылки, и в то же время становится ясным, что именно феномен понимания невозможно постичь, не отбросив все посылки, возникшие на почве неисторического, не имеющего отношения к наукам о духе, мышления. Именно здесь Дильтей сделал самое важное — он увидел, что нельзя решить проблему понимания до тех пор, пока методология исследования будет исходить из теоретико-познающего субъекта, а не из «человека в целом».

Исследователь, если он действительно хочет постичь природу того инородного тела, каким является понимание в контексте рационалистически ориентированной методологии, должен, по мнению Дильтея, сделать предметом обсуждения все те философские, дометодологические предпосылки, которые из структуры точного естествознания были перенесены в познание истории, равно как и в ее теорию. Из стремления Дильтея сделать основой анализа всего человека в поздний период его творчества возник интерес к феноменологии. Но в то время как феноменология по-прежнему постоянно оперирует таким понятием как надвременное сознание, уподобляясь в этом кантианству, важнейшим требованием научного исследования для Дильтея является рассмотрение сознания в историческом аспекте — мысль, которую он почерпнул в философии Гегеля. Помимо Дильтея, всю проблематику, связанную с историчностью сознания, с ценностными структурами, прекрасно понимал Трёльч, в посмертной работе которого, несмотря на ее хаотичность, эти моменты обрисованы достаточно ярко. Подходы, намеченные

---

\* Букв.: проба крестом; решающий опыт (*лат.*).

Дильтеем относительно скрытой в этой сфере проблематики, важны еще и в другом отношении. Он предпринял — и в своих исторических исследованиях, и в эссе, посвященных проблемам методологии, — непревзойденную до сих пор по своей смелости попытку исследования исторического мира идей и структур сознания.

Его стремление сделать анализ мировоззрения теоретической задачей, вовлекая при этом в круг научного рассмотрения не только рациональные сферы, остается важнейшим исходным пунктом любого последующего исследования, стоящего на тех же позициях. И здесь он отсылает нас в основном к Гегелю, отбрасывая, однако, его диалектическую схему — формальную триаду тезис-антитезис-синтез, чтобы обеспечить себе свободу действий в историческом исследовании, которое в своем анализе развития духа отныне не должно ограничиваться тем, чтобы заполнить остов, извлеченный из каких-то иных сфер, из области логики, а может, опираясь на собственное изучение материала, проследить становление и развитие сознания. Может быть, разрушая гегелевскую триаду, Дильтей зашел чересчур далеко, его исследования истории идей лишены достаточно четко очерченного плана, и хотя в его работах то и дело встречаешь тонкие социологические наблюдения, новая историко-философская схема в них отсутствует или, по меньшей мере, уловить ее с достаточной определенностью не удастся. Ошибка здесь, думается, произошла по вине самого автора, неверно представлявшего себе ряд вещей. Его принципиальная борьба против западноевропейской позитивистской социологии, которую он вел с позиций и в традициях немецкой философии духа, не давала ему понять то, что давно видел Маркс — скрывающееся в позитивизме плодотворное зерно, связь вольно парящего духа с открытыми позитивизмом явлениями общественно-экономического уровня.

История идеологии, понимаемой как совокупность духовных ценностей и идеалов, представляет собой не свободное, выводимое из области чисто имманентной диалектики, развитие духовных сфер — она связана с процессами, происходящими в обществе, причем не напрямую, не в виде своеобразного «остатка» этих процессов, а посредством определенных связей. Маркс понимал, что гегелевскую философию необходимо поставить с головы на ноги, включив тем самым историческое развитие идей, но крайней мере, в виде первоначального подхода, окружив его своего рода позитивистскими «лесами» в позитивистскую схему. Дильтей же видел только одно — что на базе позитивистских — в том числе и естественнонаучных — подходов — нельзя построить методологии наук о духе, не замечая при этом, что созданная Марксом амальгама (из

гегельянства, из немецкой философии духа и западноевропейского позитивизма) оказалась чрезвычайно удачной. Метод, диалектическое видение тотальности, Маркс почерпнул у Гегеля, используя его в качестве историко-философского остова теории; его содержательное наполнение, процесс развития общества, связанный с действием экономических законов и отношениями между классами, заимствован им у западноевропейской социологии. Теория Дильтея также была сильно насыщена элементами позитивизма, но только там, где эти элементы не могли принести существенных плодов. То обстоятельство, что несмотря на понимание необходимости создания психологии, исходящей из принципов наук о духе, Дильтей все же оставался сторонником психологизма, то, что он признал объективную реальность, надпсихическое бытие духовных ценностей лишь в самом конце своей деятельности, было обусловлено длительным влиянием на него позитивистского окружения.

В этой связи интересно упомянуть, что Трёльч, также начавший с исследования проблем философии истории, но в общем и целом интересовавшийся миром идей и развивавший мысль о независимом, автономном содержании идеологических явлений, после долгих поисков схемы, которая ввела бы в строгие рамки развитие истории, несмотря на свои далекие от социализма взгляды, нашел, как и Маркс, такую схему, такие рамки в изменениях экономического фундамента<sup>19</sup>. Это свидетельствует только о том, насколько — во всяком случае для нас, прошедших школу позитивизма, который до сих пор у нас, так сказать, в крови, — именно социально-экономическая обусловленность явлений истории стала непосредственной реальностью, и что только она может предоставить адекватную *нашим* мировоззренческим установкам опорную схему для рассмотрения исторического процесса.

Тем самым в круг нашего рассмотрения вливается еще один, до сих пор не достаивавшийся нашего внимания, исторический контекст, контекст, который мы в этом Введении — поставившем себе задачей ориентироваться в кругу историко-философских и социологических проблем — еще не анализировали. Мы имеем в виду те идеи и взгляды, которые порождены теорией рвущегося в наши дни наверх «четвертого сословия». Характеризуя силы, противостоявшие становлению и развитию капитализма, мы указали только направления, происходившие от докапиталистических общественных форм, которые тем или иным образом «консервировали» их и в большей или меньшей степени (впрочем, были и исключения) были связаны с иррациональными элементами жизни, собранными и получившими известность благодаря романтизму. Но мы еще не

говорили о том противнике капитализма, который вел свое происхождение не от консервативных сил, а возник в недрах самого капитализма, которому он был обязан своим существованием, и против которого он впоследствии выступил. Мы имеем в виду комплекс идей, получивших наименование «пролетарского мышления». Поскольку пролетариат порожден капитализмом, он воспринял и его рационалистические тенденции, правда, в довольно своеобразной форме. Поэтому пролетарский рационализм нельзя назвать просто новой разновидностью «буржуазной рациональности».

Пролетарское мышление во многом схоже с консервативным мышлением, и благодаря этому сходству пролетариат вместе с консервативно-реакционными силами, хотя они и стоят на полярно противоположных позициях, образует оппозицию буржуазно-капиталистическому мироощущению и его абстрактности<sup>20</sup>. Если бы мы захотели проследить связь между «пролетарским» и «иррациональным» — подробно освещать которую в этой работе не входит в нашу задачу — то нам пришлось бы прежде всего выяснить судьбу тех иррациональных элементов хилиазма, порожденных в конечном счете «экстатическим» сознанием, которые, начиная с крестьянских восстаний, образуют зародыш всех революций, и со временем стали составной частью «пролетарского мировоззрения», развитие которого все еще носило столь рационалистический характер. Здесь возникает связь крайнего рационализма с крайне иррациональными элементами, которая свидетельствует о том, что «иррациональное» при ближайшем рассмотрении оказывается куда более сложным и разнообразным явлением, чем можно было первоначально предполагать. Проведя тщательный анализ, можно было бы показать, что иррациональные элементы, конституирующие экстатическое сознание, в корне отличаются от тех иррациональных элементов, которые мы до сих пор, не долго думая, окрестили останками религиозного сознания, и на которые в свое время ориентировалось романтическое сознание.

Диалектическая мысль — выстроившая логическую триаду тезис-антитезис-синтез — поверхностному наблюдателю представляется крайне рационалистической мыслью, поскольку ведь здесь речь идет о попытке втиснуть все развитие в одну логическую формулу и вообще представить всю историческую реальность, как реальность, которую можно объяснить чисто рациональным путем. И все же этот рационализм носит уже совершенно иной характер, чем рационализм, нашедший свое выражение в тех поисках, которые предпринял в области естественных наук буржуазный дух с целью найти общие закономерности, поскольку всякое естествен-

ненаучное мышление является врагом диалектики, и последнее поколение мыслителей, ориентировавшихся на естественные науки, вполне последовательно со своей точки зрения, стремилось искоренить элемент диалектики из теории Маркса.

Таким образом, при более пристальном рассмотрении обнаруживается, что необходимо проводить различия между различными типами рационализации — точно так же, как мы были вынуждены проводить различия в сфере иррационального между элементами хилиазма и мистической созерцательности, которая так привлекала к себе романтическое сознание. Ведь уже у Гегеля диалектика существовала для того, чтобы решать проблемы, являвшиеся, собственно, романтическими проблемами, и которые продолжали разрабатываться и позже сторонниками исторической школы.

Главная функция диалектики прежде всего заключается в том, чтобы рационально постичь специфику исторического индивидуума. И если в рамках любого генерализирующего, исследующего законы подхода индивидуум исчезает именно как единственное в своем роде, неповторимое явление, то здесь он предстает как участник единственного в своем роде, неповторимого развития истории. Таким образом диалектика неминуемо рождает своего рода рациональность, в рамках которой рационализм как бы преодолевает сам себя.

Второй особенностью, проявляющейся не столько во внешней схеме, сколько во внутреннем смысле любой диалектики, является стремление показать внутреннее развитие различных областей культуры — стало быть, и здесь мы имеем дело с одним из видов рационального подхода к иррациональным моментам, исследование которых не имеет ничего общего с натуралистическим мышлением.

В-третьих, любое диалектическое рассмотрение — это рассмотрение, стремящееся выявить смысл того или иного процесса, оно представляет собой историко-философскую рационализацию и в этом качестве является разновидностью рациональности, имеющей очень мало общего с духом естественнонаучного позитивизма, не знающего ценностных критериев и чуждого метафизики.

Приняв во внимание все эти моменты, необходимо согласиться, что уже в философии Гегеля буржуазный рационализм изменил свою природу, создав форму мышления, которую никоим образом нельзя считать выражением натуралистической рационализации, стремящейся все рассчитать и вычислить<sup>21</sup>. То, что марксизм прошел такой долгий путь вместе с историзмом, что он вообще, пусть и с других позиций, находился в оппозиции к ориентированному на природные закономерности буржуазному сознанию, как и сама

«историческая школа», говорит о наличии некоторой общности между ними, которую нельзя игнорировать.

И все-таки, несмотря на все сходства и общности между «пролетарским» и «консервативным» мышлением, проявляющиеся в их отношении к вытесненному буржуазным сознанием иррациональному, основная, принципиальная позиция «пролетарского» мышления носит строго рационалистический характер и по своему основному настроению родственна позитивистской тенденции буржуазной философии. О наличии этого позитивистского ядра прежде всего свидетельствует то обстоятельство, что пролетарская философия истории исходной точкой мировой истории, ее конструктивным центром считает социальную сферу, объясняя развитие идей экономическими закономерностями, главенствующими в обществе. Таким образом, здесь, по крайней мере в этом конструктивном пункте, та иерархия сфер, которая постепенно стала реальностью для буржуазного сознания, вбирается пролетарским сознанием. Таким образом, пролетарское мышление рационалистично в той мере, в какой этого требуют от него условия капитализма, в которых оно существует; в известном смысле оно даже еще более рационалистично, поскольку оно должно не просто принять капиталистическое развитие, но и ускорить его темпы. Но оно же и иррационально — в той мере, в какой рассчитывает на «слом» капитализма, причем уже этот «слом» является чем-то иррациональным, надрациональным по сравнению с буржуазной рациональностью, имеющей дело с причинными связями частного порядка, ставящей перед собой непосредственно достижимые цели.

Здесь-то и зарождается вся проблематика отношений базиса и надстройки, и даже если относительно определенных способов применения принципов «исторического материализма» и можно испытывать весьма серьезные сомнения, именно соотношение базиса и надстройки стало неоспоримой основой любой современной социологии культуры<sup>22</sup>.

До сих пор мы рассматривали по отдельности все те течения мысли в контексте их социальной обусловленности, которые представляются нам плодотворными и способными к дальнейшему развитию. Предлагаемое нами решение представляет собой синтез тех, принадлежащих к совершенно различным направлениям мысли, тенденций, которые мы осветили выше, и которые могут достичь своего полного развития, лишь утратив свою односторонность и дополняя друг друга.

Если вспомнить, что до сих пор мы пытались показать, что история мысли никоим образом не представляет собой единый — и по содержанию, и по методам мышления — поток, и является ско-

рее «раздельным движением» отдельных направлений мысли, а в дальнейшем хотим дать теоретическое обоснование неизбежности принципиально субъективных подходов в оценке познаваемости явлений истории, то на первый взгляд может показаться странным, что именно мы пытаемся создать *синтез* существующих на сегодняшний день направлений мысли, беря то, что нам представляется плодотворным, из обеих сфер развития — как иррационалистической, так и рационалистической. Попытка такого синтеза несомненно нуждается в обосновании.

Парадоксальным соединением теории перспективизма (утверждающей наличие нескольких различных точек зрения при рассмотрении и осмыслении явлений истории) с попыткой синтеза представляется лишь тем, кто еще не понял, что синтетические решения могут привести к успеху лишь после радикального заострения противоречий. Если исследователь с самого начала исходит из позиций монизма, согласно которому может существовать лишь *одна* истина, то такая теория познания истории непременно проигнорирует важнейший факт истории мысли, заключающийся в том, что существует как раз множество течений, множество точек и углов зрения, и что теоретик, стремящийся создать синтез всех этих различных мнений и концепций, тоже ведь неизбежно принадлежит к одному из этих течений мысли — пренебрежение этим фактом неизбежно по той причине, что исследователь всегда будет опасаться признанием этого факта принизить себя до положения «партии» среди «партий». Но такое насильственное отрицание неоспоримого факта, более того — сбрасывание со счетов значения такого факта, обязательно отомстит за себя создателю такой теоретической системы. Но месть фактов системе в том и состоит, что они, не войдя в систему, создают против нее оппозицию извне. Оппозиция такого рода — самая страшная и губительная из всех оппозиций, ибо ничто с такой силой не опровергнет систему, как ее неспособность овладеть фактами, очевидными для современников данной эпохи и релевантными для самой системы. Нам кажется, что ценность системы следует измерять в первую очередь не ее внутренней непротиворечивостью, а шириной ее диапазона. Внутренние противоречия мышление со временем сумеет преодолеть; слишком же узкий угол зрения, избранный системой, делает любую работу мысли бесперспективной. Проблема релятивизма, ставшая для нас сегодня жизненно важным вопросом, разрешима лишь в том случае, если мы сделаем релятивизм центральной осью, исходным пунктом теории и лишь после этого зададимся вопросом, как преодолеть его на той стадии, на которой он нам предстал. Но в применении к нашей постановке проблемы это означает, что факт



наличия нескольких течений мысли, нескольких динамически изменяющихся позиций рассмотрения явлений истории может стать достоянием исследователя только в том случае, если тот не только не игнорирует его, но именно из него и исходит, делая его краеугольным камнем своего анализа, и лишь после этого задает вопрос — а как теперь обстоит дело с истиной истории? Растворяется ли она в этих позициях и точках зрения, зависит ли сама истина от позиции исследователя? И здесь мы должны сказать — нет. У каждой эпохи — своя истина, порой ее содержание вполне соответствует реальной действительности, но такая истина никому не дается в руки внезапно, одним скачком, словно услышанная в каком-то откровении свыше, ибо — насколько эта истина может быть доступна именно нам и никому другому — такое возможно лишь с позиций, формирующихся в ходе истории и возникающих как функции истории. Поскольку каждое направление мысли носит неполный, частичный характер (такой же неполный, как и те социальные течения с их основными интенциями, на которые они опираются), тотальность исследуемых явлений может быть схвачена лишь посредством синтеза.

Так же, как мы наблюдали в качестве исторического факта то обстоятельство, что существуют «раздельно шествующие» течения мысли, которые и по отдельности имеют определенное значение для целостного познания социального процесса, поскольку им удастся выявить то, что невозможно было бы увидеть с других точек зрения, неизбежно страдающих односторонностью, существуют и другие факты, говорящие о том, что то с одной, то с другой позиции постоянно предпринимаются попытки синтетического подхода с целью овладения и ставшими очевидными новыми материалами и новыми методами для использования их в рамках собственных научных интересов.

Наличие попыток синтеза соответствует факту «раздельного шествия» течений научной мысли. Одним из наиболее грандиозных синтезов явилась философия Гегеля, которой пытался соединить методы и материалы конструктивных типов буржуазного рационализма с проблематикой религиозно-романтического сознания. Эта попытка выглядела в его глазах как завершение периода буржуазного развития — причина вполне понятного самообмана философа заключалась в том, что он рассматривал и самого себя, и свою философию, так сказать, как завершение всего развития мировой истории, как последний синтез.

Заблуждение Гегеля заключалось, таким образом, в том, что он ошибочно полагал, будто ему удалось достичь прозрачности, постижимости *всего* мира (тогда как фактически речь шла о становле-

нии для-себя видимым одного определенного мира) — вполне понятное заблуждение, с социологической точки зрения объяснимое тем, что каждый социальный слой отождествляет свой собственный мир с миром вообще. Гегель, радикальнее всех прочих мыслителей динамизировавший теоретические концепции, смелее других ратовавший за движение философской мысли, полностью изменил принципам этой динамизации, как только дело коснулось его собственной теории, изъяв, так сказать, и свою позицию, и свою эпоху из общего потока времени. Предпринятый им синтез, поскольку он охватил общие глубинные проблемы своего времени, был подлинным синтезом, посредством которого философ пытался соединить явления, до него развивавшиеся отдельно, но при этом соединение это осуществлялось только с одной определенной позиции. Сегодня мы можем дать четкое социологическое объяснение позиции Гегеля — это была позиция консервативного мышления, видевшего в прусском государстве цель всемирной истории, и мы теперь видим, как история отомстила Гегелю за такую абсолютизацию, как синтез вновь распался на ряд течений, в рамках одного из которых сформировалась позиция марксизма, что способствовало развитию идеологии восходящего пролетариата.

Итак, синтезы возможны и необходимы, они пытаются решить высшую задачу, какая только стоит перед исторически обусловленным сознанием людей — за основными течениями эпохи разглядеть тело самой истории. Однако они носят относительный характер, поскольку не могут перешагнуть установленной существованием границы. И граница эта — двойная. Во-первых, даже синтетическое мышление может иметь дело лишь с теми жизненными элементами и течениями, которые зримо-очевидны для современной ему эпохи, и может овладеть ими с помощью только тех методов мышления, концепций и понятий, которые к тому моменту уже сформировались в рамках мышления. Помимо этого, синтезы эти носят относительный характер в силу того, что и при самом искреннем намерении отразить все течения и направления мысли они могут выполнить свою функцию определения историко-философской структуры в процессе мировой истории только с одной определенной социально-исторической позиции — обстоятельство, неминуемо делающее «распределение ролей», определение приоритетов в общей картине истории «односторонним». И, наконец, они относительны еще и потому, что развитие исторического процесса, частью которого является и само познание, наверняка обгоняет их.

Однако в этой саморелятивизации нет никакого самоунижения для мыслителя и создателя синтезов. Унизительным это может по-

казаться лишь тем, кто исходит из схемы чисто логической картины мира, схемы, которую следовало бы отбросить именно в процессе познания истории, противопоставив этому ложному или одностороннему типу мышления другой, который можно было бы прямо, без обиняков назвать типом «мышления, связанного с существованием». Ведь в теории исторического мышления необходимо выработать такой тип познания, судьбу которого мы эскизно обрисовали в этой главе, опираясь на те знания о нем, которыми мы располагаем сегодня, тип мышления, который являлся бы познанием не вещей, а познанием именно исполненной смысла жизни, которая не противостоит мышлению как нечто внешнее по отношению к нему, а образует с ним непрерывно развивающееся единство бытия.

Для того, чтобы правильно описать и оценить этот тип мышления, необходимо прежде всего отказаться от всех тех предпосылок, которые были выработаны иным типом мышления, исходящим из совершенно других принципов отношения к вещам. Прежде всего нужно отбросить ту концепцию истины, совершенно отрывающую истину от существования и изначально ставящую ее над ним — концепцию, согласно которой истина может быть обретаема лишь путем «выпрыгивания» из сферы конечного, исторического.

История становится познаваемой не в результате «прыжка» из нее, а путем все более глубокого погружения в нее.

В следующей главе мы намерены дать систематическое обоснование связанным с существованием мышлению и познанию, исторически-социологический путь становления которых набросан нами выше.

## Примечания

<sup>1</sup> Ценная картина становления этой науки и связанной с ней методологии содержится в работе Кассирера «Возникновение точной науки», в его книге «Проблема познания в философии и науке нового времени» (*Cassirer E. Die Entstehung der exakten Wissenschaft. // Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, 1911. Bd. I. S. 314 ff.*).

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 317.

<sup>3</sup> См. об этом: *Frank E. Plato und die sogenannten Pythagoräer. Halle a/S.: M. Niemeyer, 1923. S. 143.*

<sup>4</sup> См.: *Ibid.* S. 147.

<sup>5</sup> Прекрасная характеристика аристотелевской картины мира дается в работе: *Jaeger W. Aristoteles. Berlin, 1923. S. 409 ff.*

<sup>6</sup> См. об антропоморфизме в натурфилософии: *Joël K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena: Diederichs, 1906. S. 66 ff.*

<sup>7</sup> См.: *Cassirer E. Op.cit. S. 345, 353.*

<sup>8</sup> Все эти исследования восходят, по всей вероятности, к «Капиталу» Маркса, главным образом, к содержащейся в I томе главе «Товарный фетишизм и его тайна». Так, в особенности Зиммель («Philosophie des Geldes» — «Философия денег») дал разностороннюю характеристику тех изменений, которые наступили с утверждением в мире формы денежных отношений. Только при этом он совершенно неисторично отделяет форму капиталистических денежных отношений от капиталистической подоплеки ситуации, связывая характерные структурные изменения с природой «денег вообще». *Зомбарт, Макс Вебер* и другие также говорили об усиливающемся процессе рационализации, который в Новое время достиг своего апогея, но при этом все еще оставляли без внимания то важнейшее обстоятельство, что хотя и рационализм, и денежный счет существовали раньше, только в условиях капитализма Нового времени категория товара стала универсальной категорией, формирующей всю картину мира. Это увидел уже Маркс, и подробно разработал Лукач в своей статье «Овеществление и сознание пролетариата» (в книге «История и классовое сознание») (*Lukács G. Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats // Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin, 1923*).

<sup>9</sup> «Как бы ни оценивать характерные маски, в которых люди здесь (имеется в виду средневековье — *К.М.*) противостоят друг другу, общественные отношения лиц в процессе их труда выступают в любом случае как их собственные личные отношения, не облаченные в общественные отношения вещей, продуктов труда» — *Marx K. Kapital. 7. Aufl. Hamburg: Otto Meissners Verlag, 1914. Bd. I. S. 44.*

<sup>10</sup> Этим утверждается лишь то, что между свойственным Новому времени стремлением к общезначимым истинам и демократическим принципом существует социологически прослеживаемая связь, а не то, что идея общезначимости исторически не могла бы возникнуть и в других социальных средах.

<sup>11</sup> В следующей главе мы — главным образом в начале каждого раздела — найдем возможность рассмотреть детально принципиальное различие между обеими методологиями.

<sup>12</sup> См.: *Sombart W. Der moderne Kapitalismus. 2. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1916.* [рус. пер.: *Зомбарт В. Современный капитализм. Т. 1—2. М., 1903—1905*].

<sup>13</sup> Предпочтение, отдаваемое познанию с позиций экзистенции, сохраняется у Кьеркегора и у представителей феноменологической школы. В рамках этого направления, положения которого последовательно продуманы до конца (причем исходным пунктом рассуждений является не индивидуальная экзистенция, а динамически изменяющаяся социальная экзистенция), и зародилась наша попытка создания социологической теории мышления.

<sup>14</sup> См. по этому вопросу: *Unger R. Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. Jena: F.Diederichs, 1911; Naдler J. Die Berliner Romantik 1800—1814. Berlin: E.Reiss, 1921; Salomon G. Das Mittelalter als Ideal der Romantik. München: Drei Masken Verlag, 1922*). См. также: *Oppenheimer F. System der Soziologie. Jena: Fischer, 1922. Bd. I. S. 3 ff.*

<sup>15</sup> Оппенгеймер предлагает использовать применительно к понятию «романтизм» термин «духовная контрреволюция», объясняя ее возникновение в соответствии с принципом Тарда «подражание из оппозиции»; против этого нечего было бы возразить, если бы романтизм кроме голого отрицания не содержал бы также позитивных моментов, а именно позитивных содержа-

ний отошедших в прошлое эпох, которые он сохранил (что, впрочем, видит и Оппенгеймер), Таким образом мы должны различать в романтизме два фактора — один, благодаря которому романтизм предстает как духовное движение, направленное против Просвещения (во всех этих пунктах оно детерминировано противником, против которого оно борется), и другой — функция, выполняемая романтизмом в качестве наследника того стиля мышления и жизни, который был вытеснен капитализмом.

<sup>16</sup> Линию судьбы романтизма выразительно запечатлел Г. Заломон: «Романтизм представляет собой параллельное движение (по отношению к Реформации и Ренессансу) — он возникает на религиозной почве, в русле пиетизма и мистики, становится эстетическим и политическим рационализмом и завершается в католицизме, который, как и классицизм, носит наднациональный характер. Веруя в миссию немецкого духа, романтики берутся за апологию собственного прошлого вплоть до средних веков. И здесь идея возрождения, некоего «Ренессанса» связана с реставрацией и реакцией» (*Salomon G. Op. cit.*).

<sup>17</sup> В современной феноменологии единый сплав образуют два слоя — рационалистическая систематика, проявляющаяся в ее онтологии, и иррационалистическая основная позиция, находящая свое выражение в собственно феноменологических аспектах.

<sup>18</sup> В чем заключаются социологические причины этого методологизма, невозможно однозначно объяснить сразу, «в двух словах». Сначала можно обратиться к рассмотрению частных причин и вывести методологическую установку из преобладания технического духа, крайним проявлением которого является формула «а как это сделано?» С другой стороны, этот методологизм проистекает несомненно из духа позитивизма, главной характеристикой которого является раздробление общего знания на отдельные дисциплины, и который философия может расценивать лишь как методологию. То, что в кантианстве относительно этого господствует тот же дух, что и в позитивизме, причем кантианству также знаком дуализм — наличие, с одной стороны, частной науки и с другой — логики (как теории познания и методологии), не следует, думается, особо подчеркивать. Мы сегодня продвинулись достаточно далеко, чтобы видеть контуры этого позитивистски-методологического духа, однако не настолько, чтобы смочь преодолеть эту стадию сразу, одним «прыжком».

<sup>19</sup> См. *Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme. Tübingen: Mohr, 1922. S.743 ff.* [рус. пер.: *Трёлъч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994*].

<sup>20</sup> См. также: *Salomon G. Op. cit. S.111.*

<sup>21</sup> Поскольку все же здесь присутствует расчет, это не исследование общих закономерностей, а постижение одной из линий судьбы.

<sup>22</sup> Макс Вебер, Альфред Вебер, Макс Шелер и другие — все они модифицируют лишь эту основную схему, находясь от нее в зависимости, даже если они провозглашают случайный или абсолютный примат идеального над базисом.

# Попытка создания социологической теории понимания и культуры

## Главная тема социологии мышления

До этого момента лейтмотивом наших изысканий — целью которых была попытка связать становление методологии и логики с процессом общественного развития — был вывод, что развитие этого процесса в эпоху Нового времени привело к формированию двух течений в теории познания — одно ориентируется на методы познания, применяющиеся в области естественных наук, видя идеал познания — прибегнем к краткой, но выразительной формулировке — в квантификации всего квалитативного, или, по меньшей мере, в деантропоморфизации результата познания<sup>1</sup> (в конечном итоге, выливалось в применение этого результата познания к обществу<sup>2</sup>); другое направление, взявшее себе за образец, главным образом, религиозный опыт, а позднее — познание истории, рассматривает их как основу для существования иного способа познания, избрав совершенно иные подходы для выработки методологии. Собственно говоря, нет ничего удивительного в том, что полярная противоположность обоих способов познания отчетливее всего выкристаллизовалась в раздвоении научного знания на естественные науки и исторические науки о культуре и в таком виде вошла в постановку проблемы методологии — ведь именно две эти области науки стали наиболее впечатляющими созданиями духа Нового времени.

Мы уже подчеркивали, что методология и теория познания, исходящие из парадигмы естественнонаучного познания, созда-

---

<sup>1</sup> Vergesellschaftung в специальной социологической литературе принято переводить как «обобществление», но в данном контексте такой перевод не передает мысли автора. — *Прим. перев.*

ет совершенно иные онтические, логические и методологические предпосылки, чем философия, направляющая свое внимание на познание истории — в своем историко-социологическом очерке мы попытались показать, что отношение субъекта, познающего законы природы, к своему предмету в корне отличается от такого же отношения субъекта, познающего историю; что первая линия поведения порождена таким духовным течением как буржуазный рационализм, тогда как вторая сформировалась в русле оппозиционного ему духовного течения, консервативного романтизма, сохранившего вытесненный буржуазным Просвещением кодекс поведения субъекта и поднявшего его до уровня сознания.

Здесь еще следует заметить, что своеобразие истории духа, — заключающееся в том, что мнимое единство сознания расщепляется, и определенные социальные слои, становясь в какой-то момент проводниками определенных тенденций, отражающих его возможности, абсолютизируют и формируют эти тенденции в соответствии со своим мироощущением, своим «желанием мира», и что противостоящие им слои в свою очередь воспринимают другие тенденции, — является одним из важнейших фактов из области социологии мышления, который до сих пор только потому не оценивался по достоинству, что на веру некритически принималась абстрактная догма философии Разума (в силу которой Разум рассматривался как некое надвременное и неизменное единство), вместо того, чтобы исследовать конкретное воплощение этого единого Разума в истории и процессе развития общества. Однако в то же время мы хотели бы заметить, что мы вовсе не считаем, будто описанное в предыдущей главе разделение ролей социальных слоев всегда должно оставаться неизменным, что рационализм (или любая другая философская теория, которая возникнет на его почве) всегда связан с прогрессивным мироощущением, а иррационализм — с прямо противоположными тенденциями. Ведь мы уже видели, что такое схематическое противопоставление бесперспективно, что анализ внутренней структуры образа мыслей «четвертого сословия» (кроме того, и социалистического мышления, представленного марксизмом) требует дальнейшей дифференциации противопоставления рационализма и иррационализма, предпринятого лишь как временная, предварительная мера. В то же время мы видели, что уже растущее противоборство между социализмом и капитализмом содержит в себе своеобразное соединение иррационального и рационального. Но если бы даже это было и не так, если бы разделение ролей сложилось крайне упрощенно, если бы рационализация всегда проявляла себя как исключительно прогрессивный процесс, а приверженность иррациональному — как явление

всегда консервативное, то и тогда возможность *изменения функций* была бы не только не исключена, но стала бы гораздо более вероятной. Тогда все зависело бы от направления общего процесса развития, от того, например, не должен ли был бы капитализм, достигнув своего апогея, уступить место другой социально-экономической структуре, вследствие чего передовые прежде слои общества стали бы консервативными, равно как и связанное с ними направление мысли (рационализм) внезапно предстало бы в качестве консервативного. Представим себе еще один возможный вариант развития событий — если оставить в стороне перспективу крушения капитализма — существует возможность, что возникшее благодаря трестированию плановое хозяйство может прийти на смену капитализму, опирающемуся на либерально-демократические ценности. Только одно это изменение, которое будет происходить все еще в рамках капитализма, приведет к перераспределению ролей и смене функций существующих и тем не менее уже связанных с этими изменениями социальных слоев, интересы и степень участия которых в меняющемся мире отличались бы от сегодняшних. Слои, сегодня являющиеся еще прогрессивными (например, стремящаяся вверх буржуазия, которая в управляемом трестовскими магнатами стабилизированном мире неминуемо будет оттеснена на задний план), станут консервативными слоями и просветительское мышление в силу своих исторических связей с ними превратится в консервативное мышление. Сказанное должно послужить конструктивным примером того, что и эти вещи следует рассматривать в их динамике, и что социологический анализ той или иной эпохи с точки зрения ее идеологической структуры не выявляет каких-либо общих, действующих во все времена закономерностей. В таких случаях всегда необходимо помнить, что никакой, в том числе и внезапно ставший ведущим, социальный слой не создает свой стиль мышления из ничего, что он вращается в уже существующую картину мира и систему мышления, воспринимая необычную для него, до той поры, может быть, существовавшую лишь в зародыше тенденцию мысли, подчиняя ее задачам изменившихся функций и только таким образом со временем превращая ее в действительно что-то новое<sup>2</sup>.

Но, чтобы вернуться к нашей главной теме, мы рассмотрим то различие между двумя типами познания, «естественнонаучным» и «историческим», о котором речь зашла в предыдущей главе, но которое не было освещено более подробно, как и связанные с ними методологии.

Во избежание возможных недоразумений следует, однако, в первую очередь, заметить следующее — то, что мы в дальнейшем описы-



ваем как характеристику той или иной методологии исторического познания, имеет отношение не ко всей области познания истории. Не все, что регистрируется и в ходе познания перерабатывается исторической наукой, анализируется с помощью исторического метода. Лишь та сфера, та область фактических сведений, которая изучается посредством понимания, связана с рассматриваемой нами проблематикой. В более точной формулировке это звучит так — только *теория интерпретации* должна, по нашему мнению, быть подвержена ревизии с помощью методологии; во всяком случае, наша постановка проблемы, если взглянуть на дело внимательнее, даже несмотря на это ограничение, охватывает наибольшую часть того, над чем работает историк, ведь сущность исторического передается через понимание.

Во всяком случае, мы *не считаем*, что уже, скажем, хронологическая фиксация какого-либо исторического факта (в каком именно году происходило то или иное событие, констатация взаимосвязи между двумя чисто внешними событиями) имеет отношение к интересующей нас проблематике. Только там, где историк или исследователь социологии культуры стремится понять конкретные объективации культуры или индивидуальные характеры, где он пытается установить взаимосвязи доступных пониманию отношений между отдельными объективациями и связанными с ними мировоззренческими тотальностями, между социальными слоями и их идеологиями, или там, где он старается исследовать историю идей в их непрерывном развитии и в их функциональных изменениях, где понимание, принимающее самые различные формы, является движущей силой исследования, цель которого состоит не в простой констатации фактов и выявлении движущих ими закономерностей, только там возникает та проблематика, которую невозможно решить методами естественных наук<sup>3</sup>.

Только потому, что способ мышления, предшествующий естественнонаучному и перешагивающий через него, лишь здесь становится проблемой, становится возможным, что и социология, поскольку она ограничивает диапазон своих исследований социальными процессами, может успешно пользоваться естественнонаучным методом. И для нее интересующие нас проблемы становятся релевантными лишь там, где конкретная интерпретация, принимающая определенную форму, осуществляется как исследование идеологии, как социология культуры. Ведь на самом деле, — да и с исторической точки зрения — новая проблематика возникает только здесь, — только новый круг задач, связанных с исследованием идеологии, вызвал и в рамках социологии потребность заняться рассмотрением проблемы понимания.

В следующих разделах мы непосредственно подойдем к освещению темы этой главы и вплотную займемся выработкой предпосылок методологии понимания.

## 1. Связь между субъектом и объектом в процессе понимания

Мы уже нередко указывали на то, что одна из необоснованных предпосылок любой естественнонаучной теории заключается в том, что она гипотезирует одну из форм познания, возводя ее в степень познания вообще, и что она не хочет и не может осознать того, что любой вид познания означает особый вид экзистенциального отношения вообще. Иными словами, естественнонаучная методология, объявляя специфический способ познания предмета, заключающийся в «исчисляющем исследовании» объекта, образцом всякого познания, конституирует не только слишком узкое понятие познания, но и там, где она уже отказывается от квантификации как таковой, все же делает предпосылки квантифицирующего познания неотъемлемой частью создаваемой ею логической картины мира. Квантификация, как крайняя форма выражения определенного типа познания, означает в действительности не только особый вид деперсонализации и обезчеловечивания познания, совершая в этом качестве по отношению к исследуемому предмету акт отчуждения, но и предполагает именно такую «отчужденность» как предпосылку исследования. Мы видели, что предпосылкой овладения таким видом познания, который мы кратко охарактеризовали как «исчисляющий», явился переворот в отношении людей друг к другу и к окружающему миру, к вещам, и что этот процесс совпал с развитием капиталистического мироощущения. Но если в ходе квантификации из отношения исследователя к предмету полностью устраняются все экзистенциальные моменты, то это обстоятельство можно было бы выделить только как характерную черту именно этого способа мышления и познания, не более; совершенно неверно, исходя из этого одностороннего примера, отрицать наличие таких экзистенциальных моментов в познании или относиться к ним как к подлежащему уничтожению пережитку, или, идя еще дальше, объявлять именно их уничтожение принципом любого мышления. И все же именно это объявляется программой такого рода методологии, которая носит изолирующий и абстрагирующий характер и отрывает мыслительный акт, теоретическую деятельность от прочих экзистенциальных отношений субъекта (таких как «любовь», «поступки», «стремление к изменениям»), в контексте которых он постоянно существует, и не хочет замечать тотальности общей экзистенци-

альной связи, в которой «познание» является лишь одной из сторон. Ярчайшим выражением такого образа мысли является резкий разрыв между теоретическим и практическим поведением в трансцендентальной философии. В результате такого абсолютного разделения возникает абстрактный дистиллят мышления вообще, «чистого мышления», который оказывается малосостоятельным перед лицом феноменологического анализа, как и другая подобная абстракция, созданная этим способом мышления, теория о существовании «чувственных данных», составляющих якобы «простейшие элементы» любого опыта, наличие которых, однако, непосредственно, феноменологически столь же мало доказуемо, как и вышеописанное чистое мышление. (Мы воспринимаем не «зеленое», как данные ощущений, а только «зеленые деревья». Так называемый чувственный элемент не является простейшим и первым, это созданная гораздо позже абстракция и конструкция). В этом же смысле в гипотетической конструкции чистого мышления также скрывается искусственная абстракция, которой, чтобы доказать ее несостоятельность, следует противопоставить такой факт — *любой акт познания есть лишь несамостоятельная часть экзистенциального отношения между субъектом и объектом, экзистенциального отношения, на основе которого при определенных обстоятельствах возникает иным образом оформленная общность между ними и их специфическое единство.*

Этим моментом экзистенциальной взаимосвязи можно было бы без малейшего ущерба пренебречь при характеристике естественнонаучных методов (если под «природой» понимать, как это делал Кант, только мыслимую в соответствии с законами действительность), однако он вновь обретает релевантность, когда необходимо дать характеристику опыту, полученному благодаря пониманию. Если мы захотим проникнуть хотя бы в тайну того, каким образом мы обретаем опыт в повседневной жизни, как мы получаем абсолютно очевидные, надежнейшие знания о вещах и людях, помочь нам в этом сможет лишь использование *расширенного понятия познания*<sup>4</sup> и более широкий анализ обнаруженных фактов.

Вспомним еще раз о нашем главном тезисе — мы говорили, что любой акт познания представляет собой специфический вид экзистенциального отношения к предмету и что на основе его между субъектом и объектом возникает специфическая общность, специфическое единство. И далее — *любое экзистенциальное отношение к предмету вбирает его в сознание и именно это «вбирание в сознание» представляет собой лишь одну из сторон познания предмета.* Здесь имеется в виду следующее — познание начинается не с понятийного схватывания предмета; оно осуществляется только

на поздней, главным образом аналитической стадии, наступающей уже после того, как то, что «надлежит исследовать», находится в распоряжении исследователя. Это обладание представляет собой еще одно понятие, характеризующее процесс познания, по отношению к которому понятийное фиксирование является лишь чем-то вторичным, не имеющим никакого отношения к начальному конституированию предмета исследования. *Более широкое понятие, характеризующее процесс познания, говорит об экзистенциальном вбирании предмета в сознание. Более узкое — о понятийной объективации.* Итак, «познание в широком смысле» представляет собой тотальный процесс вбирания предмета в субъект и в его тотальное, целостное сознание (то есть не только в «теоретическое сознание»), и то, что в большинстве случаев называется познанием, является в свете вышесказанного лишь частью, одной из фаз этого общего отношения между субъектом и объектом, той фазой объективации, достичь которую исследователь даже не всегда и стремится. И тем не менее даже такое, не доведенное до уровня понятийного осмысления, знание составляет тот фонд, на основе которого мы выстраиваем свою картину мира, и который образует важнейшую составную часть нашего общего опыта. Но в этом смысле уже прикосновение к какому-либо предмету, ощупывание его является его познанием и так же, как сформулированное здесь нами знание о нем, представляет собой лишь одну из сторон широкого экзистенциального отношения, своего рода контагиозной связи, сродни заражению (в процессе которого предмет вследствие его тактильных свойств, например жесткости, благодаря вызываемым им у меня ощущениям, вовлекается в круг моей экзистенции — пусть даже мимолетно), в процессе любого познания более высокого уровня наличествует это вовлечение предмета в круг моих субъективных представлений и переживаний.

В момент прикосновения к камню или, скажем, наткнувшись на него, я образу с ним некое единство, которое затем сразу же или одновременно расщепляется, образуя дихотомию я и предмета. Но только на основе этого экзистенциального прикосновения и образующегося в ходе его единства такая дихотомия становится возможной; я осознаю себя самого только в своей соотнесенности с противостоящим мне объектом (который не обязательно должен обладать пространственно-вещными характеристиками) и делаю объект объектом, извлекая его из себя самого, из осуществленной до этого вовлеченности его в мой субъект, в круг моих субъективных представлений и переживаний. *Но специфическая объективация, которую чаще всего принято считать единственной формой познания, может иметь совершенно различные направления и уровни; с другой стороны,*

*экзистенциальное отношение, из которого вырастает эта объективация, может также принимать различные формы и виды, что не может не влиять на характер возникающих на ее основе объективаций.*

Мы говорили о *контагиозном контакте* с камнем, то есть с вещью, лишенной и собственного я, и души, контакте, осуществляемом посредством осязания. Здесь мы могли бы проследить всю шкалу восприятия вещного мира посредством других чувств, если бы это не увело нас слишком далеко от предмета нашего исследования, восприятия объекта посредством понимания. Следует лишь указать на то, что чувственные ощущения (слух, обоняние, зрение и т.д.) позволяют воспринимать объект в совершенно ином смысле, и что существенное значение, влияющее на весь характер восприятия, имеет то, каким образом чувственно-физиологические обоснования теории познания были связаны с анализом зрительных ощущений, в результате чего была создана та теория «картинок», «символов», которая помогла элиминировать именно этот момент «непосредственного контакта», принадлежащего к сфере экзистенциальных отношений. То, что невозможно отрицать в ходе коммуникации, осуществляемой путем осязания, куда легче затушевать в процессе гораздо более сублимированного восприятия объекта посредством «зрения», скрывающего тот факт, что и здесь речь идет о «восприятии», «прикосновении» к объекту, о единении с ним, — то, что можно скрыть только посредством третьего измерения, благодаря тому обстоятельству, что мы видим предметы *на расстоянии* от нашего тела. То, что эта *оптическая и пространственная отдаленность не имеет никакого отношения к существующему, тем не менее, контакту, восприятию увиденного в контексте наших субъективных представлений и переживаний*, думается, нет необходимости особенно подчеркивать. Вещи могут оставаться «вовне» и тем не менее то, что мы вбираем из них в себя, представляет собой их слияние с нашим я, с нашей самостью, и познание их является не дистанцированием от них, а восприятием их в наше экзистенциальное бытие.

При демонстрации того факта, что каждому понятийно зафиксированному процессу познания предшествует осуществляемое посредством нашего телесного существования прикосновение, восприятие объекта, мы намеренно исходили из тактильных ощущений, поскольку здесь экзистенциальное отношение предстает в совершенно неоспоримом и несомненном виде. Но мы полагаем, что этот *феномен непосредственного прикосновения* и восприятия объекта в круг наших субъективных представлений и переживаний присутствует не только в сфере тактильных ощущений, и что здесь он лишь представлен более детально и наглядно. Мы прикасаемся к вещам посредст-

вом нашего тела. Но тело обладает способностью схватывать мир непосредственно, совершенно в духе контагиозного контакта, и посредством нашего духа, духовных сил, и посредством нашей души, сил душевных. И хотя выражение «контагия», «контакт», «прикосновение» — как уже упоминалось — говорит о тактильных ощущениях, мы, однако, полагаем, что специфический феномен непосредственного прикосновения (которое одновременно означает, что и к нам прикасаются) лишь наглядно представляет *общую форму* взаимосвязи субъекта и объекта в сфере чувственных ощущений. Контагия представляет собой один из видов экзистенциальной связи, специфическое единение с объектом, и мы полагаем, что сталкиваемся с тем же феноменом контагии, когда, например, к нам в комнату входит незнакомый человек, которого мы никогда раньше не видели, который не успел еще произнести ни слова, но видя его лицо и манеру держаться, его жесты и движения мы каким-то образом сразу же поняли всю его сущность, вобрали ее в себя и в подлинном смысле слова «отвели» его душевное своеобразие, ощутили его «вкус». Мы полагаем, что здесь есть все основания говорить о «контагии», поскольку сущностно важная структурная черта контагии — полностью непосредственное восприятие какого-то единственного в своем роде, неповторимого качественного момента, чего-то уникально качественное — повторяется здесь, только на более высоком уровне, чем при телесно-чувственном контакте. Хотя чувственность и здесь участвует в общении (поскольку мы слышим голос этого человека, видим его движения), однако непосредственное узнавание противостоящего нам объекта не ограничивается этими чувственными контагиями. Мы *завладаем* этим человеком не только в результате этих чувственных «прикосновений» — так как, опираясь лишь на них, мы смогли бы установить только цвет его волос, тон его голоса и т.д., — данное посредством этих ощущений и в них душевное содержание — вот чего как бы касается наша душа непосредственно. Мы не считаем, что здесь происходит вчувствование или делаются выводы на основе аналогий<sup>5</sup>, мы полагаем, что здесь вместе с пространственно ориентированными сенсорными рецепторами головного мозга возбуждается и наша душа; и что душевное содержание, присущее другому, чужому для нас человеку, способно возбуждать нашу душу по принципу контагии, при условии, что мы непосредственно наблюдаем за выражением его лица, движениями и т.д.

Однако мы полагаем, что в такого рода контагии (в процессе которой мы как бы пробуем на вкус, душевно ощупываем другого человека во всей его неповторимой душевной уникальности) *не присутствует* другой вид познания людей, дающий представление о его

характере на основе несущих информацию смысловых образований (посредством его исполненных выражения движений, языка, поступков, манеры держаться). Об этом другом способе понимания, опирающемся на сообщающие сведения образования, мы еще поговорим, но уже сейчас необходимо указать на то, что душевная контагия является предпосылкой и этого, осуществляемого посредством смыслодержающих образований, понимания, и обладает известной самостоятельностью по сравнению с пониманием, основанном на опосредствованном знании. Уже в непосредственной душевной контагии с объектом накапливается весьма значительный запас опыта, и непосредственное душевное прикосновение, возникающее в первое мгновение встречи уже создает экзистенциальное отношение, бытийственную связь с другим, которая станет основой любой последующей коммуникации и познания объекта. Уже при первой встрече возникает экзистенциальное отношение, которое возобновляется, сохраняя свое специфическое своеобразие всякий раз, как только мы вновь встречаемся с тем, кого встречали; здесь возникает отношение, имеющее свою собственную историю, не похожую ни на какую другую, которое приходит в привычный мир уже существующей реальности как новое состояние бытия — и не только для нас, но и для другого, который также схватывает это отношение, сам доступен схватыванию и сразу же реагирует на него соответствующим образом. Здесь тот феномен, который привлекает наше исключительное внимание, становится абсолютно зримым и очевидным: любой акт познания, поскольку он возникает в рамках особого экзистенциального отношения к другому, а также представляет собой одну из сторон этого экзистенциального отношения, создает специфическую общность с другим. Отчетливее всего этот феномен проявляется в нашем отношении к «другому человеку», так как «другой человек» представляет собой «отвечающий» объект в самом широком смысле слова, тогда как вещи, с которыми мы также можем установить такое отношение, неспособны на этот вид восприятия нашей направленной на них интенции и вследствие этого не могут ничего отражать.

Но наше отношение к «другому человеку» с неоспоримой убедительностью показывает, что наше познание «других» осуществляется не в пустом пространстве события, акта познания вообще, что наш возникающий на основе первого контагиозного контакта опыт всегда *фундирован* тем специфическим *экзистенциальным отношением*, к объекту, которое «вспыхивает» сразу же и конституируется заново, как только мы вновь настраиваем на него всю нашу экзистенцию, будь то при новой встрече с ним или в те моменты, когда, находясь вдали от него, мы вспоминаем о нем,

испытывая страстное желание увидеть его вновь. Специфика этого экзистенциального отношения, посредством которого я образую некое единство со своим «визави», вовлекая его в круг своих субъективных ощущений, в свой внутренний мир<sup>6</sup>, всегда различна в зависимости от того, с каким именно человеком я устанавливаю контакт; его «окраска», «атмосфера», в которой я живу, меняются, как только я подумаю о том или ином человеке, да и в дальнейшем это экзистенциальное отношение постоянно преобразуется, корректируется; оно обладает собственной судьбой (поскольку является чем-то живым), какой-то своей индивидуальностью, благодаря которой оно выделяется среди других явлений, своими особенными интенциями, способностью познать само себя — но таким оно является лишь для тех, кто *участвует в нем*. С любым человеком, попавшим в поле моего зрения, я нахожусь, таким образом, в экзистенциальном отношении, *в рамках которого* происходит обретение знания о нас и для нас обоих, отношение, которое само познается как живая взаимосвязь — но только для тех, которые существуют, экзистируют внутри нее. И участвует в этом экзистенциальном отношении кроме меня в первую очередь мой «другой», мой визави, который подходит ко мне с *той же по форме* контагиозной интенцией, что и моя, и который способен в то же время схватить специфическую «окраску» своей взаимосвязанности со мной. Это знание друг о друге, об изменении «чувств» другого ко мне, которое постоянно побуждает производить самокоррекцию собственных интенций, играет немаловажную роль в общей судьбе нашего общего отношения. Разве уже здесь, в этой первой контагии, где не было не произнесено ни слова, когда мы оба излучали и взаимно ловили стремление к контакту, к общению, жажда сплавить его в единое, целостное взаимоотношение, уже при первом знакомстве разве не обладали мы знанием о «другом», достаточно конкретным и определенным, чтобы сразу же руководствоваться им, чтобы моментально начать адекватно реагировать на происходящее? Здесь, вне всякого сомнения, еще до выработки каких-либо понятийных формулировок, уже осуществляется определенный вид познания, мы оба уже обладаем общим для нас знанием, доступным и верифицируемым *для нас*, несмотря на то, что еще нет никаких его объективаций, наглядных свидетельств его существования. Это знание, но знание не для всех, а только для нас двоих; это познание на основе близкородственности исходных позиций, которое, хотя и в связи с другими проблемами, исследователь физиологии чувств фон Вайцеккер<sup>7</sup> обозначил термином *конъюнктивное познание*.



## 2. Конъюнктивное познание

Это конъюнктивное познание *объективно* характеризуется прежде всего тем обстоятельством, что оно рассматривает «визави», «другого» (что может быть также и вещью) лишь с одной стороны, в одном аспекте, под одним углом зрения, который присущ всем тем личностным установкам и диспозициям, с которыми я подхожу к вещи или к другому человеку. К этим диспозициям принадлежит как тот факт, что я являюсь человеком, обретающим знание о мире благодаря своим органам чувств, так и факты гораздо более личного характера, как, например, то, что я являюсь тем-то и тем-то *hic et nunc*\* и что встречающиеся мне души или люди являются для меня, для моих интересов и желаний чем-то вполне и окончательно определенным, именно тем, а не иным. Таким образом, это познание носит целиком и полностью *односторонний* характер — но разве это доказывает, что оно не является познанием? Мы назвали это познание «перспективистским», отражающим субъективную точку зрения. Несомненно, этот термин основан на словоупотреблении, заимствованном из области оптических, зрительных ощущений, которое, тем не менее, имеет много существенно важных общих черт с тем типом познания, который нам предстоит охарактеризовать. Прежде всего мы хотим выяснить, что является характерным для зрительного ощущения, чем определяется его перспективистское своеобразие. При оптическом рассмотрении той или иной вещи или ландшафта наблюдатель, находясь в различных точках пространства, получает всякий раз другую картину рассматриваемого явления. Но разве любая из этих картин не отражает *данного* ландшафта, даже с учетом всех «сокращений» и «сдвигов», зависящих от пункта, с которого ведется наблюдение? Для объективного содержания этой оптической картины конститутивное значение имеет как мое *положение в пространстве*, моя *пространственная позиция*, так и свойства наблюдаемого предмета. И все-таки или благодаря именно тому, что эта зависящая от позиции наблюдателя картина носит перспективистский, субъективный характер, в ней есть своя истина. Ведь *ландшафт — это предмет, который в принципе может восприниматься лишь с определенной позиции, под определенным углом зрения*. Исчезает субъективность рассмотрения, исчезает и ландшафт. Тот, кто хочет ознакомиться с ландшафтом, не возьмется за топографическую карту, являющуюся искусственной проекцией, фикцией надличностной субъектив-

---

\* Здесь и сейчас (*лат.*).

ности, поскольку она фиксирует объективные отношения, а сам займет определенное место в пространстве. Если бы он не сделал этого и смотрел бы на мир так, каким его видит топографическая карта, ландшафт исчез бы для него — то есть тот самый предмет, который его в данный момент только и интересует. Точно так же и тот, кто стремится познать вещи, людей и существующие между ними отношения, не усмотрит никакого вреда для познания мира в его антропоморфном или даже целиком личностном, субъективном характере, а наоборот, будет искать единственно верный путь к нему в конъюнктивном познании, являющемся в определенном, высшем смысле слова перспективистским. Поэтому-то основной формой сообщения о произошедших событиях является *рассказ*, за которым стоит *рассказчик*. Эта праформа перспективизма сохраняется и в самых детальных, самых точных историографических трудах — различие, которое станет релевантным лишь позднее, здесь должно восприниматься уже как наглядный пример. Так обстоит дело с объективной характеристикой конъюнктивного познания.

Что же касается сферы действительности конъюнктивного познания, то следует отметить, что оно имеет значение прежде всего для меня, если я познаю какую-то вещь. Если объектом моего познания является человек, то — как это было видно на вышеприведенном примере — перспективистская, субъективная картина (обращенная ко мне сторона его душевной самости), благодаря существующему между нами экзистенциальному отношению, может быть перенесена из сферы моего знания в сферу его знания, и наоборот, он может сообщать мне свое знание обо мне. (Это очень часто происходит и без слов, но даже если собеседники прибегают к словам, то слова никогда не несут в себе того содержания, которое благодаря живому отношению, в котором мы существуем вместе с ним, позволяет нам обходиться по большей части без вербальных формулировок). Но даже если это знание о другом так содержательно и глубоко, никто из нас двоих не познает другого настолько полно, чтобы понять, каким же он может быть гипотетически «в-себе». Каждый узнает о другом лишь столько и лишь в той степени, в какой тот является участником нашего совместного отношения, существует в нем и в нем раскрывается.

Мы идем еще дальше — мы можем познать *самих себя* лишь в той мере, в какой мы вступаем в экзистенциальные отношения с другими. *Предварительным условием самопознания является социальная экзистенция* — во-первых, потому, что мы только через ее посредство можем вступить в экзистенциальные отношения с людьми; во-вторых, потому, что каждый человек актуализирует другую сторону нашего

собственного я; в-третьих, потому, что нам легче взглянуть на самих себя глазами и с позиции других людей, чем своими собственными глазами<sup>8</sup>. Все это можно рассматривать как пример того, что этот вид познания постоянно заложен в глубинных экзистенциальных фундаментах, и что результаты этого вида познания значимы лишь для тех кругов и в той форме, которые участвуют в определенной форме в экзистенциальных связях. Таким образом, этот вид познания имеет не всеобщую, а лишь *конъюнктивную значимость*<sup>9</sup>. В нашем примере это познание имеет значение лишь для нас двоих, посвященных в эту экзистенциальную связь, участвующих в ней.

Но ко всему сказанному следует добавить еще следующее — не только те сведения, которые касаются нас двоих и тем самым принадлежат к области взаимного знания друг о друге, приобретают конъюнктивный характер «значимости только для нас», «верифицируемости только нашими силами» и перспективистский характер односторонней обращенности к одному определенному «пространству опыта»<sup>10</sup>, возникшему между нами в рамках совместной «экзистенции друг-для-друга», но и все совместные переживания, связанные с вещами внешнего мира (ландшафтами, людьми, политикой и т.д.), связаны с этим пространством опыта и ориентируются на него. Теперь, стало быть, речь идет уже не о том, что отдельный человек связан со своим визави специфической конъюнктивностью, но что и два человека могут создать пространство конъюнктивного опыта, связывающее их с «третьими лицами» (будь то вещи или люди), в русле которого полученные сведения приобретают конъюнктивный, а не объективный характер. Но эта ограниченность в отношении объективной значимости вовсе не означает, что познание, осуществляемое исключительно индивидуальным путем, или в рамках расширенной конъюнктивной общности невозможно, только *сфера сообщаемости* этих сведений распространяется лишь на те из них, которые *участвуют* в общеэкзистенциальном отношении, в ходе которого и из которого возникает это познание. Мы уже указывали на то, что это экзистенциальное отношение, возникающее при первом душевном контагиозном контакте между двумя людьми, также имеет свою судьбу, является живым, развивающимся и в развитии познаваемым явлением, и что тем самым уже здесь наличествует динамический базис познания. Я изменяюсь, *другой* изменяется — и происходит это каждое мгновение; тем самым изменяется и наша связь, наша конъюнкция, ибо она путем самокоррекции и взаимной ориентации постоянно создается заново. Естественно, новое состояние возникает не скачкообразно из уже существующего; и другой в каждый следующий момент не может абстрактно стать всем, чем

угодно — в этом гарантия, что и конъюнкция (то третье, в чем мы объединяемся) доступна в своем изменении нашему наблюдению. Она представляет собой соединяющую нас динамическую связь. Изменяют свой облик и вещи, вовлеченные в наше отношение и познанные в нем — они изменяются в себе и для нас. Мы осматриваем какой-то ландшафт, составляем себе впечатление о какой-то одной его стороне, которая принадлежит только нам и является доступной нам благодаря и тому, что сложились уникальные возможности освещения, связанные с определенным состоянием солнца и атмосферы, и степени нашего единения с ней. Живая связь является основой любого последующего конъюнктивного познания, она представляет собой основу всего вновь обретаемого, основное настроение, без которого невозможно никакое человеческое знание. Но настроение — это нечто более сложное, чем некий эмоциональный туман, окутывающий реалии объективной действительности; на этом уровне познания оно выполняет функцию конституирования предмета исследования. Когда мы хотим пережить вновь испытанное нами прежде ощущение, мы возвращаемся в «тот же» ландшафт. Но он со временем стал совершенно другим. И это произошло не только потому, что солнце светит по-другому, ветер веет по-другому, а главным образом потому, что изменилось наше экзистенциальное отношение, следуя велениям своей судьбы, потому, что оно «стало» вместе с нами и в нас, претерпев предназначенные ему изменения. Мы воспринимаем переживание, посещающее нас при виде определенного ландшафта, как повторение, так как мы, даже если все стало иным, продолжаем поддерживать непрерывающуюся связь с самими собой, с «другим» и с нашим общим отношением (которое и обеспечивает базу для узнавания). Это отношение существует в нас, хотя оно может и прерваться; если это на самом деле произойдет, никакое *совместное* познание не будет больше возможным.

### 3. Расширение сферы конъюнктивно познающей общности

Конъюнктивное познание, ограниченное взаимодействием двух людей и возникшей между ними общностью, связано с непрерывностью непосредственного прикосновения. Обретенное знание носит насквозь личный, субъективный характер, даже если оно, как в рассмотренном нами случае, связано с двумя лицами<sup>11</sup>; «третьим» лицам оно становится доступным не без труда, лишь при условии, что они «посвящены в тайну нашего отношения и связаны с нами посредством восприятия экзистенции в экзистенции».

Это происходит следующим образом — третий вступает в специфическое экзистенциальное отношение со мной и с другим и в совместной жизни с нами впитывает в себя, насколько это только возможно, и отношение, существующее между нами обоими. Благодаря совместной жизни с нами, тому отрезку жизни, который мы прожили вместе, втроем, он знакомится с нашим видением вещей и учится действовать так же, как и мы; он участвует в пространстве нашего опыта, постепенно выстраивая с его помощью расширенное, фундаментированное нами троими, пространство опыта. Это пространство закрыто для внешнего мира, другие способны воспринимать его лишь поверхностно, а не в существующей для нас конкретности, относительно которой мы всегда можем достичь взаимопонимания, так как это *мы* связаны друг с другом благодаря этому пространству.

Третий, сначала бывший для нас *Он*, становится *Ты* по мере своего участия в нашем познании мира. Уже не раз замечалось, какие языковые тонкости выражаются в употреблении личных местоимений. Можно было бы заменить личные местоимения каким-либо обезличенным рядом (например, числовым рядом), и отойти от того уровня познания, на котором личные местоимения еще не утратили свой смысл — имеется в виду уровень конъюнктивно-познавательной общности — и тогда люди на самом деле станут заменимыми, их легко можно будет заменять одного другим. С этой точки зрения непонятно, почему третий человек еще получает особое наименование *Он*, а четвертый, пятый и все прочие, стоящие в этом ряду, не называются особым личным местоимением. Не ясно также, почему, начиная с третьего лица все остальные называются *Он*, почему каждый внезапно может стать *Ты*, почему одна группа людей объединяется местоимением *Мы*, а другая, чужая группа отзывается на местоимение *Вы*, и почему всех прочих людей можно противопоставить нам, объединив их местоимением *Они*. Дело в том, что всякое обращение к собеседнику означает восприятие нами нашего визави — по меньшей мере, пока с этим визави поддерживается разговор.

Этот круг, очерченный местоимением *Мы*, *Мы-круг*, может быть, следовательно, расширен в той мере, в какой третий участник нашего общения все больше становится человеком, обозначаемым местоимением *Ты*, и принимает все большее участие в совместном пространстве опыта. Но чтобы проследить это расширение *in concreto*<sup>\*</sup>, мы должны обратиться к теме, которая была нами первоначально отодвинута на задний план — коснуться роли языка и понятийной фиксации явлений, только благодаря которой

---

\* Конкретно (*лат.*).

становится возможной долгосрочная консолидация и расширение пространства опыта. Только посредством простой контагии, посредством душевного прикосновения невозможно сохранить непрерывность экзистенциальных отношений между двумя субъектами, хотя самое главное, самое существенное содержание экзистенциального отношения разворачивается на уровне рассмотренной выше непосредственной контагии и конъюнктивное значение понятий мы осознаем лишь на основе этой экзистенциальной связи.

#### 4. Роль понятия и языка в конъюнктивном познании

Как показано в предыдущей главе, методология, ориентированная на принципы естественнонаучного познания, гипостазировывает один из типов познания до уровня познания вообще. Второй существенный предубеждение этой методологии заключается в том, что она гипостазировывает и один из типов понятий — так называемые точные понятия, которые в соответствии со своим содержанием сформировались в виде дефиниций — превратив его в единственный тип. Этому соответствует и еще одна черта этой методологии, свидетельствующая о ее односторонности — так же, как она рассматривала мышление лишь с понятийного уровня и отделяла сферу мышления от экзистенциальной сферы существования, она исследовала понятия лишь в их имманентном контексте, не желая видеть, что понятия являются частной функцией общего процесса связанного с экзистенциальной сферой мышления, и что, по крайней мере, существует один тип понятий, значение которого можно понять лишь в связи с рассмотрением этой функциональной зависимости. Утопический идеал формирования понятий, которые отвечали бы принципам естественных наук и носили бы общезначимый характер, предполагает создание вневременного понятийного уровня, где любое возникающее понятие получало бы свое прочное место, обретало бы с помощью других понятий свое однозначное значение и содержание и благодаря своим отношениям с другими понятиями было бы определено раз и навсегда<sup>12</sup>.

Итак любой предмет возможных высказываний для любого человека должен в любом высказывании оставаться одним и тем же, понятие же должно носить всеобщее значимый характер в двойном плане — во-первых, соотносясь со всеми предметами того же вида (понятие «стол» применимо ко всем когда-либо существовавшим и будущим столам), и, во-вторых, будучи значимым для всех субъектов, которые когда-либо выразят понятие, понимая, скажем, под понятием «стол» всегда одно и то же. Эта тенденция, несомненно,

органически свойственна любому процессу формирования понятий, как нельзя отрицать и самого факта создания такого понятийного уровня, на котором одно понятие определяется через другое, в результате чего все понятия образуют замкнутую объективную систему. Наиболее полно удалось осуществить эту систематизацию в теоретической физике, где весь понятийный материал мог быть выражен через отношения числовой системы и даже имевшиеся вначале понятия с антропоморфной окраской (как, например, понятие силы) претерпели изменения в этом направлении. Этот идеал редуцирования любой качественной определенности к количественным моментам был, разумеется, осуществим лишь в физике, однако и в других науках, отказывающихся от принципа квантификации, рационализация посредством довольно-таки болезненного процесса «дефинирования» развивается в сторону создания надвременной, надконъюнктивной системы понятий. Но существует и еще одна, совершенно иная, возникшая давно и на почве другого направления, тенденция в области формирования понятий, которую нельзя оставить без внимания; она основана на возможности использовать любое, в том числе и общее понятие как *имя*, причем под *именем* должно пониматься специфическое свойство слов обозначать определенную вещь в определенной функции в рамках ее уникального отношения к нам, а также к нашему определенному конъюнктивному сообществу. Ведь часто можно наблюдать, что чем более тесно сплочено конъюнктивно познающее сообщество, тем более «сектантским», закрытым для непосвященных становится его язык; что в нем вырабатывается собственная терминология, в рамках которой слова, используемые в кругу более широкого языкового общения, становятся все менее понятными, и не только потому, что внутри более узкой группы возникает искусственный язык, а потому, что один и тот же акустический звуковой комплекс — являющийся для остальных людей знакомым общим понятием — для узкого сообщества приобретает определенное, обусловленное спецификой конъюнктивного общения, значение, понятное лишь тем, кто причастен к общему контексту переживаний, значение, в котором данное слово внезапно возникает в качестве наименования. В этом случае слово фиксирует не общее отношение, проявляющееся в вещи или событии, а только определенную, обращенную к познающему сообществу сторону вещи или события. Наиболее яркими примерами таких понятий являются ласкательные имена или искаженные словообразования, встречающиеся в языке детей, влюбленных или друзей. Но не только эти бросающиеся в глаза примеры слов и выражений несут на себе пе-

чать конъюнктивной привязанности; все рабочие понятия обладают в живой речи этой индивидуализирующей способностью.

Это просто чудо живой речи, что она помещает каждое слово в уникальный и неповторимый контекст и, опираясь на специфическую тотальность предложения и в еще большей степени на тот глубинный смысл, о котором нам говорит ритм и ассоциативный поток фразы, способна придать каждому слову индивидуальный смысл<sup>13</sup>.

Если утопически совершенная научная работа в соответствии с существующей тенденцией должна была бы представлять собой мозаику, составленную только из строго определенных, имеющих самостоятельное значение понятий (камни для нее предоставила бы единственная в своем роде, неповторимая, надконъюнктивная и надвременная система понятий), то утопическая речь означала бы полную отмену всех самостоятельных значений слов и все обрело бы свой смысл из тотальности контекста значений, который в свою очередь своей истинной основой имел бы контекст переживаний.

Известно, что особенно речи выдающихся революционных деятелей, когда их читаешь в напечатанном виде, часто производят впечатление бессмысленного пустословия, тогда как произнесенные на собрании, где пространство конъюнктивного опыта еще присутствовало и речь выполняла только роль, так сказать, функции, указывающей на совместно пережитое, она воспринималась как адекватное выражение реальных событий. В таких случаях речь при чтении уже не понимается реально, поскольку задним числом мы вряд ли в состоянии целиком погрузиться в контекст конъюнктивного познающего сообщества и не можем адекватно осознать специфические функциональные связи словесного контекста. Мы схватываем слова в большей или меньшей степени только благодаря доступным нам одним содержащимся в них общим значениям, а не в результате их уникальной, единственной в своем роде связи с совместно пережитым контекстом опыта, который еще дышал и вибрировал во всех слушателях в момент живого восприятия.

Но уже из всего сказанного ясно, что же в большинстве случаев упускалось из виду в результате исключительной ориентации на другой тип значений слов — из поля зрения ускользал тот факт, что слова понимаются не по аналогии со строго определенными понятиями в контексте единственно возможного понятийного уровня, что их глубинный смысл открывается лишь в том случае, когда значение отдельных слов и всю речь целиком вновь помещают в экзистенциальный контекст, из которого и для которого она возникла.

Таким образом, методология сможет правильно понять конъюнктивное познание лишь тогда, когда она будет рассматривать возни-



кающие и здесь понятийные конструкции лишь как часть общего экзистенциального процесса, в котором понятийное представляет лишь одну сторону. Рассматриваемые в этом экзистенциальном контексте слова, внешне кажущиеся всегда одними и теми же, неизменными, могут выполнять совершенно различные функции, рассмотрение которых важно уже потому, что изменение функции влияет и на объективное содержание значений слов. В данной работе мы не можем, разумеется, исследовать все возможные функциональные связи, посредством которых слова включены в экзистенциальный контекст. Мы хотим лишь указать на то, что *слово, выполняющее функцию* названия, обладает совершенно иным значением, чем то же слово в качестве *общего понятия*, имеющего характер дефиниции. Если первое значение слова имеет лишь один смысл, будучи зафиксировано в письменных документах, наглядно отражающих конкретные явления действительности, то во втором случае значения слов обладают по меньшей мере относительной независимостью от того или иного контекста переживаний и опыта, в силу чего возникает обманчивое впечатление, будто познание, всякое познание осуществляется на этом уровне отстраненности и мышление всегда может отделиться от экзистенциального подводного течения и обрести самостоятельность по отношению к нему.

Но мы должны подчеркнуть функциональную связь понятий и мышления на экзистенциальном уровне не только в том плане, что они всегда черпают свое содержание из живого фона действительности (называющие понятия всегда значат ровно столько, сколько смысла вкладывают в них те, кто пользуется ими), мы хотим обратить внимание на еще одну своеобразную функциональную связь понятий, которую легко упустить из виду. Мышление несет функциональную нагрузку не только до и *в процессе* своего возникновения, сами понятия — это живые существа, обладающие целеустремленностью, возникшие для того, чтобы преследовать *определенную цель*. Традиционная методология рассматривает всякое мышление как нечто мертвое, стремясь противопоставить его живому. Это удается ей сделать, искусственно оторвав понятия от их функциональных связей. Но жизнь и в особенности жизнь в пространстве конъюнктивного опыта создает понятия не в целях теоретического умозрения, чтобы, окружив себя ими, улечься на покой, а для того, чтобы *продолжать жить в них и с ними*. Понятия — это орган неиссякающего потока жизни и одновременно живая деятельность. Иными словами, понятия в пространстве конъюнктивного опыта обусловлены функционально не только в процессе их возникновения, когда они выражают то, что вобрали в себя из сферы экзистен-

циального существования, чтобы сформированные таким образом содержания зафиксировать на сверхжизненном уровне теории, понятия и после этого возвращаются в жизнь — они вообще по самой своей природе обладают функцией долголетия — что означает не только приятие, но и изменение действительности.

Это противоречие великолепно сформулировал Маркс, сказав: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Тезисы о Фейербахе). Эта тенденция к изменению действительности присуща в конъюнктивном пространстве жизни и опыта любому понятию. Даже если понятия не выполняют никакой иной функции, кроме называния, они уже обладают своеобразной надтеоретической способностью — способностью «удержать», «подчинять себе». Известно, что уже в магические эпохи именование, наделение именем имело не столько коммуникативное значение (как признак лица или вещи), сколько выполняло функцию обретения власти над вещами и людьми<sup>14</sup>.

Но нам, собственно, нет необходимости возвращаться к магической функции слова, поскольку ведь и наша потребность назвать совместно узнанное в рамках конъюнктивного сообщества возникает не из стремления осуществить научную классификацию, а из необходимости зафиксировать, удержать в памяти узнанное во всем специфическом своеобразии пережитого для нашего особого сообщества, внутри которого и происходит познание — и закрепить узнанное не так, чтобы его содержание было бы доступно всем, а только таким образом, чтобы оно имело значение лишь для нас, принятых в это сообщество<sup>15</sup>. Помимо этого вида функциональности (представляющей, как теперь стало ясно, совершенно иной способ закрепления и удержания опыта, нежели фиксация его о помощью общих дефиниций и определений), понятие и мышление могут выполнять и другую функцию — функцию *изменения мира*. Любое социологическое мышление изначально проникнуто жадой изменений. То, что уже названия обладают такой способностью к изменению бытия, по меньшей мере, в области душевного, доказывает психоанализ, который с помощью таких понятий как «вытеснение», «комплекс» стремится не только установить причину недуга, но в то же время и способствовать путем его познания устранению этого недуга из психики пациента, то есть намеревается изменить его душевное бытие, и если психоаналитический опыт, помимо прочего, пытается создать общую теорию, *то в то же время* в рамках иной интенции он представляет собой живую, конкретную деятельность, стремление и способность к изменениям<sup>16</sup>.

Так что если даже в рамках конъюнктивного познания и называния существует интенция к закреплению, к удержанию, то есть стремление вычленив определенные компоненты живого потока жизни из процесса становления, то одновременно с ней имеет место и другая тенденция — намерение вновь вобрать слово, речь, наименование в поток жизни и включить их как живой элемент в круг прочих живых явлений. Но и это вычленение из экзистенции, осуществляемое с помощью называния в процессе конъюнктивного познания, носит совершенно иной характер, нежели то, которое происходит при объективации посредством дефиниций. Мы уже говорили об этом, но вынуждены еще раз остановиться на этой проблеме, заключающейся в том, что если в процессе конъюнктивного познания что-то вычленяется из потока переживаний, такой вид объективации осуществляется не в интересах деперсонализации, не в целях уничтожения перспективизма. Совсем наоборот, связь подлежащего объективации содержания с особым пространством опыта, в котором это содержание возникло, продолжает играть для этого вида познания конституирующую роль, и как конкретное содержание, так и способ его фиксации определяется тем, что содержание это фиксируется для определенного сообщества, осуществляющего процесс познания (пусть даже оно первоначально и состоит всего из двух участников).

Выяснив роль понятия и языка в осуществляющем конъюнктивное познание сообществе, мы можем теперь ответить на вопрос, насколько большое значение имеет язык для сохранения такого сообщества.

Если бы между участвующими в познающем сообществе индивидуумами существовали чисто экзистенциальные связи, не прибегающие к помощи языка и понятий, то вряд ли отношения между индивидуумами могли просуществовать достаточно длительное время. Они были бы обусловлены непрерывным экзистенциальным общением и чисто инстинктивными отношениями. В этом смысле, пожалуй, можно говорить о существовании долговременного сообщества, совместного пространства опыта и между животными. Но что дает человеку в добавление ко всему этому язык, которым обладает лишь он один? Язык привносит в поток конъюнктивного опыта четкость артикуляции, фиксацию его отдельных фаз и этапов. Он выделяет совместно пережитые отрезки жизни, фиксирует их и закрепляет текучую фактуру познаваемой реальности — язык может даже стереотипизировать совместно познанный материал. Но эта стереотипизация не схожа с той стереотипизацией, что опирается на общие понятия, которые хотя тоже выполняют функцию называния,

но изымают подлежащее обозначению из специфического пространства опыта. Интересующий же нас вид стереотипизации отличается тем, что он не обобщает, не развивается в сторону классификации явлений по признаку рода и вида (классификации, которая стремится абстрагироваться от всякого особого пространства опыта), а признает свою связь со специфическим пространством опыта и свое субъективное отношение к нему, свой перспективизм, выделяя из него лишь сиюминутное, уникальное, единственное в своем роде.

Познание сохраняет в дальнейшем свой перспективистский характер и связь с особым пространством опыта, только это пространство уже наполнено повторяющимися явлениями, которые, однако, могут возникать лишь в этом пространстве опыта. Совершенно очевидно, что это направление «абстракции» в корне отличается от генерализирующего. Конъюнктивное понятие, формирующееся в ходе этой абстракции, носит абстрактный характер по отношению к неповторимому содержанию всякого переживания, но, несмотря на всю свою абстрактность, оно не лишено черт перспективизма, субъективности, связи с особым пространством опыта. Из всего вышесказанного ясно, что все наше исследование в конечном счете имеет целью изучение исторического характера формирования понятий, в силу чего нам теперь необходимо, поскольку в рассмотренном нами материале мы вряд ли найдем подходящие примеры структурированных таким образом понятий, обратиться к подлинно историческим примерам. Думается, читателю ясно, что понятие «конъюнктивное познание» — в отличие от генерализирующего, общезначимого познания — подразумевало историческое мышление, и что поэтому теперь нашей задачей будет рассмотрение исторических понятий в их специфике.

Итак, если мы намерены найти примеры, которые хотя и не носят полностью обобщенный характер, все же не являются и целиком конкретно-индивидуализирующими, то есть применимы лишь к определенному пространству опыта и в этом смысле являются субъективными, перспективистскими, то их следует искать в области интерпретирующей историографии. Все неподдающиеся расширению и переносу понятия, обозначающие только один предмет в определенном исторически обусловленном пространстве опыта и не могущие быть замененными аналогичными понятиями, взятыми из нашего собственного пространства опыта, без искажения их значения, представляют собой такие обусловленные, стереопизирующие абстрактные понятия, которые, несмотря на их относительную общезначимость нельзя назвать общими понятиями<sup>17</sup>, поскольку они в то же время обладают интенцией к индивидуализации<sup>18</sup>.

Слово «полис»\*, неперебиваемые выражения «cant»\*\*, «flirt»\*\*\*, обозначают предметы, закрепляющие взаимосвязи, связанные с определенным пространством опыта; в принадлежащем им пространстве опыта обозначенные феномены могут повторяться бесчисленное количество раз, в силу чего понятия носят по отношению к возникающим там сиюминутно обусловленным отдельным явлениям общий характер, но в то же время они совершенно индивидуальны в той мере, в какой их невозможно применить к другим пространствам опыта, не схожим с теми, в рамках которых они возникли.

Те, кто подводит значение слова «полис» под понятие «государство» вообще, совершает большое упущение, игнорируя его «особый» субъективно-перспективистский характер и специфику его объективного содержания. В рамках генерализирующего рассмотрения, также вполне возможного и оправданного, это, разумеется, можно делать, но с точки зрения собственно исторического опыта такой способ ведет к искажению действительного положения вещей, требующего исследования и обозначения. Но точно так же и такой, например, феномен, который обозначается английским словом «cant», нельзя безоговорочно заменить понятием «лицемерие». Оба слова привязаны каждое к особому пространству опыта, из которого возникли соответствующие им феномены, в котором они получили свои имена, и тот, кто поместит их в применимую ко всем временам понятийную сеть генерализаций, поймет их совершенно неадекватно с исторической точки зрения. Исторически адекватно схватить эти феномены можно лишь путем интерпретации, состоящей в том, чтобы исследовать обозначаемые этими понятиями экзистенциальные отношения, вдохнуть жизнь в которые нам удастся лишь в том случае, если мы привлечем другие, принадлежащие к тому же пространству опыта, соотносящиеся с ними значения и «вработаемся» в данное пространство опыта, освоенное той исторически сложившейся общностью, которую предстоит исследовать.

Если понятие, сформированное в ходе неисторичного генерализирующего процесса, схватывается лишь в том случае, если фиксируется *genus proximum*\*\*\*\* и *differentia specifica*\*\*\*\*\*, то постижение конъюнктивного, привязанного к особому пространству опыта понятия

---

\* В Древней Греции самоуправляющаяся гражданская община, «город-государство» (*др.-греч.*).

\*\* 1) косяк, наклон, толчок; 2) арго, нитье, лицемерие, ханжество (*англ.*).

\*\*\* Кокетка, любитель пофлиртовать; внезапный толчок; взмах крыльями, шутка, насмешка (*англ.*).

\*\*\*\* Ближайший род (*лат.*).

\*\*\*\*\* Видовое различие (*лат.*).

гарантируется только путем проникновения в особое пространство опыта. Тот, кто хочет понять конъюнктивно обусловленное понятие в рамках исторической интерпретации, должен овладеть *тотальностью реального мира, а не тотальностью абстрактного понятийного уровня*. Дело в том, что изменяются не только понятия, сами феномены, на которые направлено внимание исследователя, становятся иными в различных пространствах опыта. Это можно видеть на примере уже упоминавшегося «flirt». Это название и, конечно же, обозначенное им явление, порождено крутом англосаксонской культуры, но получило распространение по всему «образованному миру». При этом, однако, совершенно неуместно называть любую эротическую игру, затеянную молодыми людьми, флиртом, «flirt». Уже обусловленная расовыми особенностями, может быть, и северным темпераментом возможность предаваться эротическому возбуждению, не подвергая себя при этом никакой «опасности», при переносе этого обычая в южные страны меняет его форму и характер, вплотную приближаясь к откровенной сексуальной брутальности. К феномену «flirt» относится такое специфическое поведение, которое обусловлено не только расовыми особенностями, но и традициями культуры и сословными нравами, которые в совокупности и придают этому феномену особую форму и *особый смысл*. Но если сам феномен носит в силу этих причин неповторимый характер, не позволяющий целиком перенести это явление в другие условия, в другую культурную среду, то и его возникшее в том же жизненном пространстве название неприменимо к пространству чужого опыта.

## 5. Сила конъюнктивного опыта, созидаящая общность

На исторических примерах яснее всего видно, что в процессе формирования понятий используется и такой вид стереотипизирующей абстракции, который развивается в совершенно ином направлении, нежели процесс генерализации, выливающийся в создание дефиниций. Абстракция и относительная генерализация, присутствующие в конъюнктивных наименованиях, сохраняют перспективизм и связь содержаний с особым пространством опыта, равно как и с определенным контекстом опыта.

Надконъюнктивная генерализация, напротив, стремится к деантропоморфизации значений понятий или, по меньшей мере, к тому, чтобы вычленил эти значения из рамок особого сообщества и перенести их на уровень общезначимости. Поэтому Вайцзеккер справедливо замечает<sup>19</sup>, что если генерализирующее формирова-

ние понятий ведет к общезначимости, то расширенное вовлечение субъектов в познающее сообщество ведет только к общности значения этих понятий в пределах определенного сообщества. Здесь в действительности происходит качественный скачок, основанием для которого является реально-практическое различие между двумя типами понятий. Общепринятое понятие носит потенциально общезначимый, обязательный для всех характер, даже если фактически им пользуется всего *один* человек; общее для определенного сообщества конъюнктивное (историческое) понятие обладает значимостью лишь для тех, кто действует в определенном пространстве опыта, даже если фактически в нем принимают участие *все*. Опыт, накопленный в историческом, конъюнктивном понятии, является и остается субъективно-перспективистским; в отличие от него, общезначимое понятие стремится искоренить все, что напоминает об этой перспективе, об этой субъективной точке зрения. Конъюнктивное понятие жаждет экзистенциального сопричастия с определенным «миром», участия в жизни какого-либо сообщества; общезначимое понятие возникает на том уровне, где связь с особым сообществом уничтожена. И совершенно логично, что в то время как всячески подчеркивается созидаящая общность сила конъюнктивных понятий, общезначимым понятиям отказывают в такой силе и способности<sup>20</sup>. Различие между двумя типами понятий полностью соответствует проводимому Теннисом социологическому различию между общностью и обществом<sup>21</sup>. Первый тип понятий соответствует сознанию общности, второй — сознанию общества.

Это различие соответствует и еще одному различию, имеющему те же корни — различию между «культурой» и «цивилизацией». Общезначимые понятия, применяющиеся науками о культуре, являются цивилизационными понятиями, тогда как понятия, связанные с конъюнктивным познанием являются выражением особого, связанного с культурой сознания. То, что историография, философия и всякое искусство интерпретации связаны со сферой культуры, я попытался показать в другом месте, где я уже указывал на то, что все, созданное цивилизацией, образует единственную в своем роде, замкнутую систему, в силу чего в ее рамках возможно продолжение и передача опыта, тогда как любое понятие, имеющее отношение к культуре (например, понятия философии, а также и подлинно исторические понятия), продуцируется особым систематизирующим и в конечном итоге экзистенциальным центром и может быть понято только с позиций этого центра<sup>22</sup>.

Этим уже предвосхищается возможность того, что познающая общность, которая в нашем примере первоначально была ограни-

чена двумя индивидуумами, потенциально способна расширяться, превратившись в «секту», культурную общность или другой тип общности. Культурная общность, однако, является наиболее всеобъемлющим видом расширения конкретной конъюнктивной познающей общности, известной нам до сих пор. Вопрос о том, сможет ли человечество сейчас или когда-нибудь стать конъюнктивной познающей общностью, мы оставляем открытым. То, что предпосылкой создания и дальнейшего существования конкретной познающей общности являются конъюнктивные, называемые понятиями, думается, не нуждается в доказательствах — в этих понятиях выстраивается контекст перспективистского опыта, благодаря им создается новая жизнь, в их круг вводятся новые люди, новые поколения, и их понимание означает одновременно участие в жизни познающего сообщества. Ни одно слово невозможно понять, не участвуя в связанной с ним жизни, в связанных с ним экзистенциальных актах, никакое жизненное проявление невозможно выразить и сообщить, если оно не связано с жизненными проявлениями данной жизненной общности.

## 6. Проблема конъюнктивного опыта в применении к истории

В ходе проделанного нами *смысло-генетического* анализа, который первоначально полностью игнорировал проблему исторического возникновения, мы пришли к выводу об образовании познающей общности, рассматривая сначала одного-единственного индивидуума, которого мы поставили в экзистенциальное отношение с противостоящим ему объектом, чтобы отразить его связь с этим объектом (сначала это была вещь), в сиюминутный отрезок его существования. Затем на место безжизненного объекта мы поставили «отвечающий» объект, бывший одновременно субъектом, после чего проследили возникновение в этом контексте конъюнктивного пространства опыта. Это конъюнктивное пространство опыта было все еще заполнено сиюминутно обусловленными субъективно-перспективистскими переживаниями, которые постоянно изменялись в ходе возникшего сосуществования. Затем мы рассмотрели значение понятий и языка для конъюнктивного познания, чтобы охарактеризовать феномен стереотипизации контекстов переживаний. Мы описали специфику этой стереотипизации, отличающейся от той, которая осуществляется в общезначимом понятии. Только достигнув этой стадии формирования рассматриваемой нами конструкции, мы увеличили число членов познающей общности, образовав из них группу, связанную общим контекстом опыта и



принадлежащими к нему перспективистскими, но уже стереотипизированными понятиями.

Таков процесс возникновения подлежащего описанию феномена, который совершенно очевидно находится в открытом противоречии с ходом историко-социологического становления социального сознания — насколько мы представляем его себе сегодня. Ведь преодолев заблуждения социальной философии Просвещения, которая в этом вопросе аналогичным образом исходила из существования изолированного индивидуума, видя в нем источник возникновения общности, мы знаем, что *de facto*\* группа возникла раньше, чем индивидуум, полностью растворившийся в групповом сознании, прежде чем он стал индивидуумом для самого себя. Именно на более поздней стадии развития индивидуум осознает себя как нечто единственное и особенное, а на еще более поздней стадии происходит его самоопределение, когда в процессе обособления он заходит настолько далеко, что не только культивирует в себе индивидуальное начало, но и считает ценными сиюминутно обусловленные моменты. Этой стадии культивирования сиюминутного в искусстве, науке и философии соответствует импрессионизм, который, завершая процесс развития индивидуализации, означал атомизацию не только человека, но и его пространства опыта. Но уже Просвещение отказалось от идеи, согласно которой исходным пунктом всех его конструкций является индивидуум (конструкций, которые с социологической точки зрения отражали в теоретической форме фактическую атомизацию средневековой общности в Новое время), рассматривая это понимаемое прежде всего исторически возникновение как конструкцию и в этом качестве используя ее и в дальнейшем. В этой форме мы встречаем ее и у Канта. Как конструкция этот процесс имеет двойной смысл — во-первых, педагогический, поскольку демонстрируемый материал лучше всего выстраивать в таком порядке; во-вторых, практический, так как он группирует фактически сплетенные друг с другом слои в соответствии с их объективным, логическим контекстом. Процесс возникновения связан в этом случае не с историческим временем, а с логической иерархией контекстов, существующей в описываемом феномене. Здесь происходит то же раздирание на части целостного феномена, что и при изображении схемы логического умозаключения, где исходные посылки отделяются от вывода и последний возникает из первых, хотя, собственно говоря, природа умозаключения такова, что в нем смысл и значение присутствуют *сразу*.

---

\* Фактически (*лат.*).

Рассматривая наш принцип интерпретации материала как *смысло-генетический*, мы избегаем опасности недоразумения, в силу которого историческая последовательность может восприниматься как феномен, понять который можно лишь в рамках смысло-генетического рассмотрения. Если мы обратим наше внимание на процесс исторического возникновения конъюнктивного пространства опыта, у нас не останется никаких сомнений относительно того, что сначала возник не изолированный индивидуум, а общность с ее конъюнктивным пространством опыта и с ее языком. Установлено также, что на первоначальных стадиях развития мышления не только не существует индивидуализированного и сиюминутного схватывания окружающего мира, а наоборот, возникает полностью стереотипизированное поле опыта. В этом поле опыта проложены, так сказать, заранее предписанные пути обязательных переживаний, на которых все важные события сосуществования стереотипизируются, обретая «ритуализованную» и «магическую» форму, так что если в жизни отдельного индивидуума возникало что-то до сих пор не пережитое, не испытанное, то осознание этого переживания как чего-то нового наталкивалось на величайшие трудности. Одно, тем не менее, не вызывает сомнений — то, что весь опыт носит перспективистский, хотя и стереотипизированный характер, а значения слов, опираясь на разработанное усилиями общности пространство конъюнктивного опыта, получают свое особое, неповторимое выражение. Ритуалы, различного рода поступки, война и труд, эротические отношения и воспитание детей приобретают строго фиксированный, имеющий значение для данной общности смысл, они включены в строго структурированную систему ритуальных действий, которые выполняются всеми членами общности одинаково и позволяют выявить лишь одну определенную сторону рассматриваемого феномена. Мир переполнен коллективными представлениями, — как называет их Дюркгейм<sup>23</sup>, совершающими акт порабощающего насилия в отношении участников групп.

Мир представляет собой не бесконечно пронизываемое и прозрачное, доступное познанию на любую глубину пространство опыта, а существующий лишь для данной общности контекст, некий обособленный мир, проникнуть в который может лишь тот, кто участвует в этой общности. Здесь ритуалы, культы, магические действия находятся на том же уровне, что и язык, и понятия — цель последних не в классификации или выработке общих определений, а в фиксации значений для пространства совместного опыта. Но и это происходит не теоретически, не как теоретическое определение и упорядочение, а как общее, возникшее на основе взаимодействия выражение жиз-

ненных отношений. Многосторонняя функциональность понятия, его возникновение из жизненного контекста и его существование для этого контекста — все это явления очевидные, осязаемые, почему и вопрос о способности к абстракции, в том числе и конъюнктивной абстракции, остается нерешенным. Коллективные представления — понимаемые в духе Дюркгейма — тяготеют над всеми вещами, событиями и отношениями жизни, и значение той или иной вещи для конкретного жизненного пространства наслаивается на определения чистой экзистенции, закрывает их и всасывает в себя. Люди видят вещи не такими, какими они являются на самом деле, для-самих-себя, а такими, какими они предстают перед общностью. В прямой связи с таким видом жизненного опыта — и предвосхищая его — находится наше сегодняшнее донаучное постижение действительности. Даже если это постижение действительности не является в полной мере прямым продолжением примитивного познания мира, то в структурном плане оно настолько тесно связано с ним, что в рамках нашего повседневного, спонтанного познания мира — несмотря на наши теоретические естественнонаучные знания — мы воспринимаем солнце как диск, и, несмотря на наши знания о причинности, горизонт наших ожиданий определяется магическими представлениями. Наши страхи мы тоже подавляем о помощью тайных волшебных заклинаний. У вещей, которые нас окружают, есть лица, а живущие в нас отголоски анимизма побуждают нас воспринимать заполняющие пространство предметы и растения не как пустые, голые вещи, а как обладающие определенным настроением существа (порой злые — например, бешено мчащийся ручей, порой радостные и доброжелательные — весенний ландшафт).

Так человеку дан «мир» и мощная волна находящегося на подъеме естественнонаучного абстрактного мышления не смогла выявить религиозно-магические и прочие формообразующие значения вещей. Мир предстает нам не как сумма просто протяженных в пространстве вещей, и поскольку вещь представляет собой нечто большее, чем просто «*res extensa*»<sup>\*</sup> этот «излишек» ведет свое происхождение из мира коллективных представлений. Таким образом, наше пространство повседневного опыта, рассматриваемое исторически, является хранилищем наиболее глубинных и изначальных возможностей человеческого опыта и, даже претерпевая в отдельных частностях значительные изменения, оно по своей структуре сохраняет своеобразие, присущее конъюнктивно-перспективистскому способу познания. В рамках этой структуры

---

\* Вещь протяженная (*лат.*).

зародилось и другое познавательное и мыслительное воление, направленное на создание абстракций и «деантропоморфизацию», в русле которой происходит развитие цивилизации. Но и сегодня в пространстве конъюнктивного опыта протекает не только наша повседневная жизнь, но и происходит создание всей нашей культуры. Художник живописует вещи в их коллективном значении и смысловом перспективизме, поэт изображает чувства в нашем отношении к ним, а историческая наука — даже обретая в своей критике источников все более научный, то есть точный характер — и на высшей стадии своего развития сохраняет праформу «рассказа», то есть связанную с определенным пространством переживаний форму представления того или иного контекста.

## 7. Анализ коллективных представлений

Таким образом, коллективные представления являются результатом перспективистского, то есть связанного с определенным пространством опыта, хотя и стереотипизированного, конъюнктивного опыта — в этом смысле они постижимы и значимы лишь для тех, кто в рамках своей экзистенции непосредственно соприкасается с ними. Коллективные представления — это уже нечто большее, чем контексты переживаний; по отношению к ним они являются объективациями, поскольку фиксируют объекты возможного познания надиндивидуальным и надпсихическим способом — такими они предстают только в отношении к реально существующим членам определенной группы, оставаясь индивидуальными для всех прочих субъектов. Ставший членом общности индивидуум ориентируется на эти представления, полностью подчиняясь им; они принуждают его думать так, а не иначе. Уже Дюркгейм бьется над этой проблемой, пытаясь выяснить, что же означает этот факт. Поскольку он видит, что эти социальные факты нельзя назвать «переживаниями» (так как они не совпадают с переживаниями отдельного индивидуума, а связаны с жизнью определенной группы, даже если в данный момент они не актуализируются), он приходит к необходимости обращаться с ними как с вещами<sup>24</sup>. Против этого можно, однако, возразить, что это обозначение крайне далеко от понимания истинного существа дела, поскольку вещи — это вовсе не те феномены, содержание которых мы пытаемся определить вместе с Дюркгеймом. Вещь находится в пространстве и связана с определенным отрезком времени своей экзистенции. В-себе и для-себя она изменяется не так, как изменяются, например, связанные

с ней коллективные представления. Гора как гора всегда остается горой; гора же в контексте конъюнктивного опыта для одних поколений может означать «волшебный сад», затем превратиться в «ландшафт» или значить что-то еще для членов познающей общности. Гора *существует*, коллективное представление *соотносится* с ней. Содержание коллективного представления может изменяться, но образ его существования и после этого состоит в его *соотнесенности* с существующими вещами. Есть опасность быть отброшенным на уровень прежних взглядов, согласно которым «коллективные представления» представляют собой «душевное бытие», если бы против этого нельзя было возразить, что пока коллективное представление повелевает нам видеть в горе волшебный сад, это «представление», это «значение» выходит за пределы сферы душевного, поскольку душевное как реальность возможно лишь в индивидуальной душе. Ведь отдельные души членов общности актуализируют в процессе осуществления коллективных представлений — в процессе переживания и мышления — лишь то, что существует в результате этой актуализации и еще долгое время после нее. Но возникает вопрос — каким образом это существует?

Можно привести и другие аргументы в пользу того, что коллективные представления выходят за рамки душевного — что может означать лишь одно — за рамки актуализации в той или иной индивидуальной душе — и за пределы данного отрезка времени.

1) Ни один индивидуальный член группы в отдельности (в особенности, если пространство опыта группы насыщено коллективными представлениями) не обладает всеми знаниями, которыми данная группа располагает в качестве группового опыта. Совокупность возможных знаний распределяется между различными индивидуумами, они принимают участие в освоении лишь определенного фрагмента представлений, возможных в пространстве коллективного опыта. Но в своей совокупности эти фрагменты образуют одно органичное целое, которое как целое «не существует ни в одной голове», но в известном смысле «витают» над группой.

2) Существуют также коллективные представления, которые по самой своей сущности не могут быть реализованы отдельным индивидуумом. Любой культ, любая церемония, любой диалог представляют собой смысловой контекст, тотальность, в рамках которой индивидуум выполняет свою функцию и роль, но целое актуализируется лишь усилиями множества индивидуумов и в этом смысле выходит за рамки отдельной психики<sup>25</sup>. Индивидуум может *мысленно вообразить* всю церемонию, но как коллективное представление она является прежде всего не чем-то мысленно воображаемым, а

тем, что надлежит осуществить отдельным индивидуумам в процессе их взаимодействия. Здесь выход смысловых контекстов за рамки индивидуальной души (которая одна лишь и является душевной реальностью) наблюдается еще и с другой стороны.

Следя за ходом рассуждений Дюркгейма, нельзя не заметить, что уже немецкий идеализм на самой последней стадии своего развития и в русле феноменологической школы (оба направления восходят к анализу, осуществленному Кантом, Лотце и Больцано) исследовал надпсихический образ существования сферы значимости. Дюркгейм действительно видит кое-что в верном свете и он смог бы также адекватно зафиксировать увиденное, если бы не мыслил в традициях позитивизма, а располагал бы также понятийным и дистинктивным аппаратом идеалистической философии.

Мы хотели бы использовать в нашей работе приобретающий важное значение логически-онтологический результат развития идеалистической линии в философии, хотя тут же следует заметить, что в нашем контексте он применим лишь с определенными модификациями.

Исходя из опыта, аналогичного тому, который занимает нас сейчас в связи с Дюркгеймом, неоиdealистическая философия как так называемая философия значимости пришла к выводу, что если исследовать всю область возможных «предметов» (в самом широком смысле этого слова)<sup>26</sup>, то среди них обнаруживаются такие, которые не укладываются целиком, «без остатка», в обычную классификацию возможных предметов вообще. Если раньше выделялись две основные группы возможных предметов (с одной стороны, заполняющих время и пространство физических вещей, и протекающих во времени, не заполняющих пространство душевных процессов, с другой), то применительно к достаточно длительному периоду времени эта классификация оказывалась недостаточной. Недостатки этой «предметно-теоретической» классификации выявлялись прежде всего при рассмотрении способа существования теоретических образований, в особенности в области математики. В этих рассуждениях аргументация применялась приблизительно по следующей схеме — если я представляю себе, скажем, теорему Пифагора и ориентируюсь на содержание этого высказывания, то теорема эта является «предметом», который не может ни рассматриваться как вещь, занимающая определенное положение во времени и пространстве, ни адекватно определяться как душевный процесс, вследствие чего он и не может быть включен в альтернативу между «пространственной вещью» и «душевым актом» — существует еще и третий вид предметности. То, что теорема Пифагора как теоретический смысл

ловой контекст не является «пространственным феноменом», очевидно, думается, без особых разъяснений. Она может применяться и к существующим в пространстве «треугольникам», но предметом геометрии является не та или иная конкретная треугольная фигура из дерева или начерченный на классной доске треугольник, а построенный «треугольник-в-себе». Ведь чертеж и деревянная фигура — это всего лишь символическое изображение идеального треугольника. Но теорема Пифагора — не переживание, не простой, отличающийся по своему содержанию от актуализирующих его переживаний, душевный акт. Если в каком-то помещении соберутся двадцать человек и все они одновременно, после прослушанного доклада, начнут размышлять над теоремой Пифагора, то теорема останется такой же, как и была, одной-единственной, тогда как *душевных актов*, которые сами по себе не являются теоремой, а лишь актуализируют ее, будет целых двадцать. Таким образом, *содержание* теоремы является новым предметом, который нельзя отнести ни к миру вещей, ни к сфере душевных процессов. *Он существует* иначе, чем тело и душевные процессы, и если исследователь не хочет втискивать его в неприменимые к нему категории «пространственной вещи» и «психического бытия», то ему надлежит выработать особую категорию, обозначающую способ существования подобных предметов. Теорема Пифагора — это смысловой контекст, обладающее значимостью теоретическое *содержание*. Если способ существования тел и душевных процессов называют «бытием», «существованием», то тот способ существования, который присущ содержанию теоремы, мы можем назвать «значимостью» — поскольку содержание теоремы «значимо» для всех времен и всех субъектов.

Но выражению «значимость» присущ один весьма серьезный недостаток — сбивающая с толку двойственность его значений, которые необходимо отделить друг от друга. «Значить», «иметь силу» обозначает прежде всего просто-напросто особый *способ существования*, и в этом качестве это определение является онтологической категорией. Но с другой стороны выражение «значить», «иметь силу» содержит мысль о том, что данное содержание не только существует особым образом, но и носит *характер требования*, означает некоторую *норму* — а именно норму, являющуюся обязательной для всех возможных субъектов. Тезис или теорема, обозначенные как обладающие значимостью и силой, имеют в этом смысле вневременное значение. Эта характеристика полностью подтверждается в случае с теоремой Пифагора — ее содержание представляет собой не только особый образ существования, но и имеет общеобязательный для всех возможных субъектов мыслительного процесса характер требования.

И все же мы хотим отделить содержащийся в выражении «значимость» образ существования от присущего ему характера требования.

Этот специфический способ существования мы обозначаем выражением «существовать в виде значений», чем дается понять, что получившие такое определение предметы (по своей форме представляющие собой смысловые контексты, значения, коллективные представления и т.д.) не существуют ни в виде пространственных вещей, ни в виде душевных процессов. Применяя это выражение, мы в то же время стремимся избежать использования понятия значимости, обладающего характером требования, причем требования *вневременного*, обязательного для всех возможных субъектов. Но слияние онтологической характеристики с характером требования и значимости имело крайне вредные последствия, поскольку момент требования был перенесен и на те образования, которые онтически хотя и принадлежат к сфере значений, но не имеют ничего общего со значимостью, в особенности с *вневременной значимостью*. Причина соединения этих двух моментов заключается в том, что феномен способа существования, до того времени не подвергавшийся анализу, был первоначально открыт в сфере математики, и уже оттуда полученная характеристика была перенесена на остальные значения. Но теперь нам известно, почему этот анализ привел к таким результатам; если бы он производился в другой области, результаты его были бы другими. Но здесь, в области математики, где общезначимость действительно существует, где не может возникнуть идея опыта, имеющего лишь конъюнктивное значение, где все с самого начала направлено на выработку значений, обладающих надконъюнктивной значимостью, притязание любого значения на значимость — вещь сама собой разумеющаяся. Но это не должно затушевывать тот факт, что в других областях существуют образования и духовные образования, к которым хотя и применимо определение «существуют в виде значений», но которые в то же время не обладают *вневременной и внеобщностной значимостью*. Коллективные представления, выявленные школой Дюркгейма, и являются именно такими «предметами», которые «существуют в виде значений», но которые «имеют силу» лишь для той общности, которая ориентируется на них. По отношению к жизни индивидуума они в определенном смысле носят «объективный» характер, поскольку они существуют и в тех случаях, когда принадлежащая к ним общность, — приведем резко бросающийся в глаза пример, — спит или никогда не актуализирует их по каким-то причинам. Но во всех прочих смыслах значения эти вовсе не являются объективными и значимыми, обязательными для всех времен и общностей и в каком-то смысле содержащими вечную истину. Их обязательность



и нормативность связаны с существованием конкретной группы и с определенным этапом исторического времени. Любая разновидность платонизма, как учения о прабытийной экзистенции этих идеальных значений, чужда этому виду рассмотрения.

Эта мысль о логической праэкзистенции истины еще имеет смысл в таких духовных образованиях, как теорема Пифагора, которая может быть верной лишь *в одном виде* и все актуализации которой стремятся обрести эту единственно верную форму. Но эта структура значимости не переносима на духовные образования (как, например, произведения искусства), являющиеся в совершенно ином смысле нежели положения математики, «нормативными». Относительно какого-либо художественного произведения бессмысленно утверждать, что оно стремится реализовать единственно верное, «прекрасное» содержание искусства — ведь мы знаем, что в искусстве существуют лишь отражающие самое большее вкусы определенной эпохи, общие идеалы художественных стилей, которые «имеют силу» лишь до тех пор, пока имеется соответствующее им художественное волеие. Но уже в той области искусства, где еще можно говорить о нормативности (хотя нормы существенно меняются от эпохи к эпохе), идея математической значимости неприменима.

Таким образом, если мы отрицаем значимый характер духовных образований — который стремится выявить во всех областях культуры излишне теоретизированная неоиdealистическая философия, — то мы все же разделяем это учение в той мере, в какой оно утверждает определенную объективность, относительную независимость значений от актуализирующих их душевных актов. Но и здесь мы должны ввести некоторые существенные ограничения. Между теоретическим содержанием тезиса или теоремы и коллективными представлениями — несмотря на присущую им в равной мере способность отстраняться от актуализирующего их акта переживания — имеется существенное различие: в то время, как социальная, историческая констелляция, из которой возникло то или иное теоретическое положение, никоим образом не входит в его теоретическое содержание, коллективное представление вбирает в свое содержание ту ситуацию, из которой оно возникло, и ту функциональность, которой она обладает в рамках особой общности. Эту функциональность может уловить не каждый; но тот, кто ее понял, постигает ее именно благодаря тому, что он схватывает первоначальную ситуацию коллективного представления вместе с его содержанием. Именно по этой причине все конъюнктивно обусловленные понятия и коллективные представления имеют *характер выражения и документальное значение*<sup>27</sup> для продуцирующего

их индивидуального или коллективного субъекта, тогда как теоретические положения, имеющие форму математических истин, не имеют выразительной ценности.

Но коллективные представления являются не только выражением общности, они соотносятся и с вещами внутреннего и внешнего мира, с которыми соприкасается общность. Конъюнктивное значение присуще вещам, и наивный человек, бессознательно растворяющийся в коллективных представлениях общности индивидуум, не замечает, что он познает вещи своего горизонта переживаний лишь в той мере, в какой они входят в коллективные значения. Для него не существует «чистой», «трезвой», обусловленной лишь пространственно-материальными факторами, реальности и «надежных» на нее коллективных представлений, существует лишь их нерушимое единство.

И мы, в нашем наивном повседневном существовании, воспринимаем моменты значений как бытийную настроенность, позволяющую вжиться в вещи, не имея возможности отделить их от чистого существования. Это как бы обратная проекция нашего сегодняшнего рефлектирующего разделения между бытием и значением, когда мы о наивном познании мира или о познании мира прошлых эпох говорим так, как если бы и для них существовала эта двойственность.

## 8. Субъект общности в нас

Своеобразие методологии и теории познания, взявших общезначимое мышление за исходный пункт рассуждений и анализа, состоит в том, что они, точно так же сделав исходным пунктом своей теории одностороннее понятие знания и одностороннюю концепцию понятия вообще, пришли к одностороннему определению *познающего субъекта*.

Можно считать лишь внутренним следствием системы этой проти-востоящей нам методологии и теории познания то, что на всех стадиях постановки проблем ее односторонности повторяются, словно проистекая из одного и того же источника, как следует, пожалуй, видеть проявление нашей собственной последовательности в том, что мы на всех существенных фазах проблематики познания, в том числе и при рассмотрении познающего субъекта, приходим к прямо противоположным результатам.

Известно, что Кант и вся посткантианская теория познания оперируют так называемым понятием гносеологического субъекта. Мы уже указывали на то, что, в отличие от этой традиции, Дильтей ста-

вил на передний план гносеологического анализа «всего человека», и даже если мы считаем, что и это понятие нуждается в дальнейшем уточнении, то уже на этом уровне исследования противоречие между двумя методологиями приобретает достаточно выраженную форму. Когда исходящая из принципов естественнонаучного познания теория приходит к признанию гносеологического субъекта, а методология, ориентирующаяся преимущественно на историческое познание, к более конкретному, более содержательному субъекту, то нельзя обманываться на тот счет, что ни одна из этих методологий не получает представления о сконструированном ею субъекте путем непосредственного психологического анализа душевной жизни, а что оба субъекта возникают как *реконструкции* результатов различных видов познания. Субъект первой методологии представляет собой структурный коррелят общезначимого результата познания, субъект второй — адекватный коррелят результата познания, имеющего более глубокие антропоморфные связи.

С тем, что так называемый гносеологический субъект *не воспринимается* как конкретная реальность, как нечто, что должно обраться изолированно где-то в мире, согласится, пожалуй, всякий. Понятие гносеологического субъекта как раз и является *конструктивным* понятием; как таковой он обладает смыслом и ценностью и лишь непониманием этой конструктивной интенции можно объяснить его восприятие как метафизической реальности или попытку обнаружить его в рамках позитивной эмпирии<sup>28</sup>.

Уточним еще раз — гносеологический субъект есть не что иное, как сконструированный в виде определенного типа результата познания (результата математического и теоретико-физического познания, обладающего вневременной и надконъюнктивной значимостью) субъект. Его нигде невозможно обнаружить свободно парящим в пространстве (то есть, не существует людей, которые были бы только гносеологическими субъектами), и он не выявляется посредством фиксирования связанной с ним способности человеческой душевной жизни, — ключевым исходным пунктом этой конструкции являются определенные результаты наук, достигших в своей теоретической структуре той степени абстракции, на которой всякая связь их содержания с индивидуальной или групповой обусловленностью стирается и они именно вследствие этого могут претендовать на обладание надконъюнктивной значимостью. Но в них исчезает и всякая соотнесенность с особым, индивидуальным или групповым контекстом переживаний, равно как и с тотальностью эмоциональных сил — почему и структурно координируемый с ними субъект конституируется как наиндивидуальное, внесоциальное, вневременное суще-

ство. Хотя здесь мы вынуждены оставить открытым вопрос, какова степень вневременности и общезначимости таких результатов познания, не подлежит сомнению, что с позиций такого вневременного субъекта вряд ли постижимы адекватно все типы мышления, и что философия, ориентирующая свой субъект на обладающие вневременной значимостью духовные образования, должна столкнуться с величайшими трудностями, если захочет задним числом включить в свою систему конъюнктивные, являющиеся по сути своей историческими, знания. Здесь систематические, ориентированные на специфический вид познания, предпосылки, когда их пытаются применить к новой и иначе сформированной области, неминуемо оказываются совершенно несостоятельными. Поэтому для конъюнктивного познания так важно устранить из своей методологии и теории познания вневременного, внеобщностного субъекта. Мы несколько не протестуем против того факта, что обычно гносеологический субъект является сконструированным образованием. Ведь и мы можем создать адекватный субъект — который не является реальностью, как душа или дух, а представляет собой точку пересечения логических отношений, — только посредством конструирования. У нас не вызывает в нем возражений то, что он неправильно сконструирован для познания общезначимого характера, мы не согласны лишь с тем, чтобы объявлять его имеющим силу для всех видов познания. Если речь идет об историческом или каким-либо другим образом связанном с конъюнктивностью познании, то адекватной конструкцией субъекта будет не внеобщностное *я*, сознание вообще, а коллективный общностный субъект, существующий в нас. *Коллективный субъект в нас* существует в той мере, в какой в нашем общем сознании существуют связанные с общностью, собранные в пространстве конъюнктивного опыта знания. Именно в этой мере мы общественно обусловлены. Сфера же *сознания вообще присутствует в нас* в той степени, в какой в нас наличествует внеобщностный, общезначимый, абстрактный опыт. В качестве третьей, существующей в нас сферы, можно выделить область чисто личностных элементов опыта и в соответствии с этим говорить о *личностном субъекте*. Здесь следует еще раз подчеркнуть, что тот факт, относится ли тот или иной вид познания к сознанию вообще, к связанному с общностью субъекту или к личностному субъекту, не имеет ничего общего с правильностью и истиной. Слияние проблемы собственно общезначимости (связанной с вопросом, какое количество субъектов можно принудить сообщать и осознавать что-то) с вопросом об истине имело губительные последствия, выразившиеся в том, что была совершена попытка дезавуировать личностно обусловленный и общностный опыт как ненаучный. Чтобы

опровергнуть такую точку зрения, стоит только вспомнить о том, что существуют даже науки, которые по сути своей основываются на данных конъюнктивного познания, осуществляемого общностями, например, история искусств, как наука, возникшая из специфической познающей общности «знатоков», не имеющая возможности отказаться от этой основы и на уровне столь точного познания. Историк искусства, даже если он довел до совершенства свои методы изложения материала и философский аппарат (что является необходимым условием исследования), всегда предполагает наличие «знатока» в себе и «эрудицию» тех, к кому он адресуется.

Под термином «знаток» мы понимаем человека, который может сообщить свои специализированные в одной определенной области, являющиеся результатом углубленного изучения предмета, ориентированные на качественные моменты знания определенному кругу индивидуумов, которые связаны с ним посредством специфической, продолжающей традиции познающей общности интересом к одному и тому же предмету. Это сообщение знаний может осуществляться посредством простых указаний, проявляющихся в неартикулированных жестах, так называемых «намечах» и «показах», но оно может происходить и вследствие тщательного анализа, досконального разбора предмета и последовательного доказательства того, что надлежит продемонстрировать — и все же существующая во всех членах этой познающей общности специфически сформированная и культивируемая способность к созерцанию представляет собой базу для обоих видов сообщений и демонстраций. Необходимо учиться «видеть» именно в особом смысле, чтобы шаг за шагом воспринимать очевидность доказательств.

Но подлинное проникновение в сущность предмета выше знаний знатока — даже если они в принципе предназначены для узкого круга лиц, интересующихся явлениями культуры. Разве, скажем, поверхностные суждения об искусстве *более истинны* только потому, что они именно вследствие своей поверхностности доступны многим? И разве не так же обстоит дело с любым суждением из области науки об идеях и духе? Одним словом, если мы проводим различие между кругом представлений, очерченных горизонтом *я* и кругом, связанным с «субъектом вообще», между общностно обусловленным кругом представлений субъекта и личностно обусловленным кругом, существующими в нас, приписывая обретение определенного опыта, определенных знаний тому или иному кругу, то этим мы не хотим констатировать ценностные различия между ними в смысле большего или меньшего содержания истины в этих знаниях.

Мы говорили о наличии в нас различных субъектных сфер, теперь же мы более пристально займемся «кругом общностно субъектных представлений в нас». Мы уже указывали на то, что под этим выражением мы ни в коем случае не подразумеваем онтически схватываемый пункт личностного мировосприятия, «пункт Я», какую бы форму он ни принимал, а что речь в данном случае идет лишь о том, что определенный круг нашего жизненного опыта не соответствует нашим глубочайшим личностным связям с вещами и людьми — то есть, они не могут быть в конечном счете соотносены с сиюминутно обусловленным пространством опыта, но, с другой стороны, они и не находятся на уровне абстракции, с которым тесно связана надобщностная понятийная система, — а дело в том, что определенные, актуализированные в нашем сознании данные опыта обретают свой смысл в силу их связи с определенным контекстом познания, опирающимся на общность. Этот тип опыта мы черпаем не из самих себя, а из общности, в которой мы живем.

Но не этой генетической характеристике мы придаем решающее значение, а тому обстоятельству, что объективная структура и содержание этого опыта связано с этим пространством познания. Сведения, почерпнутые из такого пространства опыта, с трудом могут быть перенесены в другое пространство, и «одна и та же вещь» означает и для того, и для другого пространства опыта в корне различное явление, поскольку якобы идентичная «вещь» предстает «переработанной» в контексте различных коллективных представлений. В круге нашего общего сознания мы, таким образом, всегда актуализируем содержания, — причем в процессе специфического переживания, — которые принадлежат к контексту значений, выходящих за поле зрения отдельного субъекта.

Но, оперируя этим контекстом значений, мы подходим к новому «предмету» наших изысканий, к сумме и системе всех актуализируемых общностью в рамках одной эпохи коллективных представлений и истин. Мы ведь уже пытались показать, что коллективные представления по отдельности существуют как наиндивидуальные, надпсихические явления, (не обладая в то же время вневременной значимостью). Теперь мы можем зафиксировать еще один момент этого способа существования, заключающийся в том, что именно то или иное коллективное представление никогда не носит изолированного характера, а интимнейшим образом связано с возникшими одновременно с ним прочими коллективными представлениями, в том числе и структурно. Так же, как одно понятие является предпосылкой другого (факт, на основе которого теория значимости гипостазировала единственную в своем роде систему всех вневременных истин),

так и определенное коллективное представление является предпосылкой всего пространства опыта данной общности в определенную эпоху. Так же любое коллективное представление структурно связано с прочими компонентами своего пространства опыта. Но в то время, как для конструирующей вневременные понятия методологии может быть *лишь один* такой контекст, и всякое особенное образование рассматривается, измеряется и оценивается в его рамках (что для математического познания имеет свою хорошую сторону), для нас существует столько кругов значений, сколько вообще могут выявить общностно обусловленные пространства опыта. Всякий особый конъюнктивный опыт, следовательно, связан с определенным контекстом значений, который может быть актуализирован только в определенной общности, объединенной общими переживаниями и опытом. То, что в различных коллективных представлениях, принадлежащих к одному и тому же пространству опыта, как бы проводится принцип, согласно которому отдельные его компоненты, отдельные коллективные представления структурно соотносятся друг с другом, можно доказать уже тем, что, например, коллективные представления магически ориентированной общности выводят определенную магическую «систему» из тотальности своего опыта. Или упомянем еще одну область коллективных представлений — в скульптурном изображении проявляются «стили», которые в определенном смысле следует рассматривать как принципы, пусть даже это будут принципы визуально воспринимаемого смысла. Мы, следовательно, утверждаем своеобразную экзистенцию, выходящую за рамки индивидуальной психики, общностно обусловленную тотальность конъюнктивных контекстов опыта — экзистенцию, которая, однако, не имеет ничего общего с экзистенцией в метафизическом смысле. Хотя по своему содержанию сфера значений, отделяемых от индивидуального субъекта и его экзистенции, во многом совпадает с тем, что Гегель называл «Духом», мы отрицаем все персонифицирующие определения, которые сближают дух с самостоятельной божественной экзистенцией. Для нас за суммой систем значений, хотя исторически они переходят друг в друга и взаимно уничтожаются, не стоит по меньшей мере эмпирически схватываемый субъект — и если мы все же заговорим о коллективном субъекте обладающей определенным опытом общности, то это всего лишь краткое выражение, и в том же смысле конструктивное образование, что и применяемый нами термин «общностный субъект в нас».

Контексты значений, системы когерентных коллективных представлений существуют так же, как существуют и значения — но сконструированный в соответствии о ними субъект (как член

некоего *логического отношения*) не существует реально, он не что иное, как конструкция.

Можно — благодаря гибкости и краткости выражения «коллективный субъект» — говорить о коллективном субъекте общности и о его судьбе — но термин этот имеет лишь образное значение. Существуют вещи, души и индивидуумы, а также ведущие весьма своеобразный способ существования значения и контексты значений самого различного вида. Но субъекты познания — как индивидуальные, так и коллективные субъекты — являются лишь конструкциями, выражением одного из членов логического отношения, существующего между субъектом и объектом.

## 9. Динамическое начало пространства жизни и опыта общности

Мы снова хотим вернуться к противоречию с ориентирующей на логико-методологические конструкции естественных наук методологией, которая на основе анализа исторического опыта пытается сформировать совершенно иной тип мышления. Но на этот раз это различие выражается в том, что естественнонаучный образ мышления знает только тип статичного мышления, тогда как исторический образ мышления раньше или позже совершит прорыв к динамической концепции динамического познания. Различие между двумя концепциями нагляднее всего проявляется в концепции гносеологической конструкции *Я*. В то время как ориентированный на естествознание образ мышления гипостазирует статичное, то есть остающееся неизменным на все времена и для всех познающих общностей познающее *Я*, теория исторического познания должна создать *динамичный* субъект, то есть прежде всего констатировать изменение базиса познания всего конъюнктивного опыта и на основе имеющихся данных во всех деталях показать изменяющийся характер общностного субъекта этого опыта. Хотя в теориях обоих типов становление, изменение замечалось исследователями, подходили к этим явлениям по-разному. Этот факт по-разному включался в общую систему теорий. Это и должно было происходить, так как в обоих типах теорий преобладали различные основополагающие принципы. Если обратить внимание на структуру исторического развития математики и на развитие точных наук, то придется сделать вывод, что происходивший в этой области прогресс познания обладает иной структурой, нежели в области истории. В сфере математики происходит формирование единственного в своем роде контекста значений, который сам по себе не обладает историей. История здесь выражается



лишь в тех усилиях, которые прикладывали люди для формирования этой сферы. Здесь *истинная* система, значимый контекст может быть только одним, и развившиеся позже воззрения корректируют и опровергают прежние взгляды и понятия как ошибочные, если они были ошибочными. Исторические изменения в точных науках выполняют лишь роль поиска, роль постепенной выработки единственной в своем роде, непротиворечивой картины истины.

Но ведь в собственном и более глубоком смысле слова — это не история. Сознательно формируемый контекст истины сам по себе не имеет истории, лишь процесс обретения этого контекста обладает собственной судьбой.

Совершенно иначе построены структура конъюнктивного опыта и структура общностного пространства опыта со всеми образующими их коллективными представлениями. Мы, ведь, выстраивая логическую конструкцию конъюнктивного опыта, уже указывали на то<sup>29</sup>, что в сфере экзистенциально обусловленного мышления простейшего вида, где некоторую жизненную общность составляют лишь два субъекта, уже совместный базис опыта является динамическим и изменяющимся. Верифицируемым и доказательным становится подвижность, динамический момент в общностном опыте крупных масштабов, в конъюнктивном опыте какой-либо секты или культурной общности, где изменчивость, лабильность общностного опыта и его тотальной системы выявляется нагляднее и конкретнее всего в изменении значений понятий. Изменение значений представляет собой феномен, который может возникнуть только в сфере, связанной с культурой, в сфере, связанной отношениями конъюнктивности общности, и косвенным критерием того, где кончается сфера компетенции конъюнктивной общности и начинается внеконъюнктивное познание, можно считать именно наличие феномена изменения значений. Там, где значения обретают постоянный, неизменяемый смысл, то есть могут быть определены раз и навсегда, там существует уровень внеконъюнктивного опыта; там же, где значения понятий претерпевают существенные изменения, они относятся к конъюнктивному уровню. Система счисления — это идентичная самой себе, одинаковая для всех времен и выводимая только из принципа ее формирования система понятий. Система понятий точной физики аналогичным образом не обуславливается культурным фоном и возникающие в ней, тем не менее, носящие в этом смысле исторический характер изменения следует рассматривать как корректуры внутри определенной системной структуры. В сфере же культуры, в рамках определенного пространства опыта замена существовавших прежде понятий новыми, возникшими в рамках того же

культурного поля, понятиями является неадекватной, приводящей к появлению понятий, несопоставимых с прежними. Например, не имеет никакого смысла говорить, что слово *polis* означает, собственно, государство, поскольку *polis* — коллективное представление в его институциональной и прочей экзистенции — является чем-то совершенно иным, чем-то, что мы в наше время имеем в виду под ведущим свое происхождение от эпохи Ренессанса словом «государство». Ведь уже между ренессансным понятием «*status*»<sup>\*</sup> и современным государством существует глубокий сдвиг значений, в соответствии с тем различием, которое существует между государством эпохи Ренессанса и современным государством, хотя оба они продолжают линию непрерывной исторической традиции по отношению к историческому прошлому. Таким образом, здесь изменение значений понятий коренится в изменении самих коллективных феноменов, с которыми они соотносятся; уже чисто акустически фонетический комплекс «*Staat*» и «*status*» скрывает в себе смену значений, которая произошла как в понятиях, так и в соответствующих им исторических образованиях<sup>30</sup>.

Мы уже указывали на то, что в общности, связанной конъюнктивными отношениями опыта и жизни, посредством различных институтов и языка обеспечивается путем стереотипизации определенное торможение этого потенциально непрерывного процесса изменения. Особенно эффективной является в этом отношении «магическая стереотипизация» (термин Макса Вебера), направленная на то, чтобы как институты, так и культы, ритуалы и все жизненные отношения «работали» по возможности одинаково и рассматривались с одной, стереотипизированной субъектом общности точки зрения.

Если посредством таких стереотипизаций стараются затормозить постоянный процесс изменчивости коллективных представлений, то, в соответствии с этим, существуют и различные степени «скорости» изменений. Поэтому по праву можно говорить о статичных и динамичных культурах, причем следует только помнить, что эта дифференциация может свидетельствовать лишь о количественных различиях, ибо даже в статичном типе культуры со временем наступают изменения. Следовательно, можно проводить различия между, например, магической и религиозной стереотипизацией, выстраивать иерархию различных типов стереотипизации, чтобы затем спросить себя, как относятся различные социальные структуры (например, родовой строй), сословно структурированное общество к этим стереотипизациям, и какой темп динамики

---

<sup>\*</sup> Здесь — государство (*лат.*).

изменений присущ определенной социальной структуре. Но, поскольку это увело бы нас в сторону иной постановки вопросов, в дальнейшем мы не будем здесь рассматривать эту проблему.

Итак, общностно обусловленное жизненное пространство, со всем его экзистенциальным базисом, с принадлежащим ему конъюнктивно обусловленным понятийным аппаратом и коллективными представлениями, мы рассматриваем как находящееся в постоянном процессе становления и любая стереотипизация, следовательно, означает лишь более или менее эффективную ретардацию этого процесса. И в приведенном выше тезисе, и в нашем примере с *polis*, должно было броситься в глаза то обстоятельство, что как конъюнктивно обусловленные понятия, служившие для обозначения предметов определенного пространства опыта, так и образования, с которыми они соотносились, до сих пор недифференцированно сопоставлялись друг с другом. До сих пор мы могли делать это, так как это не вело к каким-либо ошибкам и заблуждениям, ведь до сих пор речь шла только о констатации того факта, что и те, и другие возникают в определенном жизненном пространстве, получая из него свое специфическое значение. Но теперь нам необходимо провести грань между этими двумя типами предметов — коллективными образованиями, с одной стороны, и связанными с ними понятиями, с другой, чтобы рассмотреть их по отдельности.

Таким образом, задача заключается в том, чтобы развести такие образования как *polis* и возникшее в той же общности понятие этого *polis*. Оба являются возникшими в рамках конъюнктивной общности феноменами и родственны друг другу еще и в том, что изменяются вместе с тотальностью общности и несмотря на внутреннюю связь с экзистенцией общности обладают объективностью по отношению к отдельным, основанным на личных переживаниях, актуализациям отдельных индивидуумов. Несмотря на это родство, явления эти не совпадают друг с другом. *Polis* представляет собой образование, существующее на данном отрезке времени своей исторической экзистенции в определенной форме, которая сама по себе не зависит от той формы существования, которая обретает свое содержание в мыслях участвующих в нем и в нем существующих индивидуумов. Другими словами, *polis* — на каждом временном отрезке своей экзистенции существует дважды, в том числе, и как объективное образование — *во-первых*, как своеобразная «обрамляющая форма»<sup>31</sup> совместной экзистенции в рамках греческой жизненной общности; в этом качестве она существует в совокупности отношений и массовых действий, в большинстве своем регулируемых установлениями культа. Но *polis* — не только совокупность,

сумма отношений, но в то же время и их контекст, их система, их тотальность. По отношению к этой структурированной, рационально выстроенной тотальности те или иные действия, взаимоотношения являются лишь частичными актуализациями превосходящего их по своим масштабам контекста. И хотя эти актуализации жизненно необходимы для экзистенции самой обрамляющей формы (ведь ее история, ее судьба зависят от изменений отдельных процессов и актуализаций), она, тем не менее, не совпадает ни с отдельными процессами, ни с суммой всех отдельных процессов, так как ни каждый из них в отдельности, ни все они в совокупности не могут вобрать в себя системную целостность реальности полиса, будучи в состоянии лишь участвовать в осуществлении этой реальности. Реальность бытия *полиса* как такового, таким образом, постоянно выпадает из сферы субъективного сознания осуществляющих ее индивидуумов, как и вообще всякое событие, всякое явление представляет собой в большинстве случаев нечто более богатое и глобальное, чем тот «репрезентативный срез», в котором отражаются представления участников события о самом событии. Иной вид объективности (независимости, обособленности от того или иного индивидуального процесса) представлен *понятием полиса*, которое возникает в рамках той же живой общности в представлениях индивидуумов об этом образовании. Это понятие фиксирует для общности субъективно обусловленные представления индивидуумов о самом этом образовании. Существование же *полиса* на определенном этапе его экзистенции — это нечто другое, нежели понятие, которое общность вырабатывает о нем. (Так, например, и существование какой-либо специфической экономической формы представляет собой нечто иное, нежели возникающее в современном ему теоретическом мышлении той же общности понятие экономики). Оба — и *полис* как реально существующее образование, актуализируемое индивидуумами в русле их совместной экзистенции, и исторически сложившееся «понятие» *полиса*, возникшее в рамках той же живой общности, одинаково — хотя и различным способом — осуществляют «духовный образ существования». Если понятие *полиса* возникает в ходе размышлений о каком-то образом существующем реальном, здесь-сущем *полисе*, то человек *экзистирует* в этом самом здесь-сущем *полисе* не в результате выработки понятия о нем, а в силу того, что он включен в те духовные отношения, которые и составляют содержание экзистенции *полиса*. Но тем самым я не хочу сказать, что понятие, вырабатываемое определенной общностью о своей обрамляющей форме, совпадает с этой формой лишь по содержанию. Это «осуществляемое не рефлексивным образом эк-

зистирование» в *полисе* также носит духовный характер, хотя и на уровне рефлексии. Итак, общность реализует духовные контексты и формы совместной жизни, существующие не на рефлексивном уровне понятий. В том, что *полис* или определенная экономическая система являются не образованиями природы, а просто отношениями между вещами и людьми, проще всего убедиться на следующем примере — не составило бы особого труда сказать: то, что мы называем реально существующим *полисом*, есть не что иное, как совокупность отношений, образующаяся из частных отношений индивидуумов, являющихся членами какой-либо группы, что эти отношения духовны в столь же малой степени, как и «положение звезд», выражающее «сочетание» звезд в определенный момент времени, и что та или иная форма государства представляет собой всего лишь конфигурацию частных отношений, которые сами по себе, может быть, и носят духовный характер, но в сумме своей являются лишь конфигурацией частных взаимосвязей и отношений.

На все это можно возразить следующее — совершенно ясно, что актуализированная благодаря усилиям всех участников обрамляющая форма имеет духовную структуру, обладающую наиндивидуальной объективностью. Это именно так, хотя ни один отдельный индивидуум не планирует создание проекта особой обрамляющей формы (как, скажем, проекта *полиса*), а индивидуум чаще всего связан духовными связями лишь со *своим* кругом действий и, как правило, ничего не знает об общем плане или имеет о нем лишь частичное представление. Это именно так, хотя актуализированная усилиями всех участников обрамляющая форма имеет духовную структуру, обладающую выходящей за рамки представлений индивидуума объективностью. Именно благодаря этой духовной структуре эту обрамляющую форму мы вправе рассматривать не как простую «конstellацию», не как «конфигурацию» отношений, а только как духовный контекст, то есть как духовное образование.

Духовность человека проявляется (сознательно или бессознательно) уже в структуре его сосуществования с другими людьми, и Макс Адлер совершенно прав в своей полностью адекватной интерпретации Маркса<sup>32</sup>, когда он рассматривает экономическую сферу не как материальную и природную, а как духовную. И здесь уже проявляется (бессознательно) та же самая духовность, которая на стадии рефлексии способна осмыслить сама себя и сознательно изменить. Итак, мы уже в рамках нашей социальной и экономической экзистенции не живем в сфере конstellаций и природных отношений, а включаем чистые природные данности нашей экзистенции в духовные контексты различного рода.

Хотя эти обрамляющие формы общностной экзистенции являются *духовными контекстами*, тем не менее важно представить их в их *объективности*, то есть в их независимости от субъективных представлений о них. Преувеличенный номинализм Макса Вебера<sup>33</sup> побудил его конструировать эти образования таким образом, чтобы они совпадали с тем «смыслом», который имеет в виду отдельный переживающий определенную ситуацию субъект.

Номинализм исходит из ничем не оправданной предпосылки, что существует только единичный субъект, и смысловые контексты и образования существуют лишь постольку, поскольку единичные субъекты думают о них или каким-то образом сознательно на них ориентированы. Но это такой же системно-философский предрассудок, как и противоположное утверждение, что значения следует представлять в виде онтических реальностей, то есть гипостазировать их в духе теории понятийного реализма. Здесь имеет смысл вернуться к точному анализу феноменов и скорее изменить предрассудки в соответствии с истинными феноменами, чем исказить феномен в угоду предрассудкам. Если исходить из предрассудка, согласно которому могут существовать только индивидуумы, и что значения, образования и смысловые контексты существуют лишь в той мере, в какой они *«мыслятся»* людьми, то необходимо такие, например, феномены как реально существующий *полис* или «церемония» истолковывать по-иному до тех пор, пока они не станут интерпретироваться как взаимная ориентация отдельных индивидуумов относительно друг друга и как шанс для такого рода ориентации. Нет сомнений в том — и мы хотели бы подчеркнуть это в отношении преувеличенного реализма в истолковании понятий — что *полис*, церемония и все прочие сверхсубъективные образования существуют именно в той форме и в той степени, в какой они актуализируются индивидуумами; но смысловой контекст (динамический по своему характеру) выходит за рамки частных сознаний тех, кто участвует в нем, сплачивая их воедино, что свидетельствует против номинализма. Когда историк и социолог спрашивают, как все это было, они интересуются именно этими наиндивидуальными контекстами, а не представлениями о них. Ученого, стремящегося исследовать историческое бытие церемоний в ту или иную эпоху, интересует не то, что X или Y понимают под словом «церемония», не то, что констатирует современная для той эпохи теория относительно «церемонии», не «идея» или «идеал» церемонии вообще или идеал церемонии определенной эпохи. Исследователя интересует выходящий за рамки представлений отдельных индивидуумов духовно-системный контекст, возникший из осмысленного

взаимодействия индивидуальных мыслительных процессов в тот момент, когда происходила церемония.

С точки зрения номинализма, когда вышеприведенный аргумент оказывается несостоятельным, выход можно найти в том, чтобы иначе истолковать эту тотальность, которая, как-никак, все-таки существует, рассматривая ее как методологическую конструкцию исследующего ее субъекта (историка или социолога). Следовательно, мы, ориентирующиеся на обобщенное рассмотрение протекавших в прошлом процессов, согласно этой теории создаем сначала то единство контекстов, о котором шла речь, после чего проецируем его в прошлое, в историческую реальность, тогда как она существует лишь в том и в той степени, в какой она мыслится индивидуумами. Этим утверждениям в области физического знания соответствовала бы теория, утверждающая, что существуют сами по себе лишь вещи, а отношения конструируются исследующим субъектом. Как в области естественнонаучного познания с полным правом можно было бы возразить сторонникам такой теории, что необходимо или стоять на основе теоретических положений, согласно которым познающий субъект сам создает *все* категории (в том числе и категорию субстанции и отношений), и тогда не имеет смысла говорить о моменте самостоятельного создания познающим субъектом одних лишь отношений, *или же* встать на почву эмпиризма, согласно которому понятия ориентируются на реальную действительность, в силу чего и понятия отношений точно так же являются «слепокми» реальности, как и понятия субстанции; так и здесь необходимо сказать, что понятию смысловых контекстов, существующих между людьми, реальность *соответствует* в той же мере, как и понятию этих людей как индивидуальных существ. Понятие межчеловеческих смысловых контекстуальных связей в том же смысле означает реальность, что и понятие субстанции, связанное с отдельным человеком.

Раз уж таким образом духовная реальность таких образований как церемония и *полис* обеспечена, то, с другой стороны, необходимо защитить ее от смешения с другими значениями, циркулирующими под такими наименованиями, как «идея *полиса*», «сущность *полиса*» «идея *полиса* в данный момент времени» и т.д. и явно означающими нечто иное, чем это реально существующее образование. Но здесь следует отделить характерную объективность *полиса*-в-себе как некоего индивидуального экзистенциального контекста, как разумного, полного смысла образования, как исторической реальности — от объективности тех значений, которые появились в результате того, что члены общности, в рам-

ках которой возник и *полис*, старались путем углубленных раздумий уяснить для себя, что же представляет из себя реальность их пространства опыта. Это понятие неизбежно будет носить только субъективный характер и обладать конъюнктивной значимостью, но в то же время ему будет присуща и своеобразная, выходящая за пределы индивидуальной души, осязаемая для всех остальных членов общности объективность. И здесь можно констатировать ту же ситуацию, которую мы продемонстрировали на примере теоремы Пифагора — когда двадцать индивидуумов актуализируют в себе одно и то же субъективно-перспективистски и конъюнктивно обусловленное понятие *polis*, существующее в теории государства в определенный момент времени; значение этого понятия существует *лишь единожды*, в единственном виде, тогда как мыслительный процесс, актуализирующий его, происходит *двадцать раз*, так что само значение обладает объективностью, обособляющей его от индивидуального потока сознания; и когда в одно и то же время возникает несколько теорий, каждое из этих понятий *полиса* обладает выделяющей его на фоне понимающего множества индивидуумов самостью, объективностью. Но эту объективность все же следует понимать в несколько ином смысле, чему ту, которая присутствует в теореме Пифагора, равно как и отличать ее от объективности, присущей самому экзистирующему образованию.

Если теорема Пифагора справедлива для любых субъектов и не проявляет субъективно-перспективистских качеств, связанных со взглядами какой-то конкретной общности, то понятие *полиса*, в том виде, в каком оно разработано теорией государства древних греков, адекватно можно понять лишь в том случае, если удастся проникнуть внутрь той общности, с позиций которой люди хотят осмыслить такое явление как *полис*, для которых он существует как духовная реальность. В сформулированном ими понятии *полиса* отражается и сохраняется значимость *полиса* для них; и хотя они идентифицируют сам *полис*, воспринимают и осмысливают они его только с точки зрения его для них значимости. Эта значимость имеет для нас важное значение. Поскольку бессознательное создание духовных образований совершается теми же силами общности, что породили и их историческое понятие, нет никаких сомнений в том, что существующая связь понятия и предмета придает понятиям этого вида совершенно особое значение. Но здесь перед нами все же две объективности, и обе духовного свойства — *полис* представляет собой созданную бессознательными духовными силами жизни общности *духовную реальность*; в отличие от этого понятие *полиса* является конъюнктивно и субъективно-перспективистски



обусловленным, обретенным на основе рефлексии опытом, знанием о созданной той же общностью духовной реальности.

Существуют в высшей мере интересные *экзистенциальные отношения между духовными реальностями той или иной эпохи и рефлексивно-конъюнктивными опытными знаниями о них.*

Оба эти явления создаются в одном и том же пространстве жизни и опыта, именно с этой почвы распространяя свое влияние, но если первое воплощение и последующая, постоянно повторяющаяся актуализация духовных реальностей происходит как бы вне рефлектирующего сознания индивидуума, то к познанию этих реальных, здесь-сущих образований индивидуум стремится *сознательно* — он мыслит и познает их. И все же в процессе этого познания он черпает необходимые сведения не из недр собственного сознания и не из какого-то вневременного, надконъюнктивного фонда понятий и знаний, а из конъюнктивно обусловленного арсенала опыта данной конкретной общности, в которой он существует. Насколько далеко и в каком направлении вообще может пойти процесс познания объективного образования, духовной реальности *полиса*, зависит от понятийного аппарата и тех позиций, с которых рассматривались до сих пор сведения такого рода. Итак, дух общности творит и формирует свои духовные реальности, так сказать, совершенно на ином уровне, чем тот, на котором они являются для него предметом рефлексии; если духовная реальность представляет собой нечто глобальное и (как всякая реальность) содержит бесконечное множество самых разнообразных явлений, обладая неисчерпаемой полнотой бытия, то ее познание всегда носит репрезентативно-выборочный, субъективно-перспективистский, обусловленный определенной точкой зрения и позицией характер. Следовательно, духовную реальность необходимо рассматривать так же, как пространственное тело, с нескольких сторон, с различных позиций. Этот круговой «обход» реальности, это образование новых позиций происходит в духовных феноменах (применительно к которым речь, таким образом, не идет о пространственной многомерности) в самом процессе исторического развития. По мере того, как происходит сдвиг жизненных основ, возникают новые точки зрения, новые позиции с присущей им определенной перспективой, определенным углом зрения. Тот или иной период исторического прошлого Древней Греции или ее *полиса* предстал грекам в процессе исторического развития во все новых и новых аспектах. Прошлое обретало все новую значимость для того или иного периода современности. (Это означает, что любое историческое познание связано с процессом социально-исторического раз-

вития, из которого оно возникает — мысль, имеющая еще большее значение для социологического познания).

Любое конъюнктивное познание исторического пространства связано с пространством социального опыта и наполняющими его духовными реальностями не только в период своего возникновения, но продолжает жить и дальше, усваиваемое последующими поколениями, изменяя сам характер жизнедеятельности и, следовательно, духовное содержание этих духовных реальностей. Содержание понятия *полис*, «церемония», выработанного гражданами относительно этих образований, составляет не *полис* или церемонию как духовная реальность, то есть оно не совпадает с ними. Но актуализация этих духовных реальностей *происходит иначе*, если меняются связанные с ними представления. Хотя ни *полис*, ни церемония не отвечают представлениям индивидуума, оба они изменяются в результате изменения представлений. Но вследствие этого возникает *схожая с взаимовлиянием связь* между рефлексией и созданием нового, между дальнейшим развитием духовных реальностей и размышлениями по их поводу, — определенная позиция и возможности рефлектирующего проникновения в наполненное духовными реальностями пространство опыта, которое возможно на стадии рефлексии, зависят от состояния прошлых рефлексий относительно этого предмета; но предмет этот сам в свою очередь зависит от состояния общедуховной реальности — и каждое новое, рождающееся из нее озарение вновь изменяет духовные реальности.

Таким образом, речь идет о двух, глубинно связанных друг с другом видах динамики, присущей двум типам духовных образований — *о динамике духовных реальностей и динамике понятийного уровня* как основы для этой конъюнктивной познаваемости; то есть о познании динамического объекта на основе динамического познания, причем движение одного фактора связано с движением другого и оба они образуют общее движение (именно в нем заключается смысл двух гегелевских тезисов об идентичности субъекта и объекта, о познании и динамической концепции познания). Но отсюда следует, что для некоторой духовной реальности (например, *полиса*) одно-единственное понятие совершенно не может быть достаточным, ведь бытие всякой реальности изменяется с ходом истории. Ей надлежало бы иметь для каждой эпохи новое, верное понятие, но такое правильное, абсолютное понятие, которое отражало бы все этапы своего становления, тоже абсолютно невысказуемо, поскольку эти стадии становятся видимыми и поддающимся формулированию лишь с субъективно-перспективистской точки зрения.

Теперь нам предстоит рассмотреть своеобразную динамику духовных реальностей отдельно от движения связанного с ней конъюнктивного опыта, а затем зафиксировать их взаимосвязь.

## 10. Динамика духовных реальностей

Читатель, видимо, заметил, что мы в своей работе постоянно уточняем наиболее важные для нас понятия и стараемся о помощи все новых и новых примеров способствовать их дальнейшей дифференциации и наглядности. Если мы сначала говорили о *едином* комплексе обусловленных общностью коллективных представлений, то позднее мы разделили их на две отличающиеся друг от друга группы — сами «духовные реальности» и возникшее в рамках той же общности, обладающее конъюнктивной значимостью понятие о них. Если мы теперь рассматриваем первую группу отдельно и пытаемся дать ей еще более точное определение, то сознательно применяем этот способ уточнения и наглядности поэтапно, продвигаясь вперед постепенно, поскольку в том, что касается познаваемости такого рода вещей, мы придерживаемся мнения, что она, пусть и в ином смысле, нежели рассмотренная выше подвижность, носит динамический характер. Здесь, стало быть, дело заключается не в том, чтобы посредством дефиниций, с самого начала прочно опирающихся на надежную статичную систему, суметь определить ясность и однозначность используемых понятий, а о поступенчатом проникновении в суть предмета, конкретная полнота которого должна раскрываться все больше и больше, находя свое выражение в определениях, все более и более глубоких. В этом отношении история мысли проходит похожий процесс; процесс передачи информации носит более органичный характер, если не начинают с самого конца и предпосылают ему дефиниции — которые в лучшем случае могут быть конечными результатами. Передача информации, на которой мы здесь, правда, не можем подробно остановиться, также носит динамический характер.

Итак, если на этот раз речь идет о том, чтобы дать еще более точное определение духовных реальностей и их динамики, то нам необходимо в первую очередь более пристально рассмотреть масштабы заполнения ими пространства опыта, и, смотря по обстоятельствам, выявить различные типы этих духовных реальностей. Наше рассмотрение духовных реальностей на наглядных примерах опиралось на образования, носящие многоперсональный характер. Культ, *полис* и т.д. — это все сплошь коллективные представления, которые Дюркгейм (в работе «Метод социологии») обозначил по-

нятием «институты». Можно было бы предположить, что область духовных реальностей составляют лишь эти, охватывающие большое число участников, регулируемые предустановленным ходом вещей коллективные действия. Мы исходили из них, поскольку присущая им объективность, выходящая за пределы индивидуального сознания, подтверждалась характером их экзистенции, зависящей от фактора многоперсональности. Но ведь такой же вид духовной реальности присущ и тем образованиям и коллективным представлениям, которые хотя и не носят многоперсонального характера, но не являются понятиями рефлексивного типа. Возьмем для начала духовную реальность, опирающуюся на взаимоотношения лишь двух людей, представляя в то же время экзистенциальное и духовное отношение, но не совпадая с понятиями, сформированными в связи с ней — эротическое отношение между двумя индивидуумами, принадлежащими к одной группе. Пусть сексуальная связь двух индивидуумов является природной данностью и в этом качестве не представляет собой смыслового контекста, пусть природный характер этой связи остается неизменным на всех стадиях культурной экзистенции, — духовное содержание, которое эта природная связь обретает в различных общностях исторического пространства, всегда бывает разным. В дальнейшем, таким образом, мы будем иметь в виду те, хотя и не теоретические, но все же духовные смыслообразования, в мире которых живут влюбленные, — мы рассмотрим не поэтические концепции любви (уже являющиеся рефлектирующим осмыслением любого спонтанного смыслообразования, в кругу которого живут два любящих друг друга индивидуума), а ту нерелективирующую форму влюбленности, эротического притяжения, которая является духовной и полной смысла, даже если еще не существует её адекватной понятийной формулировки.

Духовную реальность любовной связи, которая в данный момент является целью нашего рассмотрения и которую мы намерены выстроить в нашем воображении, необходимо разграничить в двух направлениях — во-первых, отделив ее от обусловленных чисто природными потребностями сексуальных отношений, которые, в конечном счете, во всех человеческих общностях, в принципе, одни и те же, и, во-вторых, от тех рефлексивно-теоретических формулировок, к которым приходит какая-нибудь «теория любви» или сами влюбленные, задумавшиеся о своей любви. Совершенно очевидно, что между двумя этими полюсами существует еще и третий момент, который нельзя целиком отнести ни к сфере чисто природных взаимосвязей между субъектами, ни к области рефлектирующего образования понятий, но который следует искать в процессе *одухотворения*

*природно-естественной связи*, актуализирующегося в спонтанных экзистенциальных актах (в чувствах, поступках, желаниях). Это «третье» во всех культурных общностях различно. Мы ведь знаем, что «любовь» в различных обществах означает различные явления, что «романтическая любовь», например, представляет собой лишь *одно* из возможных эротических отношений и что в ней, как и во всех прочих любовных взаимоотношениях, содержится известная доля стереотипизации, создаваемой определенными социально-исторически обусловленными культурными кругами. Влюбленные в своих самых спонтанных проявлениях чувств по отношению друг к другу бессознательно и невольно воплощают в жизнь один из возможных типов смыслообразований в определенном жизненном пространстве, и эта столь индивидуально окрашенное отношение в его абсолютно личностных проявлениях возникает *только* на этой основе, будучи в этом смысле обусловленным ею. Именно это дотеоретическое и дорефлективное смыслообразование (которое хотя и включает в себя вечно идентичную природно-естественную связь, но смыслонаполненно — всегда по-разному — оформляет ее) мы и имеем в виду, когда хотим определить его — так же, как *полис* и церемонию — как духовную реальность. И оно также изменяется как бы за спиной индивидуумов, которые лишь актуализируют его.

Из этого примера видно — если иметь в виду подчеркнутый принципиальный момент, — что духовная общность постепенно «нагружает» все природно-естественные факты (деревья, источники, горы, ручьи и реки), феномены душевной жизни (чувства, любовь, томление, страстное желание, страх и т.д.) и все естественные отношения и состояния (рождение, смерть, сексуальные взаимоотношения, поиски пищи и т.д.) специфическими духовными смыслообразованиями (существующими еще до стадии теоретической рефлексии), и что теоретическая рефлексия, осуществляемая всякой общностью, в своем стремлении схватить природу в понятиях, наталкивается уже не на «чистую», а уже окутанную смыслом и духовно оформленную природу. В этих объективациях формируется дух конъюнктивной общности, который живет не только в душе субъекта, но и в окружающем эту общность пространстве. Когда этот дух пытается схватить дух окружающего его внешнего и живущего в нем внутреннего мира, он всегда вновь находит самого себя.

Выделив два типа таких духовных реальностей — *первый*, который мы, согласившись с Дюркгеймом, назвали «институтами», и *второй* — те смыслообразования, которые преобразуют природно-естественный внешний и внутренний мир в духовное образование, — мы хотим упомянуть еще о третьем виде дотеоретического

коллективного смыслообразования, который назовем для краткости «произведения». Ведь не подлежит сомнению, что пространство переживаний не исчерпывается обретшей существенную значимость внутренней и внешней природой и подчиняющимся определенным предписаниям социальными отношениями и обрамляющими формами; кроме этого существуют еще духовные реальности, которые хотя и помогают, подобно вышеназванным «смыслосодержащим образованиям», формировать социальное пространство опыта и жизни, тем не менее являются новыми своеобразными духовными образованиями. Не требуется углубленного анализа, чтобы показать, что именно мы хотим в этой связи определить как «произведения», — это все те артефакты, которые отдельный индивидуум создает словно в полной изоляции от всего окружающего, пользуясь лишь собственными внутренними ресурсами, которые он вводит в мир природы как новые вещи, сознательно создавая некий смысл, пусть даже и теоретически неосознанно. Священные изображения, фигурки божков и идолов, различные приборы, одежда, дома, постройки и т.д. — все эти вещи без исключения характеризуются тем, что (тогда как рассмотренные выше смыслообразования, всего лишь «надетые» на «внутреннюю» и «внешнюю» природу, не преобразовывали нижележащий слой природного, а только вбирали его в свое смысловое содержание) здесь природное используется как средство реализации витающего в воображении смыслового контекста. Если ставший смыслонаполненным внутренний и внешний мир раскрывается перед отдельным индивидуумом в силу того, что тот вращается в него и схватывает смыслообразование чаще всего как определенность, свойство самой природы (ведь это смыслообразование возникло «за его спиной»), то духовное образование, «произведение» возникает, так сказать, у него на глазах, в его собственных руках, и даже тот, кто не создавал его, а только его наблюдает, связывает с произведением представление о *сотворенности*, представление о произведенности, сделанности. (Это не применимо в равной мере ко всем стадиям развития культуры. Для человека примитивного общества произведение, священное изображение, несмотря на свой характер произведения, обладает также и бытийным характером — это само божество). Несмотря на это, произведение — хотя у него есть и его индивидуальный творец — является не только произведением и выражением его создателя, в нем (во всем, что касается техники, стилистической направленности и т.д.) «работает» коллективное Я общности. Все, что было накоплено в предыдущих произведениях, прорывается в новых созданиях и движет исполнение отдельного произведения в общем направлении коллективного процесса.

Духовные реальности (пронизанная смыслообразованиями природа, институты, произведения) отличаются друг от друга лишь количественно, по степени и уровню исполнения, и наше рассмотрение было бы неполным, если бы мы не добавили к произведениям, созданным индивидуумом, и к категории институтов те, свободные от всяческих предписаний, институты, те созданные усилиями множества лиц коллективные произведения, которые нельзя охарактеризовать ни как институты, ни как произведения.

Мы имеем в виду образования (такие, как *язык, обычай* и прочие не регулируемые, но саморегулирующиеся общественные отношения, каждое из которых представляет собой смысловую тотальность, находящуюся в состоянии непрерывного становления), которые возникают спонтанно и, тем не менее, не отождествимы ни с «произведениями», ни со ставшей смыслонаполненной, «нагруженной» смыслообразованиями природой.

Мы не можем здесь провести подробного анализа всех различий между вышеупомянутыми типами духовных реальностей; но нам необходимо было охарактеризовать их хотя бы приблизительно, чтобы показать и *in extenso*<sup>\*</sup>, что социальное пространство сплошь заполнено коллективными созданиями жизненной общности. Нет ни одного уголка, в котором не оставил бы своих следов дух конъюнктивной жизненной общности. Но все эти образования вместе взятые составляют содержание мира смысла и значимостей. Из этого видно, что мы используем понятие смысла в очень широком, отличном от теоретического понятия (например, присущем теореме Пифагора) значении. Ни художественные создания, ни религиозные образы не являются теоретическими смысловыми образованиями; не являются теоретическими смысловыми контекстами и исполненные смысла эмоциональные отношения, такие, как различные формы любви, аскезы, энтузиазма (даже если они порой вынуждены пользоваться понятийными средствами выражения) — они все же представляют собой смысл, ибо обладают онтической обособленностью от субъективно-психического индивидуального процесса (в русле которого они возникают, в рамках которого они должны постоянно вновь и вновь актуализироваться, то есть теснейшим образом связаны с ним) и могут быть созданы как своеобразные реальности в результате целенаправленных устремлений и усилий. Но природой они не являются. При известных обстоятельствах они соотносятся с явлениями и вещами природы, вбирают природные определенности в диапазон своего духовного содержания; но то, что они не совпа-

---

\* Полностью, в полном объеме (*лат.*).

дают с ними, доказывает то обстоятельство, что человечество, хотя оно всегда было окружено неизменной трехмерной, подчиняющейся законам природы действительностью и обусловлено природно-естественными физическими процессами, постоянно создавало из этих природно-естественных данностей другой внешний и внутренний мир в своем жизненном контексте, тем самым *встраивая свое собственное, особое жизненное пространство в пространство природы.*

Тот факт, что эта духовность во всех вышеупомянутых типах представляет особый способ существования по сравнению с вещным бытием и индивидуальными психическими процессами, подтверждается тем, что мы в дальнейшем укажем на еще одну особенность этого способа существования — на его своеобразную структуру. Мы уже упоминали, что существующие на определенном отрезке времени в рамках определенной общности духовные образования встречаются не «поштучно», не независимо друг от друга, а как части некоторой духовной тотальности, которая как тотальность носит динамический характер. Изменения духовной целостности, происходящие в жизненном пространстве той или иной эпохи, обусловлены изменениями других элементов, заполняющих жизненное пространство. Изменение одной области обусловлено изменением другой. В выборе направления, по которому должны пойти те или иные изменения, сказывается единый дух, единая тенденция. Тонкие и точные аналитические исследования, проведенные в области истории искусства, языка, литературы, религии, экономики и социальных отношений, показали нам, что общий процесс развития внутри отдельных областей, даже если он осуществляется различными индивидуумами, развивается в едином жизненном и культурном пространстве в одном направлении. Ригль ввел в историю искусства ценный термин «художественное воление». Художественное воление означает *бессознательно* действующую в художнике тенденцию, побуждающую его и в самых спонтанных проявлениях и созданиях двигаться в направлении, предугазанном развитием доминирующего стиля<sup>34</sup>. Но такое общностно-обусловленное воление существует во всех областях культуры, определяя их смыслообразование, формы и язык. Поэтому можно было бы говорить также об экономическом волении, общественном волении и, в конце концов, о «мироволении». Под мироволением мы должны понимать не только проявляющееся в произведениях направление определенной духовности, но и глубочайшее стилевое единство общностного сознания во всех его сознательных и бессознательных объективациях.

То, что всякое индивидуальное художественное создание, возникающее внутри духовной тотальности, даже в глубоко индиви-



дуалистические эпохи, развивается в предписанном этой эпохой направлении, связано не только с тем, что в сознание каждого индивидуума, входящего в состав общности, внедрилось одинаковое мировоззрение, но и совершенно очевидно также с *объективной структурой* образований. В каждом стиле, в каждой художественной форме несомненно заложен (независимо от субъективной стороны волеия) определенный (нетеоретический) принцип, который может быть, так сказать, сформирован (*per analogiam*\*), додуман до конца. То, что из Ренессанса развивается барокко, связано также с тем, что в художественных формах Ренессанса уже заложены тенденции барокко, которые необходимо лишь выявить и развить; раннебарочная картина или здание уже содержат те тенденции, которые в конечном своем развитии приводят к складыванию эстетики позднего барокко. Эти объективные, проникшие внутрь каждого индивидуального образования тенденции свидетельствуют также о том, что у каждого из этих образований есть своя своеобразная экзистенция, даже если она и находится в некоторой зависимости от экзистенции стоящей за ними общности. В каждом образовании, в зависимости от его возможностей, заложены различные объективные тенденции, которые, развиваясь в собственном направлении, могли бы быть в принципе доведены до конца. В какой из этих тенденций отражается общее волеие, можно выяснить только исходя из экзистенции живой общности, а не из одной лишь структуры объективных образований. То, что именно от *волеия* зависит, какие из заложенных в объективные образования тенденций будут подхвачены и получают полное развитие, доказывается, например, тем фактом, что тот арсенал форм, который был порожден античностью и смешался с художественными формами и художественным волеием обращенных в христианство народов эпохи Великого переселения народов, впоследствии сумел в качестве античного элемента развить ряд из имевшихся в его распоряжении возможных направлений. Благодаря этому античному элементу, вкрапленному в наш формальный арсенал, нам удавалось всякий раз заново понимать античность, выявлять в искусстве Ренессанса и классицизма ту или иную тенденцию ее возможного развития и доводить ее до конца. Как отдельные образования, так и образующий стилевое единство комплекс этих образований обладают объективной структурой, благодаря которой они сохраняют известную независимость от пульсирующего потока жизни.

Да, каждый индивидуум живет и на протяжении своей жизни вносит — пусть это будет хотя бы сиюминутное создание нового сло-

---

\* По аналогии (*лат.*).

ва — какие-то изменения в общий процесс развития, способствуя тем самым активизации общей динамики; но это проживание своей экзистенции происходит не в безвоздушном, не знающем традиций пространстве, его основой является определенное состояние живой общности, находящей свое выражение в волевых тенденциях и структурах объектов. В этом пронизанном волевыми тенденциями и стилевыми направлениями жизненном пространстве действует индивидуум, побуждаемый к этому всеми условиями своего воспитания, обучения и образа жизни, и даже когда творческий гений воспаряет в надсоциальные сферы, надсоциальность эта весьма относительна — ведь она возникла на почве закрепленных традициями достижений, ибо гений лишь развивает те явления, что заложены в виде зародышей в духовной подпочве, и любая творческая новация всегда неминуемо становится достоянием общего процесса развития.

И если мы говорим, что каждая живая общность живет в своем, отличном от других, мире, это следует понимать в том смысле, что тотальность духовных реальностей во всех ее четырех разновидностях в различных общностных жизненных пространствах носит различный характер. Таким образом, общность представляет собой — как это могло бы показаться на первой стадии нашего рассмотрения — не только обусловленную общими жизненными процессами тотальность, она обусловлена также теми духовными образованиями, которые возникают в этой жизненной общности и содержат в себе осадок их общей жизни. Но этот осадок в то же время представляет собой объективно для себя принимаемое «не-что», которое можно в виде объекта отделить от породившей его основы и которое содержит в себе самостоятельные зародыши своего дальнейшего формирования в духе существующих тенденций и направлений.

Но всякая общность живет благодаря восприятию желаний и устремлений новых поколений в круг своей жизнедеятельности, и в результате включения этих желаний и устремлений в жизненное пространство общности эти поколения становятся носителями традиций прошлого и создателями нового. Это означает постепенный и непрерывный процесс изменений всей духовной структуры, так что два далеко отстоящих друг от друга во времени пространства опыта уже представляют собой два различных мира, отличающихся друг от друга во всех своих элементах. И все же две картины мира, принадлежащие одной и той же общности, если они возникли в русле одной традиции (то есть если их общим фоном является в то же время экзистенциальная преемственность поколений), поддерживают внутренний контакт друг с другом, значение которого для

понимания исследуемого предмета мы сможем оценить по достоинству лишь несколько позже. Внутренне они связаны друг с другом, поскольку эту связь гарантирует не только преемственность экзистенциального воления и его постепенное изменение, но и объективная сторона дела — а именно то, что более поздние формы духовных образований возникают из зародышевых форм и тенденций, лежащих в начале процесса развития — поздние явления связаны с ранними. Поэтому *культурные общности* могут формировать последующую сферу развития в качестве жизненных общностей. Деятельность жизненной общности возможна лишь при наличии непосредственных экзистенциальных контактов. Культурная общность также объединяет таких индивидуумов и такие группы, сплачивая их в некое единство, скрепляемое лишь на основе желаний, устремлений и тенденций объективации. Там, где существует культурная общность, должно было — где-то и когда-то — произойти и непосредственное экзистенциальное соприкосновение. Там, где в ходе развития культурного достояния на месте разрозненных общностей образовалось единство, наверняка в историческом прошлом имел место экзистенциальный сплав разнородных явлений. Разобщенные члены общности, вновь разошедшиеся в разные стороны после такого экзистенциального соприкосновения, может быть, до конца воплотят в жизнь иные возможные тенденции и зароненные в них зерна будущих всходов. Они, каждый по отдельности, доведут их до конца согласно собственному мироволению, руководствуясь собственными интересами и представлениями, но и на этой стадии они образуют некое единство, ибо, хотя и по-разному, каждый на свой манер, но они развивают *те же самые, одни и те же* зародыши. Это обстоятельство еще вовсе не означает наличия связи, даже если позже произойдет частичное или полное слияние. Европейско-американская культурная общность — это именно такая культурная общность, но она существует лишь постольку, поскольку опирается на общие объективные и субъективные традиции (отражающие волевое усилие). В рамках этого единства она формирует нации, ландшафты, типы духовности, которые являются не чем иным, как дальнейшим развитием общих зародышей, оказавшихся в конкретных экзистенциальных жизненных общностях.

Мы можем выделить несколько видов общности. Наиболее широким, всеобъемлющим видом является культурная общность, самым узким — семья и дружба. Более узкие общности входят в состав более широких; их характерной чертой является то, что их особенные «воли» и «объективации» опираются на волевые усилия и объективации более широкой общности, причем отличаясь от них, они все же

связаны с этим общим фондом. И, тем не менее, они различимы на этом общем фоне, дифференцируясь от общей для них основы.

Если тщательно проанализировать, как наличие этих кругов и слоев отражается в репрезентативном срезе сознания и волевых устремлениях индивидуума, то приходится сделать вывод, что они по содержанию своего сознания и сферам интересов принадлежат к различным общностям<sup>35</sup>. Индивидуум, как выясняется, в своей тотальной экзистенции принимает участие в деятельности различных слоев и кругов общности, и куда отнести того или иного индивидуума, можно решить лишь на основе исторического анализа, который необходимо также дифференцировать и в социологическом плане. Индивидуум хранит также в своем сознании ценности, принадлежащие системе, относящейся к историческому прошлому, он содержит в себе также ценности и экзистенциальные установки, которые, может быть, существуют только в нем одном — ибо впервые они возникли как нечто новое именно в его сознании, и только поэтому могут быть отнесены к одной личности и лишь впоследствии, может быть, когда-нибудь будут социализированы. Хотя индивидуум может, погружаясь в свой внутренний мир, открывать, «узнавать» еще никому не ведомые области душевного пространства, но и направление, и даже сами возможности выбора этого нового направления обеспечены общим состоянием сознания, общей структурой, уровнем развития того мира, в котором он живет вместе с другими членами его общности. Это развитие и дальнейшее формирование происходит из общего движения, вновь вливаясь в него, и это дальнейшее формирование, происходящее только через различные индивидуальные сознания, обретает динамичность лишь в этих индивидуальных экзистенциях, которые, в свою очередь, связаны с выходящей далеко за их рамки совокупностью жизни и воления общности.

## 11. Динамика конъюнктивного познания

В этой общей динамике связанного с общностью духовного процесса, где ни один член не действует независимо от другого, где вместе с судьбой общности меняется и весь принадлежащий к ней мир, в этой тотальности общностно-обусловленного пространства жизни и опыта мы, если мы хотим правильно понять его, должны рассмотреть и конъюнктивное познание.

Это конъюнктивное познание, когда оно направлено на постижение мира, всегда схватывает эти духовные реальности, а не *мир-в-себе*, не мир, каким он мог бы быть в объективной реальности, а мир

на определенной стадии судьбы и процесса становления общности. Таким образом, конъюнктивное познание познает везде духовные реальности. Оно познает коллективные представления, которые уже «за спиной» этого познания, еще до начала процесса познания, направлены на данности внутреннего и внешнего мира; оно познает институты, произведения и коллективные создания — то есть исключительно смыслодержающие образования, хотя и носящие различный характер. Это познание всегда постигает духовное одного и того же духа; оно схватывает смыслонаполненное пространство опыта и жизни с определенной точки зрения, и каждое познающее проникновение в жизнь общества удается только в том случае, если это позволяет общее состояние общественного развития и только если это представляется необходимым в качестве следующего шага для выживания общества, для продолжения его экзистенции. Познание и самопознание социальной общности также является частью общей динамики, и общество должно до известной и определенной степени знать свои образования, чтобы делаемый им следующий шаг совпал с направлением общего процесса изменений.

С какими вопросами, с каких позиций и с каким понятийным аппаратом исследователь подходит к изучению совокупности пространства опыта общности, целиком зависит от степени разработанности и угла зрения, под которым в прошлом изучались вопросы и использовались понятия — только стоя на платформе уже познанного, можно сделать следующий шаг, каким бы революционным он ни был.

Итак, для того, чтобы понять причины возникновения той или иной теоретической постановки вопроса, появление новой точки зрения в общественных науках или в историографии, необходимо иметь в виду две вещи — во-первых, достигнутый к моменту возникновения этой постановки вопроса уровень рефлексивного знания в данной исторически сложившейся общности, и, во-вторых, общее развитие социально-исторического процесса, для которого новое познание должно приобрести экзистенциальное значение, то есть призвано стать фактором, формирующим процесс исторического развития. Ведь в пространстве истории дело обстоит вовсе не так, как в каком-нибудь ландшафте, на лоне природы, где можно расхаживать, описывая по порядку все, что попадается на глаза — вот здесь гора, там река, здесь зелено, а там — серо. То, что исследователю социальных и культурных процессов прошлого и современности вообще удастся увидеть, равно как последовательность и угол зрения, под которым осуществляется рассмотрение, зависят от того, настолько необходимо это познание для дальней-

шей жизни и творческой деятельности познающей общности, в какой степени оно участвует в общем процессе и какой смысл имеет оно для него в свете выполняемой им функции.

Если в области естественнонаучного познания постановка вопросов отличается высокой степенью имманентности, поскольку одна проблема с теоретической необходимостью порождает другую, то в науках об обществе и духе теоретически необходимая имманентность распространяется лишь на незначительные отрезки и структуры исследуемого пространства и общая проблематика выводится из социального процесса, а чаще всего вырастает из области социальной борьбы.

Отсюда для социологии познания и в особенности для социологии общественного познания возникает исключительно широкий круг задач и важных проблем, поскольку задача этой дисциплины заключается в том, чтобы связать всякое общественное, культурно-историческое познание с общественным процессом, в рамках которого она возникла; понять особый аспект постановки вопросов, исходя из рассмотрения общего процесса, на изучение которого это познание и направлено; связать частное движение, которому служило это познание, с общим движением. Только на базе этого комплекса вопросов можно понять, почему социология возникла так поздно (собственно, не ранее XVIII века) и почему этот способ постановки вопросов так поздно нашел свое применение, совершив формальные изменения в технике исследования, исходные позиции и понятийный аппарат которого можно понять лишь из тотальности общего движения.

Но не только возникновение социологии, но и особого рода субъективность, перспективизм, содержащийся во всякой исторической и социологической постановке вопроса, можно понять в их специфике лишь с учетом направления и смысла общего движения. В общем, мы ведь уже видели, что перспективизм является существенной чертой конъюнктивного познания — но почему для одного пространства опыта существует одна позиция, один угол зрения, для другого — другой (причем эта особенность субъективного подхода к предмету исследования находит свое выражение в аксиоматике выработки понятий), можно понять лишь из определения функции этих знаний для общего движения.

И здесь необходимо указать на одно своеобразное и важное обстоятельство, с которым мы в ходе нашего исследования уже встречались — всякая духовная реальность, хотя и возникшая в одном и для одного определенного исторического пространства в интересах той или иной исторически сложившейся жизненной общности, в

своей объективности представляет собой нечто глобальное, тотальное по сравнению с частной позицией, занимаемой частной разновидностью рефлексивного познания — даже в том случае, когда это познание возникло в том же жизненном пространстве, в той же общности, в то же время, что и сами познаваемые образования. Тем самым дается понять, что духовная реальность, например, *полиса* определенной эпохи не обязательно может быть наилучшим образом и наиболее адекватно понята современной этой эпохе теорией. Легко может случиться так, что теория, возникшая позже, по своему ставя вопросы и рассматривая исследуемый предмет в интересующем ее аспекте, может понять *полис* этой эпохи глубже, чем теория, возникшая в одно время с этим полисом. Это расхождение между образованиями и их познаваемостью объяснимо также тем, что рефлектирующее теоретическое познание и в рамках индивидуального сознания осуществляется на совершенно ином уровне, чем наивно-духовная настроенность на постижение духовных, смысло-содержащих образований. Жить в *полисе*, осуществлять в нем определенную духовную деятельность и в этом смысле актуализировать его — это тоже своего рода духовное поведение (то есть не просто растительное существование), но это духовное экзистирование в *полисе* не имеет ничего общего с его рефлексивным познанием. Жить духом *полиса* — это нечто совсем иное, нежели познавать дух *полиса*. Один из важнейших вопросов социологии мышления заключается в том, на какой стадии духовной экзистенции духовного образования, живущего своим духом, вообще необходима рефлексия в отношении ее, является ли она (как это называл Гегель) явлением, отражающим снятие или завершение процесса духовного становления.

То, что нетеоретически-духовное познание направлено на сферу духовного, и что духовные образования, являющиеся предметом познания, представляют собой выходящий за рамки частного исторического пространства, существующий во все эпохи объект познания — объект, обладающий выходящей за границы эпохи объективностью — можно видеть уже на примере духовного поведения и рефлексии отдельного индивидуума. Художественное произведение или философская система обладают особой объективностью, которая и по отношению к творческому субъекту, создавшему их, выступает как независимая самостоятельная закономерность. Казалось бы, творческий субъект глубже всех понимает собственное произведение, однако однажды созданное произведение даже перед собственным творцом ставит задачу интерпретации. Хотя художник лучше других знает, что *он* хотел сказать своим произведением (здесь мы имеем в виду смысл, вкладываемый в

духовное образование), но он вовсе не обязательно является наиболее компетентным экспертом, когда речь заходит о том, чтобы оценить значение его произведения как объективного, существующего в себе образования. Перед ним может возникнуть проблема понимания лежащих в основе созданного им произведения наиболее глубинных тенденций. На протяжении жизни художник может дистанцироваться от своего произведения или, наоборот, понимать его все глубже, чтобы лишь гораздо позже — словно восхищаясь собственным величием — схватить, наконец, глубочайший смысл собственного творения. Только в этом плане можно придавать смысл таким выражениям, как «Понимать Канта лучше, чем он сам понимал себя» или «Понять Канта значит перешагнуть через него».

На фоне наших предыдущих рассуждений этот на первый взгляд удивительный факт — то, что человек может создать то, что даже он не вполне понимает — объясняется тем, что в произведении всегда содержатся разнообразные моменты, мотивы и элементы, а кроме того, глубокие интенции художественного воления, которые оно вбирает в себя из исторически сложившейся общности. Эти мотивы опираются на воления общности и улавливаются и перерабатываются в произведении творческим субъектом на уровне того до-рефлексивного духовного перспективизма, о котором мы говорили. При этом легко может случиться так, что хотя художник и включит в свое произведение подхваченный им таким образом мотив, порожденный общностью, он схватит его только с «одной стороны», и лишь впоследствии, в ходе дальнейшего развития истории идей этот мотив раскроется во всей полноте заложенных в нем возможностей, если последующие тенденции и конкретные ситуации, складывающиеся в окружающем мире, смогут выявить и другую его сторону; в качестве примера здесь можно упомянуть элементы гегельянства у Маркса. Сознал ли Маркс, включая в свою систему элементы гегелевских идей, всю полноту диалектической мысли Гегеля или с его стороны это было всего лишь своего рода кокетством и игрой, когда он украшал свои тексты этими цветистыми фразами, для постижения объективного смысла марксовской системы является вопросом второго плана. И хотя установление «смысла, вложенного Марксом», представляется важной и существенной задачей, к нашей постановке вопроса она имеет весьма второстепенное отношение. Нас в данный момент интересует то, что тот диалектический момент, перешедший из определенного духовного течения эпохи в теорию Маркса, вновь смог обрести важное значение для более поздней эпохи, поскольку эпоха эта смогла, опираясь на новые мыслительные конструкции и проблематику, открыть



новую форму диалектического познания, которая раньше, может быть, в таком виде абсолютно не замечалась.

Разнообразные плодотворные зародыши дальнейшего развития, аналогичным образом объективно заложены в самых различных произведениях и духовных образованиях, и только та теория, которая схватывает и фиксирует это происходящее на двух уровнях сознания усвоение и понимание духовных образований и их самостоятельную объективность по отношению к любой возможной интерпретации, в состоянии адекватно отразить этот своеобразный опыт.

Итак, всякое образование обладает смыслом — как вкладываемым в него, так и объективным, и познание этих смыслов равным образом и составляет задачу интерпретатора. Но эта объективность смылосодержащих образований не имеет ничего общего с вневременностью. То, чем в определенный момент времени реально является *полис*, не имеет ничего общего с мыслью о том, каким образом мог бы существовать *полис* вообще как явление вневременное (наподобие того, как могла бы существовать справедливая на все времена теорема Пифагора). Такая постановка вопроса является бессмысленным переносом проблематики теоретической сферы на совершенно отличную от нее проблематику конъюнктивной сферы, где существуют лишь духовные реальности, привязанные к определенным пространствам опыта.

Вернемся к центральному пункту наших рассуждений, подведя итоги сказанному — самые различные духовные образования заполняют пространство опыта общности, представляя собой явления как объективного, так и субъективного порядка, в зависимости от того, на каком уровне они воспринимаются — объективный характер они носят на уровне дорефлективной духовной интендированности в процессе их актуализации (это еще называется «жить в образованиях»), субъективность же они приобретают в процессе их рефлексивно-теоретического рассмотрения. Взгляд на духовные образования может носить только перспективистский, субъективно-личностный характер — они так же исчезают из поля зрения наблюдателя, старающегося рассмотреть их объективно, наподобие топографической карты, как исчезает местность, когда ее хотя бы рассматривать с топографической, а не с перспективистской точки зрения. Поэтому содержательное, качественное смыслонаполненное познание всегда осуществляется, в сущности, в конъюнктивно обусловленном общностном контексте опыта. Ставшее надконъюнктивным, поднятое на уровень абстракции, где оперируют заранее предустановленными, систематизированными вневременными понятиями, это познание хотя и может еще сказать многое об обще-

ственной жизни вообще, но оно уже не в состоянии схватить конкретную полноту духовных содержаний, взглянуть на историческую жизнь «изнутри», отказываясь, таким образом, от реальной интерпретации значительной части общественно-исторического опыта.

Всякое конъюнктивное познание несет в себе известную тенденцию мыслительного и познавательного воления, объективные следы которого обнаруживаются на используемом им понятийном уровне. Каждая определенная эпоха исторического развития какой-либо общности насыщена различными конкурирующими друг с другом «миро-волениями», каждому из которых соответствует и мыслительное воление, отличающееся от всех остальных. Способность такого миро- и мысле-воления к экспансии в определенные эпохи настолько велика и значительна, что она подчиняет себе — как мы это уже видели — все возможные предметы и пытается преобразовать в этом духе или, по меньшей мере, завоевать все жизненное пространство. Такое мысле-воление втягивает все возникающее новое в это жизненное пространство и схватывает его, опираясь на эту основу. Так же, как негр включает объекты, созданные цивилизацией, в пространство своего опыта, так и мы, разглядывая и ощупывая новые вещи, вводим их в наше жизненное пространство, вкладывая черты духовности в каждую индивидуальную форму.

Одной из важнейших сторон такого вовлечения столь разнородных явлений в собственное пространство жизни и опыта является рецепция исторических памятников в нашем пространстве опыта. *Историческое познание — в той мере, в какой оно является интерпретацией — представляет собой включение духовных реальностей гетерогенного происхождения в наше историческое пространство жизни и опыта.* Чтобы иметь возможность понять это положение в полном его объеме, нам необходимо еще раз обобщить то, что до сих пор было сказано нами об интерпретации, сделав прежде всего именно эту проблему интерпретации самостоятельным предметом нашего рассмотрения.

## 12. Проблема интерпретации

Более подробно мы говорили об особом способе существования духовных образований, так как этот вопрос имеет фундаментальное значение для теории интерпретации.

Понимание означает, в сущности, две вещи — *контагиозного характера связь с чужой психикой* (абстрактно говоря, это можно проиллюстрировать на следующем примере: — незнакомый человек входит в комнату и мы, не обменявшись с ним и словом, инстин-

ктивно *устанавливаем* с ним душевный контакт, как бы «заражаемся» им)<sup>36</sup>, и *проникновение в жизненный контекст*, в рамках которого мы постепенно начинаем *участвовать* в пространстве конъюнктивного опыта, усваивая его специфические коллективные представления. Если первая форма понимания осуществляется только благодаря нашей способности вступать в *душевный* контактирующий контакт, то вторая становится возможной в результате нашей *духовной* способности схватывать смыслодержающие образования самого различного рода. Даже если предположить, что исходной предпосылкой понимания является общность, с которой нас связывают отношения экзистенциального характера, и в чьих контекстах переживаний мы длительное время принимали участие, все же остается еще одно, совершенно особенное качество — способность схватывать значимость выявленных в контексте переживаний образований как образований и, наоборот, находить путь от них к связанному с ними контексту переживаний. Именно поэтому мы должны были провести четкую грань между двумя этими формами понимания и показать, что значения не совпадают с контекстами переживаний; хотя они и вырастают из них и вновь возвращаются в них, но обладают собственным особым содержанием и особым способом экзистенции. Они не просто знаки, обозначающие нечто другое<sup>37</sup>, а самостоятельные содержания. Поэтому способность находить в своей душе отклик на определенные переживания и вступать в контакт не использовалась в процессе понимания. Эта способность постижения духовных реальностей, принадлежащих определенному пространству опыта или субъекту, хотя и основана на способности непосредственной контактирующей связи, но по сравнению с ней является другой, новой нашей способностью. Таким образом, мы различаем *понимание экзистенции* (экзистенциально-душевную контактирующую связь) и *понимание значений* (схватывание смысла, духовное понимание). В живой жизни одно переходит в другое — то первостепенное значение приобретает инстинктивное экзистенциальное «заражение», то мы проникаем в «другого» посредством его духовных объективаций (см. Шпрингер). С другой стороны, в процессе понимания духовных реальностей, принадлежащих к определенному пространству опыта, мы схватываем экзистенциально-перспективистские значения лишь в том случае, если каким-либо образом осваиваем стоящие за ними пространство и контекст переживаний.

Хотя можно называть *пониманием* (*Verstehen*) и схватывание надконъюнктивного общего теоретического контекста (скажем, теоремы Пифагора), мы хотели бы намеренно и подчеркнуто отделить эту разновидность схватывания смысла от рассмотренных выше

двух видов понимания, назвав этот вид схватывания надконъюнктивного теоретического контекста *постижением* (Begreifen). В соответствии с установленным нами различием между конъюнктивными и общеобязательными смыслодержащими образованиями мы хотим определить как понимание лишь проникновение в пространство конъюнктивного опыта. Различие между общезначимым точным естествознанием и историографией отражает то же обстоятельство. Специфическое «искусство» историка — интерпретация — применимо лишь к образованиям, связанным с конъюнктивным жизненным пространством и полностью отличается от анализа и объяснения однозначного объективного теоретического контекста, например, цепи выводов в математике.

Итак, понимание означает — коротко говоря — проникновение в пространство опыта, связанное с определенной общностью, в его смыслодержащие образования и их экзистенциальные основы.

Далее мы хотим провести различие между пониманием и интерпретацией и — в соответствии с установленными нами отличиями дорефлективного схватывания от рефлексивно-теоретического понятийного схватывания образований — определить *простое понимание* как экзистенциальное контактное схватывание чужой экзистенции или как духовное, дорефлективное схватывание образований, под *интерпретацией* же иметь в виду всегда основывающуюся на результатах этих видов схватывания, но никогда не исчерпывающую их до конца рефлексивно-теоретическую экспликацию понятого. Можно рефлексивно схватывать и пытаться интерпретировать бытие души так же, как и ее образования, экзистенциальные основы пространства опыта так же, как его духовные реальности, но мы уже говорили о том, до какой степени это рефлексивное схватывание (обусловленное состоянием той или иной теории и общим уровнем социально-исторического развития) никогда не бывает адекватным, а всегда носит в сущности своей перспективистский характер.

Если мы ограничимся рассмотрением простого понимания и интерпретацией духовных образований, то упомянутый перспективизм относится не только к рефлексивному схватыванию в процессе интерпретации, но и к экзистенциальной связи субъекта с образованиями других субъектов и других чуждых ему миров, которые, продолжая определенную историческую традицию, могут играть по отношению к нему роль «пра-мира», доисторического прошлого. Субъект схватывает в чуждых ему образованиях и экзистенциях только то, что лежит поблизости от направления его устремлений<sup>38</sup>. И здесь проявляется целиком динамический характер любого куль-

турного духовно-душевного понимания и в то же время преобладание несозерцательного, активного момента в понимании. Ни в коем случае нельзя представлять себе индивидуума и общность словно окруженными статичным и прекратившим свое развитие, «готовым» миром духовных реальностей, являющихся объектом отвлеченного созерцания; схватывание той или иной «фактичности» осуществляется в силовом поле мироволения. Если общность когда-либо усвоила или произвела какое-то целенаправленное волевое усилие, она стремится выразить это мироволение в каждом духовном акте, реализовать его. Художественное воление стремится наполнить всю индивидуальную реальность; стиль воплощает свои интенции не только в произведениях, картинах и статуях, он пронизывает процесс изготовления самых незначительных приспособлений и инструментов, фасон одежды и мебели, проявляется в темпе жизни и жестикуляции; религия стремится создать всеохватывающую систему, которой бы подчинялись все явления мира — от преобразования души до создания институтов и т.п.; культуры уже поэтому должны замедлять динамику своего развития и действительно замедляют сами свое поступательное движение в силу того, что *развитие* и проникновение в мир и в пространство опыта являются для них условиями экзистенции, а также потому, что мироволение осознает само себя лишь в процессе развития, развертывания-раскрытия, и динамическая судьба лишь так обретает форму<sup>39</sup>.

Поскольку культурные сдвиги не улавливаются одним поколением, включение прошлого в пространство собственного опыта носит статичный характер, так как с духовными реальностями и прошлого обращаются так, словно они принадлежат к собственному пространству опыта. Само собой разумеется, спонтанно происходит и переосмысление всех образований, но это динамическое изменение носит слишком постепенный характер, чтобы оно могло стать предметом рефлексивного осмысления. Данности прошлого располагают не в порядке их развития, не в хронологической последовательности, а размещают в пространстве одну рядом с другой, в соответствии со статичным переживанием времени. События и образования легко меняются местами, как будто любое из них могло возникнуть и произойти где угодно и когда угодно — для рефлексии существует лишь одно вечное Сейчас.

В символическом понятии *развития* духовные реальности прошлого выстраиваются в определенном порядке лишь тогда, когда интенция является уже не только одним из жизненных факторов, а предметом рефлексии. Выявленная и очевидная для всех интенция становится методологической формой выстраивания предмета

в процессе конструирования исторической науки. Известно, что рассмотрение вещей в аспекте развития — явление очень недавнего происхождения, хотя историческое рассмотрение под углом зрения определенной интенции, отражающей стремление уйти от мира данности к миру чаемому, коренится в природе всего развития Запада. Это явление можно проследить вплоть до эпохи библейских пророков, стоявших у истоков идеи о пришествии мессианского царства; эта концепция была воспринята христианством, которое, например, в лице Августина Блаженного хотя и признавало стремление этого мира к службе Богу, но еще не создало конкретной классификации исторических событий, хотя философия истории уже заложена в этом стремлении (см. Трёльч). Средневековье носит относительно стабильный характер, так как в этот период греко-иудео-христианские элементы слились с мироволением примитивных, сильно стереотипизированных народов.

В области рефлексивного мышления интенция выражается в том, что конъюнктивное познание, поскольку оно носит динамический характер, знает особые типы понятий — идеал и утопию, понятие, связанное с общей картиной мира. Утопия является не чем иным, как теоретическим предвосхищением мироволения, связанного с определенной интенцией, и, что характерно, всякое познавательное проникновение в общественное и культурное пространство опыта осуществляется в этой ориентации на утопию. Утопия содержит направление, точку зрения, перспективу, постановку вопроса — всю ту почву, в опоре на которую только и становится вообще возможным схватывание сущего и бывшего. Поэтому исследование структуры утопии является одной из важнейших задач социологии мышления.

В типологическом плане мы можем здесь выделить два вида утопии — идею и идеал. Идея, собственно говоря, представляет собой проникнутое нетерпеливым ожиданием переживание интенции, не вылившееся в создание концепции исторического развития. Здесь являющееся целью устремлений мироволение гипостазируется, будучи возведено в статичную надмирную сферу — идеи, эти совершенные образования, сразу объявляются вечными, изначально пресуществующими в некоем духовном надмирном пространстве. Наш мир с его образованиями *принимает участие* в жизни этой надмирной сферы (платоновское участие), но не приближается к ней в ходе систематического поэтапного процесса. В идеале (в кантовской идее) идея является динамической целью и все мироволение во всех своих взаимосвязанных компонентах движется по направлению к ней.

Чистый утопизм в русле историко-социологического познания носит донаучный характер, однако и исключение из поля зрения (само по себе необходимое) утопических фантазий ничего не меняет в том факте, что понятия, возникшие в силовом поле между экзистенцией и предъявляемыми к ней требованиями, по-прежнему сохраняют внедрившийся в них перспективизм, происходящий из этого источника. Историко-социологическое познание в этом смысле также является перспективистским и любое понятие, используемое в рамках такой рефлексии, приобретшей динамический характер, содержит элементы динамического перспективизма — в понятии живет общая интенция. Такие слова, как «капитализм», «пролетариат», «культура» не содержат в себе и не подразумевают никакого обобщения, они представляют собой лишь рассматриваемое с определенной точки зрения направление развития. Эти понятия — не абстрактные дистилляты, их конкретное содержание определяется тем углом зрения, под которым они рассматриваются; когда социалист произносит слово «капитализм», в том определении, которое он вкладывает в это понятие, звучит мысль о самотрансформации этой системы. Содержание понятия определяется интенцией социалистического мировидения. Это именно то, что мы имеем в виду под неизбежным перспективизмом историко-социологической выработки понятий — какое социологическое понятие не было конституировано и сформулировано в русле какой-либо политической интенции? Ценностная беспристрастность в социологии и в сфере общественного познания возможна в том смысле, что исследователь не порицает или восхваляет подлежащие описанию феномены, в том, что он, таким образом, должен воздерживаться от всяких оценок; но оценка, которую невозможно искоренить, заложена в гораздо более глубинных слоях, а именно в перспективизме, являющимся неотъемлемым фактором образования понятий. Мы полагаем, что вопрос о воздержании от оценок в этом смысле должен быть поставлен заново, что в этой дискуссии еще не сказано последнего слова (см. Макс Вебер). Понимание и интерпретирование духовных реальностей прошлых эпох означают также включение этих реальностей в пространство нашего опыта. Но это включение, как явствует уже из материала данного раздела, может осуществляться двояким образом:

а) *наивно*, когда с духовными реальностями прошлого обращаются так, будто они принадлежат современности, словно пространство собственного опыта всего лишь расширилось во временном отношении. Это происходит в эпохи, когда собственная интенция еще не выявилась достаточно четко, а динамика как принцип упо-

рядочения еще не открыта. Такое случается, например, когда, не смущаясь анахронизмами, готический собор завершают барочной надстройкой, когда в церкви романского стиля стоят античные скульптуры, переживаемые как образования пространства собственного опыта и творчества;

б) *динамически*, когда интенция жива, схватывает мир в его становлении и рассматривается как *наша* интенция, находящаяся в процессе развития. Самоконструкция, которая конструирует мир в соответствии с нашими представлениями о себе самих (как у Гегеля) или с нашими утопиями (как у Маркса), уже динамична; но она по-прежнему схватывает мир перспективистски, ориентируясь на пространство нашего опыта и схватывает в образованиях прошлого лишь то, что включено в состав этой продленной интенции — таким образом, она схватывает в принципе чуждые миры только в том случае, если вбирает их в пространство своего опыта. Но этот существенный элемент любой философии истории содержится в любом историческом исследовании; не существует исследования истории без философии истории<sup>40</sup>.

Наряду с этими двумя типами схватывания и познания прошлого существует еще и третий тип — понимание образований определенного пространства опыта через призму самих этих образований — то, что мы вкратце хотим назвать *имманентным пониманием и интерпретацией* (см. Трельч). Это понимание может возникнуть только в очень чуткие к событиям истории эпохи и состоит в том, что исследователь стремится проникнуть сквозь образования к экзистенциальному фону пространства опыта. Но эта попытка может увенчаться успехом только в отношении тех пространств опыта, с которыми мы поддерживаем историческую преемственность; кроме того, она возможна лишь в эпоху, в достаточной степени дифференцированную, чтобы в пространстве опыта содержалось несколько специальных пространств опыта, в силу чего интерпретирующий индивидуум усваивает также экзистенциально необходимое внутреннее представление, которое одно лишь позволяет проникнуть в различные пространства опыта.

Мы не вправе забывать о том, что в определенные эпохи в одном пространстве могут существовать несколько пространств опыта. Горожанин, оказавшийся в деревенской среде, крестьянин, ставший рабочим, переходят из одного пространства опыта в другое, и даже на протяжении всей жизни, от детства до старости, человек экзистенциально проходит различные пространства опыта. В такие новые пространства опыта мы проникаем не только через одни лишь образования, но и посредством экзистенциального вовлече-



ния в различные пространства жизни и общества. В ходе этого живого процесса мы учимся понимать образования и смотреть на них иначе, чем мы смотрели на них раньше, и узнаем, что особые способы рассмотрения связаны с особыми культурными пространствами. В результате мы начинаем критически относиться к привитому нам всем нашим воспитанием способу рассмотрения, уже не считая его единственно возможным и исключительным. Но это смягчение (*Auflockerung*) исключительности собственного мировоззрения может произойти лишь в том случае, если наша экзистенциальная укорененность в пространстве нашего опыта или в результате исторического развития или в силу индивидуальной судьбы уже ослабла. Если этого не происходит, мы лишаем себя возможности включиться в новую общность — крестьянская девушка, переселившаяся в город, продолжает смотреть на себя как на образование, порожденное новым миром, но с точки зрения старых интенций. Только там, где исключительность унаследованного от прошлого образа поведения поставлена под сомнение, возможно «вчувствование».

Здесь, в многослойной общности современности, происходит усвоение первых навыков переориентации личности, развитие умения подойти к содержанию чужих пространств опыта «изнутри» — одним словом, обучение имманентному пониманию, имманентному интерпретированию. Однако в жизни такая переориентация еще может осуществляться органично; она органично переходит от экзистенциального восприятия к понимающему образованию восприятию и проходит тот же путь, что и ребенок в процессе своего развития, который также движется от экзистенциальной вовлеченности к пониманию образований.

Имманентное же понимание чужих исторических пространств, наоборот, идет от образований, памятников и постепенно, шаг за шагом, завоевывает пространство чужого опыта. Для этого необходимо систематически возвращать старые значения всех слов, которыми мы пользуемся сегодня. Даже если они сохраняют неизменным свой акустически-звуковой комплекс и более часто употребляемое нами сегодня слово сохраняет историческую предметность со словом, употреблявшимся в прошлом, все же для понимания была бы необходимой работа по исторической реконструкции слова. И здесь нельзя обойтись без отправных точек экзистенциального плана — имманентная интерпретация возможна не только для тех пространств культуры, в которых возник наш мир, но и для всех пространств культуры, в которых вновь ожили зародыши нашей эпохи. Только если волны нашего собственного культурного процесса вынесут на поверхность какой-либо элемент прошедших

эпох, затронув в душе интерпретатора определенные струны, интерпретация окажется успешной. Благодаря этим экзистенциальным точкам соприкосновения, образующим архимедову точку опоры в процессе реконструкции старого мира, интерпретатор (критически анализирующий свой предмет) может убрать со своей дороги все интерпретации, которые дали различным феноменам эпохи, слепые в историческом отношении. Опорные точки экзистенциального плана могут существовать и в современных общностях (например, в крестьянских общинах), к которым найден экзистенциальный доступ, в которых сохраняются образования и взгляды, аналогичные тем, что существовали в прошлом, которые удержались лишь в определенной форме общности (так в рамках крестьянской религиозности сохраняется дух и формы старого язычества).

Итак, имманентная интерпретация теснейшим образом связана также с общей интенцией современного воления, даже если она развивается в ином направлении, нежели другие виды интерпретации.

Здесь необходимо также еще раз напомнить, что схватываемые в процессе имманентной интерпретации образования никоим образом не являются надперспективистскими — ведь мы видели, что ни современники, ни отдельные художники не в состоянии полностью постичь произведение, даже свое собственное. Поэтому *полис*, как мы это уже видели, является не только тем, чем он представлялся своим современникам. Имманентной интерпретации доступен лишь подразумеваемый, вкладываемый в образование смысл, который не совпадает с объективным смыслом, а может рассматриваться лишь как одно из возможных истолкований по сравнению с этими объективными содержаниями.

### 13. Проблема очевидности в процессе конъюнктивного познания

Предубеждение, закрывающее прежде всего путь к верному схватыванию духовных реальностей смыслодержащих образований, заключается в том, что реальности эти воспринимаются, пусть даже произвольно, по не выраженной явно аналогии с вещными реальностями. В камне или какой-либо пространственной вещи есть что-то непроницаемое для человеческого опыта, тогда как смыслодержащие образования доступны для нашего проникновения в них. Вбирая в себя смыслодержащие образования и понимая их, мы чувствуем, что схватываем их изнутри — об этом уже не раз говорилось выше. Мы рассматриваем постижение в отличие от понимания как неполное проникновение в предмет. Когда мы постигаем ло-

гический контекст, например, доказательство в математике, то уже здесь — в отличие от схватывания предметно-материального контекста внешней причинности в природе — у нас возникает чувство большей внутренней близости и очевидности, а также впечатление, будто мы находимся в самой сердцевине дела и владеем, так сказать, законом выработки системы доказательств. Но и это проникновение в самый центр, в самую сердцевину потока мысли еще достаточно далеко от той внутренней уверенности в очевидном, которая сопровождает верное схватывание духовных реальностей в процессе понимания. Духовные реальности суть создания нашего духа, что проявляется в первую очередь в том, что в процессе понимания мы всегда испытываем чувство, что проникли в творческий центр образования. В ходе понимания исследователю становится ясно, приближается ли он к глубинным пластам внутренней сущности исследуемого предмета; он знает также (или, по меньшей мере, может знать), когда он, так сказать, полностью внедрится в самую суть дела, в самый его центр, в ту точку, из которой он хотя и не сможет вывести заключение о природе рассматриваемого образования, но, по крайней мере, в состоянии заново проникнуть в него.

Тот, кто на самом деле понял музыкальную пьесу, картину, контекст конъюнктивного опыта, носящий рефлексивно-теоретический характер, знает, что адекватная рецепция заключается не в том, чтобы просто *принять к сведению* определенное содержание, а в том, чтобы в процессе рецепции формировать и преобразовывать его также и духовно.

Рецептивные натуры именно потому так легко могут перенимать определенный стиль мышления, что в процессе понимания схватывают формальный принцип, суть творческого подхода. Это схватывание духовно-душевного формального принципа родственно, хотя в широком смысле слова не идентично, той структуре внутренней необходимости, которая присуща схватыванию математического хода мысли и ее чисто теоретических принципов, благодаря которым становится возможным дальнейшее обдумывание проблем, дальнейшая выработка общезначимых условий и норм создаваемой системы и обязательное для всех мыслящих существ их изложение. Вне рамок теоретических контекстов существуют подчиняющиеся еще более глубинной необходимости контексты, которые в верно интерпретируемой картине рассматриваются как выражающий композиционный принцип ключ к пониманию внутренней необходимости группировки изобразительного материала. И это не означает снижения характера необходимости, даже если известно, что эти очевидные сведения могут быть сообщены лишь

более узкой общности. Если эта определенность — заключающаяся в том, что в конечном счете очевидность опирается на качественные моменты содержания познанного предмета — присуща любой разновидности качественного опыта, то это относится и к конъюнктивному опыту смыслодержающих образований, смысловых контекстов и ко всякому виду культурных реальностей.

Таким образом, было бы совершенно неверно из присущего духовному опыту перспективизма, из исторической обусловленности позиции и конъюнктивной обусловленности доказуемости правильности такого рода утверждений делать вывод, что, во-первых, в этой области все процессы протекают бесконтрольно и неуправляемо, и во-вторых, что здесь исследователь не накапливает опыт, не исследует объекты, а рассматривает лишь собственные заблуждения.

С утверждением, будто такого рода познание не отражает объективного положения дел, согласятся лишь те, кто моделирует познание в соответствии с общезначимыми математическими критериями истины и научности. Для дисциплин, основанных на принципе рационально доказанной неизбежной необходимости, остается открытым вопрос, можно ли из значения логических принципов вывести особые имманентные истины. Но и в этих «точных областях» существует дилемма, суть которой в том, что математическое познание основано или на наблюдении (то есть тогда и здесь познание связано с наблюдением), или же, как сегодня все чаще склонны полагать, что и здесь отдельные утверждения вытекают из нескольких аксиом, причем в таком случае возникает вопрос, должны ли эти аксиомы быть кем-то *даны*. Если это предположение верно, значит, и в этой области конечные критерии конкретных высказываний коренятся в содержаниях — только очевидность истинности этих содержаний в силу их своеобразия связана с нашей общечеловеческой природой, а не с нашей исторически обусловленной культурой.

Благодаря необходимому для каждого конъюнктивного познания обращению к качественным моментам ни одна инстанция не оспаривает научности этого вида познания. В этих областях, где исследователи стремятся осуществить качественное познание, главная роль отводится не столько *доказательству*, сколько *показу*. Эксперимент заменяется демонстрацией, даже если демонстрируемое становится достоянием лишь конъюнктивной общности. Формальные методы описания процесса показа могут становиться все более тонкими и точными — на этот счет имеется нашедшая всеобщее применение техника, постоянно развивающаяся и совер-

шенствующаяся. К этим общеприменимым методам принадлежат, в частности, описание исследуемого предмета и историческое исследование источников, а кроме того историческая интерпретация использует также критерии и методы, которые могут и не зависеть от конъюнктивной почвы, как, например, формальный критерий внутренней непротиворечивости истолкования того или иного образования. Но мы не вправе заблуждаться относительно того, что очевидность гарантируется не посредством этих формальных методов, а в результате схватывания качественных моментов и что схватывание качественного является *не результатом* применения этих методов, а *предпосылкой того*, что они вообще могут найти применение.

Высказав все это, так сказать, в защиту конъюнктивного познания, необходимо упомянуть еще и о том, что в этом познании имеются моменты, гарантирующие еще более глубокое проникновение в предмет, чем это вообще возможно в точных дисциплинах. В качественном познании присутствует момент, благодаря которому оно неизбежно превосходит естественнонаучное познание. Этот момент проявляется в феномене *подлинности* (Echtheit), который может возникать, только в процессе качественного познания как его определение, представляя собой тот самый «излишек», ту самую величину, на которую подлинность превосходит простую правильность познания, свидетельствуя о подлинности какой-либо экзистенции и искренности интенций познания. Сущее, бытийствующее может быть столь же истинным, как и познание бытия.

Если любому конъюнктивному познанию органически свойствен перспективизм, то в рамках этого перспективизма существуют подлинныи и неподлинныи экзистенции, а также подлинныи и неподлинныи сообщения о результатах познания. Подлинной является экзистенция, экзистирующая на основе своего принципа бытия; подлинным является опыт, перспективизм которого обусловлен лишь перспективизмом избранной позиции, а не порождается гетерогенными устремлениями, которые всегда ведут к искажению действительного положения вещей. Политик, стоящий на позициях той или иной партии, может видеть вещи со своей позиции под определенным углом зрения, в определенной перспективе, и если мы, рассматривая те же вещи, разделяем его позицию, то мы можем сказать, что для нас является понятным и в высшей степени последовательным тот факт, что он видит вещи таким-то и таким-то образом; но с большой долей вероятности мы можем также сказать, что отсюда начинаются искажения, которые нельзя приписать его позиции, а следует объяснить неискренними устремлениями. Здесь дело обстоит так же, как в нашем примере с ландшафтом — без пер-

спективы нет ландшафта, но, стоя на определенной позиции, мы в потенции можем контролировать все перспективы и сказать — это с той точки зрения вполне закономерно и последовательно, а это изображено «неправильно». Таким образом, контроль поддается и подлинность, пусть даже только в качественном плане.

Философия, которая стремится выстроить истину только с позиций обладающего вневременной общеобязательностью понятийного уровня, знает только критерий «истины вообще» и больше всего хотела бы породить эту истину из самой себя, вне всякой связи с экзистенцией. Внутренне эта философия последовательна лишь в том случае, если она в конечном счете имеет целью элиминирование онтических данностей и пытается вывести закономерности и природу мира из сферы формально-рационального сознания. Этим подходам соответствует понятие истины, носящее имманентный и формальный характер, высшим идеалом которого является дедукция. Но столь же последовательно поступает и философия, которая исходит из экзистенции (онтологии) и ищет критерий истины уже не в теории парящей над вещами значимости, а в конечном счете приходит к критерию истины, который — пусть даже еще весьма сложным способом — находит истину в *определённом способе ориентации* на предмет. Подлинность является только выражением такого онтологического критерия истины.

При рассмотрении исторической судьбы качественного познания бросается в глаза еще одно обстоятельство: если в области точных наук истинное, верное утверждается с однозначной неотступностью заключенной в них рациональной необходимости, мы видим — на протяжении достаточно длительного периода времени, — что подлинное, существенно важное конъюнктивное познание как и внетеоретические духовные образования обязательно отражают проблемы своего времени. Пожалуй, можно сказать, что в этой, казалось бы, лишенной критериев области по большому счету нельзя не принимать во внимание как крупные работы в области наук о духе, так и значительные художественные произведения, литературу и философию. И хотя не признанные своим временем предшественники позднейших направлений были открыты поздно, полное исчезновение особо выдающихся достижений вряд ли (или лишь в очень незначительной степени) возможно, так что выражение «время определяет истинную ценность произведений» в определенной мере является верным. В чем тут дело? Правильно ли полагать, что приговор масс, осуществление демократического принципа справедливости и в сфере духовного, конъюнктивного познания? Ведь хорошо известны возражения социологов против предоставления

массе права вершить свой суд; в частности, Зиммель в своей работе «Социология» с помощью тонкого анализа стремится показать, что в массе в силу необходимости утверждается лишь тот духовный уровень, который соответствует духовному минимуму составляющих массу индивидуумов, поскольку масса способна духовно социализироваться лишь в той мере, в какой она существует как единое целое. Но в этой связи необходимо указать на то обстоятельство, что в нашем примере речь идет не о собравшейся к определенному сроку коллегии индивидуумов, а о разбросанной во времени, объединяемой непрерывной преемственностью культурного развития, качественно однонаправленной конъюнктивной общности — то есть о том социологическом типе, которому мы дали название «знаток». Только на основе критической оценки, даваемой знатоками, которые постепенно обнаруживают существенно важные моменты, возникает то ценностное суждение о произведениях, которое усваивается всеобщим сознанием. Однако конъюнктивная общность знатоков носит скорее консервативный характер, она связана интенсивно поддерживаемой традицией и легко склоняется к тому, чтобы апеллировать к ценностям, входящим в арсенал явлений, уже получивших квалификационную оценку. В свете этого очень понятно непризнание современниками именно тех произведений, которые уже сделали «следующий шаг» по пути дальнейшего развития. Тем больше шансов найти понимание у тех, кто в своих произведениях завершает горизонт ожидания прошлого. Живя в современности и пристально наблюдая ее, видишь, что определить характер развития различных направлений — дело очень непростое. В определенный момент времени существует одновременно несколько возможностей будущего развития и судьба определяет, какому направлению стать ведущим. В этом случае могут кануть в Лету и те произведения и создания, в которых было подлинное содержание, и произойти это может в силу того, что они искали возможности дальнейшего развития в том направлении, которое должно было утвердиться не завтра, а только послезавтра. Но поскольку зародыши этих возможностей продолжают существовать в пространстве культуры, и поскольку в конечном счете все возможное, пусть даже и на поздней стадии, получает развитие в потоке культуры, не подлежит, так сказать, сомнению то, что эти некогда забытые интенции вновь обретут свое значение именно для позднейшего мировления и будут открыты.

Возможность непризнания произведений, само собой разумеется, более значительна в тех общностях, качественная надежность которых ослаблена (что связано с большей или меньшей степенью расшатанности общности) — и поэтому, пожалуй, можно прийти к

выводу, что феномен непризнания современниками тех или иных достижений представляет собой, скорее, современное явление, в том числе и потому, что конъюнктивно обусловленная общность *знатоков* как особый орган обособилась от массы как общности, на которую можно опереться. Знатоки сегодня означают передовой отряд, тогда как в средние века (в особенности в отношении центров культурной жизни — религии и искусства) вся община представляла собой качественно ориентированную коллегия знатоков, в которой, разумеется, существовали и стадийные различия.

Это утверждение подлинного и истинного представляет собой своеобразный феномен конъюнктивно обусловленных духовных образований. Повсюду в сфере творчества (как, например, в языке и искусстве) индивидуум всегда менее значим, нежели совокупность явлений, в силу чего он и в своих оценках гораздо менее уверен и устойчив. Кроме того, способность чисто внешней, событийной судьбы выступать в качестве критерия оценки связана в рамках конъюнктивного опыта с прагматическим характером всей этой мыслительной сферы.

Сделанные здесь замечания, носящие характер намеков, разумеется, не могут решить эту сложнейшую проблему конъюнктивной сферы мышления, в силу чего ее теоретическое изложение не связано с темой данного раздела. Наша задача заключается прежде всего в том, чтобы представить в этой связи — как бы в качестве сырья — наиболее яркие феномены для гносеологической разработки проблемы истины.

## 14. Расщепление общности и сознания

Полное единение в направлении интенции и, как следствие этого единения, содержательно родственное мировление и мирозидание существуют лишь на примитивном уровне общности, в «клане». Его можно представить себе в виде конъюнктивной общности жизни и опыта, каждый член которой в принципе обладает равной ценностью и одинаковым образом владеет познаваемостью своего мира и чувствует, что его поддерживают протекающие параллельно и усиливающие друг друга как творческие, так и рецептивные тенденции, как, впрочем, и другие, в русле которых существуют лишь различия, обусловленные природой и дарованиями отдельных индивидуумов. Но существуют и органически обусловленные различия, *различия пола и возраста*<sup>41</sup>, и мы на самом деле в возрастных различиях видим самые примитивные, первичные разграничения



группы; разграничение по родам (*Gentes*) здесь не рассматривается по той причине, что группа, как известно, возникает из такого рода естественного единства и представляет собой конъюнктивную жизненную общность, основанную на кровном родстве.

Расщепление содержаний сознания в том смысле, что в рамках одной и той же общности существуют две более узкие общности — которые представляют собой как бы два различных мира — или же в том смысле, что хотя в реальности наличествует *один* единый, целостный мир явлений и фактов, доступных познанию, известная часть моментов, доступных познанию, изъята из него и скрыта от глаз общественности, являя собой некую *тайну*, — такое расщепление все же еще не происходит, покуда люди продолжают собираться за общим столом. Там, где эта патриархальная форма (имеющая место и в классовом обществе) сохраняется, участники застолья могут различаться по степени имеющейся в их руках власти, но в своих представлениях о мире они не знают никаких различий; в любом смысле слова они образуют конъюнктивную общность.

Расщепление единого мира происходит лишь тогда, когда в результате завоеваний появляются угнетенные и властители (см. Оппенгеймер). Но в этой ситуации расщепление происходит уже по двойственным основаниям — прежде всего, вследствие того, что побежденная группа первоначально представляла собой особую общность и принесла с собой иные представления и традиции, иное мировоззрение и иное направление интенций. Однако одного этого было бы недостаточно для обоснования различий, поскольку в ходе дальнейшего сосуществования этих групп должна была бы возникнуть одна единственная конъюнктивная общность, в которой оба мировоззрения, так сказать, объединились бы. Причина того, что это происходит лишь отчасти, заключается в том, что на *институциональном уровне* предпринимаются усилия, направленные к тому, чтобы между обеими жизненными общностями пролегла относительная грань, в силу которой пространство экзистенции и жизненных представлений властителей и пространство мира и экзистенции покоренных образовывали как бы «государства в государстве». Таким образом, хотя и возникает общая связь относительно тех реальностей, в которых обе общности соприкасаются друг с другом, однако с обеих сторон имеются непроницаемые для посторонних пространства и в области духовного, которые остаются для членов другой группы тайной; к тому же повелители чаще всего сознательно трактуют свою тайну именно как тайну.

Здесь вовлеченность в культурную общность имеет символическое значение. Также и там, где господствующее положение зани-

мает государственная религия, следовало бы выяснить, не означает ли она нечто совсем иное для правящих слоев, нежели для поработанных; даже там, где побежденным буквально навязывается культ домашних богов, для сторонников имманентного рассмотрения все еще остается нерешенным вопрос, не воспринимаются и не переживаются ли одни и те же духовные реальности с точки зрения господствующих слоев иначе, чем с позиций покоренных слоев. Ведь, например, известно, что создающая в этом плане максимальное единство римско-католическая церковь создала для крестьян позицию крестьянской религиозности (преобладание суеверий, предпочтение жертвоприношения молитве, привнесение древних оргиастических элементов в содержание религиозного учения и т.д.). Здесь, таким образом, уже вступает в действие то понимание, которое мы в первую очередь называли абсолютным наивным приятием в свою собственную духовную реальность духовных реальностей, происходящих из чужих миров, причем люди, совершающие это и верящие в вымысел, будто они имеют дело с реальностями собственного мира, поступают совершенно «неисторично». Таким образом, одни и те же духовные реальности (главным образом, институты), являющиеся «общей» собственностью, видятся с двух сторон — сверху и снизу. Они по-разному имманентно переживаются сверху и снизу и — впоследствии перейдя от этого переживания к рефлексивной сознательности теории — по-разному и интерпретируются (это двойное видение приобретает важное значение, если вспомнить, что всегда существуют две социологии — социология «сверху» и социология «снизу»). Господствующие классы видят именно структуру общества иначе, чем классы подчиненные). Таким образом, институциональные образования, которые все еще удерживают общность (хотя и расщепленную) в составе целостности более высокого порядка, какой является группа, образуют ту среду, в которой люди чисто внешне формально встречаются и общаются друг с другом, но фактически по-разному смотрят на вещи. В силу того, что эти образования являются всеобщим достоянием, на квазинадконъюнктивном уровне начинает действовать известного рода способность к абстракции, позволяющая нам видеть те же вещи, которые изнутри видятся иначе, иным способом, который в отличие от конъюнктивного рассмотрения, всегда носящего субъективно-перспективистский характер, может рассматриваться как относительно неперспективистский. Это прежде всего выражается в языке, который первоначально содержит в своих словах исключительно конъюнктивно обусловленные представления и стремится создать совершенно конкретно связанные с определенным

историческим пространством опыта духовные реальности, рассматриваемые с определенных позиций, но постепенно во все большей степени становится языком общения между различными социальными слоями, средством абстрактного взаимопонимания. Одни и те же акустические звуковые комплексы могут означать то конъюнктивно обусловленное, то — в случае возможного абстрагирования от конъюнкции — смысл, отделенный от частных значений.

Чтобы продемонстрировать существующие здесь отношения на простом примере, нам необходимо сделать небольшое отступление от темы. Между миром ребенка и миром взрослых также существует различие, выражающееся в различном видении мира, и хотя обе стороны посредством одних и тех же слов всегда называют и узнают различное содержание, тем не менее между ними на общем уровне — который образует как бы третий мир, вдвинутый между мирами ребенка и взрослых — возникает коммуникация (которую мы намеренно *не обозначаем* как понимание). Предположим, ребенок играет с куклой. Как бы мы ни старались, мы, пожалуй, никогда не сможем с полной конкретностью понять, каковы особые представления ребенка об этой кукле; но нам уже достаточно знать и то, что он, играя с ней, полностью погружается в эту игру, что он обращается с куклой, как с живым существом, то есть некоторым образом экзистенциально связан с ней так, как мы с ней никогда не были бы связаны. Когда ребенок произносит слова «игрушка», «кукла», он выражает тем самым представления, возникшие из особой конъюнкции с вещью, и которые в рамках гипотетической более широкой конъюнктивной общности могут быть адекватно восприняты другими детьми. И у нас есть конъюнктивно обусловленные представления о кукле, об игрушке, поскольку мы в ходе повседневного общения с остальными взрослыми выработали определенное стереотипное отношение к этим вещам. Для нас ребенок и мир детства представляют собой особенным образом окрашенную духовную реальность, далеко не одинаковую для всех обществ. В истории существует множество самых различных типов переживания мира детства и ребенка с позиций мира взрослых. Порой общество видело в ребенке воплощение святости, порой — маленького человека, порой оно видело в нем нечто гротескное, порой — милое и сентиментальное; оно рассматривало его в различных значениях и смыслах, о которых сам ребенок не имел ни малейшего понятия. Может быть, для нас игрушка является чем-то гротескно-комическим (переживание, которое для взрослых находит свое закономерное завершение в игре с куклой), о чем ребенок опять-таки прежде всего ничего не знает. Мы обладаем именно конъюнктивно обусловленным опытом относительно этой духовной

реальности (то есть относительно того значимого содержания, благодаря которому кукла — это нечто большее, чем кусок дерева и несколько лоскутков), и все же мы говорим, например, ребенку: «Дай-ка сюда эту игрушку». Тем самым мы вступаем с ним в коммуникативное отношение. Так высказанное и так воспринятое слово подразумевает лишь определения, достаточные для того, чтобы сообщить требование передать определенную вещь. Слово «игрушка» в своей коммуницирующей абстрактности сохраняет лишь ограниченные черты — оно говорит лишь о том, что данный предмет представляет собой нечто, с чем можно играть. Тем самым обозначена лишь самая общая функция, которая была перенесена из одной особой общности в другие пространства опыта. «Вещь» — слово бесцветное и обозначает вообще категорию артефактов; «игра» — хотя уже что-то более конкретное, однако не отвечает на вопрос, какие конкретные игровые отношения должны выразиться этим значением слова. Мы в большей или меньшей степени встречаемся с ребенком на этом абстрактном уровне коммуникативных значений понятия и при этом возникает иллюзия, будто мы прекрасно понимаем друг друга. Ребенок, повинаясь нашему требованию, уже сделал первый шаг к тому, чтобы покинуть свое конъюнктивно обусловленное пространство опыта, а мы, по меньшей мере в момент высказывания, целиком перешли на коммуникативный уровень. В этом-то и заключается своеобразие момента — раз уж возникла коммуникативная абстракция, человек время от времени может жить в пространстве коммуникативного, и при этом возникает (непостоянная, то появляющаяся, то пропадающая) тенденция переживать и духовные реальности лишь в той мере, в какой они имеют отношение к коммуникативной значимости. В результате этого возникает своеобразный феномен, суть которого в том, что человек постепенно все больше погружается в сферу коммуникативной абстрактности и практически не испытывает уже никаких иных переживаний, связанных с игрушкой, кроме тех, которые она вызывает как голая функция — а именно «вещь», с которой можно «играть». По мере того, как вновь переживается этот коммуникативный уровень, иными словами — по мере того, как вещи переживаются лишь постольку, поскольку они входят в содержание этих значений понятий, и значение понятия в этом смысле вновь воспринимается жизнью — мир возникает и на уровне конкретной бездуховности в относительной независимости от конкретного пространства опыта; тем самым он становится коммуникабельно сообщаемым, а накопленный опыт, отделенный от общности, получает возможность дальнейшего обогащения в других общественных группах — так возникает сфера цивилизации<sup>42</sup>.

Происходит стабилизация опытного базиса, аналогом которой (пусть и не совсем адекватным) является фиксация норм письменной речи, отличающейся от диалектов. Это мышление статично, относительно надконъюнктивно, надличностно. Это познание обнаруживает свою генетическую связь с определенным пространством опыта, но лишь постольку, поскольку оно осуществляется на этом уровне установленных в определенной системе понятий. Методологи точных естественных наук ориентировались исключительно на этот тип познания и мышления (опирающийся на принцип *pars pro toto*\*). Таким образом, если такой абстрактный надконъюнктивный понятийный уровень и ориентированный на чисто функциональные отношения опытный ряд возникает уже во всякой многослойно структурированной общности, то позиции миропреобразующего господства он достигает лишь в ту эпоху, когда конъюнктивная общность расшатывается и распадается, когда меновое и натуральное хозяйство переходит в товарно-денежное и в конце концов в основанную на строгом расчете капиталистическую систему хозяйствования. Духовно-душевым символом этого распада является расшатывание религиозного мировоззрения из-под безраздельного господства которого постепенно высвобождаются и становятся автономными отдельные сферы культуры. Если в русле связанной с религиозными представлениями замедленной динамики отдельные социальные слои и существуют обособленно — каждый обладает своим особым миром и своей особой культурой в рамках общей культуры, то мир ощущается реально расщепленным только тогда, когда динамика, хотя и постоянно существующая, но заторможенная, каким-то образом становится ощутимой и для общности. Есть что-то глубоко своеобразное и в высшей степени заслуживающее внимание в том, что приблизительно в то же время, когда происходит процесс автономизации отдельных, до этого связанных узами религиозного сознания и слитых воедино, сфер искусства, этики, государства и т.д., скованная сословными или какими-либо иными моментами общность преобразуется в общность, подразделенную по классовому принципу, причем и классы раньше или позже обретают осознаваемую ими самими собственную динамику. Интересно, однако, наблюдать за тем, как относятся отдельные классы, стремящиеся «наверх» и уже после того, как они достигли поставленной цели, к течениям, ставшим автономными. В большинстве случаев они избирают какое-то одно направление, которое в прежнем, скованном состоянии, в рамках общ-

---

\* Часть вместо целого (*лат.*).

ности было всего лишь имманентным течением, поднимают его, так сказать, на щит, создают с ним как бы концерт, и превращая это течение в самостоятельное явление, полностью разрабатывают и надлежащий, присущий ему образ действий, и принадлежащую к нему систему объективных аксессуаров. Эту автономизацию и последовательное формирование тенденции мы можем наблюдать не только в искусстве — где возникновение, скажем, «буржуазного искусства» представляет собой уже зарегистрированный феномен, — но и в истории мысли. В первой части нашего исследования мы видели, что рвущаяся вверх буржуазия во всех областях связала себя с рационализмом надконъюнктивной абстракции, с рационализмом, который уже в древности достиг высокой степени развития, но в средние века вновь был вовлечен в сферу конъюнктивного миропознания. Это говорит о том, что в эпоху средневековья чисто абстрактное коммуникативное мышление, в том виде, в каком оно уже развилось к тому времени, вновь было включено в систему теологии, в результате чего теология опять стала новой составной частью конъюнктивного миропознания. Таким образом, в теологической картине мира местами встречается абстрактное надконъюнктивное мышление, которое постоянно выливается в конъюнктивно обусловленную картину мира и в иррациональные реальности, познаваемые лишь в рамках определенной общности (см. Макс Вебер, Дьёрдь Лукач).

Автономную власть это надконъюнктивное, свободное от теологии мышление обретает лишь после того, как оно усваивается мироволением восходящей буржуазии; она — сначала в рамках религии, а затем в борьбе с религией — снимает все «значения» с вещей, поскольку все они конъюнктивно обусловлены, и приходит тем самым в материальном мире к простой пространственной вещи и ее отношениям. Но и эти отношения познаются лишь постольку, поскольку они представляют собой связанное во всех своих проявлениях с системой счисления и находящее в рамках ее отношений решение и исчисление Нечто — ведь система счисления представляет собой крайнее проявление надконъюнктивной системы отношений.

Снятию значений во внешнем, пространственном мире соответствует снятие смысловых содержаний во «внутреннем опыте». Снимая все особые связи значений, благодаря которым жизнь души являлась областью, «встроенной» в конкретную религиозную картину мира, удалось подойти к чистому интенциональному акту и бездуховным психическим процессам и функциям, которые исследуются в психофизике лишь постольку, поскольку они могут быть сопоставлены с внешними измеримыми величинами.

В мире социального также была создана генерализирующая, общая социология — что позволило открыть социальное вообще. Это направление мысли видит все конкретно-исторические институты и прочие духовные содержания только абстрактно, и исследует их только в плане их функциональности, осуществляемой в рамках некоего сосуществования вообще. (В основе этого явления лежит тот же самый процесс, который мы наблюдали на примере образования абстрактного понятия «игрушка», когда мы пытались показать, как в таких понятиях конкретная полнота конъюнктивного опыта, связанного с определенным предметом, заменяется чистыми отношениями функции.)

Таким образом, генерализирующая социология принимает во внимание все конкретные образования лишь постольку, поскольку они могут рассматриваться как составные части некоего целенаправленно созданного контекста. Наиболее последовательно отразил это формирование понятий Макс Вебер в книге «Хозяйство и общество», где он сам признает, что целенаправленная, осуществляемая на свой лад интерпретация не духовных образований является, так сказать, фикцией социологии. Здесь в высшей степени резко сформулировано то, что в области социального *целерациональная* исчисляемость точнее всего соответствует математизации естественных наук. Если социология при случае касается даже фактической квантификации, то растворение всякой духовной реальности в функциональном контексте (где идея применения минимальных средств для достижения максимального успеха представляет собой идеал конструкции) способствует образованию надконъюнктивного принципа доказательства, состоящего в ближайшем родстве с принципами квантификации и каузального исследования, применяющимися в естественных науках. Это родство заключается прежде всего в том, что благодаря этому типу рационализации удастся искоренить все конъюнктивно обусловленное, качественное, то есть *не представить* существование «институтов» духовных образований «увиденным как бы изнутри», тех институтов, которые существуют для отдельной, особой общности. Это родство состоит также в том, что эта рационализация содержит в себе возможность надконъюнктивной генерализации, поскольку все человеческие действия и поступки могут рассматриваться в контексте целенаправленных взаимоотношений, и точно так же, как рассмотрение внешних взаимосвязей всегда может быть включено в схему каузальности, так и всякое «действие» может быть схематически исследовано с точки зрения его рациональности. Отсюда ясно, почему Макс Вебер интерпретировал все социальные «образования» как «действие».

Сейчас нам нет необходимости исследовать вопрос, достигается ли таким образом на самом деле надконъюнктивность; но то, что эта тенденция рассматривать все как целенаправленное взаимоотношение развивается лишь в эпоху, когда наше воззрение на жизнь и сама жизнь стали по преимуществу рациональными, не подлежит ни малейшему сомнению. Может быть, это проецирование рационального начала во все ситуации и явления прошлого и объяснение духовного экономическим и социальным также отражает тот взгляд на вещи, который тесно связан с нашими сегодняшними позициями. Но исследование этой проблемы — перспективистское или надконъюнктивное — в данный момент не входит в нашу задачу.

Исходя из нашего контекста, важно только показать, что социология как генерализирующая наука — как теория социального процесса вообще, как структурная теория общества — является своего рода соответствием рациональным надконъюнктивным естественным наукам; именно это направление мысли она сознательно сделала своей программой в момент своего появления (см. Конт).

Одна история является той научной дисциплиной, которая ставит своей задачей исследование конкретных образований в их уникальности и полноте, равно как и в их историчности, то есть не абстрагируясь от их конкретного содержания. Она одна сохранила неразрывную связь с конъюнктивным перспективистским мышлением. Да иначе и быть не могло — ведь если рассматривать духовные образования неперспективистски, из них исчезнет все содержательное и конкретное. Здесь научное сознание продолжает действовать (за исключением тех случаев, когда применяется критический метод в отношении источников и хронологии) совершенно так же, как повседневное сознание, схватывающее реальность в рамках общности. В этой реальности и в повседневной жизни жило и то «религиозное сознание», которое схватывало качественное в его конкретности.

Здесь мы должны подключить способ рассмотрения, которое превращает в проблему именно этот феномен повседневного донаучного мышления. Мы говорили в первую очередь о расщеплении сознания, совпадающем с социальным расщеплением группы; наши рассуждения касались, таким образом, расщепления, благодаря которому в рамках одной группы возникло несколько пространств опыта и в результате чего одна группа, входящая во всеобъемлющую общность, связалась с одним пространством опыта, а другая — с другим. Этому соответствует наблюдаемая в нашей жизни до сих пор разница в мировоззрениях, например, между крестьянскими слоями и феодальной аристократией.



Но мы говорили также и об отстраняющемся надконъюнктивном слое коммуникативных значений понятия, хотя исследовали только то, как из необходимости коммуникации возникла сфера рационализации, развившаяся со временем в автономное течение, которое в качестве «цивилизаторского мышления» стало источником генерализирующих наук (в том числе и точных естественных наук, экспериментальной психологии и общей социологии). Но теперь мы должны вернуться к коммуникативной сфере в той ее стадии, где она еще не так резко, как сегодня, отделилась от духовной совместности опыта, а лишь обрела функцию, состоящую в том, чтобы создать связь между различными конъюнктивно обусловленными группами одной и той же общности.

В этом качестве сфера эта необходимо должна была войти во *всякое отдельное* сознание группы и быть понятой, иначе она не смогла бы выполнить именно эту коммуникативную функцию<sup>43</sup>. Но в результате восприятия такого «понятийного уровня» во всяком сознании индивидуума возникает двойственность представлений и понятий относительно одних и тех же реальностей — складываются полностью конъюнктивно связанные представления и понятия, а над ними выстраивается уровень коммуникативных значений. Конъюнктивное мышление более древнего происхождения и коммуникативное мышление — сливаются и стремятся абсорбировать друг друга. И мы, в своем наивном восприятии мира, можем заметить, что мы стремимся отодвинуть точное знание о вещах в сторону или, по крайней мере, расценивать их как рудиментарные явления. В повседневном познании других людей и в оценке ситуации (что всегда означает знание) мы в большинстве случаев забываем о том, что мы знаем и понимаем благодаря естественнонаучной психологии и генерализирующей социологии; ведь мы действуем согласно методам, совершенно не сходным с методами этих наук. Кроме того, что эти науки способны фиксировать лишь общие взаимоотношения и закономерности, именно их способность оценивать и познавать то, о чем идет речь в *каждом конкретном* случае (то есть способность «схватывать ситуацию»), представляет собой ту мыслительную деятельность, которая совершенно отлична от так называемой научно-исследовательской практики. В таких случаях мы ориентируемся именно на совершенно конкретные, содержательно наполненные духовные реальности, причем именно так, как на них ориентируется наш партнер. Именно благодаря этому мы реагируем более адекватно, чем если бы мы хотели «схватить» материальные предметности с позиций надконъюнктивного контекста.

Даже когда мы обращаемся к рассмотрению истории, мы ничего не меняем в общих принципах своей конъюнктивной установки — мы видим историю лишь более последовательно, точнее, критичнее — но она всегда представляет собой продолжение нашего повседневного опыта и поведения. Насколько наш жизненный опыт, мыслимый в коллективных представлениях, трудно поддающихся разложению рационально-рефлексивным способом, независим от опыта научного, лучше всего доказывает тот факт, что мы в своем естественном опыте и постижении жизненного пространства мало заботимся о том, что нам откуда-то известно, что Солнце — это неподвижная звезда, а день и ночь — не субстанции, а следствие вращения земли. По мере того как мы феноменологически переживаем эти явления как составные части окружающего нас мира, занимая по отношению к ним позиции, связанные с непосредственным переживанием, над ними сгущается научное знание; для нас и Солнце, и день, и ночь — элементы мифа. Но даже если вторгающееся в наше бытие цивилизаторское знание все больше вытесняет этот мифический элемент из повседневного опыта, мифические и магические компоненты продолжают жить в нашем сегодняшнем повседневном жизненном опыте. И даже там, где миф полностью поблек, мифическая структура сохраняется в повседневном мышлении постольку, поскольку эти вещи конструируются и познаются как в мифе, с ориентацией *на нас* — это не вещи в каком-то абсолютном пространстве, а вещи и явления в пространстве жизни. В этом заключается их специфический перспективизм и именно поэтому мы берем на себя смелость утверждать, что структура повседневного опыта является продолжением, наследием конъюнктивно обусловленного, прошедшего стадии магического и мифического мышления познания. Если когда-то эти виды мышления занимали безраздельно господствующее положение и формировали целостную картину мира, то сегодня они составляют один из компонентов подспудного течения нашего мышления и познания мира, а именно один из компонентов нашего повседневного мышления.

Сознание индивидуума следовало бы рассматривать как окаменелость прошлых эпох истории сознания — судьба сознания сохранилась в многослойной структуре индивидуального сознания современности.

Но сознание, разумеется, является окаменелостью не в том смысле, что в нем лежат *друг на друге* четко выделенные остатки и слои прошлых типов познания мира. В сознании все *смешано друг с другом*, и только очень тщательный анализ может разделить слившиеся друг с другом моменты так, чтобы стали видны источ-

ники их исторического происхождения. Не геологии, а филологии приходится заниматься такого рода задачей, поскольку она рассматривает любую современную языковую форму, любое слово как специфический результат общего развития, привлекая для исторической реконструкции общего процесса как исторически зафиксированные языковые формы, так и пространственно-географически обнаруженные языки в качестве дериватов того же исходного языка и его диалектных разновидностей. Вопрос, удастся ли перед лицом столь «текучего» явления и слияния содержаний столь же точно реконструировать развитие сознания, как и развитие языка, остается открытым. Здесь речь идет в первую очередь лишь о том, что и историография, и повседневный опыт применяют один и тот же, конъюнктивный, квалитативный, перспективистский метод познания.

Если в нас, таким образом, существует, хотя и пропитанный научными воззрениями, но оставшийся относительно нетронутым слой конъюнктивного познания, дополненный к тому же развившимся очень рано коммуникативным слоем, то результатом этого является определенная двойственность индивидуума в отношении как понятий, так и реальностей. Поясним это на следующем примере — в имманентно религиозном образе поведения отдельный религиозный индивидуум относится к Богу или культу и религии точно так же, как прочие члены культурной общности — он *обладает* этими содержаниями совершенно конкретным, лишь конъюнктивно сообщаемым перспективистским образом, какой способна создать экзистенциальная общность. Но он также в состоянии занять по отношению к этим реальностям совершенно абстрактную позицию, когда он, скажем, намерен утвердиться в политической борьбе за свою религию и охватывает все эти реальности не «изнутри», а точно так же, как они представляются другим, как религию. Если он в этом смысле говорит о религии, то его сознание поднимается до уровня надконъюнктивной установки — до схватывания феномена религии — какой она является для «посторонних». Но не только религия, а и все духовные реальности жизни стали познаваемы этим двойственным образом, и тем самым в каждом индивидуальном сознании существует такой сплав образов поведения и познания по отношению к вещам. Но тем самым в индивидуальном сознании отражается расщепление, которое, возможно, имеет своим происхождением объективное расщепление общности.

Феномен «образовательной культуры» не связан с этой обособленностью, которая уже указывает на цивилизаторский слой коммуникативных значений слов и все же существует на опреде-

ленной дистанции от первоначальных экзистенциальных связей произведения культуры.

В то время, как за духовными реальностями *общностной культуры* стоит — в буквальном смысле слова — непосредственная экзистенциальная связь индивидуумов и в объективациях экзистенциальное изменение общности все еще непосредственно выражает ее инобытие, и в то время как эта общностная культура распространяется до географических границ пространства, населенного носителями культуры, растет — отчасти благодаря расширению общности, но также и в результате смешения социальных слоев — феномен *образовательной культуры*.

Известно, что местом формирования образовательной культуры является город, где смешивались и соприкасались слои самых различных пространств культуры (но которые все еще принадлежали к одной общей форме). Образовательная культура является *культурой, которую сделали относительно независимой* от определенной, узко ограниченной жизненной общности и ее экзистенциальных связей. Она точно так же конъюнктивно обусловлена, как и первоначальная культура, хотя и не обладает столь тесными экзистенциальными связями. Обретаемый в ее рамках опыт носит столь же перспективистский характер, что и опыт, получаемый в рамках «первоначальной общности», и все же здесь речь идет об относительном ослаблении связей с конкретной основой отдельной общности.

В русле образовательной культуры могут встречаться друг с другом различные групповые общности, принадлежащие к одному «рамочному» обществу (*Rahmengesellschaft*), даже если они в большинстве случаев возглавляются, руководятся и направляются одной из этих групповых общностей, поскольку здесь дальнейшее формирование культурного процесса происходит *не непосредственно на базе жизненной общности*, а самостоятельно формируются только происходящие из различных жизненных общностей «тенденции», «зародыши», мироволения. На уровне образовательной культуры люди имеют дело с порождаемыми жизнью общности зародышами, устремлениями, а не непосредственно с отдельной общностью. Это означает колоссальное ускорение культурного процесса, так как — в то время как малейшее материальное изменение объективации культуры в рамках первичной культурной общности предполагает соответствующее бесконечно медленное изменение экзистенции — в области образовательной культуры «зародыши» и «тенденции» схватываются в отрыве от жизни и могут развиваться более или менее свободно. Если стиль народной песни изменяется бесконечно медленно — потому что каждый анонимный

поэт и преобразователь песни лишь в скрытой форме изменяет песню в соответствии с новым стилем и мировоззрением, — то профессиональный поэт (пусть даже не рефлексивно, не понятийно) уже направлен *на определенную* стилевую тенденцию песни и имманентно (не дожидаясь соответствующего изменения условий жизни) формирует ее в соответствии с определенными стилевыми установками. Этому соответствует также тот факт, что творческие личности в рамках первичной культуры по праву ведут анонимное существование, поскольку общество формируется, собственно говоря, в них и через них. В образовательной же культуре уже происходит дифференциация группы и создатель произведения, которому нет необходимости ждать, когда жизнь произведет следующую возможную форму, живет не только групповой жизнью, но и имеет дело с освободившейся тенденцией в образованиях (что уже является индивидуально-творческим достижением) и развивает ее в дальнейшем направлении стилевого развития.

Отсюда возникает известная шаткость образовательной культуры по сравнению с первичной культурой, в которой каждый шаг в формах мира и творчества покупался ценой жизни и где присутствовали большая искренность, глубина и простота, и где экзистенциальная защита гарантировала замедление процесса, полное развитие и дифференциацию возможностей. Если же во все возрастающей мере *жить возможностями*, это означает определенную фривольность и может привести к ускоренному разрушению субстанции. Позитивным в образовательной культуре является осуществляемая здесь «культивированность», которая означает подвижность, духовное расширение пространства, повышенную чувствительность.

Образовательная культура не является полностью свободной, вольно парящей, поскольку она может возникнуть только из объединения таких культурных общностей, которые исторически живут в одном и том же континууме, то есть являются разобщенными наследниками некогда единой экзистенциальной общности (отсюда и родство накопленных в русле образовательной культуры «зародышей» и «тенденций») или же содержат явления, возникшие в результате культурных инъекций (то есть чуждые элементы), которые были включены в собственное культурное пространство на более ранней стадии развития в ходе экзистенциальной контагиозной связи с чужими.

Вольно парящей образовательная культура не является еще и потому, что продолжающие работать над ней «образованные» постоянно приходят из различных экзистенциальных общностей, привнося с собой возникшие там тенденции в общий поток образования, почему и поток этот является не единым, а полифо-

ничным, диалектически сформированным. В нем развиваются параллельно и перекрещиваются различные, в том числе и противоборствующие тенденции, которые все возникли в рамках более узких первичных экзистенциальных общностей и, несмотря на взаимное противоборство, принадлежат к единому общностному процессу. Зародыши новой интенции не могут на самом деле породить образовательную культуру из себя самих, почему и происходит постоянное «всасывание» новых мотивов, возникших на экзистенциальной основе. По этой причине образовательная культура — даже если она родственна коммуникативному мышлению в том, что обособляется от отдельной общности — отличается от этого коммуникативного мышления тем, что сохраняет свой перспективизм и качественную ориентацию и в том случае, когда она становится представительницей широкой культурной общности. Она в известном смысле надобщностна и все же конъюнктивна.

Существует также развивающееся в направлении образовательной культуры мышление и рефлексивное познание, которое — даже поднявшись до уровня образованного слоя — все же остается конъюнктивным, и если коммуникативное мышление со всей сферой цивилизации принципиально переносимо на все общности (при условии, что они достигли зрелости, необходимой для рецепции этого мышления), то конъюнктивное мышление и на уровне образованных слоев не переносимо в своей тотальности. Этим объясняется тот факт, что (в то время как точные науки доступны восприятию и дальнейшему развитию у всех народов) мы в науках о духе, в особенности в истории — главным образом, что касается интерпретативного слоя — наталкиваемся на связи с определенными культурными кругами, в силу чего дальнейшее развитие наук о духе происходит в присущем им направлении, будучи связано с определенным кругом культуры.

Если мы в соответствии с раздвоением мышления на конъюнктивное и коммуникативное наблюдали двуслойность в индивидуальном сознании, то эта же картина наблюдается и в области образовательной культуры. Индивидуум прежде всего усваивает взгляды и позиции отдельных общностей, и только потом уже проникает в сферу образовательной культуры. Точно так же, как в языке сначала изучается какой-то диалект, а потом уже письменная речь, и хотя живой язык несмотря на наличие письменной речи развивается в рамках диалектов, почему письменная речь постоянно должна подвергаться ревизии, человек (в том числе и образованный) познает одни и те же образования двояким способом. И здесь в индивидуальном сознании отражается нечто исторически ставшее. Упомянем

еще один аналогичный момент — так же, как письменная речь была фиксацией диалекта, и образовательный уровень возникает прежде всего как обособление и гипостазирование культуры одного, а именно занимающего господствующее положение социального слоя (например, дворянской культуры). И лишь позже постепенно в нее врастают и прочие слои, причем не только возможно, но фактически так оно и есть, что в результате сдвига социальной структуры руководство этим образовательным уровнем может взять на себя следующий социальный слой. Каждый новый слой вносит, разумеется, новые интенции, новое мировоззрение в общую динамику развития образовательного уровня (он, хотя и является обособленным, доводит до конца тенденции экзистенциальной основы), которые, однако, сразу же вступают в столкновение с другими устремлениями и тенденциями. Хотя естественнее и чаще всего бывает так, что каждый вторгающийся в образованный слой индивидум продолжает работать и формировать в русле тех мировоззрений, которые он воспринял от своей первоначальной общности, существует, тем не менее, известная свобода в выборе решений относительно того, к какому мировоззрению примкнуть. Жизненные судьбы и личные убеждения могут способствовать тому, что опыт, приобретенный на образовательном уровне, изменяет первоначальную интенцию, первоначальное мировоззрение, и что индивидум ориентируется на иное групповое волеие, нежели то, которое у него было первоначально. И поскольку здесь, на этом уровне образования интенция становится до известной степени вольно парящей, вполне возможно, что в особенности какие-то неприкаянные, вольно парящие социальные слои, обедневшие джентри или еврейство могут по убеждению или из интереса принять новую интенцию. Потому, что создание культуры происходит уже на уровне образования, не является аргументом против социологической обусловленности мышления, когда указывают на то, например, обстоятельство, что теория и философия пролетариата отчасти была создана и распространена буржуазными элементами. Интенция, мировоззрение пролетариата происходят из его *существующего* социального направления развития, которое, именно потому, что оно стало вольно парящим, и что образовательная культура порождается из ростков, а не непосредственно экзистенцией, могут принять и индивидумы, принадлежащие к другим социальным слоям.

Мы рассмотрели конъюнктивное мышление на высшей ступени его развития — ведь именно то, что вообще касается образовательной культуры, относится и к одной из ее частей, а именно к рефлексивному схватыванию ее содержаний, к конъюнктивному

мышлению на образовательном уровне. Наукой конъюнктивное мышление становится через саму культуру, собственно, только на стадии образовательной культуры. Рефлексия о собственной культуре и окружающем мире в примитивных культурах является ведь еще мифом, сказкой. Тенденции, присутствующие в рассказывающем, мифическом схватывании становления окружающего мира, продолжают и позже, в области философии истории и истории, и мы уже указывали на то, что история и как наука опирается на основную форму изображения и познания мира, на форму *рассказа* (то есть вовлечения чужих исторических образований в пространство собственного опыта). То, что историческое повествование, даже если оно еще носит столь позитивистский характер, должно и в дальнейшем сохранить ориентирующуюся на себя самого конструкцию событий (то есть оно вбирает в себя все те моменты, благодаря которым демонстрируется перспективизм конъюнктивного опыта), мы ведь уже не раз подчеркивали. Но если *в первичной культурной общности существовало лишь одно направление* интенции и если всякая первичная общность формирует одну динамически сдвигающуюся позицию при рассмотрении и оценке исторических явлений, то мы уже в результате вышеприведенных рассуждений должны были прийти к выводу, что в образовательной культуре существует несколько направлений интенции, несколько мироволений — в соответствии со стоящими за ними социальными слоями, — и что и в каждый данный момент времени существует *несколько позиций* для рефлексивного познания культурного пространства. Если уже единую точку зрения первичной культуры следовало схватывать динамически, то и эти точки зрения в рамках одной и той же культурной общности следует рассматривать по отдельности, как динамические. Выработка и становление этих точек зрения является важнейшей задачей всякой социологии культуры и мышления.

Как бы ни различались эти точки зрения по своей первоначальной интенции и своему мироволению, как бы они совершенно явно ни противоборствовали друг с другом, они, тем не менее, рассматриваемые с более высоких позиций, всегда образуют единство — они представляют собой дифференциации общего процесса развития, которые — если одна из их фаз уже завершена — могут быть рассмотрены с позиций этого единства в своих функциях. Точки зрения — это не что иное, как функции этого общего движения, и для социологии мышления, пользующейся историческим методом, понимание и группирование этих точек зрения является задачей постольку, поскольку она должна представить их не как хаотическое напластование тенденций, а попытаться сгруппировать



общее направление развития культурного процесса. Для этого необходимо принять основное движение культурного процесса и рассматривать одно из течений как ведущее и руководящее.

Во всяком случае, это главное движение схватывается лишь перспективистски. Если мы сегодня склонны группировать основную динамику процесса вокруг становления социально-экономических форм и определять точки зрения в соответствии с тем, в какой степени стоящие за ними группы заинтересованы в доминирующей в настоящее время экономической и общественной форме капитализма, а также в соответствии с этим различать реакционные, консервативные и прогрессивные слои, то определение как основной динамики, так и отнесение ведущей роли к тому классу, который породил эту экономическую форму, может быть, является односторонностью, которую экзистенциально и социологически можно объяснить тем, что для капитализма (то есть для нашей эпохи) центр действительно сместился в область экономического воления. Разумеется, ясно, что если ориентироваться в определении общей динамики по движению другой формы — например, религии, — и если исходя из нее определять ведущий слой становления культуры, перспективистская картина должна будет принять иные черты. С совершенной уверенностью можно утверждать, что это обусловленный эпохой момент в нашей конструкции истории, который создает в связи с этим перспективистскую картину истории. Но история имеет двойной критерий своей подлинности и верности — во-первых, то, что для нас социальное и экономическое действительно стали экзистенциальным центром реальности, и, во-вторых, что нам удастся понять весь материал культуры, совокупность духовных реальностей с позиций этой линии развития. Если мы в этом смысле овладеваем общим процессом, пусть даже и с односторонней точки зрения, то и последующая, сформированная с позиций другого центра точка зрения после необходимых перетолкований должна точно так же схватывать тот же процесс, отвечая на вопрос, каким образом должен быть понят на основе верной пространственно-перспективистской картины другой аспект того же предмета.

Но если становится известно, что любая социальная тенденция отражает различные духовные тенденции, и можно, в частности, показать, что с каждым мироволением связано определенное мышление, и что это мироволение становится системой в той мере, что оно повторяется даже на уровне двойной рефлексивности (что, таким образом, и методология, как мы это пытались показать в историческом анализе, содержащемся в первой главе, проникнута тем же мироволением), то задача материально-ориентированного

исторического анализа состояла в том, чтобы подтвердить полученный в ходе этих систематических рефлексий результат.

Здесь завершается первый круг наших изысканий. Если сначала мы в ходе историко-социологического анализа попытались показать, как та методологическая теория возникла во взаимосвязи с определенным мысле- и мироволением и как она относилась к тотальности общего процесса, то позже мы попытались сделать систематические выводы из ее исходных положений, тем самым заложив, так сказать, фундамент теории, предпосылки которой существовали, собственно, в рамках исторического анализа. Таким образом мы достигаем конечной цели всякого мышления, которое полагает, что мышление является одним из тех органов, в которых ставшее, то есть дух, осознает самого себя. В отличие от Гегеля мы не считаем, что этим достигнут конец истории, а полагаем, что знание того места, с позиций которого мы мыслим, особенно проясняет мысль.

### Примечания

<sup>1</sup> В противоположность результату познания, связанного с общностью.

<sup>2</sup> Здесь следовало бы привести в качестве примера то, что эмпиризм английского буржуазного мира произрастает из номинализма францисканской философии, то есть он подхватывает сложившуюся уже в средние века тенденцию философской мысли и развивает ее дальше в направлении нового мироволения. См. в связи с этим примером: *Honigsheim P. Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik // Erinnerungsgabe für Max Weber: Hauptprobleme der Soziologie / Hrsg. M. Palyi. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1923. Bd. II; Bauer O. Das Weltbild des Kapitalismus // Der lebendige Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstag von Karl Kautsky. Jena: Thüringer Verlagsanstalt, 1924. S. 417.*

<sup>3</sup> Сознательно этот вопрос был впервые, пожалуй, рассмотрен Максом Вебером, который уже говорит о «понимающей социологии» См.: *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1922.*

<sup>4</sup> Для естественнонаучной теории познания путь к выходу из рамок экзистенциального отношения субъекта и объекта закрыт, так как она стремится выстраивать теорию познания в отрыве от онтологии (метафизики); для нее отношение субъект-объект вообще не существует как отношение между реальными субъектами и вещами, с ее точки зрения подобная позиция является «догматизмом». На это можно возразить, что попытку выстроить теорию познания без онтологических предпосылок в наши дни следует рассматривать как потерпевшую крах. Сама теория познания предполагает наличие корреляций (выразившихся в понятии познания чего-то, в отношении субъект-объект, противоположности между имманентностью и трансцендентностью), которые, даже в столь сублимированной форме, имеют своим происхождением онтологическую сферу. Философия имманентности уже в своем названии содержит предпосылку онтологического различия между сознанием и бессознательным, даже если она по отношению к последнему занимает позиции

агностицизма. Только если закрытый из-за этих предрассудков путь становится свободным, исследователь вновь обретает смелость рассматривать отношения познания как экзистенциальные; и только тогда обнаруживается, что имманентное понятие познания, принятое на вооружение кантианством, являлось не чем иным, как гипостазированием специфического онтологического отношения познания. О примате онтологии см. мою работу: *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie // Ergänzungshefte der Kantsstudien*. Berlin, 1922. № 57.

<sup>5</sup> Мысль об интерпретации опыта чужого я лишь обходным путем, посредством теории *вчувствования и вывода по аналогии*, возникла на основе детерминированной историей мышления ложной предпосылки, что человек всегда должен исходить из замкнутого наподобие монады, «беззаконного» индивидуального сознания и может схватывать связь, непосредственный контактиозный контакт между «внешним» и «внутренним» миром только посредством органов чувственного восприятия. Эта предпосылка соответствует переживанию мира, в котором человек и мир полностью отчуждены от субъекта, и которые, как ошибочно полагают, можно представить себе лишь мысленно. Чтобы с этих позиций поставить вопрос о возможности понимания другого, необходимо, встав на самые запутанные обходные пути, отрицать самое что ни на есть непосредственное, а именно факт душевной контактиозной связи, после чего заменить его теорией *вчувствования и вывода по аналогии*.

Но на это можно возразить, что хотя человек может *мысленно представить* себе другого и его свойства, это мышление представляет собой лишь частный момент *обладания* своим визави. Это душевное обладание чужой психикой структурировано так же, как и чувственное восприятие телесных качеств партнера; оно обладает всеми свойствами непосредственной контактиозной связи, ибо душа собеседника, раскрывающаяся во всей своей качественной полноте, предстает внезапно перед нами как нечто совершенно уникальное, не имеющее аналогий. В пользу невозможности теории *вчувствования и вывода по аналогии*, осуществляемого в нашей собственной душе, говорит обстоятельство, что то, что могло бы стать результатом этого *вчувствования и вывода по аналогии*, раскрыло бы нам все, только не чужое я как не имеющую аналогий уникальность *его совершенно отличной от нас инакости*. Наиболее ярко состояние невчувствования и неосвоения квалитативного своеобразия чужого я из нашего «изнутри» проявляется там, где речь идет об эротическом возбуждении. Этим никто не хочет утверждать, что когда мужчина ощущает специфический «шарм» женщины, он познает этот «момент бытия» на основе *вчувствования* в свои собственные качества или на почве аналогий, почерпнутых из внутреннего мира его души. Несомненно, что здесь душевно-эротическое качество партнера, пусть даже глубоко внедрившееся в наше сознание, привлекает нас столь же непосредственно, как и наши чувственные впечатления.

В этих вопросах мы согласны с теорией Шелера, не разделяя при этом его утверждения, что существуют как бы надличностные душевные содержания. В последнем утверждении Шелера мы видим неverified метафизическое предположение, которое и в качестве гипотезы излишне усложнило бы объяснение понимания «другого», чужого я. См. по этому вопросу работу Шелера «Über den Grund zur Annahme des fremden Ich», вышедшую в качестве приложения к кн: *Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*. Halle a/S.: M. Niemeyer, 1913.

<sup>6</sup> См. касающуюся аналогичных проблем работу: *Walther G. Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1923. Bd. VI. S. 1—158.*

<sup>7</sup> «Связь вещи (или лица) со мной я поэтому называю конъюнкцией, а характер этого познания *конъюнктивным*. Оно, как мы это теперь видим, является историческим, личностным и живым. Не объективность, а конъюнктивность определяет сущность этого познания»: *Weizsäcker V. Das Antilogische // Psychologische Forschung. 1923. Bd. III. S. 302.*

<sup>8</sup> Часто наши представления о самих себе являются куда менее унифицированными, чем представления о других людях, живущих рядом с нами, и это происходит не только потому, что мы знаем свои собственные характерные черты и свойства лучше, чем качества других людей (что уже делает более сложным выработку унифицированного представления как такового), но также и потому, что при этом постоянно уничтожается перспективизм (который один лишь позволяет дать этим представлениям четкие и однозначные очертания). На наши представления о самих себе влияют различные мнения наших ближних о нас, мы порой прислушиваемся то к одному, то к другому, отвергая предыдущие, мы неустойчивы в принципах, согласно которым нам надлежит давать себе самооценку, в силу чего и не держим — так и хочется сказать — «необходимой дистанции». Причина того, что, тем не менее, те или иные представления, тот или иной образ возникают, заключается в том, что, несмотря на все трудности, мы рассматриваем самих себя как участников некоего диалога, как некое *Ты* (рефлектируя относительно самого себя, человек обращается к себе как к некоему *Ты*), и это «овладение самим собой» является не чем иным, как наиболее плодотворной дистанцией по отношению к нашей собственной жизни.

<sup>9</sup> *Weizsäcker V. Das Antilogische.*

<sup>10</sup> Выражение Вайцзеккера.

<sup>11</sup> Выражение Адольфа Райнаха в кн.: *Reinach A. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1913. Bd. I. Teil II. S. 685—847.*

<sup>12</sup> С этим направлением связана постоянно возникающая мысль об «универсальной математике» у *Декарта, Мальбранша, Лейбница*, история которой прослеживается вплоть до *Кассирера (Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin: Bruno Cassirer, 1911. Bd. I. S. 446 f., 563 f.; Bd. II. S. 138 ff.)*. Мы хотели бы также привести здесь цитируемое им место из Мальбранша: «Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement... De ces trois sortes de vérités celles qui sont entre les idées éternelles et immuables et à cause de leur immutabilité *elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres*: car toute règle ou toute mesure doit être invariable» (Bd. I. S. 564.). («Истины представлены идеями, вещами и их идеями и одними лишь вещами... Из этих трех видов истин те, которые принадлежат к вечным и непреложным и в силу их непреложности, являются также правилами и мерилami для всех прочих: ибо всякое правило или всякое мерило должно быть неизменным».)

<sup>13</sup> Индивидуальный смысл в двух отношениях — во-первых, как живая речь снимает общее абстрактное значение, и, во-вторых, как она понимает вещи в рамках тех понятий и определений, которые существуют в данной конкретной общности.

<sup>14</sup> См.: Lévy-Bruhl L. Das Denken der Naturvölker / Hrsg. W. Jerusalem. Wien; Leipzig: Braumüller, 1921. S. 148 ff; Cassirer E. Die Begriffsform im mythischen Denken. Studien der Bibliothek Warburg, 1. Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1922. S. 20. [рус. пер.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1994; Кассирер Э. Форма понятия в мифическом мышлении // Избранное. Опыт о человеке. М., 1998].

<sup>15</sup> Этот пример в то же время показывает, что понятия в соответствии с этим означают различные явления не только потому, что экзистенциальная основа, на которой они возникают, носит в связи с различными обстоятельствами различный характер, но и в силу того, что *объективация может развиваться по самым различным направлениям*. (Мы уже указывали на этот факт, до поры не имея возможности продемонстрировать его. См. с. 384 сл.) Если процесс объективации стремится заключить результаты опыта во вневременную систему понятий, то процесс образования понятий также может развиваться в направлении идеала, в утопической конструкции которого всякий «перспективизм» был бы полностью искоренен, словно на топографической карте. Этот способ вырывания опыта из потока переживаний полностью отличается от того, который мы только что рассмотрели, и который хотя и стремится преодолеть все мимолетное и текучее, что присуще всякому переживанию, однако пытается направить процесс объективации в направлении привязанности к уникальному, неповторимому переживанию, стремясь ориентироваться на его включенность в жизнь общности. Это следовало бы рассматривать как доказательство того, что понятия могут носить различный характер в силу многочисленных причин и обстоятельств.

<sup>16</sup> Здесь опыт, таким образом, не только включен в систему экзистенциальных взаимосвязей, но и сам является источником собственных изменений. Следовательно, теория и практика — как здесь видно со всей ясностью — отличаются друг от друга далеко не так резко и отчетливо, как это в большинстве случаев склонны представлять себе люди.

<sup>17</sup> О связи всякого института, всякого понятия с собственным пространством опыта, и о задаче историка, состоящей в том, чтобы постигать эти образования на основе того исторического пространства опыта, в котором они возникли, см. прекрасное «Введение» Фюстеля де Куланжа к его работе «Античный город» — *Fustel de Coulanges N.D. La cité antique*. 25 ed. Paris: Hachette, 1919: «Nous ne manquons guère de nous tromper sur ces peuples anciens quand les regardons à travers les opinions et les faits de notre temps». («Мы несколько не обманываемся относительно этих древних народов, когда рассматриваем их в свете мнений и фактов нашего времени»).

<sup>18</sup> В противоположность общему понятию, уже *Макс Вебер* пытался выявить специфику исторической выработки понятий, выдвинув идею идеального типа. (См.: часть II его работы «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», к настоящему времени переизданной в кн.: *Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922) [рус. пер.: Объективность социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990]. Александр фон Шельтинг в своей работе «Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus» (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1922. 49. 3) указал на то, что в понятии идеального типа, кажущегося единым, смешаны два типа понятий. Такие понятия, как «средневековое городское хозяйство» и «бюрократический», представляют собой

идеальные типы, понимаемые неодинаково, причем Шельтинг (S. 749-750) рассматривал лишь последний тип понятий как собственно идеальный тип. Все эти изыскания ведутся в направлении выявления специфики исторических понятий и направлены на определение их отличий от общих понятий, однако носят ограниченный характер в силу того, что в своем методологическом анализе игнорируют социологическую точку зрения и вследствие этого неизбежно проходят мимо существенного различия между историческими и общими понятиями. Лишь принципиальная связь всякого исторического феномена (как и понятий, применяющихся для их постижения) с определенным историческим пространством конъюнктивного опыта позволяет выстроить их сущностную характеристику и предоставляет нам возможность, выделить их из сферы всех надконъюнктивных обобщений.

<sup>19</sup> *Weizsäcker V. Das Antilogische. S. 303.*

<sup>20</sup> См.: *Weizsäcker V. Op.cit. Макс Адлер* видит оборотную сторону дела, когда подчеркивает, что человек, благодаря присущему ему «сознанию» вообще и обладая способностью создавать содержательные и доступные передаче теоретические положения, обретает возможности для формирования *общества*. (*Adler M. Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1924. S. 46.*)

Остается нерешенным вопрос, верна ли интерпретация Макса Адлера, переосмыслившая учение Канта в социологическом духе. Во всяком случае, верно то, что охарактеризованный нами как конструктивный и генерализирующий тип мышления (дискредитировать который вовсе не входит в наши намерения, но который мы хотели дополнить другим типом мышления, конъюнктивным, до той поры почти не привлекавшим к себе внимания) делает возможной лишь ту коммуникацию, из которой может вырасти человечество как общество. Но если «общезначимость» позволяет формирование общества, то *процесс создания общности* осуществляется лишь постольку, поскольку он обусловлен системой конъюнктивных связей. По мере развития этого процесса, в ходе которого группы и народы объединяются в определенную историческую общность, опирающуюся на общие переживания, человечество все больше приближается к стадии всеобщности, явлению более высокого порядка, чем просто человечество.

<sup>21</sup> *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 3. durchgesehene Aufl. Berlin: K. Curtius, 1920.*

<sup>22</sup> *Mannheim K. Historismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 52. 1. (1924); Weber A. Prinzipielles zur Kultursoziologie // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 47. 1. (1920).* [рус. пер.: *Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.*]

<sup>23</sup> *Durkheim E. Die Methode der Soziologie // Philosophischsoziologische Bücherei. Bd. 5. Leipzig: A. Kröner, 1908.* [рус. пер. см.: *Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995.*]

<sup>24</sup> *Durkheim E. Op. cit.*

<sup>25</sup> Науку о предметах такого рода Штольтенберг называет психосоциологией. См.: *Stoltenberg H. Seelgrupplehre // Sozialpsychologie. Berlin: K. Curtius, 1922. Bd. 2. Vorwort.*

<sup>26</sup> «Предмет» в словоупотреблении теории предметов (в том виде, в каком она сформировалась у Мейнонга и Гуссерля) означает не пространственную вещь,

а любое Нечто, относительно которого могут быть сделаны верные высказывания, и что может, таким образом, стать субъектом какого-либо теоретического положения.

<sup>27</sup> Относительно различия между смыслом выражения и документирования см.: *Mannheim K. Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation // Jahrbuch für Kunstgeschichte. Bd. I. XV. 1921/22. Wien, 1923.*

<sup>28</sup> Первый вид сдвига предпринимает посткантианский немецкий идеализм, представляя сознание вообще как некую метафизическую сущность; для второго типа переосмысления типичен подход Макса Адлера.

<sup>29</sup> Ср. с. 390 сл.

<sup>30</sup> Рассуждения о понятии государства связаны с дискуссией в семинаре профессора Альфреда Вебера.

<sup>31</sup> «Рамочная группа» — термин Франца Оппенгеймера, который он предлагает, идя вслед за Зиммелем. См.: *Oppenheimer F. System der Soziologie. Jena: Fischer, 1922. Bd. I. S. 465.*

<sup>32</sup> *Adler M. Marxistische Probleme: Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik. Stuttgart: J.H.W. Dietz, 1913.*

<sup>33</sup> *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.*

<sup>34</sup> Ригль говорит также о художественном волеии индивидуума, имея в виду то бессознательно становящееся единство, в направлении которого развиваются создания творческой личности. См. по этому вопросу: *Panofsky E. Der Begriff des Kunstwillens // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1920. XIV. 4.*

<sup>35</sup> *Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.*

<sup>36</sup> Контагиозный характер этого понимания нисколько не меняет и то обстоятельство, что здесь можно впасть в заблуждение. Совсем напротив — заблуждение представляет собой феномен, который в области восприятия соответствует ошибке в области мышления. См.: *Scheler M. Idole der Selbsterkenntnis [Leipzig, 1912; 1915; 1919 и др. изд.].*

<sup>37</sup> *Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. umgearbeitete. Aufl. Halle a/S.: M. Nimeyer, 1913. Bd. II. 1. Untersuchung V. [рус. пер.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях» // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988].*

<sup>38</sup> *Примечание издателей:* в различных местах этой работы Манхейм употребляет выражения «tensio», «Tension», «tension» (которые он сам переводит как «втянутость», «впрямление»), вероятно для того, чтобы провести таким образом общую параллель с его термином *художественное волеие* (как в работе «К вопросу о теории интерпретации мировоззрения»). Понятие «tension» он применяет в смысле *интенции* (см.: «Duden: Das Fremdwörterbuch», который определяет «интенцию» как «направленность мыслящего и познающего сознания на определенный предмет»); тем самым он явно хочет оставить вопросы произвола и психологического влечения неразрешенными. Поскольку сам Манхейм не выработал систематической и единой терминологии, он постоянно пользуется выражением *интенция* или производными от него обозначениями.

<sup>39</sup> *Примечание издателей:* здесь в рукописи недостает одной страницы. Судя по следующему через несколько страниц заключению, подводящему итоги работы, Манхейм, по всей видимости, перешел здесь от общего описания спосо-

ба, каким культуры развивают свои фундаментальные темы и придают каждой культурной формации стилистически гомогенный смысл, к описанию таких культур, в которых отсутствует практически всякое сознание социальных изменений. И хотя внутри символического словаря и происходит сдвиг акцентов и смыслов, он не воспринимается как тенденция развития. Возможно, недостающая страница содержала также описание дискуссии между двумя концепциями исторического времени как арены доступных повествованию событий и как пространства, в котором совершается развитие.

<sup>40</sup> См. более подробно на эту тему: *Mannheim K. Historismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 52. I (1924).*

<sup>41</sup> *Schurtz H. Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin: G. Reimer, 1902.*

<sup>42</sup> См. мою работу «Историзм» и работу Альфреда Вебера «Принципиальные замечания к социологии культуры».

<sup>43</sup> Эту тему в качестве проблемы рассматривали главным образом Дильтей, Шелер и Хайдеггер (в своих лекциях).



# Приложение

## Социологический генезис социологии культуры

### I. Задача социологии культуры

Если в ходе первого исследования, стремясь представить социологическую связь методологии, мы рассматривали развитие методологической постановки вопроса в связи с общим процессом социального развития, то вторая стадия исследования послужила дальнейшему формированию уже применявшегося в ходе первого исследования системного базиса социологии мышления, который должен будет применяться и в дальнейших исследованиях. Это взаимопроникновение обеих методик исследования объясняется тем, что они взаимно обуславливают друг друга — исследуя мышление той или иной эпохи с социологической точки зрения, применяют один из этих сложившихся методов мышления. Это в свою очередь требует от социолога, чтобы он знал о связи этих методов с общим процессом и учитывал это в своих исследованиях. Рассматривать философские следствия такой взаимной обусловленности этих способов рассмотрения нам в данный момент нет необходимости, так как мы уже исследовали проблему философии и вообще всякой теории, учитывающей собственную историческую обусловленность, в другой взаимосвязи<sup>1</sup>. Здесь нас привлекает лишь перспектива рассматривать определенные системные проблемы отдельных наук также в историко-социологическом плане. Поэтому на первой стадии исследования наша главная цель заключалась в том, чтобы схватить столь абстрактную дисциплину как методология (рефлексия второй степени) в ее взаимосвязи с общим социологически обусловленным процессом.

Чаще всего идеологические исследования проводятся там, где в теории и формировании идей еще ощутимо проявляются классо-

вые интересы. Но конечная цель исследования идеологии заключается в понимании «всей идеологической надстройки» в ее социологической обусловленности. Теперь мы не думаем, что это может удасться вплоть до мельчайших подробностей, поскольку в силу необходимости определяющее значение имеют и личностные моменты и поскольку специальные содержания также определяют формы познания. Но мы полагаем, что эту взаимосвязь можно исследовать *вплоть до самых последних исходных положений абстрактной теории*. Необходимо показать, что, например, определенный тип методологии в своих системных исходных пунктах является выражением определенного мышления, что он является частью определенного мировоззрения, и что это мировоззрение непосредственно через определенную интенцию соответствует определенному слою в определенной констелляции общественного процесса. Если исследователь хочет сделать из социологии культуры и исследования идеологии нечто большее, чем собрание случайных наблюдений за мыслями, обусловленными определенными интересами, то он должен прибегнуть к этому сублимированному методу.

Для этой цели мы должны ввести понятие «непосредственной заинтересованности» и понятие «опосредствованной ангажированности».

Мы огрубим бы и экономическую теорию истории, если бы рассматривали всю надстройку, во всех ее составных частях, как непосредственно связанную с социальным базисом и отражающую его интересы. Существуют исходные положения, по крайней мере в области политической идеологии, экономической теории и историографии, обнаруживающие свою полную обусловленность определенными интересами, поскольку здесь идеологический характер образований простирается вплоть до сознательной фальсификации. Необходимо, разумеется, прежде всего выявлять и выделять эти обусловленные определенными интересами моменты; но, собственно, проблема начинается лишь там, где исследователь выходит за рамки этих исходных положений и пытается показать, что всякое политическое воление коренится в определенном мировоззрении и или возникает из определенного мировоззрения (как в консервативных идеологиях), или же (что особенно встречается среди новых возвышающихся социальных слоев) расширяет сферу своего действия, развиваясь из социально-политической воли в мировоззрение. Тем самым, чем более мы убеждены в наличии глубочайшей структурной взаимосвязи между процессом развития общества и развития культуры — то есть, чем больше мы задаемся вопросом, в какой степени социологически детерминированы не только отдельные

содержания, но и насколько обусловлены социальным процессом фундаментальные структуры картин мира, — тем меньше мы будем делать основной акцент на обусловленных определенными интересами отдельных содержаниях и в гораздо большей степени будем отыскивать истину культурно-социологической теории в различных особенностях социально обусловленных структурных взаимосвязей.

Но для этого требуется, чтобы именно теория, которая (как и наша) подчеркивает постоянную социологическую обусловленность всякого (в том числе и собственного) мышления, занимала по возможности позицию *sine ira et studio*<sup>\*</sup> и поэтому анализировала бы как консервативное, так и прогрессивное мышление столь глубоко, что была бы выявлена его функция в общем процессе.

Именно в тех случаях, когда подчеркивается принципиальный перспективизм всякого интерпретативного познания, исследователь вправе искать этот перспективизм не на поверхности — в сфере фальсификаций и полемических позиций; теория *принципиального перспективизма* не должна служить тому, чтобы облегчить совесть специалистам по пропаганде, то есть позволить им оказать, что наше познание тем вернее и подлиннее, чем больше мы выстраиваем картину мира и ход истории в соответствии с нашими собственными взглядами и концепциями, то есть сознательно фальсифицируем их. Разоблачение этих фальсификаций — дело отнюдь не трудное и связано с проблематикой подлинности или неподлинности того или иного перспективизма, той или иной субъективной точки зрения. Теория перспективизма в отношении этого утверждает, что какие бы усилия мы ни прилагали, чтобы искоренить все сознательные и бессознательные фальсификации из созданной нами картины истории, всегда в наших исторических построениях сохраняется неизбежный остаток, в котором отражается та точка зрения, с какой мы рассматриваем историю. Если постоянно удастся разоблачить и избежать субъективизма, связанного о совершаемыми в угоду пропаганде фальсификациями, то принципиальный перспективизм является фундаментом порядка в исторической картине мира. Этот неизбежный перспективизм заключается, следовательно, в том, что определенные содержания истории становятся видимыми лишь из определенных, образующихся в самой этой истории жизненных центров, и в определенных аспектах, и что только сам исторический процесс, может быть, может постепенно выявить *все* возможные точки зрения, с которых вообще рассматривается история. Но даже тогда, когда

---

<sup>\*</sup> Без гнева и пристрастия, без предвзятости (*лат.*).

мы сможем объединить все до сих пор возникшие точки зрения и позиции в одной общей картине, не становясь при этом вновь на субъективно-перспективистскую точку зрения, мы сможем воспринимать картину истории лишь как относительную тотальность.

Но этим сказано также и то, что исторический процесс в определенные моменты допускает синтез уже существовавших прежде методов мышления и картин мира. Если исследователь хочет увидеть всю тотальность исторического процесса, он как прогрессивный мыслитель должен также видеть в нем долю консервативного мышления, а как мыслитель консервативный — долю прогрессивного мышления. И при таких синтезах где-нибудь и когда-нибудь проявится собственная точка зрения — главным образом при определении значения и роли отдельных слоев в общем историческом процессе и при определении его направления. Но здесь мы имеем дело с неискоренимым субъективно обусловленным остаточным элементом всякого мышления и всякого синтеза, который может быть осуществлен на материале самой истории; и пока исследователь не верит в некую надисторическую точку зрения, внезапно появившуюся откуда-то, и мы придерживаемся того мнения, что историческое надлежит понимать из исторического, мы не только не сможем преодолеть это исходное положение, но и не захотим преодолевать его. В нас слишком глубоко коренится сознание того, что любой прыжок из истории может удалиться лишь посредством гипостазирования частной точки зрения, и что мы куда скорее можем спастись от опасностей гипостазирования конечного путем привлечения всего нам доступного временного, нежели в результате неоправданных претензий на обладание «абсолютной точкой зрения».

Раз этот вопрос выяснен, и в социологической теории культуры и мышления речь идет не только об исследовании *непосредственной заинтересованности* определенных слоев в определенных содержаниях, но и об *опосредствованной ангажированности* в отношении связанной с этими содержаниями общей картины мира, то полученные нами результаты — рассматриваемые с позиций социологической оценки — будут хотя и не столь ошеломляющими, но тем более значительными, поскольку станет очевидным, что в мире сталкиваются не только частные групповые интересы с другими групповыми интересами, но что и миры борются с мирами и что общий культурный процесс является результатом такой экзистенциальной борьбы. Каждый, кто когда-нибудь до конца продумал какую-либо теорию, вплоть до ее связей с живой жизнью, кто участвовал в социальной борьбе или хотя бы в процессе обществен-

ной жизни смог проникнуть в различные социальные слои, придет к выводу, что социальная борьба отражается также на этических концепциях, образе мыслей и модах, которые взаимосвязаны друг с другом; что стиль жизни и стиль мышления являются передовыми линиями борьбы, в ходе которой осуществляются непосредственно зримые конфликты и трения в экономической и политической, ориентированной на властные структуры, сферах. Каждый мыслитель и каждый экзистирующий человек чувствует, что определенные мысли связаны с определенными мировоззрениями, ангажированы в отношении их. Таким образом, если исследователь намерен сделать задачей социологии культуры и исследования идеологии не только исследование таких взаимосвязей, где присутствует непосредственная заинтересованность, но и те области, где речь идет только об опосредствованной ангажированности социальных слоев, то ему необходимо непременно усовершенствовать методы исследования.

Это усовершенствование в первую очередь состоит в том, чтобы не оперировать исключительно одной лишь категорией целенаправленных взаимоотношений, одно из проявлений которой отражено в понятии «заинтересованность». Заинтересованность означает то, что человек, интересующийся какой-либо идеологией, видит в определенных идеях наилучшее средство для достижения своих непосредственных целей. Из этого энергетического принципа нельзя вывести всей сферы культуры — лишь в той мере, в какой сама культура представляет собой естественный процесс, она постижима с позиций этого принципа. Если бы история человечества представляла собой только жизненную борьбу, чисто витальный процесс, то не было бы необходимости в том, чтобы противоборствующие слои сражались с мировоззрениями; было бы достаточно (раз уж духовное вообще существует) иметь наряду со средствами грубой борьбы еще и политические идеологии. Но та внеприродная сфера, в которой существует человек, порождает, кроме того, еще и такое явление, как включение идеологий в картину мира, в силу чего идеологии действуют как идеологии только потому, что они имеют столь глубокие корни. Но с другой стороны, эта культурная мировоззренческая сфера не является столь свободной, столь «вольной парящей», чтобы не иметь никаких связей своих исходных положений с конкретной экзистенцией и с природно-естественной и социальной стороной общественной жизни — не в смысле непосредственной детерминированности, а в смысле опосредствованной связи.

Но все вышесказанное означает, что социология культуры и исследование идеологии представляют в своей целостности комбина-

цию, соединение естественнонаучного и духовнонаучного методов. Они связывают естественнонаучную теорию социального процесса с принадлежащей к определенному направлению интерпретацией общей культурной надстройки. И хотя генерализирующая социология может с помощью своих методов «охватить» социальный процесс, в лучшем случае она в состоянии приблизиться к тем идейным содержаниям, которые рассматриваются как непосредственно детерминированные этим процессом (и получающие определение в рамках целенаправленных взаимоотношений). Но там, где она хочет пойти дальше и отыскивать те *опосредствования*, которые ведут к выявлению укорененности этих содержаний в тотальности мировоззрения, она должна действовать методом понимания, интерпретации. Она должна проследить внутреннюю связь элементов мировоззрения посредством совершенно иного, родственного исторической интерпретации, но не идентичного с ней метода.

Если взглянуть пристальнее, мы увидим, что уже первый шаг интерпретации, связанной с определенными интересами, происходит в области понимания. В этом смысле Макс Вебер с полным основанием говорил о понимающей социологии. Но это рациональное понимание, которым должна ограничиться социология, осуществляется ведь, собственно, еще в той области схватывания чужой психики и ее содержаний, которую мы назвали «постижением» и намеренно отделили от экзистенциального понимания. И хотя схватывание целенаправленных взаимосвязей является схватыванием смысла (почему было бы правильно говорить о понимании в широком смысле слова), оно все же осуществляется еще не в области собственно понимания, поскольку это понимание со стороны субъекта, как и прочее естественнонаучное мышление вообще, совершенно аналогичным образом касается надконъюнктивных отношений и рационально охватывает общее отношение. Целенаправленное рациональное взаимоотношение является психологическим продолжением естественнонаучной каузальности и успешно применимо лишь в пределах той сферы, в какой в реальности действует эта причинность. Область ее действия *de facto* простирается в душевной жизни вплоть до того пункта, где начинается непосредственная заинтересованность. Как таковой этот объясняющий метод представляет собой связующее звено между бытием и духом и пригоден для наведения мостов между природным бытием и духом.

Таким образом, социология культуры является пограничным явлением современности, которое связывает в большинстве случаев до сих пор пролегающие раздельно линии естественнонаучного и

понимающе-исторического исследования; поэтому эта дисциплина — как в своем историческом происхождении, так и в методологической проблематике — представляет собой одну из наиболее достойных тем исследования, почему и понятно, что для социологии культуры при таком объединении именно на этой стадии релевантной является вся проблема — до сих пор рассматривавшегося в рамках консервативного течения раздельно — конъюнктивного познания, понимания.

## II. Возникновение проблемы культуры

Если мы, как и прежде, хотим рассматривать социологически обусловленное возникновение и становление занимающих нас проблем, их системный смысл и методологическую проблематику раздельно, то мы должны прежде всего исследовать, хотя бы в самых общих чертах, становление социологии культуры. Из всего вышесказанного ясно, что становление наук, занимающихся исследованием исторического процесса, должно представлять совершенно особую проблему. Если становление естественных наук осуществлялось в силу имманентной логики вещей, и лишь реальная *возможность их становления* составляет социологическую проблему, то в социальных науках каждая фаза развития связана — и содержательно, и методологически — с общим процессом.

Удивляет уже сам тот факт, даже если не рассматривать вещи в свете нашей проблематики, что эти науки конституировались так поздно. О собственно социологии мы можем говорить лишь начиная с Сен-Симона и Конта, то есть с первой половины XIX века, а о социологии культуры фактически как о явлении самого последнего времени. Как случилось, что познание природы получило развитие уже с очень давних времен, ставя все более сложные вопросы, а интеллектуальное «просвечивание» социального процесса и становления культуры произошло лишь очень поздно? Уж где-где, а здесь совершенно ясно, что познание — это не чистое умозрение, не решение загадок, оно возникает в действии и связано с действием. Социальный процесс становится познаваемым лишь в тех случаях, когда люди стремятся оказать на него определенное воздействие, когда они занимают по отношению к нему позицию, продиктованную определенными интересами. Умозрительная кабинетная работа над теорией может лишь систематизировать добытые в борьбе результаты, классифицировать их в соответствии с теми или иными точками зрения, подходами и позициями, про-

думать до конца исходные положения, но она не в состоянии самостоятельно вывести из одной проблемы как бы другую, новую. И эта кабинетная работа продуктивна лишь в том случае, если она, пусть даже опосредствованно, живет в русле определяющих для данной эпохи интенций. Для того, чтобы осуществлять познание в этой области, необходим определенный образ жизни; причем познает не сам обладающий надлежащим волением субъект, а в лице мыслящего субъекта познание осуществляют коллективные веления. Таким образом, если исследователь хочет понять возникновение социологии культуры из общего процесса, он должен, в зависимости от сложности поставленных вопросов, рассматривать проблему в различных направлениях. Возможность возникновения социологии культуры связана, разумеется, прежде всего 1) с фактом проблематизации самой культуры и 2) с возникновением науки, сделавшей предметом исследования социальный процесс как таковой и, наконец, как мы увидим, 3) с возникновением специфического метода, новой позиции в отношении культурных образований, которая нашла свое научное выражение в исследовании идеологии. И хотя именно последний из перечисленных факторов является одним из важнейших, все три — проблематика культуры, проблематика общества, новая позиция в отношении к предмету исследования — возникают не в рамках науки, а кодифицируют то, что жизнь произвела сама из себя. Мы будем рассматривать возникновение и становление в ходе общего процесса развития этих существенно важных для науки факторов в соответствии с нашей динамической концепцией.

### **Возникновение проблематики культуры**

Проблематика культуры возникла не потому, что кто-то выдумал эту проблему, а потому, что культура сама стала проблематичной. Она не может стать проблемой до тех пор, пока мы имеем дело с культурой первичного типа. Только на стадии образовательной культуры возникает возможность проблематизации. На первой стадии все значения охватываются еще как вещные реальности; они принадлежат к не знающему изменений царству природы и к судьбоносным данностям, в которых ничего невозможно изменить, в силу чего человек относится к ним апроблематично, не задаваясь никакими вопросами и не испытывая никаких сомнений по отношению к ним, он смиряется с ними так же, как люди смиряются со смертью и с бренностью своего существования.



Самое большое, о чем может идти речь, как документально свидетельствует техническое мышление, это то, что люди «подслушивают» существующие как данность и неизменяемые законы природы и пытаются использовать их в своих интересах. Поэтому испытаннейшим методом консервативного мышления является объяснение жалкого социального и культурного положения угнетенных классов законами миропорядка, естественным ходом вещей. Только на той стадии, где прорезывается сознание того, что культуру следует относить не столько к природе, сколько к сфере человеческой деятельности — то есть той сфере, где человек не просто существует, удовлетворяясь своим положением и окружающей обстановкой, но и сам формирует ее — только там становятся возможными критика и проблематизация. Интересно, что после первоначального приятия культуры как бытийной данности постановка вопроса становится совершенно противоположной и культура рассматривается *sub specie*\* «произведения», «индивидуального творчества». Это происходит в первый период Просвещения, когда в теории господствует мудрый и хитроумный законодатель, и когда как институты, так и все прочие, рассматриваемые нами как коллективные создания, факторы представлены как произведения. Еще отсутствует феноменология, которая могла бы адекватно установить различия между бытием, творческой деятельностью и той третьей группой феноменов, что находится между двумя первыми и неотъемлемым признаком которой является коллективное развитие, коллективный рост. И так же, как и везде, где выдвигаются ложные или слишком узкие альтернативы, происходит так, что человек, видя несостоятельность одной крайности, бросается в другую, здесь тоже на смену статичному, ориентирующемуся на бытие, рассмотрению духовных реальностей пришло видение вещей, ориентированное на *творческую деятельность*, на создание *произведений*. Эта крайняя индивидуализация соответствует духовной позиции находящегося на подъеме Нового времени и капитализма, представляя собой систему взглядов, препятствующую открытию специфики социальной сферы, поскольку она могла конституировать общество лишь как сумму всех составляющих его индивидуумов. Атомизирующее мышление, тенденция к построению различного рода схем и теорий, исходя из анализа роли индивидуумов, и «концепция произведения» тесно связаны друг с другом, являясь различными сторонами одного мировоззрения, выражением стремления к индивидуальной свободе.

---

\* С точки зрения (*лат.*).

[Здесь рукопись обрывается. Последняя, неоконченная фраза гласит: «Это освобождение — бывшее целью тех первых, проникнутых духом предпринимательства энтузиастов, которые стремились взорвать органичные образования средних веков, — не вело, как мы уже знаем, к фактической атомизации общества, поскольку капитализм сам создавал новый порядок, но он... «Манхейм добавляет: «Далее следует анализ руссоистской критики культуры и т. д.»].

### Примечание

<sup>1</sup> Historismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1924. Bd. 52. I. S. 1-60.

\* \* \*

Перевод с немецкого языка выполнен *А.В. Драновым* по изданию: Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken) // *Mannheim K.* Strukturen des Denkens / Hrsg. D. Kettler, V. Meja, N. Stehr. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1980.

## Диагноз нашего времени

Попутный ветер  
не поможет тем,  
кто не знает, в какой  
порт он направляется

*Монтень*



# Предисловие

**Н**астоящие статьи, за исключением одной (главы V), были написаны во время войны. Они возникли как лекции или памятные записки для студентов, желающих узнать мнение социолога о современной ситуации.

Я некоторое время размышлял над тем, опубликовать ли их в первоначальном виде — как отдельные статьи, или же более тесно увязать друг с другом. Будь это в обычные времена, я несомненно предпочел бы второе. Однако в данный момент я чувствовал, что непосредственный личный контакт не должен быть принесен в жертву системному академическому подходу. Отдельные статьи, которые можно читать и обсуждать независимо друг от друга, более точно выражают основные идеи, нежели одно обширное исследование. В этой книге делается попытка применить метод и запас знаний научной социологии к нашей действительности. Я решил не откладывать издание этой книги, чтобы не терять время и использовать тот небольшой вклад, который она могла бы внести в обсуждение жгучих проблем современности.

В истории бывают такие стечения обстоятельств, когда возникают определенные возможности, и если их упустить, они могут быть утрачены навсегда. Как революционер ждет своего часа, так и реформатор, желающий изменить общество мирными средствами, не должен упускать свой шанс. На протяжении уже нескольких лет я убежден в том, что на долю Великобритании выпала возможность и миссия развития общества нового типа, а также в том, что мы должны осознать это и выполнить эту миссию. Я старался выразить эту мысль в своих лекциях, она высказывается также и в этой книге.

Далее я хочу привести точные данные об отдельных главах настоящей книги.

Глава I «Диагноз нашего времени» была написана в январе 1941 г., прочитана в виде лекции на конференции Федерального

союза в Оксфорде, а также в июле 1941 г. на летних курсах в Оксфордском университете, предназначенных для лиц, не являющихся студентами, затем в августе 1941 г. на Международном форуме Совета сторонников мира в Вундбруке.

Глава II «Кризис оценок» написана в январе 1942 г. и представляет собой лекцию из цикла публичных лекций по вопросам «войны и будущего», прочитанных различными лекторами и организованных Лондонской экономической школой (Лондонский университет) в Кембридже.

Глава III «Проблема молодежи в современном обществе» написана в апреле 1941 г. в качестве приветственной речи конференции по новому образованию в Оксфорде; в мае 1941 г. прочитана как лекция в Ассоциации Масарика в Оксфорде; в июле 1941 г. — на конференции молодежных лидеров в Оксфорде, организованной Министерством образования.

Глава IV «Образование, социология и проблема общественного сознания» прочитана как лекция в Ноттингемском университете, организованная совместно Институтом образования (Лондонский университет), Колледжем Голдсмита (Лондонский университет) и Ноттингемским университетом; прочитана также в виде лекции для преподавателей университета в Ньюкасле, Дарем в мае 1941 г.

Глава V «Массовое образование и групповой анализ» перепечатана из книги «Educating for Democracy» (Ed J.I.Cohen and R.M.W.Travers. London: Macmillan, 1939)

Глава VI «Групповая стратегия нацизма»: Би-би-си, зарубежная редакция, 1941 г., перепечатана из газеты «The Listener» за 19 июня 1941 г.

Глава VII «К новой социальной философии» — см. сноску 42.

Я выражаю свою благодарность и признательность за разрешение на перепечатку издателям Macmillan & Co., а также Британской радиовещательной корпорации (Би-би-си). Хочу также выразить признательность отделу научных исследований Лондонской экономической школы за предоставленную помощь в моем научном исследовании.

# Диагноз нашего времени

## I. Значение новой социальной технологии

Давайте посмотрим на мир с точки зрения врача, пытающегося поставить научный диагноз нашей общей болезни. В том, что наше общество серьезно больно, сомнений нет. Коротко ситуацию можно охарактеризовать следующим образом: мы живем в век перехода от *laissez-faire*\*<sup>1</sup> к планируемому обществу. Планируемое общество будущего примет одну из двух возможных форм: либо это будет диктатура с правлением меньшинства, либо новая форма правления, которая, несмотря на сильную власть, будет демократической.

Если этот диагноз окажется верным, то все мы будем в одной лодке — Германия, Россия, Италия, Великобритания, Франция и США. Несмотря на все еще существующие значительные различия, мы движемся в одном и том же направлении к своего рода планируемому обществу, и вопрос заключается в том, будет ли планирование хорошим или плохим: возникнет оно на базе диктатуры или на основе демократического контроля. Однако мой диагноз — это вовсе не пророчество. Ценность диагноза состоит главным образом не в предсказании как таковом, а в выяснении оснований данных утверждений, а также в актуальности анализа факторов, определяющих ход событий. Основные изменения, свидетелями которых мы сегодня являемся, в конечном итоге объясняются тем фактом, что мы живем в массовом обществе. Управление массами не может осуществляться без ряда изобретений и усовершенствований экономической, политической и социальной технологии. Под «социальной технологией»<sup>2</sup> я понимаю совокупность методов, оказывающих влияние на поведение человека и служащих в руках правительства сильным средством социального контроля.

---

\* Позволять действовать, позволять идти своим ходом (стихийное приспособление) (франц.).

Что касается этих усовершенствованных социальных методов, то их характерная черта не только в том, что они в высшей степени эффективны, но и в том, что эта эффективность благоприятствует правлению меньшинства. Так, новая военная техника делает возможной бóльшую концентрацию силы в руках меньшинства по сравнению с любым предшествующим периодом. В то время как в XVIII и XIX вв. армии были вооружены винтовками, в наше время они оснащены бомбами, самолетами, газом и механизированной техникой. Человек, вооруженный винтовкой, представляет опасность лишь для нескольких человек; человек, вооруженный бомбой, угрожает жизни тысяч людей. Таким образом, модернизация военной технологии в наш век увеличивает шансы правления меньшинства.

Аналогичная концентрация произошла и в области управления. Телефон, телеграф, радио, железные дороги, автомобили и, наконец, научное управление с помощью крупных организаций ускорили централизацию управления и контроля. Подобная же концентрация имеет место и в области формирования общественного мнения. В этом направлении действует механизированное массовое производство идей с помощью прессы и радио. Если добавить к этому возможность контролировать школу и всю сеть образования из единого центра, то станет ясно, что происшедший в недалеком прошлом переход от демократической формы правления к тоталитарной объясняется не столько изменением идей в умах человечества, сколько изменением самих принципов и методов управления обществом.

Новая наука о человеческом поведении дает в руки правительства знание о человеческом разуме, которое можно либо использовать для увеличения эффективности управления, либо превратить его в инструмент, играющий на эмоциях масс. Развитие социальных служб позволяет оказывать давление на нашу частную жизнь. Таким образом, появляется возможность сделать объектом общественного контроля психологические процессы, которые ранее считались сугубо личными.

Я уделяю так много внимания этой социальной технологии, ибо считаю, что она ограничивает возможности развития современного общества. Характер социальной технологии для общества даже более важен, нежели его экономическая структура или социальная стратификация. С ее помощью можно затормозить или изменить функционирование экономической системы, разрушить одни социальные классы и поставить на их место другие.

Я называю эти методы технологией, поскольку они сами по себе не могут быть ни хорошими, ни плохими. Все зависит от того, как захочет использовать их человек. Главная особенность современной



технологии состоит в том, что в ней содержится тенденция к усилению централизации и, следовательно, к укреплению власти меньшинства и диктатуре. Имея в своем распоряжении бомбы, самолеты и механизированную армию, а также такие средства связи, как телеграф и радио, крупные промышленные предприятия и иерархическую бюрократическую машину в целях производства и распределения товаров и управления людьми, можно с этих ключевых позиций принимать важнейшие решения. Постепенное установление этих ключевых позиций в современном обществе сделало планирование не только возможным, но и неизбежным. Все происходящее в обществе процессы и события — это не что иное, как результат естественного взаимодействия между малыми самостоятельными единицами. Отдельные индивиды и небольшие предприятия сейчас уже больше не стремятся достичь равновесия с помощью конкуренции и взаимного приспособления. В различных областях социальной и экономической жизни существуют огромные комбинаты, сложные социальные единицы, которые недостаточно гибки, чтобы самим провести свою реорганизацию, и потому должны управляться из центра.

Значительная эффективность тоталитарного государства объясняется не столько его более эффективной и крикливой пропагандой, как обычно считают, сколько пониманием того, что массовое общество не может управляться грубыми доморощенными методами, которые годились в эпоху ремесленников. Террористическая эффективность тоталитарного государства заключается в том, что, координируя методы управления, оно поработает большую часть населения и навязывает ему убеждения, мнения и поведение, не свойственные истинной природе гражданина.

При описании концентрации социальной технологии я сознательно ссылаюсь на изменения, характеризующие саму структуру современного общества. Это означает, что если искать главную причину того, что случилось в Германии, Италии, России и других тоталитарных странах, в изменении характера социальной технологии, то вопрос о том, когда та или иная группа в пока еще демократических странах прибегнет к такой технологии, является только вопросом времени и возможности. Такие катастрофы, как война, депрессия, рост инфляции и безработица, требующие применения чрезвычайных мер (т.е. концентрации максимальной власти в руках правительства), обязательно ведут к ускорению этого процесса. Еще до начала войны напряженность, вызванная существованием тоталитарных государств, вынуждала демократические страны принимать меры, схожие с мерами тоталитарных государств во время революции. Само собой разумеется, что тенденция к концентрации должна увеличи-

ваться во время войны, когда становятся необходимыми мобилизация, распределение продовольствия и других товаров.

После такого описания социальной технологии вы можете по праву сказать: «Что за мрачная перспектива? Есть ли у нас какой-то выход? Или же мы просто жертвы слепого процесса, который сильнее всех нас?» Ни один диагноз не является совершенным, если он не предлагает какого-то лечения. Нужно изучать общество таким, как оно есть, для того, чтобы наметить меры, которые могли бы сделать его таким, каким оно должно быть. Дальнейшие исследования позволяют нам, к счастью, освободиться от чувства отчаяния и призывают нас к действию.

## II. Третий путь: воинствующая демократия

До сих пор я описывал социальную технологию. Подобно любой технологии она ни хороша и ни плоха сама по себе. Все зависит от того, как ее используют человеческие воля и рассудок. Если она предоставлена сама себе и развивается бесконтрольно, то ведет к диктатуре. Если же эту технологию постоянно контролировать и заставить служить добрым целям, если не технология господствует над человеком, а человек над технологией, то ее можно считать одним из самых великолепных достижений человечества. Однако мы сможем повернуть ход событий и предотвратить то, что случилось с Германией, Италией и Россией, только если будем бдительны и используем наши знания на благо всем. Принцип *laissez-faire* больше уже нам не поможет: мы будем вынуждены сознательно повернуться лицом к грядущим событиям, используя конкретные знания об обществе. Такой анализ необходимо начать с некоторых предварительных замечаний, которые, возможно, помогут нам определить нашу политику.

Во-первых, не всякое планирование — зло. Мы должны различать планирование ради подчинения и ради свободы и многообразия. В обоих случаях велика роль координации средств социальной технологии, таких, как образование, пропаганда, администрация. Существует также различие между координацией для достижения однообразия и координацией ради разнообразия. Дирижер оркестра осуществляет координацию между различными инструментами, и от него зависит достижение общего эффекта монотонности или разнообразия. Осуществляемая диктатором координация гусиных шагов — это наиболее примитивный пример правильного понимания значения координации. Истинная координация в социальной сфере означает увеличение экономики и более целесоо-

бразное использование социальной технологии. Чем больше мы думаем о лучших формах планирования, тем скорее приходим к выводу, что в важнейших сферах жизни надо намеренно воздерживаться от вмешательства и оставлять свободное поле для спонтанности, не искажая ее излишним управлением. Вы можете составить расписание для школы-интерната и прийти к выводу о том, что в определенные часы ученикам должна быть предоставлена полная свобода. И даже если вы остаетесь хозяином ситуации и решаете не вмешиваться в определенные сферы жизни, все равно вы во власти планирования. Такого рода намеренный отказ от вмешательства со стороны планирующего органа радикальным образом отличается от намеренного вмешательства, существующего в обществе типа *laissez-faire*. И хотя совершенно очевидно, что планирование вовсе не обязательно означает координацию гусиных шагов, все же именно таким образом бюрократический и воинствующий дух тоталитарных государств искажает его смысл.

Есть очень простая причина, по которой в конечном итоге массовое общество не может выжить, если оно плодит лишь подчинение. Французский социолог Дюркгейм в книге «Разделение труда в обществе»<sup>3</sup> впервые указал на то, что только очень примитивные общества могут существовать на основе гомогенности и подчинения. Чем сложнее социальное разделение труда, тем больше дифференциация его типов. Интеграция и единство большого общества достигаются не через единообразное поведение, а через взаимное дополнение функций. В индустриальном обществе людям свойственно держаться вместе, поскольку фермер нуждается в услугах промышленного рабочего, ученого, и наоборот. Кроме профессиональных различий существуют и индивидуальные особенности, необходимые для того, чтобы делать новые изобретения и контролировать развитие. Все это лишь подкрепляет наше утверждение о том, что бюрократическая и военная модель планирования должна быть заменена новой моделью планирования ради свободы.

Второе замечание заключается в том, что планирование не обязательно должно основываться на диктатуре. Координация и планирование вполне возможны на демократической основе. Ничто не мешает парламентскому механизму осуществлять необходимый контроль в плановом обществе.

Для успешного функционирования нового социального порядка нужно не только сохранить абстрактный принцип демократии, но и придать ему новую форму: необходимо добиться также соблюдения социальной справедливости, если мы хотим гарантировать действие нового социального порядка. Функционирование существующей

экономической системы, если пустить ее на самотек, приведет в самый кратчайший срок к увеличению различий в доходах и благосостоянии между различными классами до такой степени, что это уже само по себе вызовет недовольство и социальную напряженность. Однако поскольку демократический порядок основывается на демократическом согласии, принцип социальной справедливости является не только этическим принципом, но и одним из условий функционирования самой демократической системы. Требование большей справедливости вовсе не обязательно подразумевает механическое понятие равенства. Разумные различия в доходах и накоплении богатства могут сохраняться в обществе с целью стимулирования лучших достижений, пока они не нарушают общих тенденций планирования и не вырастают до таких размеров, что препятствуют сотрудничеству между различными классами.

Стремление к большей справедливости имеет то преимущество, что оно вполне осуществимо с помощью существующих средств реформирования общества: налогообложения, контроля за инвестициями, государственного механизма управления и расширения социальных служб; оно не нуждается в революционном вмешательстве, которое неизбежно порождает диктатуру. Изменения, происходящие в результате реформ, обладают по сравнению с революционными изменениями тем преимуществом, что могут рассчитывать на помощь бывших ведущих демократических групп. Если новая система начинается с разрушения прежних ведущих групп общества, то она опрокидывает также все традиционные ценности европейской культуры. Жестокое преследование либеральной и консервативной интеллигенции, а также церкви направлены на то, чтобы уничтожить последние остатки христианства и гуманизма и тем самым обречь на неудачу все попытки установления мира на земле. Если новое общество хочет жить долго и быть достойным всех предыдущих усилий человечества, то новое руководство должно смешаться со старым. Лишь совместно они смогут вдохнуть новую жизнь в те элементы традиционной культуры, которые представляют ценность и могут развиваться путем творческой эволюции.

Совершенно очевидно, однако, что новый социальный порядок не может быть достигнут только благодаря более искусному и гуманному применению социальной технологии. Для этого необходимо духовное руководство, которое представляет собой нечто большее, нежели систему решений технических вопросов. Система либерального общества типа *laissez-faire* могла предоставить окончательное решение случаю, чудодейственным самоуравновешивающим силам экономической и социальной жизни. Поэтому век

либерализма характеризовался плюрализмом целей и ценностей и нейтральным отношением к основным жизненным проблемам.

Либерализм типа *laissez-faire* принял нейтралитет за терпимость. Ни демократическая терпимость, ни научная объективность не означают, однако, что мы не должны иметь собственного мнения о том, что считать истинным, или что нам не следует вступать в дискуссию относительно истинных ценностей и целей жизни. Терпимость предполагает лишь то, что каждый должен иметь законную возможность изложить свои доводы, и вовсе не означает, что никто не должен им верить. Позиция нейтралитета в нашей современной демократии зашла так далеко, что мы, руководствуясь одной только справедливостью, разуверились в собственных целях, перестали думать о том, что нужно мирное урегулирование, что надо спасти свободу и сохранить демократический контроль.

Наша демократия должна стать воинствующей, если она хочет выжить. Есть, конечно, основополагающее различие между воинственным духом диктатора, стремящегося навязать своим гражданам всеобщую систему ценностей и надеть на них смирительную рубашку социальной организации, с одной стороны, и воинствующей демократией — с другой, которая стала таковой, только защищая процесс социальных изменений и те основные добродетели и ценности, которые являются основой мирного функционирования социального порядка, — братскую любовь, взаимопомощь, порядочность, социальную справедливость, свободу, уважение к личности. Новая воинствующая демократия вырабатывает новое отношение к ценностям. Оно будет отличаться от релятивистской позиции *laissez-faire* предыдущего века и будет согласовываться с теми основными ценностями, которые приняты в традиции западной цивилизаций.

Угроза нацизма больше чем что-либо другое заставила нас осознать тот факт, что демократии имеют общий набор основных ценностей, унаследованных от классической античности и в еще большей мере от христианства, и что не представляет особого труда определять их и следовать им. Но воинствующая демократия воспримет от либерализма веру в то, что в высокодифференцированном современном обществе — независимо от тех основных ценностей, относительно которых необходимо будет общее демократическое согласие, целесообразно оставить за другими, более сложными ценностями свободу экспериментирования и индивидуальность выбора. Синтез этих двух принципов найдет отражение в нашей системе образования, так что основные ценности и добродетели будут воспитываться у детей с помощью всех имеющихся в нашем распоряжении средств, в то время как более сложные вопросы

будут оставаться открытыми, дабы избежать пагубных последствий фанатизма.

Основные проблемы нашего времени могут быть сформулированы в виде следующих вопросов: существует ли возможность планирования, основанная на сотрудничестве и все же оставляющая простор для свободы? Может ли новая форма планирования отказаться от вмешательства за исключением тех случаев, где свободное регулирование ведет не к гармонии, а к конфликту и хаосу? Есть ли форма планирования, приближающая нас к социальной справедливости, постепенно ликвидирующая растущие различия в доходах и благосостоянии общественных слоев? Существует ли возможность преобразования нашей нейтральной демократии в воинствующую? Можем ли мы изменить наше отношение к оценкам таким образом, чтобы стало возможным демократическое соглашение по основным проблемам, в то время как более сложные из них останутся делом свободного выбора?

### III. Стратегическая ситуация

Наш диагноз был бы неполным, если бы мы изучили все возможности лишь абстрактно. Любой социологический или политический анализ должен уделять особое внимание конкретной ситуации. Какова же эта стратегическая ситуация? Существует целый ряд сил, которые, по-видимому, действуют в указанном мной направлении. Во-первых, усиливается разочарование в методах *laissez-faire*. Постепенно растет понимание того, что они были разрушительными не только в экономической области, где вызвали цикличность производства и массовую безработицу, но и в политической, где они частично несут ответственность за теперешнее состояние либеральных и демократических государств. Принцип *laissez-faire*, предоставляющий вещам идти своим ходом, не может конкурировать с эффективным сотрудничеством, так как развитие осуществляется слишком медленно, зависит от импровизации и поощряет излишние расходы, присущие бюрократической системе. Во-вторых, растет разочарованность в фашизме, который оказался достаточно эффективным, но его эффективность от дьявола. В-третьих, серьезные сомнения вызывает коммунизм, даже в умах тех людей, для которых он, как доктрина, означал панацею от всех пороков капитализма. Эти люди не только вынуждены взвешивать шансы коммунизма на его внедрение с помощью революционных методов в западных странах с их дифференцированной социальной структурой, но и могут закрывать

глаза на некоторые изменения, произошедшие со времени смерти Ленина в период господства Сталина. И чем больше они вынуждены признать, что то, что случилось, было неизбежным компромиссом с реальностью, тем больше они вынуждены учитывать наличие подобных явлений где-либо еще. Существующие факты свидетельствуют о том, что коммунизм является действенным и способен на большие достижения, пока речь идет о государстве народных масс. Ошибки в расчетах появляются тогда, когда обнаруживается, что ни диктатура, ни государство не собираются отмирать. Маркс и Ленин верили в то, что диктатура является лишь переходной стадией, которая исчезнет с установлением нового общества. Сегодня мы знаем, что это было типичным заблуждением XIX в. Когда Маркс разрабатывал эту идею, можно было указать на судьбу абсолютизма, который повсюду медленно уступал место демократии. Однако этот процесс в свете нашего анализа объясняется тем фактом, что в XIX в. социальная технология была еще весьма неэффективной и сильные мира сего вынуждены были вступать в компромисс с низшими слоями. В современном тоталитарном государстве, где весь аппарат принадлежит одной-единственной партии и ее бюрократической системе, мало шансов на то, что она отдаст свою власть добровольно.

Итак, остается возможность того, что в результате общих опасений и разочарований все более будет развиваться реформистский подход. Война создала объединенный фронт, своего рода естественный консенсус, необходимый для таких реформ. В конечном счете именно от нас зависит, сможем ли мы использовать преимущества этого единодушия. В данный момент вопрос состоит в том, понимаем ли мы глубокий смысл так называемых чрезвычайных мер. Это шаг по направлению к необходимой координации социальной технологии, которая находится в нашем распоряжении, без отказа от демократического контроля, основанного на сотрудничестве всех партий. Конечно, многие из этих чрезвычайных мер не могут и не должны оставаться постоянными. Однако некоторые из них должны продолжать свое действие, поскольку являются выражением того факта, что насущные потребности общества всегда и везде должны главенствовать над привилегиями отдельных индивидов. С другой стороны, если мы хотим сохранить великие традиции западной цивилизации, то мы должны энергично защищать те права индивида, от которых зависит истинная свобода.

Ознакомившись с данным анализом стратегической ситуации, можно возразить, что политическое единство, порожденное войной, не может длиться долго после того, как исчезнет угроза со стороны общего врага. Преимущество военного критического поло-

жения с точки зрения планирования состоит в том, что оно создает единство целей. Мой ответ гласит, что каким бы ни был исход этой войны, нам грозит опасность социального и экономического хаоса, которая, возможно, придет на смену угрозе фашистской агрессии. Эта опасность может, конечно, привести к сотрудничеству между группами и партиями, если они под давлением существующего положения окажутся в состоянии отреагировать на нее творчески и на более высоком моральном уровне, основываясь на лучшем понимании ситуации, чем это требуется при нормальных условиях. Если это произойдет, то будет достигнуто сотрудничество и согласие по некоторым основным долгосрочным проблемам, и можно будет планировать переход к более высокой стадии цивилизации. Как в жизни индивида, так и в жизни нации в час кризиса обнаруживается особая жизнеспособность. Теперь мы должны подготовить почву для полного понимания важности текущего момента.

Необузданная критика форм свободы и демократии, имевшая место в последние десятилетия, должна прекратиться. Даже если мы признаем, что свобода и демократия несовершенны до тех пор, пока экономическое неравенство мешает реализации социальных возможностей, будет все же безответственным не осознавать, что они представляют собой колоссальное достижение, с помощью которого мы добиваемся общественного прогресса. Прогрессивные группы в обществе будут тем охотнее выступать за реформы, чем очевиднее становится тот факт, что современные революции ведут к фашизму и шансы революции значительно уменьшаются, когда объединенная партия возьмет в свои руки ключевые позиции и сможет предотвратить любое организованное сопротивление.

Печальный опыт последних нескольких лет научил нас тому, что диктатура может править даже против воли большей части населения. Причина этого заключается в том, что технология революции очень сильно отстает от технологии управления. Баррикады, символы революции — это реликвии тех времен, когда их воздвигали против конницы. Отсюда следует, что эволюционные методы обладают несомненным преимуществом. Что касается правящих классов, то можно надеяться на то, что более разумные из них в изменившихся условиях предпочтут постепенный переход от современной неплановой фазы капитализма к более демократическому планируемому обществу, которое будет представлять собой альтернативу фашизму. Хотя фашизм формально не лишает собственности правящие классы, государственное вмешательство растет и постепенно подчиняет их. Для этих классов стратегическая проблема состоит в том, чтобы расколоть свои ряды и отделить потенциаль-



ных фашистов от тех, кто наверняка пострадает от фашистского эксперимента.

Я считаю, что новый общественный порядок может быть создан, а диктаторские тенденции современной социальной технологии подлежат контролю, если у нашего поколения хватит смелости, воображения и желания, чтобы справиться с этими тенденциями и направить их в нужное русло. Это надо сделать немедленно, пока эта технология еще эластична и не монополизирована одной-единственной группой. От нас зависит, сможем ли мы избежать ошибок демократий прошлого, которые в силу незнания этих основных тенденций не смогли предотвратить возникновение диктатуры. Историческая миссия нашей страны состоит именно в том, чтобы на основе давних традиций демократии, свободы и добровольных реформ создать общество, которое будет жить под знаком нового идеала: «Планирование ради свободы».

## Глава II

# Кризис оценок

### I. Противоположные философские системы

Поначалу лишь немногие осознавали грядущий хаос и кризис нашей системы оценок. Они заметили, что религиозное и моральное единство, служившее интегрирующей силой средневекового общества, исчезает. Этот распад был не вполне очевиден, поскольку философия Просвещения, казалось, предлагала новый жизненный подход с помощью объединяющей цели. Из этого развились секуляризованные системы либерализма и социализма. И прежде чем мы поняли, что наше будущее зависит от борьбы между этими двумя точками зрения, появилась новая система оценок — система универсального фашизма. Основные принципы этой новой системы настолько сильно отличаются от предыдущих, что внутренние различия между последними исчезают.

Так, в одной и той же социальной среде мы имеем дело с противоречащими друг другу философскими системами. Во-первых, это религия любви и всеобщего братства, вдохновляемая христианской традицией и служащая мерой оценки нашей деятельности. Во-вторых, это философия просвещения и либерализма, оценивающая свободу и человеческую личность как высшую цель и рассматривающая богатство, уверенность, счастье, терпимость и благотворительность как средства достижения этой цели. Кроме этого, нашему обществу бросила вызов идеология социализма, рассматривающая равенство, социальную справедливость и плановый социальный строй как желанные цели нашего времени. И наконец, существует самая новая философия с ее идеалом демонического человека, обладающего чистотой расы и плодovitостью, провозглашающая такие родовые и военные достоинства, как завоевание, дисциплина и слепое послушание.

Нас разделяют не только различные оценки таких крупных проблем, как принципы добродетельной жизни и наилучшей общественной организации, у нас отсутствует также, особенно в демократических

обществах, определенная точка зрения относительно нормативной модели человеческого поведения. И если одна модель воспитания готовит новое поколение осуществлять и защищать свой разумный интерес в мире, полном конкуренции, то другая придает большее значение бескорыстию, служению обществу и подчинению общественным целям. И если одна социальная модель руководствуется идеалом аскетизма и подавления, то другая всячески поощряет самовыражение.

У нас нет общепринятой теории и практики относительно характера свободы и дисциплины. Одни думают, что дисциплина возникнет сама по себе, в результате действия саморегулирующих сил, внутренне присущих группе, если предоставить всем полную свободу и ликвидировать давление со стороны внешних сил. В противовес этой анархической теории другие утверждают, что введение строгих правил в тех сферах жизни, где это необходимо, не подавляет, а расширяет истинную свободу. Для таких мыслителей дисциплина является предварительным условием свободы. Так как мы не имеем устоявшейся точки зрения на свободу и дисциплину, неудивительно, что нет и ясно определенных критериев для обращения с преступниками, и мы не знаем, должно ли наказание носить карательный и устрашающий характер или же оно должно носить характер его, преступника, исправления и приспособления к жизни в обществе. Мы не знаем, считать ли нарушителя закона грешником или больным, и не можем решить, кто виноват — он или общество.

Этот кризис оценок проявляется не только в таких крайних случаях неадекватного приспособления к общественным нормам, как преступление. У нас нет даже общепринятой политики в области образования наших обычных граждан, ибо по мере развития общественного прогресса мы все меньше понимаем, чему их учить. На начальном уровне образования мы не можем решить, состоит ли наша цель в воспитании миллионов рационалистов, которые отбросят обычаи и традиции и будут судить в каждом отдельном случае по существу дела; или же главная цель обучения — в том, чтобы научить обращаться с тем социальным и национальным наследием, которое сосредоточено в религии. На высшем уровне образования мы не знаем, отдать ли предпочтение специализации, которая так настоятельно необходима в индустриальном обществе с его строгим разделением труда, или же готовить всесторонне развитую личность с философским образованием.

Подобная нерешительность характерна не только для области образования; мы так же смутно представляем себе смысл и ценность труда и досуга. Система труда ради прибыли и денежного вознаграждения находится в процессе дезинтеграции. Люди стре-

мятся достичь стабильного уровня жизни, однако кроме этого они хотят чувствовать, что они полезные и важные члены общества, имеющие право понимать смысл своей работы и общества, в котором они живут. В то время как в массах пробуждаются эти чувства, в рядах богатого и образованного меньшинства происходит раскол. Для некоторых их высокое положение и накопление благ означают прежде всего возможность наслаждения неограниченной властью; для других — возможность применить свои знания и умения, осуществляя руководство и взяв на себя ответственность. Первая группа — это потенциальные фашистские лидеры, вторая — те, кто хочет способствовать созданию нового общественного порядка, когда во главе общества стоят компетентные руководители.

Как я уже указал, существуют совершенно различные интерпретации и оценки не только труда, но и досуга. Пуританское чувство вины в связи с ничего-не-деланием и отдыхом все еще борется с возникающим гедонистическим культом жизнеспособности и здоровья. Идея ценности уединения и размышления сталкивается с идеей массового развлечения и восторга. Существуют различные мнения и в отношении сексуального поведения. Некоторые все еще осуждают секс вообще, пытаясь наложить на него табу, другие же видят в снятии с этой сферы жизни завесы таинственности и воздержания средство избавления от многих наших психологических недугов. Наши понятия и идеалы женственности и мужественности меняются от группы к группе, и отсутствие общепринятых взглядов является причиной конфликтов не только в философских дискуссиях, но и в ежедневных взаимоотношениях между мужчинами и женщинами.

Итак, в нашей жизни нет ничего такого, даже на уровне таких обычных потребностей, как еда или манера поведения, относительно чего наши взгляды не расходились бы. У нас нет единого мнения даже относительно того, плохо или хорошо, что существует такое разнообразие мнений; мы не знаем, что предпочесть, — конформизм прошлого или современную свободу выбора.

Но есть одна вещь, которую все мы осознаем достаточно четко, а именно тот факт, что нехорошо жить в обществе, в котором нет установленных норм и которое развивается нестабильно. Мы это еще лучше понимаем в настоящий момент, когда находимся в состоянии войны, когда мы должны принимать решения быстро и без колебаний, сражаясь с врагом, система ценностей которого специально упрощена с целью принятия быстрых решений. В мирное время историк или иной мыслитель могут быть заинтересованы в том, чтобы изучить огромное количество возможных реакций на один и тот же стимул и существующую борьбу между различными точка-

ми зрения и нормами. Однако даже и в мирное время это огромное множество оценок может стать неприемлемым, особенно в крайних ситуациях, когда требуется дать ответ «да» или «нет». В таких ситуациях многие люди, видя, с какой нерешительностью демократические правительства принимают свои решения, склонны соглашаться с известным фашистским политологом, который сказал, что плохое решение лучше, чем никакое. Это верно в той степени, что нерешительность системы *laissez-faire* автоматически готовит почву для будущей диктатуры. Так, задолго до начала войны некоторые дальновидные мыслители осознали опасность, тающуюся в кризисе оценок, и попытались найти более глубокие причины кризиса.

## **II. Противоречия в понимании причин нашего духовного кризиса**

Двумя главными антагонистическими точками зрения на причины нашего духовного кризиса являются идеалистическая и марксистская. Религиозным мыслителям и философам-идеалистам было с самого начала ясно, что кризис оценок — это не результат, а, скорее, причина кризиса нашей цивилизации. По их мнению, борьба различных сил в истории человечества объясняется расхождением между приверженностью к авторитету или к меняющимся оценкам. Отказ современного человека от христианских, а затем и от гуманистических оценок — конечная причина нашего кризиса, и пока мы не восстановим духовное единство, наша цивилизация обречена на гибель. Марксисты придерживаются противоположной точки зрения. По их мнению, то, что происходит в мире в настоящее время, — не что иное, как переход от одной экономической системы к другой, а кризис оценок — это всего лишь шум, создаваемый столкновением этих систем.

Сторонники либерализма считают, что нужно освободить экономическую систему от государственного вмешательства в рыночные отношения, а духовную сферу предоставить самой себе. Марксист рассматривает идеологию и оценки как часть общественного процесса, однако сосредоточивается в основном на экономическом аспекте общества и надеется на то, что после установления надлежащего экономического порядка в силу диалектической взаимозависимости автоматически наступит всемирная гармония. И поскольку источник наших разногласий надо искать в антагонизмах, присущих капиталистической системе, то вполне естественно, что уничтожение этой системы поставит все на место.

Я считаю крупным достоинством марксистского подхода по сравнению с чисто идеалистическим осознание того факта, что вся культурная жизнь и сфера оценок зависят от некоторых социальных условий, среди которых основная роль принадлежит характеру экономического строя и соответствующей классовой структуре. Такая постановка вопроса открыла новое поле исследования, которое мы называем *социологией культуры*. С другой стороны, исключительное значение, придаваемое экономическому базису общества, с самого начала ограничило кругозор этой новой науки. С моей точки зрения, культурная жизнь зависит от множества других социальных факторов и условий, и вокабулярий социологии, рассматривающей кризис культуры лишь с помощью категории «класса», слишком уж сильно ограничен, равно как и точка зрения, согласно которой кризис оценок объясняется лишь экономическими и классовыми факторами.

Различие между двумя социологическими подходами — марксистским и моим — становится еще яснее при рассмотрении предлагаемых ими способов исцеления общества. Согласно марксистской точке зрения, надо лишь установить надлежащий экономический порядок — и существующий хаос в оценках исчезнет. С моей точки зрения, здоровая экономическая система — обязательное условие выхода из кризиса, однако этого вовсе не достаточно, поскольку есть множество других социальных условий, влияющих на процесс создания и распространения ценностей, причем каждое из них надо рассматривать отдельно.

Оба социологических подхода, как мой, так и марксистский, едины в том, что бесполезно рассматривать ценности абстрактно; их толкование должно быть увязано с социальным процессом. Ценности<sup>4</sup> находят свое выражение прежде всего в том выборе, который делают индивиды: отдавая предпочтение одному перед другим, я произвожу оценку. Однако ценности предстают не только в субъективном решении как выбор, осуществляемый индивидами; они выступают также и в виде объективных норм, т.е. советов; делай то, а не другое. В этом случае они устанавливаются обществом и служат для регуляции человеческого поведения. Основная функция этих объективных норм состоит в том, чтобы заставить членов общества действовать и вести себя таким образом, чтобы вписываться в модели существующего порядка. Благодаря своему двойственному происхождению оценки лишь частично являются выражением субъективных устремлений, частично же они суть воплощение объективных социальных функций. Таким образом, происходит постоянное уравновешивание того, что индивиды хо-

тели бы сделать, если бы их выбор определялся только их личным желанием, и того, что их заставляет делать общество.

Пока структура общества проста и статична, установленные оценки действуют довольно долго; однако если общество находится в процессе изменения, сразу же меняются и оценки. Изменение структуры общества обязательно влечет за собой переоценку и новое определение текущей ситуации. Новый социальный порядок не может существовать без такой переоценки, ибо только благодаря ей индивиды могут действовать по-новому и отвечать на новые вызовы. Таким образом, процесс оценки — это не просто сверхфеноменологическая суперструктура, дополняющая экономическую систему, но и аспект социального изменения во всех тех сферах деятельности, где желательно изменение поведения индивидов. И если в своих наиболее важных функциях оценки действуют в качестве социального контроля наподобие дорожных огней, то совершенно очевидно, что мы не можем внести порядок и гармонию в хаос этого контроля, пока не узнаем немного больше о тех социальных процессах, которые приводят в действие эту систему контроля, а также о тех социальных условиях, которые могут нарушить действие этой системы.

Определенно существует взаимосвязанная система социальной и психологической деятельности, в рамках которой осуществляется ценностная ориентация; ее наиболее важными компонентами являются создание оценок, их распространение, согласование, стандартизация и усвоение. Имеются также определенные социальные условия, способствующие или препятствующие плавному ходу этого процесса.

Теперь я совершенно определенно заявляю: произошло полное смещение социальных факторов, от которых зависит плавный ход указанного процесса. Однако мы были настолько слепы, что не смогли должным образом распознать эти факторы и тем более поставить все на свои места. Я попытаюсь поэтому перечислить некоторые из изменившихся социальных условий, нарушивших традиционное функционирование основных факторов этого процесса.

### **III. Некоторые социологические факторы, нарушающие процедуру оценки в современном обществе**

1. Первый набор факторов, вносящих беспорядок в сферу оценок, вытекает из быстрого и бесконтрольного расширения общества. Мы переходим от стадии, основу которой составляли так называемые первичные группы, такие, как семья и соседская община, к другой, где преобладают большие по размеру контактные группы.

Как указывает Ч.Х. Кули<sup>5</sup>, происходит соответствующий переход от первичных связей и качеств к вторичным групповым идеалам. Свойства, характерные для первичных групп, такие, как любовь, братство, взаимопомощь, глубоко эмоциональны и личностны, и без соответствующей корректировки они совершенно неприменимы к условиям больших контактных групп. Можно любить своего соседа, которого знаешь лично, но нельзя требовать от людей любви к тем, кого они даже не знают. С точки зрения Кули, парадокс христианства состоял в том, что оно пыталось применить добродетели общества, основанного на соседских отношениях, ко всему миру в целом. Люди должны были любить не только своих братьев по племени (требование, вовсе не свойственное христианству), но и все человечество. Разрешение этого парадокса состоит в том, что заповедь «Люби своего ближнего» не должна восприниматься буквально, а приспособливаться к условиям большого общества. Это означает создание институтов, воплощающих абстрактный принцип, соответствующий первичным добродетелям, — симпатии и братству. Равные политические права граждан в демократическом государстве представляют собой абстрактные эквиваленты конкретных первичных добродетелей симпатии и братства.

В данном случае именно метод перевода ценностей из одной системы в другую заставляет систему ценностей функционировать еще раз. Однако лишь социальные работники могли бы сказать нам, как часто люди терпят в жизни неудачу, потому что их никогда не учили тому, как приспособить добродетели, усвоенные ими в семье, к условиям большого общества. Образование, необходимое для семейной жизни и жизни в окружении ближайших соседей, отличается от образования, необходимого для того, чтобы быть гражданином страны или мира. Наша образовательная традиция и система ценностей все еще приспособлены к потребностям узкого ограниченного мира, так что нечего удивляться тому, что люди терпят неудачу, когда им приходится действовать в более широком плане.

2. Если в данном случае метод перевода или преобразования ценностей способствовал приданию смысла первичным добродетелям в мире расширяющихся контактов, то в других случаях ценности, характерные для жизни в мире ближайших соседей, нуждаются в полной трансформации, чтобы адекватно функционировать в современных условиях. Возьмем, к примеру, всю систему оценок, связанную с идеей частной собственности. Это было справедливое и творческое средство в обществе мелких крестьян и независимых ремесленников, ибо, как указывал профессор Тоуни<sup>6</sup>, в данном случае закон собственности означал лишь защиту орудий труда человека,



делающего общественно полезную работу. Смысл этой нормы полностью меняется в мире крупной промышленной технологии. Здесь сам принцип частной собственности на средства производства подразумевает право эксплуатации большинства меньшинством.

Этот пример показывает, как при переходе от более простых условий к более сложным один и тот же принцип, т.е. принцип частной собственности, полностью меняет свой смысл и превращается из инструмента социальной справедливости в инструмент эксплуатации. Однако недостаточно дать сознательную переоценку системы ценностей, сгруппированных вокруг идеи собственности; необходима полная реформа этого понятия, если мы хотим воплотить в жизнь нашу первоначальную цель, а именно — господство социальной справедливости.

3. Переход от доиндустриального мира, в котором преобладали ремесло и сельское хозяйство, к миру крупного индустриального производства отражается не только в изменении смысла оценок, сгруппированных вокруг понятия собственности, но и в изменении набора эстетических ценностей, а также ценностей, регулирующих наши обычаи, связанные с трудом и досугом. Так, нетрудно показать, как в нашей оценке искусства происходит настоящая борьба между точкой зрения, основывающейся на настоящем мастерстве, и ценностями, соответствующими машинному производству.

Антагонизм ценностей еще более заметен в оценках, связанных с процессом труда. Стимулы к труду и награда за труд в доиндустриальную эпоху отличаются от существующих в наше время. Prestиж различных видов деятельности в обществе, в котором преобладает ручной труд, отличается от форм престижа, существующих в иерархии фабричной организации. Возникают новые формы личной и коллективной ответственности, однако очень часто отсутствие возможности взять на себя ответственность подавляет тех, кто еще отстаивает самоуважение через признание своего мастерства, вкладываемого им в работу. Было справедливо отмечено, что наше общество еще не сравнялось с машиной. Мы успешно разработали новый тип эффективности «по Тейлору», превращающий человека в часть механического процесса и приспособляющий его привычки к интересам машины. Однако нам пока не удалось создать такие человеческие условия и социальные отношения на предприятии, которые удовлетворили бы ценностным ожиданиям современного человека и способствовали формированию его личности.

То же самое относится и к нашему механизированному досугу. Радио, патефон и кинематограф способствуют созданию и распространению новых моделей досуга. Они демократичны по своей

природе и вносят новые стимулы в жизнь простых людей, однако эти новые формы пока не могут создать истинных ценностей, которые могли бы одухотворить и очеловечить время, проводимое людьми вне мастерской, фабрики или конторы.

Итак, машинный век оказался не способным создать новые адекватные ценности, которые могли бы сформировать процесс труда и досуга и примирить между собой два различных набора противоположных идеалов, которые из-за своего антагонизма способствуют дезинтеграции человеческой личности. Те же результаты характерны для большинства видов деятельности современного человека, поскольку то, что он делает в одной сфере своей жизни, не связано с другими ее сферами.

4. Смятение в области оценок происходит не только из-за перехода от условий прошлого к условиям настоящего, но и из-за увеличения числа контактов между группами. Благодаря расширению средств связи и росту социальной мобильности, как, например, миграции или передвижения вверх и вниз по общественной лестнице, происходит перемешивание и изменение самых различных ценностей. Раньше можно было говорить о различных конкретных пространствах распространения ценностей: обычаи, привычки и оценки одного графства отличались от обычаев и оценок другого; шкала оценок аристократов — от шкалы бургеров. Если же группы устанавливали контакт между собой или даже сливались, то процесс взаимной ассимиляции ценностей всегда происходил на протяжении какого-то времени, происходило своего рода объединение ценностей, так что не оставалось ни непримиримых, ни антагонистических различий. Сегодня наша система ценностей включает самые разнородные влияния, причем нет ни техники посредничества между антагонистическими ценностями, ни времени на реальное их усвоение. Из этого следует, что в прошлом происходили медленные и неосознанные процессы, выполнявшие наиважнейшую функцию посредничества между различными ценностями, их усвоения и стандартизации. Ныне эти процессы смещены либо не имеется ни времени, ни возможности для должного их осуществления. Это уже само по себе снижает значение ценностей. Для того чтобы динамическое общество вообще функционировало, оно должно иметь возможность давать различные ответы на изменяющуюся среду; если же количество принятых моделей становится слишком большим, то результатом являются нервное раздражение, неуверенность и страх. Индивиду становится все труднее жить в аморфном обществе, в котором он даже в простейших ситуациях вынужден выбирать между различными моделями действия и оценок, хотя его никогда не учили выбирать и действовать самостоятельно.

Для нейтрализации негативных последствий чрезмерного разнообразия необходимо найти метод постепенной стандартизации основных ценностей, чтобы восстановить равновесие установок и мнений. Поскольку в нашем массовом обществе такого метода не существует, постольку надо опасаться, что такая неопределенность в конце концов вынудит нас взывать к диктату ценностей.

5. Еще один источник смещений и тревог в нашей системе ценностей объясняется возникновением совершенно новых форм власти и санкций и новых методов их обоснования. Когда общество было более однородным, то религиозная и политическая власть во многом совпадали друг с другом, в остальном же между ними существовал конфликт в определении сфер их компетенции. Теперь мы имеем дело с множеством религиозных вероисповеданий и расхождением во мнениях между различными политическими философиями, которым удастся, поскольку они действуют одновременно, лишь взаимно нейтрализовать свое влияние на сознание людей.

Кроме того, мы имеем дело с различными методами обоснования власти. Когда-то существовало только два метода оправдания законодательной силы социальных установлений: они либо являлись частью традиции («как это делали наши предки»), либо выражали волю Бога. В наше время возник новый метод оправдания ценностей, источником которого является вечный рациональный закон, якобы присущий всему человечеству. Когда вера в просветительский статус универсального Ratio как законодательной силы стала ослабевать, распахнулись двери для обоснования самых разных ценностей. Утилитарное оправдание ценностей со ссылкой на их полезность или вера в неоспоримое влияние лидера стали настолько же благовидными, как и вера в право сильного. И не суть важно, находит ли последняя свое выражение в теории вечной борьбы между расами, классами или элитами. Во всех этих случаях не видно конца затуханию взаимной вражды, поскольку оправдание как таковое признает бесконечные произвольные притязания: почему бы моему лидеру не обладать ясновидением, а моей расе или классу призванием править миром?

Еще одна трудность того же порядка состоит в том, чтобы сосредоточить ответственность на каком-то видимом социальном факторе. Когда нет признанной системы ценностей, то власть рассеивается, методы оправдания становятся произвольными и никто не несет ответственности. Сосредоточение власти и распределение различных степеней ответственности между должностными лицами — предварительное условие функционирования общественной жизни. Это сосредоточение, однако, затрудняется, поскольку клас-

сы, имеющие различное историческое происхождение и духовный склад, придерживаются различных норм и не делается попыток примирить существующие между ними расхождения.

6. Еще одна проблема нашего времени связана с тем, что в противоположность обществу, основанному на обычном праве, где основные ценности принимались слепо, в нашем обществе создание новых ценностей и их принятие основаны на сознательной и разумной оценке. Если любовь к ближнему и ненависть к врагу основывались, как мы видели, на вере в то, что такова Воля Божья, или объяснялись нашей древней традицией, то решение о том, должна ли наша система образования придавать больше значения изучению классиков или дальнейшей специализации, подлежит обсуждению. Даже если мы согласимся с тем, что следует отдать предпочтение какому-то иррациональному решению, это убеждение должно пройти через стадию сознательного обсуждения, в ходе которой создаются методы сознательной оценки ценностей.

Хотя этот процесс ведет к большей сознательности и зрелому размышлению и сам по себе прогрессивен, в существующей социальной обстановке он нарушает равновесие между сознательными и бессознательными силами, действующими в нашем обществе. Переход к сознательной оценке ценностей и принятие ее представляет собой коперниканский переворот в социальной сфере и в истории человечества, и он может привести к улучшению, только если будет по-настоящему усвоен всем обществом. Нести бремя большей сознательности можно лишь при условии одновременного изменения многих других вещей (например, образования). Причины этого нововведения, нарушающего равновесие, следует искать в том времени, когда человек впервые понял, что, сознательно направляя закон, он может оказывать влияние на перемены в обществе. Человек уяснил также, что может с помощью сознательного размышления управлять процессом создания ценностей, предсказывать социальные последствия и влиять на них. В настоящее время то, что стало само собой разумеющимся в правовой области, переходит в другие. В области образования, в социальной сфере, в пасторской деятельности ценности скорее морального, нежели правового характера, подвергаются разумному обсуждению и оценке. Так, создание ценностей, их распространение, принятие и усвоение все более становится заботой сознательного Еgo.

7. Эти изменения довольно значительны, ибо для того чтобы сформировать законопослушного гражданина, покорность которого основана не только на слепом одобрении и обычае, нам нужно переучить человека. Люди, которые привыкли слепо принимать ценности путем

ли повиновения или подражания, вряд ли смогут совладать с ценностями, взывающими к разуму, основополагающие принципы которых могут и должны быть обоснованы. Мы пока еще не осознали в полной степени, какую колоссальную реформу образования необходимо осуществить, чтобы могло функционировать демократическое общество, основанное на сознательной оценке ценностей. Любому реформатору и педагогу следует помнить о том, что новая система социального контроля требует от него прежде всего переучивания самого себя. В обществе, где ценностной контроль, апеллирующий либо к условным реакциям, либо к эмоциям и бессознательному, является социальным регулятором наподобие светофора, в таком обществе можно было осуществлять социальные действия без напряжения умственных сил Ego. В обществе же, в котором основные изменения являлись бы плодом коллективного обдумывания, а переоценка основывалась бы на способности интеллектуального постижения и всеобщего согласия, необходима новая система образования, которая бы сосредоточила главное внимание на развитии умственных сил и способствовала бы формированию такого типа сознания, которое оказалось бы в состоянии нести бремя скептицизма и не впадало бы в панику, видя исчезновение множества старых привычек мышления.

С другой стороны, если наша современная демократия придет к выводу, что такой тип сознания нежелателен, непрактичен или пока невозможен для большинства людей, мы должны иметь смелость включить это положение в нашу образовательную стратегию. В этом случае нам придется признавать и культивировать в некоторых сферах и те ценности, которые апеллируют непосредственно к чувствам и иррациональным силам в человеке, в то же время сосредоточивая наши усилия там, где это возможно, на раскрытии способности рационального проникновения. Существуют два пути: либо воспитывать привычку к иррациональным ценностям в обществе, основанном на таких ценностях, либо обучать процедуре рационального обсуждения там, где ценности допускают рациональное обоснование на почве утилитаризма, например. Однако конфликт между характером преобладающих ценностей и существующими методами образования может привести к хаосу. Нельзя создать новый моральный мир, исходя только из рациональной оценки ценностей, социальная и психологическая функция которых умственно постижима, и в то же время сохранить образовательную систему, методы которой предполагают запреты и которая не допускает выработки собственных суждений. Как мне представляется, решение лежит в постепенном изменении образования, введении стадий обучения, на которых как иррациональ-

ный, так и рациональный подходы займут достойное место. Такое решение несколько напоминает систему, созданную католической церковью, которая пыталась представить истину простому человеку с помощью образов и театрального ритуала, а образованным людям предлагала постичь ту же самую истину на уровне теологических споров. Нет необходимости говорить о том, что моя ссылка на католическую церковь должна восприниматься не как предложение следовать ее догмам, а как пример, показывающий, как можно планировать образовательную политику, учитывая различные типы восприятия ценностей.

8. Мы рассмотрели некоторые социальные причины кризиса нашего общества типа *laissez-faire*. Мы видели, как переход от первичных групп к большому обществу, от ремесленного производства к промышленному, способствующий увеличению контактов между ранее обособленными сферами ценностей, вызывает нарушения в оценочном процессе. Мы видели также, что такие факторы, как новые формы власти и санкций, новые методы их обоснования, невозможность сконцентрировать ответственность и неудача в обучении сознательной оценке ценностей, — каждый в отдельности и все вместе усугубляют существующий кризис оценок. И наконец, мы видели, как механизм, который обычно автоматически регулировал процедуры оценок, постепенно ослабел и исчез, не будучи замененным никаким другим. Поэтому неудивительно, что нашему обществу не хватает здоровой основы, состоящей из общепринятых ценностей, а также факторов, придающих духовную последовательность социальной системе. Если верно утверждение Аристотеля о том, что политическая стабильность зависит от приспособления образования к форме правления, и если мы согласимся по крайней мере с теми, кто понимает, что общество может функционировать только при наличии определенной гармонии между преобладающими в нем ценностями, институтами и образованием, то наша система *laissez-faire* обречена рано или поздно на распад.

В обществе, где процесс дезинтеграции зашел слишком далеко, возникает парадоксальная ситуация, состоящая в том, что образование, деятельность в социальной сфере и пропаганда вопреки высокоразвитой технологии становятся все менее эффективными, поскольку исчезают все регулирующие их ценности. В чем смысл развития самых искусных методов пропаганды и внушения, новых методов обучения и формирования привычек, если мы не знаем, для чего все это? Зачем развивать науку о воспитании детей, вести психиатрическую социальную работу и заниматься психотерапией, если человек, который должен быть воспитателем, лишен всяческих кри-

териев? Рано или поздно все станут неврастениками, поскольку затруднен разумный выбор в хаосе противоречивых и непримиримых ценностей. Лишь тот, кто видел результат полного вмешательства в процедуру оценки и сознательного уклонения от любой дискуссии об общих целях в наших нейтральных демократических обществах, таких, как Германская Республика, поймет, что подобное абсолютное пренебрежение (целями и ценностями. — *Ред.*) ведет к пассивности и готовит почву для подчинения и диктатуры. Невозможно представить себе человека, живущего в полной неуверенности и с неограниченным выбором. Ни человеческое тело, ни сознание не могут вынести бесконечного разнообразия. Должна существовать сфера, где господствуют согласованность и завершенность.

Конечно, если мы жалуемся на то, что наша либеральная демократическая система не имеет центра, это вовсе не означает, что мы хотим иметь регламентированную культуру и авторитарное образование в духе тоталитарных систем. Однако должно существовать нечто, своего рода третий путь, проходящий между тоталитарной регламентацией, с одной стороны, и полной дезинтеграцией системы ценностей, характерной для стадии *laissez-faire*, — с другой. Этот третий путь я называю демократической моделью или планированием ради свободы. Он представляет собой нечто прямо противоположное диктатуре и внешнему контролю. Его метод состоит в нахождении новых путей для освобождения истинного и непосредственного социального контроля от разрушительных последствий массового общества или в изобретении новых приемов, выполняющих функцию демократической саморегуляции на более высоком уровне осознания и целенаправленной организации.

Теперь, по всей вероятности, стало ясно, почему я так много времени уделил анализу основных социальных изменений, повлиявших на различные механизмы оценочной процедуры. Ясно также, почему я попытался перечислить некоторые средства и методы ценностных ориентации, как, например, перевод или преобразование ценностей, создание новых ценностей, полная реформа, концентрация власти и ответственности, обучение сознательной оценке ценностей и т.д. Поскольку демократическое планирование системы ценностей вовсе не состоит в их насаждении, то настоятельной необходимостью становится тщательное исследование факторов, обеспечивающих спонтанность оценок в повседневной жизни.

Если мы согласимся с тем, что настоящее планирование должно быть демократичным, из этого следует, что проблема заключается не в том, быть или не быть планированию, а в том, чтобы найти разницу между планированием диктаторским и демократическим.

В мою задачу не входит рассмотрение демократического метода создания оценок, который постепенно разрабатывается в англосаксонских демократиях и получит, как я надеюсь, дальнейшее развитие в будущем. Я лишь укажу на некоторые принципы, лежащие в основе этого демократического метода.

## **IV. Смысл демократического планирования в области оценок**

1. Первый шаг, который должна предпринять демократия в противовес предыдущей политике *laissez-faire*, состоит в отказе от своей полной незаинтересованности в оценках. Мы не должны бояться занять определенную позицию, когда дело доходит до оценок; не следует также утверждать, будто в демократическом обществе невозможно достижение согласия относительно ценностей.

С начала войны, когда главным нашим врагом стал фашизм, поле битвы изменилось и возникли новые возможности достижения согласия. Вопрос состоит главным образом в том, правильно ли мы понимаем смысл этого изменения и готовы ли мы действовать немедленно.

Один тот факт, что демократии воюют против фашизма, а также то, что они продолжают свою борьбу в интеллектуальной сфере и после окончания войны, с необходимостью подчеркивает общие основания нашей демократической системы и прогрессивную эволюцию социального смысла демократии. Это значит, что в современной ситуации существует внутренняя тенденция выдвигать на передний план ценности демократического образа жизни и демократии как политической системы и не отказываться от них ради каких-то обещаний лучшей жизни. С другой стороны, я думаю, что сегодня действуют силы, которые не допустят, чтобы потребность в достижении согласия стала ширмой, за которой мы остались бы социально инертными или даже реакционными. Конечно, возможность достижения согласия и общественного прогресса — это только возможность. Для ее реализации необходимы много знаний и большая смелость.

2. Во-вторых, для осуществления демократической политики ценностей желательно довести до сознания каждого гражданина тот факт, что демократия может функционировать только тогда, когда демократическая самодисциплина станет настолько сильной, чтобы побуждать людей к достижению согласия по конкретным проблемам ради общего дела, даже если их мнения не совпадают в отношении деталей. Однако подобное самоограничение возможно



на парламентском уровне лишь в том случае, если оно существует в повседневной жизни. Только когда привычка к дискуссии ежедневно ведет к примирению антагонистических оценок, а привычка к сотрудничеству — к их взаимному усвоению, можно надеяться на то, что парламент с его большими организованными партиями, каждая из которых преследует свои стратегические цели, сможет выработать общую политику.

Недостаточно, конечно, лишь констатировать это желание. Необходимо большая работа для того, чтобы найти больные точки в социальном организме с его недугами, устаревшими институтами и дегуманизацией. Согласованность — это нечто большее, чем достижение теоретической договоренности по определенным вопросам. Это общность жизненных установок. И подготовить почву для такой согласованности — значит подготовить ее для совместной жизни.

Реформаторы общества время от времени привлекают всеобщее внимание к порокам социальной системы; сейчас это надо делать систематически и масштабно. Вряд ли можно сегодня полагать, что вредные последствия безработицы, неправильного питания или недостатка образования могут остаться уделом только определенных классов общества. Тесная взаимозависимость событий в современном обществе вызывает у всех его членов беспокойство, что отрицательно сказывается на их физическом и моральном состоянии. Чтобы подготовить почву для достижения согласия, надо устранить препятствия, существующие в нашем обществе. Поэтому борьба за достижение согласованности в оценках идет рука об руку с борьбой за социальную справедливость.

С другой стороны, нельзя предположить, что распространение социальной справедливости на значительную часть общества автоматически приведет к согласию в оценках. В массовом обществе много других источников разногласий и противоречий между индивидами и группами, которые могут привести к хаосу, если мы не найдем правильного подхода. Поэтому одна из важнейших задач социолога будет состоять в изучении условий, при которых возникают разногласия и прерывается процесс группового приспособления и примирения ценностей. Он должен будет проанализировать причины неудач теми же эмпирическими методами исследования, которые во многих других областях указывали адекватные меры по восстановлению и обновлению пришедших в упадок общественных структур.

Одно из достижений современной социологии — открытие эмпирических средств лечения социальных пороков, которые раньше рассматривались как проявление злой воли и греха. Если социология смогла внести свой вклад в определение социальных причин

различных типов преступности среди несовершеннолетних, законов поведения гангстеров, а также истоков возникновения расовой ненависти и других групповых конфликтов, то было естественно предположить, что она сможет найти методы, которые позволят людям урегулировать разногласия в оценках.

Если бы общество столько же сил тратило на смягчение расовой и групповой ненависти, сколько тоталитарные общества вкладывают в ее разжигание, то в области смягчения конфликтов можно было бы ожидать важных достижений. Комитеты по примирению и третейские суды представляют собой модели добровольного соглашения по спорным вопросам, которые в ином случае надо бы решать с помощью команды. Ярким примером успешной деятельности арбитража, соединенной с социологическим знанием, является доклад Чикагской комиссии о негритянском мятеже<sup>7</sup>. Когда начался этот бунт, был создан комитет, который должен был, используя социологические знания, вскрыть причины этих волнений. Хотя мы и понимаем всю ограниченность доклада комиссии, он дает все же некоторые указания относительно того, как можно было бы скорректировать механизмы коллективной адаптации и урегулировать различия в оценках, если бы для этого нашлись новые структуры.

3. Задачи демократической политики в этой области заключаются не только в том, чтобы смягчать конфликты и исправлять нарушения в адаптивных механизмах после того, как они стали очевидным фактом; эта политика должна стремиться к достижению согласованности оценок по основным вопросам. Если верно социологическое утверждение о том, что ни одно общество не может выжить без координации основных оценок, институтов и образования, то должны существовать демократические пути воспитания такой гармонии в большом обществе. В наших руках как новые, так и старые инструменты, такие, как система образования, обучение взрослых, суды для малолетних преступников, клиники для трудновоспитуемых детей, обучение родителей, социальная работа. Однако существование этих средств распространения, приспособления и усвоения ценностей явно недостаточно. Необходимо более философское осознание их смысла, более обдуманная координация политики и сосредоточение усилий на стратегически важных пунктах. Такая концентрация в нашем демократическом мире вовсе не обязательно ведет к диктатуре, ибо, несмотря на демократическое регулирование политики, остается простор для эксперимента и свобода для меньшинства идти своим путем.

Основная мысль в моих рассуждениях заключается в том, что демократия не обязательно подразумевает аморфное общество,

не имеющее своей политики в отношении ценностей, общество, в котором постоянно достигается стихийное согласие на различных уровнях. Местные группы, группы по интересам, религиозные секты, профессиональные и возрастные группы имеют различные подходы к оценкам; эти различия нуждаются в механизме посредничества и координации ценностей, главным звеном которого является выработка коллективно согласованной политики, без которой не может существовать ни одно общество.

Было бы неверно думать, что эти попытки интеграции искусственно накладываются на естественную жизнь группы, в то время как дезинтегрирующие силы, т.е. индивидуальный и групповой эгоизм, являются подлинными. Обе эти тенденции одинаково действуют в любом обществе и в каждом индивиде. Дело в том, что в массовом обществе социальные механизмы, которые должны обеспечивать посредничество и интеграцию, постоянно подавляются.

Один из уроков войны заключается в том, что она показала, какие огромные психологические и институциональные силы начинают действовать в обществе, когда возникает реальная потребность в интеграции. Нам следует внимательно изучить действие этих механизмов, ибо будущее общества зависит от того, сможем ли мы изобрести приемы достижения согласия по основным ценностям и методам социальных реформ. В этом смысле прав психолог У. Джеймс, который считает, что основная проблема современного общества состоит в том, чтобы найти моральную замену войне. Это означает, что должна быть найдена объединяющая цель, по своей силе равная войне, действующая столь же сильно на стимуляцию духа альтруизма и самопожертвования в большом масштабе при отсутствии фактического врага.

Я думаю, что существует реальная возможность того, что после ужасов настоящей войны задачи по восстановлению разрушенного станут столь настоятельными, что будут восприниматься многими как интегрирующая сила, равная по силе войне. Опасность же неудачи демократической перестройки мира может оказать на нас давление; подобное страху перед врагом. Если этот страх подчинить силе разума, то можно решить и проблему демократического планирования. Если этого не произойдет, то неизбежно порабощение человечества с помощью тоталитарной или диктаторской системы планирования; а когда такая система установлена, то ее очень трудно уничтожить.

## Проблема молодежи в современном обществе

Проблема молодежи в современном обществе имеет два аспекта, которые можно сформулировать следующим образом: что может дать нам молодежь и что может ждать от нас молодежь?

Здесь я попытаюсь дать ответ только на первый вопрос: в чем значение молодежи в обществе, какой вклад может она внести в жизнь общества? Сама формулировка вопросов показывает, что социологический подход к проблеме молодежи является новым в двух отношениях. Во-первых, социология больше не рассматривает образование и обучение как чисто надвременные или вневременные методы, а придает большое значение конкретному характеру общества, в котором воспитывается молодежь и в жизнь которого она должна будет внести свой вклад. Конечно, в психологии и социологии образования есть общие элементы, однако картина будет достаточно полной лишь тогда, когда общий подход будет сочетаться с анализом исторической обстановки и конкретных условий, в которых придется действовать молодежи.

Во-вторых, новизна подхода заключается в том, что молодежь и общество рассматриваются во взаимодействии. Это значит, что ответ на вопрос, чему и как надо учить молодежь, в большой степени зависит от характера того вклада, который ожидает от молодежи общество. В рамках общества мы не можем формулировать потребности молодежи абстрактно, мы должны делать это с учетом нужд и потребностей данного общества. Современные методы образования, впервые в последние десятилетия признавшие права молодежи и ее истинные потребности, достаточно разумны, но все же ограничены и односторонни, так как преувеличивают значение потребностей молодежи, не уделяя должного внимания нуждам общества. Современное образование с его экспериментальными школами часто уподоблялось состоятельным родителям, которые, стремясь сделать жизнь своих детей легкой и обеспечить их всем необходи-

мым, балуют их, снижая тем самым возможность приспособления к неблагоприятной ситуации. «Век ребенка» провозгласил, что каждый период жизни самостоятелен и имеет свои права, и тем самым оставил без внимания очень важные факторы, обеспечивающие взаимодействие между возрастными группами и обществом.

В то время как старая авторитарная система образования была слепа к психологическим и жизненным потребностям ребенка, либерализм со своим *laissez-faire* разрушил здоровое равновесие между индивидом и обществом, сосредоточив свое внимание лишь на индивиде и игнорируя конкретное окружение общества в целом, в которое этот индивид должен внести свой вклад.

## I. Социологическая функция молодежи в обществе

Первая проблема, с которой мы сталкиваемся, заключается в следующем: стабильно ли значение молодежи в обществе? Очевидно, нет. Существуют общества, где пожилые люди пользуются большим уважением, чем молодые. Так было, например, в Древнем Китае. В других же обществах, как, например, в США, человек после сорока лет считается слишком старым для работы, и требуется только молодежь. Общества различаются не только по престижу молодых людей, но и в зависимости от того, объединена ли молодежь в группы или движения, которые влияют на ход событий. Перед Первой мировой войной в Германии возникло стихийное молодежное движение, которое не поддерживалось и не поощрялось официальными группами и институтами, управляющими страной. В Англии тогда не было подобной организации молодежи, в то время как во Франции она была, но в меньшем масштабе<sup>8</sup>. В России, нацистской Германии, фашистской Италии и Японии сегодня существуют созданные государством монополистические организации молодежи, носящие милитаристские черты<sup>9</sup>. Ни в Англии, ни в каких других демократических странах нет ничего подобного. Проблема состоит в том, что, хотя всегда есть новое поколение и молодежные возрастные группы, тем не менее вопрос их использования зависит каждый раз от характера и социальной структуры данного общества. Молодежь — это один из скрытых ресурсов, которые имеются в каждом обществе и от мобилизации которых зависит его жизнеспособность. Наилучшее подтверждение этого тезиса мы имеем в сегодняшней ситуации военного времени, когда выживание каждой страны определяется мобилизацией ее скрытых ресурсов. Победа зависит от использования каждого безработного, от применения женского труда в промышленности и полу-

чения прибыли от капитала. Однако победа связывается также с использованием психологических резервов, существующих в каждом человеке и в каждой нации; с мобилизацией смелости, готовностью к самопожертвованию, выносливостью и инициативой. В этом смысле можно провести аналогию между социальным и человеческим организмами. Физиология свидетельствует о том, что любой орган человеческого тела обычно работает на одну восьмую своей мощности, а семь восьмых составляют его резерв. В так называемых нормальных условиях этот резерв является скрытым, в случае же внезапного кризиса или при необходимости перестройки основных позиций выживание организма зависит от способности быстрой и правильной мобилизации этих скрытых ресурсов.

Нетрудно угадать, в каких обществах наибольший престиж имеют пожилые люди, а обновляющие силы молодежи не объединены в движение и остаются лишь скрытым резервом. Я полагаю, что статичные общества, которые развиваются постепенно при медленном темпе изменений, опираются главным образом на опыт старших поколений. Они сопротивляются реализации скрытых возможностей молодежи. Образование в таких обществах сосредоточено на передаче традиции, а методами обучения являются воспроизведение и повторение. Такое общество сознательно пренебрегает жизненными духовными резервами молодежи, поскольку не намерено нарушать существующие традиции.

В противоположность таким статичным, медленно изменяющимся обществам динамические общества, стремящиеся к новым стартовым возможностям, независимо от господствующей в них социальной или политической философии, опираются главным образом на сотрудничество с молодежью. Они организуют и используют свои жизненные ресурсы, нарушая установившийся ход социального развития. В этом отношении разница существует только между обществами, добивающимися изменений с помощью реформ или революций. И в том, и в другом случае это должна делать молодежь. Пожилое и среднее поколение может только предсказать характер грядущих изменений, творческое воображение этих поколений можно использовать для формирования новой политики, однако новой жизнью будет жить только молодое поколение. Оно будет воплощать в жизнь те ценности, которые старшее поколение признает лишь теоретически. Особая функция молодежи состоит в том, что она — оживляющий посредник, своего рода резерв, выступающий на передний план, когда такое оживление становится необходимым для приспособления к быстро меняющимся или качественно новым обстоятельствам.

Мобилизация этого жизненного ресурса во многом напоминает процессы, происходящие в человеческом организме. Согласно современной биологии, самый важный физиологический процесс состоит в преобразовании действия в функцию. Так, ребенок делает огромное количество беспорядочных движений, которые представляют собой не что иное, как проявление энергии. В процессе роста, накопления опыта, тренировки и обучения эти бессистемные движения путем интеграции и координации преобразуются в функциональную деятельность. То же самое происходит и в обществе. В нем много скрытых неиспользуемых видов деятельности. Чувства, эмоции и мысли получают социальное значение лишь тогда, когда они интегрированы. Приведу пример. Общеизвестно, что самое большое порабощение, которое когда-либо знала история, испытывали вовсе не рабы, крепостные или наемные рабочие, а женщины в патриархальном обществе. Однако страдания и возмущение этих женщин не имели смысла на протяжении многих тысяч лет, пока они были страданиями миллионов отдельно взятых женщин. Их негодование сразу приобрело социальный смысл, когда они объединились в движение суфражисток, и это привело к изменению наших взглядов на место и функции женщины в современном обществе. Точно так же недовольство угнетенных классов (таких, как крепостные, рабы и наемные рабочие) не имело социального значения, пока оно было недовольством отдельных людей. И лишь когда оно было интегрировано в движение, которое попыталось сформулировать основу для конструктивной критики, можно было констатировать, что бессистемные чувства и действия были преобразованы в социальные функции.

Этот пример убедительно показывает, что скрытые резервы могут быть мобилизованы и творчески интегрированы в жизнь общества с помощью особых форм. Рассматривая значение молодежи для общества, нужно выяснить характер потенциала, который представляет эта молодежь, и формы интеграции, необходимые для преобразования этого потенциала в функцию. Или же просто-напросто ответить на вопрос: что мы имеем в виду, когда говорим, что молодежь — это оживляющий посредник?

Здесь нас сразу же подстерегает ловушка. Когда я был молодым, все считали, что молодежь прогрессивна по своей природе. Эта точка зрения впоследствии оказалось ошибочной, и мы узнали, что консервативные и реакционные движения также могут организовать и увлечь молодежь. Если мы утверждаем, что молодежь — это оживляющий посредник в социальной жизни, то целесообразно было бы точно указать на те ее элементы, которые, будучи мобилизованы и интегрированы, помогут обществу начать сначала.

С нашей точки зрения, одним из таких элементов помимо духа авантюризма, которым молодежь обладает в большей степени, является тот факт, что она еще не полностью включена в status quo социального порядка. Современная психология и социология молодежи<sup>10</sup> учат, что ключ к пониманию менталитета современной молодежи надо искать не только в развитии. В конце концов этот параметр универсален и не ограничен ни местом, ни временем. С нашей точки зрения, решающим фактором, определяющим возраст половой зрелости, является то, что в этом возрасте молодежь вступает в общественную жизнь и в современном обществе впервые сталкивается с хаосом антагонистических оценок. Доказано, что примитивные общества не знали интеллектуальных конфликтов молодежи, поскольку там не было существенных расхождений между нормами поведения в семье и в обществе в целом. Более конфликтное самосознание нашей молодежи является лишь отражением хаоса, существующего в нашей общественной жизни, а ее замешательство — естественный результат ее неопытности. Для нашего анализа важно не столько конфликтное самосознание молодежи, сколько тот факт, что молодежь смотрит на конфликты современного общества как бы извне. Именно поэтому она является зачинателем любых изменений в обществе.

Молодежь ни прогрессивна, ни консервативна по своей природе, она — потенция, готовая к любому начинанию. До наступления половой зрелости ребенок живет в семье, и его взгляды формируются в соответствии с эмоциональной и интеллектуальной традицией семьи. В период юношества он вступает в первые контакты с соседским окружением, обществом и некоторыми сферами общественной жизни. Подросток находится, таким образом, не только биологически на стадии брожения, созревания, но и социологически попадает в новый мир, обычаи, привычки и система ценностей которого отличаются от того, что он знал раньше. То, что для него вызывающе ново, воспринимается взрослыми как нечто привычное и само собой разумеющееся. Такое проникновение в общество извне заставляет молодежь симпатизировать динамичным социальным движениям, которые выражают недовольство существующим положением вещей по совершенно иным причинам. У молодежи еще нет закрепленных законом интересов, ни экономических, ни ценностных, имеющихся у большинства взрослых людей. Этим объясняется тот факт, что в юности многие действуют как ревностные революционеры или реформаторы, а позднее, получив постоянную работу и обзаведясь семьей, переходят в оборону и выступают за сохранение status quo. На языке социологии быть молодым означает



стоять на краю общества, быть во многих отношениях аутсайдером. И действительно, отличительной чертой старшекласников и молодых студентов является отсутствие закрепленной законом заинтересованности в существующем порядке — они еще не сделали своего вклада в экономическую и психологическую структуру. С моей точки зрения, эта позиция аутайдера — гораздо более важный фактор, определяющий открытость и склонность к изменениям, чем биологическое созревание. Кроме того, она совпадает с позицией других групп и индивидов, по другим причинам оказавшихся на краю общества<sup>11</sup>, таких, как угнетенные классы, люди свободных профессий — поэты, артисты и т.д. Эта позиция аутайдера представляет собой, конечно, лишь возможность, которую правящие круги могут либо подавить, либо мобилизовать и интегрировать в движение.

Подытожим результаты нашего исследования: молодежь — важная часть скрытых резервов, присутствующих в каждом обществе. Социальная структура определяет, будут ли эти резервы и какие из них мобилизованы и интегрированы в функцию. Подросток — эта та общественная сила, которая может осуществить различные начинания, потому что он не воспринимает установленный порядок как нечто само собой разумеющееся и не обладает закрепленными законом интересами ни экономического, ни духовного характера. И наконец, статичные или медленно изменяющиеся традиционные общества обходятся без мобилизации и интеграции этих ресурсов, даже скорее подавляют их, в то время как динамичные общества рано или поздно должны активизировать и даже организовать их.

## **II. Особая функция молодежи в Англии в настоящее время**

Если мы попытаемся применить этот анализ к положению молодежи в современном английском обществе, то мы найдем в нем все симптомы статичного традиционного общества. Наша образовательная система и сегодня, несмотря на ее критику, является выражением традиционализма, характерного для этой страны. Чрезвычайно скромная роль молодежи соответствует эволюционному характеру общества. И если можно понять и даже одобрить тот факт, что английское общество в прошлом было очень осторожным в отношении молодежи, поскольку не хотело высвободить ее динамические возможности, то сегодня я уверен в том, что наше общество не сможет ни выиграть войну<sup>12</sup>, ни преуспеть в мирной жизни, пока не предоставит полную свободу действий всем имею-

щимся в нем жизненным и духовным ресурсам, и особенно скрытым возможностям молодежи.

Если данная война является войной идей и войной между различными социальными системами, мы сможем выиграть ее, лишь обладая конструктивными идеями. Нужны не просто абстрактные идеи, но реальная внутренняя перестройка, которая преобразовала бы существующую социальную и политическую систему в более совершенную форму демократии, нежели та, которая удовлетворяла потребностям XIX в. Как бы высоко ни оценивать скрытые моральные ресурсы, с помощью которых мы ведем войну — стойкость, самоконтроль, совесть и солидарность, — их будет недостаточно, если мы не дополним их идеями и стремлениями к улучшению мира. И даже если предположить, что для англичан бессознательные импульсы важнее идей и сознательных побуждений, я уверен в том, что без творческого взгляда, без помощи передового духа молодежи ни народы оккупированных стран Европы, ни более динамичные массы США не будут готовы пожертвовать всем, что они имеют, — своей работой, здоровьем и жизнью.

Если наше предположение верно, то факт, что наша страна не имеет ничего сказать, когда дело доходит до формулировки идей, должен приводить нас в отчаяние. Посмотрим, однако, на происходящие в настоящее время крупные институциональные перемены, и мы поймем, что это молчание ни в коем случае не является признаком застоя. Мы можем с уверенностью сказать, что под влиянием войны происходят такие перемены, которые, будучи сознательно направленными, могут развиваться в тип общества, который мог бы интегрировать в новую модель преимущества планирования и свободу демократического строя. Приспосабливаясь по необходимости к потребностям военного времени, мы не всегда понимаем, что действуем согласно принципам адаптации к новому веку. Все сейчас осознают тот факт, что после этой войны невозможно возвращение к общественному строю *laissez-faire*, что война как таковая произвела такую революцию, подготовив почву для новой плановой системы.

Один из уроков военной экономики заключается в следующем: бизнес и финансы в такой же степени, как здравоохранение и социальное обеспечение, представляют собой общественную деятельность; если они переданы в частные руки, то это положение сохранится до тех пор, пока частное управление будет эффективней, чем коллективное.

Другой урок военной экономики состоит в том, что частное владение капиталом и получение прибыли допустимо в определенных

размерах, однако подлежит постоянному контролю, так, чтобы это не противоречило общественным интересам.

Еще один урок военной экономики заключается в том, что право вкладывать деньги и спекулировать *ad libitum*\* перестает быть одним из «священных прав индивида» и решения по важным вопросам становятся частью общего плана.

И наконец, последний урок состоит в том, что если мы согласимся с принципом, что можно планировать социальное изменение, то появится возможность мирного осуществления социальных революций; причем те, кто проигрывает от этих неизбежных изменений, должны получить компенсацию или возможность обучения новой функции, а те, кто чрезмерно выигрывает, облагаются высоким налогом.

Происходящие в настоящее время изменения не представляют собой пока ни фашизма, ни коммунизма; это скорее третий путь, новая модель планового общества, которая использует методы планирования, но сохраняет демократический контроль и оставляет определенные сферы культуры открытыми для свободной инициативы, что является подлинной гарантией свободы и человечности. Все это пока находится в процессе становления, и никто не решается провозгласить эти новые принципы и идеи на весь мир. Многие понимают, что любой шаг в неправильном направлении может привести к фашизму. Однако в стране имеется готовность к жертве и большая, чем где-либо, решимость заплатить высокую цену за мирное развитие нового порядка, который должен внести в нашу жизнь новый смысл. Однако эта решимость не находит себе адекватного выражения на идеологическом уровне. Мир жаждет новой модели общественного переустройства. В Великобритании эта модель сейчас создается, хотя и неравномерно, попытка ее реализации может закончиться неудачно, или же, если это удастся, она может пасть жертвой собственного величия, поскольку может не хватить мужества выразить ту идею, которая уже работает над созданием новой модели. Если бы обстоятельства не были столь крайними, можно было бы сказать: «Пусть случится все, что должно случиться, и не будем больше говорить об этом», если бы это сделало рождение нового мира более терпимым для тех, для кого это означает жертву. Однако при настоящем положении дел, когда устаревшие понятия о свободах мешают поиску новых форм контроля, вопрос о том, окажемся ли мы в состоянии разработать *новую социальную философию*, которая объяснит обществу и всему миру смысл про-

---

\* По желанию (*лат.*).

исходящих событий, превращается в проблему нашего выживания. До сих пор ничего подобного не происходило. В этом меняющемся мире Великобритания пытается существовать, приспособливаясь к новой ситуации лишь материально, но не духовно.

Если это так, то нет задачи более настоящей, чем выяснение глубинных причин этой фрустрации в духовной сфере. И поскольку мобилизация скрытых духовных ресурсов является одной из задач, стоящих перед молодежью, необходимо дать более конкретную характеристику этому кризису, хотя нам придется говорить об очень неприятных вещах.

Человека, приезжающего из континентальной Европы в Англию, особенно поражает отрицательное отношение к теории и общим идеям. Почти в каждой беседе с образованными людьми можно рано или поздно услышать высказывание типа: «Мы, англичане, не любим принципы и абстрактные идеи. Мы предпочитаем доводить наши дела до конца, ошибаясь и путаясь. Мы не любим теорию. Мы немногословны и хотим оставаться таковыми». Несмотря на то что эта деловитость имеет позитивные аспекты, а тенденция к конкретности очень важна в мире, погруженном в инфляцию слов и бессмысленных символов, существует предел, до которого они остаются эффективными. Нелюбовь к теории становится позорной, когда признания добиваются разные чудаки со своими доморощенными теориями. Такой парадокс возникает потому, что когда социальная система не отводит должного места теории, то последняя вынуждена проникать через черный ход. Нелюбовь к общим идеям у многих людей — это часто просто отговорка, чтобы не заниматься решением важных проблем. Тот, кто отказывается обсуждать основные принципы мирной жизни<sup>13</sup> и социального преобразования общества, поступает так вовсе не потому, что время для подобной дискуссии еще не пришло, как они пытаются утверждать, а потому, что они боятся затронуть тему, для которой требуется творческое воображение и конструктивное мышление. В любой другой ситуации это нежелание думать можно было бы извинить. При сегодняшнем положении дел оно не способствует росту в обществе настроений, которые помогли бы нам выстоять в этой борьбе не на жизнь, а на смерть и превратить войну в источник перемен.

К счастью, эта характерная черта англичан не является их «расовой» характеристикой, она скорее продукт развития общественных классов в особых исторических условиях, которые в настоящее время исчезают.

Идеология неприязни к абстрактным идеям и к теории яснее всего была изложена Эдмундом Бёрком в его реакции на француз-

скую революцию. Его точка зрения была выражением настроений, широко распространенных среди образованных людей в Англии. Она была воспринята ими, так как соответствовала типу приспособления к изменениям, господствующим в этой стране. Однако даже если этот подход и был частично оправдан вплоть до сегодняшнего времени, чрезмерная приверженность ему могла оказаться слишком опасной, поскольку обычно выживают лишь те нации, которые достаточно быстро осознают происходящие в социальной структуре радикальные изменения и оказываются в состоянии создать новую модель, соответствующую изменившейся ситуации. И какими бы достоинствами ни обладал традиционный тип приспособления, он вряд ли сможет решить проблемы современной жизни, поскольку это требует напряженной работы мысли, а традиционный тип приспособления обращен к бессознательным эмоциям и привычкам. В конечном итоге мой призыв к большей четкости в формулировке мыслей вовсе не означает отказа от традиции. Он ведет скорее к устранению некоторых социальных препятствий, вызывающих кризис. И если глубокие корни того духовного кризиса, который мешал идеям занять в английском обществе должное место, являются социологическими по своей природе, мой анализ был бы неполным, если бы я не перечислил хотя бы некоторые из них.

Вот шесть основных социологических причин духовного кризиса.

1. Высокая степень безопасности и благосостояния, которыми располагает Великобритания благодаря своему островному положению и неоспоримому первенству в мире, позволяли осуществлять социальные преобразования, опираясь на традицию и с помощью постепенных реформ. Пока это было так, можно было отдельно рассматривать каждый случай плохого социального приспособления. Пока общая структура общества считалась раз и навсегда установленной и изменялись лишь детали, не было необходимости ни в систематическом мышлении, ни в осознании общих принципов.

2. Вторая причина нежелания англичан думать заранее и прислушиваться к попыткам предвидеть направление социальных изменений заключается в наличии влиятельного класса рантье. Именно в силу их чрезмерной озабоченности и благодушия во Франции и Англии были построены линии Мажино; они не хотели считать гитлеризм новой системой и воспринимать его как угрозу. Власть и влияние Гитлера могли бы быть сломлены, если бы удалось вовремя осознать размер опасности. Однако если бы была сделана попытка предвидеть события и осознать угрозу во всей ее полноте, рантье пришлось бы добровольно пойти на повышение

налогов, с одной стороны, и нарушение своего душевного покоя — с другой. Там, где господствует мироощущение рантье, их неосознанные страхи убивают воображение и мужество понять смысл необходимых изменений. В статичном и пресыщенном обществе эта медлительность может служить гарантией от рискованных экспериментов; когда же все течет и риск оказывается настолько большим, что безопасность превращается в иллюзию, диагноз изменившейся ситуации может быть поставлен лишь с помощью творческого воображения и конструктивного мышления.

3. Третья причина нежелания ясно формулировать свои мысли заключается в том, что англичане живут больше жизнью своих институтов, нежели размышлениями. Парламентские организации, местное правительство, добровольные общества, привычки и обычаи, пышные зрелища — все это прочно установившиеся формы деятельности, предполагающие определенный тип духовного склада. Если придерживаться определенных методов работы, предписываемых институтами, то для действующего индивида достаточно уже его духовного склада и вовсе не требуется, чтобы индивид всегда неизменно осознавал смысл этих предписаний. Человек становится демократичным, потому что институты демократичны и демократичен весь образ жизни. Во многих случаях идеальный способ усвоения демократических методов заключается в практическом их применении, а не в абстрактном их провозглашении. Однако при внезапных переменах, требующих полной перестройки приспособления, или когда очень важно, чтобы люди поняли смысл происходящих перемен, этого можно достичь лишь с помощью идей.

4. Четвертая причина недооценки идей заключается в широко распространенном пренебрежительном отношении к людям, их создающим, т.е. к интеллигенции — людям свободных профессий. Разумеется, никто не мешает интеллигенции в этой стране выражать свои взгляды. Как в политической, так и в других областях, существует свобода выражения различных мнений и критики. Тем не менее интеллигенция рассматривается в английском обществе как чужеродное тело. На нее либо смотрят свысока, либо не принимают всерьез. Достаточно прочесть лишь рубрику «письма читателей» в газете «Таймс», появившуюся некоторое время назад под заголовком «Интеллигент». Эти письма свидетельствуют о том, что у обычных людей интеллигенция вызывает просто-напросто раздражение. Люди, которые хотели бы верить в то, что все в нашей жизни можно урегулировать в рамках привычного заведенного порядка, чувствуют раздражение, когда узнают о наличии в обществе групп людей, желающих выйти за рамки этого порядка. Так реа-

гирует не только класс рантье, но и «практичные» бизнесмены, и некоторые группы государственных служащих. Все они не любят идей и интеллигенцию, поскольку не понимают, что маленькие кружки интеллигенции, несмотря на многие присущие им недостатки, являются благодаря своей позиции аутсайдера в обществе основным источником вдохновения и динамического воображения. Дело в том, что лишь тот, чье воображение в меньшей степени ограничивается официальным учреждением или закрепленными законом имущественными правами, может действительно создать что-либо важное в области теории.

5. Вся система образования, в которой так много внимания уделяется оценкам, экзаменам, запоминанию или выдумыванию фактов, в сущности убивает живой дух экспериментаторства, присущий эпохе перемен. Кроме того, исключение социологических знаний из учебных программ университетов и средних школ таит в себе большую опасность, так как лишает учащихся необходимости думать о важных проблемах современности. Традиционные методы преподавания были оправданы, пока их основная цель состояла в воспитании духа конформизма и готовности к приспособлению, необходимых в статичном обществе. Однако те же методы становятся тормозом на пути к пониманию меняющегося мира, так как душат духом авантюризма и затрудняют творческое приспособление к непредвиденным обстоятельствам. Сегодня становится очевидно, что демократия не выживет, если будет пренебрегать наукой об обществе, необходимой и тем, кто стоит у власти, и тем, кто считает свои достижения вкладом в последовательную систему реформирования общества. Прошли те времена, когда меньшинство могло основывать свое вечное правление на невежестве большей части населения. Необразованные и лишённые информации массы представляют сегодня большую опасность для существующего порядка, чем люди с сознательной ориентацией и разумными требованиями. Прошел век молчаливого согласия внутри правящего класса, который не хочет отдавать бразды правления, и сегодня те, кто желает, чтобы низшие слои общества остались необразованными, как правило, не в состоянии жить согласно новым достижениям социологического знания, которое только и позволяет правильно ориентироваться в совершенно изменившемся и в высшей степени сложном мире.

6. Последняя и, может быть, главная причина кризиса в духовной сфере связана с тем обстоятельством, что молодежь не занимает должного места в общественной жизни. Такое положение соответствует традиционной структуре общества, скрытая цель которого заключена скорее в нейтрализации психологических ресур-

сов молодежи, нежели в их мобилизации: Однако своевременное осуществление реорганизации нашего общества — это для него вопрос жизни и смерти. Выживание общества зависит от того, смогут ли начать сначала те возрастные группы, которые не связаны закрепленными законом интересами в сохранении старого образа жизни и системы ценностей и свободны в выборе новых форм реагирования на новые жизненные проблемы. Вдохнуть жизнь в установившийся рутинный порядок вещей могут лишь те люди, для которых новые проблемы представляют реальный вызов. В Викторианскую эпоху в традиционном обществе, остатки которого еще до сих пор дают себя знать, нейтрализация скрытых духовных сил молодежи происходила двумя путями. Во-первых, в качестве престижной группы рассматривались главным образом пожилые люди, и вследствие этого их мировоззрение было господствующим. Во-вторых, из-за отсутствия добровольных молодежных объединений особый дух молодежи и ее качества не могли быть интегрированы и поэтому не способствовали динамическому общественному развитию. В обществе, где личность формируется главным образом в сфере семейных отношений, а за пределами семьи сталкивается лишь с абстрактными и неличностными отношениями общественной жизни в учреждении, в мастерской, в мире бизнеса или политики, отсутствует наиважнейший социальный фермент. Дух общности и лежащие в его основе отношения лучше всего познаются в молодежных группах. Здесь молодежь учится понимать саморегулирующие силы стихийной жизни группы и дух солидарности. Если потенциальные возможности этой возрастной группы остаются неиспользованными, индивид начинает мучиться от сосредоточенности на самом себе, это сопровождается атомизацией общества, индивид оказывается в изоляции и стремится к уединению. Подавление стремления к коллективному общению в юношеском возрасте, когда оно наиболее сильно, на более поздней стадии неизбежно ведет к чрезмерному соперничеству.

Средние школы, пансионы и интернаты создают, конечно, возможность такого общения, однако едва ли можно считать, что они в достаточной степени воспитывают саморегулирующие силы стихийной групповой жизни. Они скорее стремятся наложить жесткие искусственные рамки на установление внутреннего равновесия, для того чтобы внедрить дух иерархии, подчинения и другие свойства социальной сплоченности, необходимые для увековечения власти правящего меньшинства. В демократическом обществе среди молодого поколения происходит взаимопроникновение различных классов, создается общенациональное единство и согласие,



тогда как закрытые средние школы служат скорее идее сегрегации и разделению групп.

Поэтому реально проблема состоит не столько в том, сохранить их или ликвидировать, а в том, как их сохранить и какова должна быть их внутренняя атмосфера. Совершенно очевидно, что система интернатов имеет целый ряд преимуществ, которые надо социализировать, а не искоренять.

Однако их «социализация» и передача групповых достоинств другим классам не может быть осуществлена лишь с помощью институционального регулирования. Необходимо основательное изучение методов преподавания в этих школах. Эти методы и вся система обучения должны пройти испытание с целью определения их соответствия новым потребностям общества и решения вопроса об их более или менее устойчивой ценности. И если мы решили сохранить эти школы ради их культурного наследия, неизбежно возникает проблема ассимиляции новичков из восходящих классов. В новом типе эволюционной демократии, не верящей в то, что лучше всего начинать с самого начала, где прошлое не рассматривается только как скопление изживших себя привычек, очень серьезной проблемой становится предотвращение процесса снижения уровня культурных норм. Даже очень хорошие демократы и социалисты вынуждены признать, что слишком быстрое распространение культуры может привести к неадекватному поверхностному усвоению ее содержания и стремительному упадку установившихся норм. Как массовые демократические, так и тоталитарные общества свидетельствуют о том, что этот процесс действительно имеет место, что *демократизация культуры* идет на пользу человечеству лишь в том случае, если сохраняется ее качество. Если этого не удастся сделать, то в упадке норм надо будет винить не низшие классы, а тех, кто не понял того, что быстрый допуск масс к ценностям культуры должен быть тщательно подготовлен как в сфере образования, так и в социальной области. Я далек от мысли о том, что «низшие классы» по своей природе меньше способны к восприятию культурного наследия, однако тот совершенно очевидный факт, что они были несправедливо лишены преимуществ хорошего образования, объясняет довольно низкий уровень их духовного развития, что может стать угрозой для качества культуры. Постепенно приобретая равные права, они будут естественно стремиться к тому, чтобы сделать свой вкус господствующим и навязать свои желания задыхающемуся от изумления образованному большинству. Проблемы, с которыми столкнулась британская радиовещательная корпорация Би-би-си, представляют собой в миниатюре картину того, что день за днем происходит в массовом демократическом обществе.

Если Би-би-си будет выполнять желания большинства, то эстрадные концерты постепенно вытеснят классическую музыку и все остальное. Правильнее было бы не отзываться о массах с презрением, а рассматривать факт социального и культурного роста восходящих классов как стратегическую социальную проблему, в которой начальной и средней школе (включая закрытые средние учебные заведения), университетам и образованию взрослых отведена особая роль.

В этой системе закрытым средним школам отводится роль хранителей ценных элементов культурного наследия, а также накопителей свежих и живых стимулов, являющихся характерным свойством восходящих классов. Внезапное открытие новых возможностей для групп, которые в течение столетий жили под сильным гнетом, вызывает у них своего рода новый *élan*<sup>\*</sup>, чего нет у классов, живших в течение этих столетий в богатстве и благополучии. Поэтому не совсем верно утверждать, что главная задача закрытых средних школ должна состоять в расширении социальной базы выбора, т.е. в отборе лучших представителей восходящих классов. Эти школы должны установить живые взаимообогащающие отношения между подростками из разных социальных страт. Крайне важно использовать потенциальные возможности юношеского возраста в качестве источника нового социального синтеза и духовного возрождения. Если закрытые средние школы, вместо того чтобы превратиться в оплот привилегированного слоя, осознают свою миссию и выполняют ее, то они сделают очень важный вклад в преобразование нашего общественного порядка и создание новой жизни.

### III. Основные выводы

Таковы исторические и социологические предпосылки той ситуации, в которой в настоящее время находится Великобритания и на фоне которой надо обсуждать проблему молодежи. Реально в этой стране происходит следующее: социальная модель коммерческой демократии перешла на оборонительные позиции и преобразуется в демократию воинствующую, готовую к социальной реконструкции и реорганизации мирового порядка в совершенно новом духе. Ничего иного в настоящий момент и нельзя желать; не следует нам скромничать и посвящать себя мелким ограниченным задачам. Наше выживание зависит от того, сможем ли мы достичь величай-

---

*Дух (франц.).*

шую из всех целей, т.е. рождение нового общественного порядка из демократических традиций. Эта цель стоит перед нами независимо от того, как окончится война, ибо борьба между тоталитаризмом и демократией будет продолжаться по крайней мере в течение жизни еще одного поколения. Что же касается молодежи, то она представляет собой один из важнейших скрытых духовных ресурсов обновления нашего общества. Она должна стать передовой силой воинствующей демократии. Внутри страны ее задача заключается в том, чтобы положить конец духовному кризису. За пределами страны она должна стать проводником идеи изменения для всего мира, который стремится к решению социальных проблем.

Если наша молодежь возьмется за выполнение этой задачи, то она сможет выполнить ее, только если возникнет национальное движение<sup>14</sup>. Как я уже указывал, скрытые силы нации могут быть мобилизованы, только если они интегрированы. В статичном обществе наступление зрелости может проходить незаметно; молодежь вовсе не должна достигать настоящей интеграции с помощью объединяющей цели, и на нее не возлагается определенная историческая функция в обществе. Динамичное же общество не может обойтись без одухотворения своих стремлений. И если молодежь, которая будет жить при новом порядке и распространять его идеи, не будет по-настоящему захвачена ими, то социальная реконструкция будет всего лишь набором новых правил, не рассчитанных на понимание их людьми. Если молодежь действительно должна стать проводником новой идеи, то необходима национальная молодежная политика. А это означает, что мы должны высвободить то стихийное волнение, которое происходит по всей стране, способствовать его интеграции и предоставить молодежи хорошие возможности участия в широком движении социальной реконструкции. Эта общая молодежная политика не ограничивается, однако, созданием национального молодежного движения; она должна будет воздействовать на всю систему образования, поскольку последняя должна способствовать подготовке целого поколения к выполнению совершенно новых задач.

Я понимаю, что на первый взгляд мои предположения звучат как имитирующие методы тоталитарных государств в области молодежной политики. Я хотел бы, однако, убедить вас в том, что существует путь обучения на опыте прошлого, даже на опыте противника, представляющий собой прямую противоположность имитации этого опыта. Можно говорить о двух возможностях слепой имитации методов нашего противника. Первая состоит в рабском подражании всему, что они делают. Она вызвана скрытым страхом перед тем, что они всегда правы. Но есть и другая форма под-

ражания, которая называется негативной, когда мы отказываемся учиться на опыте своих врагов, потому что хотим любой ценой идти своим путем. Я считаю это негативное подражание также рабским, поскольку в этом случае мы не анализируем достоинств их методов и приемов, а смотрим, применяет ли их наш противник. Мы можем сохранить настоящую независимость суждений, если будем полагаться на наш собственный ум в отношении достоинств общественных институтов и признаем, что многие элементы в методах и приемах наших противников — всего лишь реакция на изменение ситуации, а другие элементы вытекают из его жизненной философии, отличной от нашей и поэтому для нас неприемлемой.

Применительно к проблемам молодежи в современном обществе это означает следующее: тот факт, что тоталитарные государства попытались организовать всю молодежь нации и направить ее скрытые возможности на благо общества, не имеет ничего общего с их особой жизненной философией, а объясняется скорее динамичностью общества. Молодежное движение, понимание того, что молодежь должна быть одним из важнейших факторов строительства нового мира, выражают динамичный характер современного общества, мобилизующего все свои ресурсы на служение новому общественному идеалу. Подобным же образом идея последовательной молодежной политики, охватывающей также и систему образования, есть необходимый продукт развития общества, которое решило создать новый социальный порядок, а не улучшать и совершенствовать по частям старый. Итак, если Великобритания хочет преобразовать свою традиционную модель демократии в динамичное общество, ей придется использовать молодежь в качестве передового отряда.

До определенного момента мы должны идти по тому же пути, что и любое другое динамичное общество. Разница появляется тогда, когда обнаруживается отличие наших идей социального преобразования и методов достижения социальных целей от идей и методов тоталитарных государств.

Наша страна прокладывает свой путь к новому типу планового общества, которое не является ни фашистским, ни коммунистическим, а представляет собой новую ступень в истории промышленного общества, на которой ликвидированы элементы, вызывающие хаос, как это было в либеральном обществе типа *laissez-faire*, но в то же время сохраняются великие достижения свободы и демократического контроля. Наша страна ищет такого решения, которое обеспечит безопасность и большую социальную справедливость, не отстраняя от политического руководства тех, кто хочет участвовать

в создании более умеренного и менее рискованного плана социальной реконструкции. Такое преобразование, если мы хотим избежать верховенства одной партии, может быть построено на взаимном обещании различных партий поддерживать долгосрочные изменения, о которых они договорились. Однако эти обещания должны содержать гарантии того, что согласованные ими реформы будут осуществлены под контролем парламента. При этом надо будет еще более тщательно, чем раньше, следить за сохранением тех свобод, которые совместимы с минимумом централизации и организации, без которых вообще не может существовать массовое общество, основанное на индустриальной технологии. Социальная программа должна найти отклик у той возрастной группы, которая видела упадок радикальных методов и требует социальных преобразований, но не желает, чтобы они привели к диктатуре, к террору, к возвращению в состояние варварства.

Теперь скажем кое-что о методе, характеризующем третий путь. Метод важен, так как он в значительной степени будет определять дух, ценности и практическую деятельность молодежного движения и системы образования. Поскольку политические методы преобразований носят реформистский, а не революционный характер, поскольку такие идеи, как классовая, расовая или империалистическая война, не будут занимать наши умы, система образования и дух молодежного движения должны будут развиваться соответственно.

Мы будем стремиться пробуждать в юношеских группах дух солидарности и сотрудничества. Идеалом будет не авторитарность или непримиримые противоречия, а взаимопонимание. Но в одном отношении этот мирный дух солидарности и сотрудничества будет отличаться от духа терпимости, характерного для эпохи *laissez-faire*. Не будем путать терпимость с нейтралитетом в отношении того, что правильно и что нет. По этой причине я говорю о воинствующей демократии. Горький опыт последних десятилетий научил нас тому, что смысл демократической терпимости вовсе не в том, чтобы терпеть то, с чем мириться нельзя, а в том, что граждане Британского Содружества имеют право ненавидеть и исключать из него тех, кто злоупотребляет свободой с целью ее уничтожения. В отличие от жесткой всеохватывающей регламентации, свойственной диктатуре, когда дозволен только один-единственный образ мыслей и действий, а также в отличие от пассивного нейтралитета, свойственного либерализму в обществе типа *laissez-faire*, воинствующая демократия будет откровенно высказывать свое мнение в отношении некоторых общих для всех ценностей, и, с другой стороны, она

предоставит отдельным индивидам свободу выбора и решений в отношении более сложных ценностей.

Идея равновесия между согласованным конформизмом и свободой может показаться странной тем, кто посвятил всю свою жизнь идее прогрессивного образования. Однако им надо иметь в виду, что в настоящее время не только консерваторы, но и сторонники прогресса находятся на перепутье. Необходимо сознавать, что наше прогрессивное движение в области образования, охватывающее множество экспериментальных школ, в силу исторических обстоятельств играло в обществе роль оппозиции. Его историческая функция состояла в том, чтобы подчеркивать значение воспитания свободного человека. Сторонники прогрессивного образования пытались доказать, что с помощью творческих методов можно достичь гораздо большего, чем с помощью методов командных; они указывали на опасности, таящиеся в подавлении, внушении и слепом повиновении, и возвышали роль творчества, спонтанности и свободного эксперимента. Тот, кто находится в оппозиции, имеет то преимущество, что не несет ответственности за все общественное устройство. Поэтому сторонники прогрессивного воспитания могли доводить свои свободные эксперименты до крайности, не боясь, что может рухнуть все общественное устройство. Они знали, что этого не допустят силы общественной традиции и власти. Их позиция напоминала в этом отношении ранних христиан, которые, хотя и боролись против Римской империи, втайне молились за ее существование, поскольку без нее они и сами не смогли бы существовать.

В плановом обществе нам придется изменить этот подход, и тем людям, которые до сих пор выступали за новые формы свободы, придется теперь позаботиться и о новых формах власти.

Нам надо будет выработать новые формы власти, которые не будут основываться ни на слепом повиновении, ни на стихийном групповом опыте — идеале радикальных либералов или анархистов. Эти новые формы, с одной стороны, не должны убивать спонтанность и разумную проницательность, а с другой — они должны быть действенными в большом обществе, где не всегда можно ждать, пока добровольное согласие приведет к принятию решения. То, что такое ожидание может стать гибельным, можно было видеть на примере Великобритании и совсем недавно Соединенных Штатов. Успех Гитлера во многом объясняется той медлительностью, которую проявили демократические страны, когда им надо было принимать решение. Я думаю, что в данном случае не может быть единственного правильного средства. Нам вовсе не надо выбирать

между абсолютной свободой и слепым послушанием. Наоборот. Между этими крайностями существуют промежуточные ступени: есть вопросы, по которым необходимо иметь полное согласие, есть такие, которые требуют абсолютного послушания, есть же и такие, где нужен смешанный подход. У нацистов вся система образования носит односторонний характер: обучение ненависти, слепому послушанию, воспитание фанатизма. Воинствующая демократия должна стремиться к тому, чтобы применить смешанные подходы и реагировать по-разному в зависимости от ситуации. Под «смешанным подходом» я понимаю такую форму поведения, которая не бросается из одной крайности в другую — от страстной ненависти к смиренному чувству вины, а представляет собой уравновешенное состояние, достигаемое через самоконтроль и рассудочность.

Я уверен в том, что такой подход может быть выработан в нашем обществе, если оно получит надлежащее образование. Наша страна имеет все для этого необходимое, поскольку здесь сочетаются самоконтроль и самообладание с упорством и духом борьбы, здоровый скептицизм с неоспоримой верой в исконные добродетели. И если считать нацистский метод примитивной формой воспитания, то с нашей стороны потребуется приложение определенных усилий и проведение экспериментов в области образования, для того чтобы разработать методы, соответствующие нашим целям.

Точно так же возможен третий путь в решении альтернативной проблемы: воспитывать ли групповой конформизм или же способствовать формированию независимой гармоничной личности? Этот третий путь представляет собой своего рода ступенчатое образование: сначала воспитывается групповой конформизм, а затем происходит формирование разносторонней гармоничной личности. Говоря о различных ступенях в образовании, я вовсе не имею в виду, что они следуют друг за другом во времени; это скорее стадии образования с использованием различных методов, ведущих постепенно к выработке групповых реакций и независимых подходов. Совершенно очевидно, что гармоничная личность формируется не сразу и вовсе не все члены общества достигают этого идеала. Итак, основное отличие интегрированной молодежной политики демократического образца от тоталитарной *Gleichschaltung*\* в диктаторских государствах заключается в том, что если последняя всеми средствами насаждает конформизм, то наша система вырабатывает такую стратегию в области образования, когда на низших его

---

\* Унификация: присоединение к господствующим взглядам (в фашистской Германии) (*нем.*).

уровнях воспитываются конформизм, сплоченность, следование обычаям и послушание, а на высших — такие качества, которые способствуют формированию индивидуальности и независимости личности. Таким образом, у нас существование в группе, приверженность к общим принципам и эмоциональная солидарность не будут противоречить и препятствовать формированию независимой личности с критическими взглядами. Мы верим в то, что можно создать тип личности, передовой и воинствующей, но не фанатичной, в эмоциональном мире которой не преобладает эмоция страха, мы верим в то, что можно воспитать независимость суждений с помощью жизненного опыта и добиться не слепого послушания, а добровольной преданности и верности идеалам.

Этот новый демократический персонализм будет отличаться от атомистического индивидуализма периода *laissez-faire* тем, что восстановит истинные силы, таящиеся в групповой жизни. Достичь этого можно будет, уделяя большое внимание возможностям, внутренне присущим саморегулирующимся силам группового существования. Цель национального молодежного движения должна состоять в том, чтобы преодолеть кризис, порожденный одиночеством, чрезмерной уединенностью и обособлением, и мобилизовать жизненные силы группы во имя общественного идеала. И если диктаторское государство эксплуатирует возможности первичных групп, превращая их в арену воспитания послушания и полного конформизма<sup>15</sup>, то демократическая модель использует эти возможности для воспитания такой личности, которая может жить и сотрудничать в группе и вместе с тем сохранять свободу и независимость суждений.

Итак, я указал направление, в котором пролегает мой третий путь. Теперь задача состоит в том, чтобы мобилизовать творческое воображение для служения новой цели. Когда это произойдет, можно будет на основании общего опыта конкретизировать детали. Нет необходимости конструировать этот общий опыт, так как мы имеем его во всемирном масштабе. Война породила ситуацию, в которой наличествуют основные условия для нахождения третьего пути; и мы знаем, что необходимы совместные усилия всей нации для постепенного создания новой общественной модели и типа человека, способного указать выход из существующего хаоса и упадка.



# Образование, социология и проблемы общественного сознания

## I. Меняющиеся черты современной практики образования<sup>16</sup>

Одним из важнейших изменений в области образования является постепенный переход от концепции фрагментарного образования, преобладавшей в эпоху *laissez-faire*, к концепции интегрального образования. Первая концепция рассматривала образование как более или менее самостоятельную область жизни. Для нее характерны школы, в которых учителя преподавали предметы, указанные в программе. Успехи учащихся и косвенным образом способности преподавателей определялись с помощью системы оценок. Устраивались письменные экзамены, и если учащиеся успешно их выдерживали, считалось, что цель образования достигнута. Кое-кто сочтет мое описание карикатурным, другие упрекнут меня в том, что я отношу этот тип обучения к прошлому, а между тем он существует и поныне.

Образование считалось независимой областью, поскольку школа и общество превратились в две категории, не дополняющие, а противостоящие друг другу. Образование ограничивалось тем возрастным барьером, до достижения которого человек считался способным к обучению. До определенного возраста образовательные институты пытались оказать влияние на вас и ваше поведение; после достижения этого возраста вы считались свободным. Эта тенденция к фрагментарности образования была нарушена, когда появились концепции образования взрослых, обучения вне стен университета, курсов повышения квалификации, познакомившие нас с идеей постобразования и переквалификации. Благотворное влияние концепции обучения взрослых проявилось и в том, что она заставила нас признать непрерывность образования и посредническую роль общества в его приобретении, подчеркнула значимость обучения практическим жизненным навыкам в рамках школьного образования.

С этого момента цель школьного обучения состояла не в том, чтобы передать учащимся определенный набор готовых знаний, а в том, чтобы научить их эффективнее учиться у самой жизни.

Барьер между школой и жизнью преодолевается не только отказом от книжной схоластической концепции обучения. Аналогичная тенденция распространяется и на другие сферы. Так, в прошлом существовал разрыв между семьей и школой. Сейчас делаются попытки объединить усилия родителей и учителей и скоординировать влияние школы и дома. Расширение сферы общественной деятельности, изучение преступности несовершеннолетних по-новому высвечивают ту роль, которую играют в формировании характера подростка различные сферы жизни. Стало очевидным, что если семья, школа, клиники, занимающиеся воспитанием детей, суды для несовершеннолетних будут действовать изолированно и не учитывать влияние друг друга, они не достигнут эффекта. Так возникла тенденция к объединению их усилий.

Осознание потребности интеграции школы с жизнью общества оказало различное влияние на школу. Оно привело к интегральной концепции школьной программы. Это лучше всего можно показать на примере изменения концепции этического воспитания. Раньше, когда сама мораль считалась независимой частью жизни общества, мы думали, что отдаем ей должное, если включаем в программу религиозное или этическое воспитание. Сегодня мы знаем, что такое включение неэффективно, пока религиозное или этическое воспитание не связано с другими частями школьной программы. На формирование характера оказывает влияние все, чему мы учим, и еще в большей степени то, как мы учим. Если раньше мы думали, что можем разгадать тайну формирования характера подростка через его игры или с помощью школ-интернатов, то сегодня мы знаем, что гораздо большее значение имеют характер игр, а также внутренние детали школьной организации, нежели те ярлыки, которые мы наклеиваем на игры или школьные системы. Социальная организация школы, социальные роли учащихся и учителей, преобладание духа конкуренции или сотрудничества, наличие возможности групповой или индивидуальной работы — все эти факторы способствуют формированию личности.

Интегральная концепция школьной программы является не чем иным, как выражением глубокой психологической мысли о том, что личность едина и неделима. Если мы сегодня отказываемся от прежней жесткой концепции школьных предметов и пытаемся связать знания, полученные в одном курсе, со знаниями из другого курса, то делаем это потому, что понимаем, что только координиро-

ванное наступление на разум индивида может быть эффективным. Успех преподавания зависит сегодня от того, как мы соединяем новый опыт с уже существующими знаниями индивида. В конечном итоге идеальная модель обучения человека будет принимать во внимание всю историю его жизни и множество социальных факторов, воздействующих на него наряду со школой. Такое обучение является интегральным в двояком отношении: а) в силу интеграции деятельности школы с деятельностью других общественных институтов; б) в силу соответствия целостности личности.

Тенденция к интеграции достигает высшей точки, когда мы не только на практике, но и в теории откровенно признаем, что образование — это всего лишь один из многих социальных факторов, воздействующих на поведение человека, и как таковой, хотим мы этого или нет, всегда служит социальным целям и сознательно направлен на формирование определенных типов личности.

В предшествующую эпоху, эпоху либерализма, образование было слишком обособленным; его главный недостаток состоял в игнорировании общественных потребностей. Система образования не могла или не желала признать существование общества как важного фактора человеческих отношений, влияющего на цели и методы образования.

Теория либерального образования основывалась на принципе, гласящем, что важнейшие цели и ценности образования неизменны; что конечная и исключительная цель образования — воспитание свободной личности путем беспрепятственного развертывания внутренних качеств. Интегральная теория образования в своем социологическом аспекте не отвергает этой теории как таковой; она не подвергает сомнению тот факт, что некоторые идеалы живут века и определяют нравственность образа жизни и социальной организации. Она лишь утверждает, что данная теория слишком далека от конкретных исторических условий, чтобы быть действенной. Тот, кто пытается сформулировать неизменные вечные ценности, скоро понимает, что они слишком абстрактны, чтобы придать определенную конкретную форму образованию в данный момент. Точно так же, если конечная сущность человеческой личности представляет собой нечто вечное, находящееся вне влияния окружающей среды, то мы тем не менее вынуждены принимать во внимание эмпирические и конкретно-исторические условия, те сферы, где встречаемся с другими людьми как гражданами государства, рабочими фабрик, клерками контор и просто человеческими существами, стремящимися к удовлетворению конкретных целей, достижимых в данной социальной системе.

## II. Некоторые причины, вызывающие необходимость социологической интеграции в образовании

Наши отцы и деды могли обходиться без социологических теорий, так как взаимосвязи между институтами и человеческой деятельностью в деревне или небольшом населенном пункте были вполне очевидны и понятны каждому. Во времена наших предков социология существовала только на уровне здравого смысла; впоследствии бурное развитие индустриального общества и скрытое действие его сил превратили общество в загадку для отдельного индивида. Самый скрупулезный анализ его окружения не может раскрыть неискушенному уму того, что происходит в глубине, как различные силы концентрируются и воздействуют друг на друга.

Вера в то, что важнейшие проблемы образования и общественной деятельности можно решить лишь на основе здравого смысла, оказалась непрочной, когда различные должностные лица столкнулись с решением одной и той же проблемы. Практические правила были различными в разных областях — в образовании, судебной практике и т.д. — и определялись существующими традициями. Поэтому должностные лица имели различные мнения по отдельным вопросам (по такому, например, как польза наказания), а также по-разному оценивали влияние среды на индивида.

К счастью, на протяжении последних десятилетий было накоплено много знаний в различных областях психологии и социологии. Детская психология, психология обучения, криминология, экспериментальная психология и психоанализ дали богатый материал, который был обобщен и интегрирован в науку о человеческом поведении. С другой стороны, социология тоже внесла свой вклад. Она изучала поведение человека в различных обществах на различных этапах исторического развития, а также поведение людей, принадлежащих к различным классам и находящимся в нашем обществе в различном социальном окружении. Она исследовала также воздействие на поведение человека таких социальных институтов, как семья, община, цех, группа; изучала поведение человека в условиях социальной безопасности, как деятельность по улучшению экономических условий жизни, статуса или досуга, а также в условиях отсутствия социальной безопасности, т.е. в периоды социальных волнений, революций и войн.

В конце концов многочисленные случаи личной и социальной неадаптивности, вытекающие из особенностей развития промышленного общества, стало невозможно рассматривать, не учитывая накопленных знаний о *природе человека*. Эта отрасль социологии — еще одно

связующее звено между науками, изучающими проблемы человека. Ведь вряд ли можно представить себе учителя, который не сталкивается ежедневно в воспитании детей с трудностями, которые при внимательном рассмотрении представляют собой симптомы конфликтов внутри семьи, в обществе или между возрастными группами и т.д.

Есть и еще одна область социологической информации, которую должен учитывать учитель, если он стремится дать своим ученикам не абстрактное образование, а хочет воспитать их для жизни в существующем обществе. Я имею в виду тот *кризис культуры*, который переживает наше общество, изменения в духовной жизни, влияющие на поведение индивидов. Это прежде всего колоссальные изменения, связанные с развитием промышленной цивилизации, такие, как частичное и даже полное разрушение наших привычек, обычаев и традиционных ценностей. Это социальные процессы, способствующие распаду семьи и общества. Я имею в виду также изменение характера труда и досуга, влияющего на формирование личности или способствующего ее дезинтеграции. Я принимаю во внимание тенденции развития современного общества, ведущие к разрушению его культурной жизни, к утрате связей между ученым, художником и обществом, снижению стандартов оценки общественных отношений и усилению роли пропаганды. Было бы абсурдом оставлять учителя в неведении относительно социологических исследований, посвященных роли молодежи в современном обществе, а также наблюдений, показывающих, как состояние повышенной возбудимости, связанное с половым созреванием, и социальная смута способствуют формированию поколения, которое, будучи предоставлено самому себе, не сможет выдержать надвигающихся трудностей. Одним словом, нельзя оставлять учителя в неведении относительно этих основных разрушительных тенденций, их причин и средств их преодоления, применявшихся более или менее успешно. Невозможно вернуться после войны, одной из самых бесчеловечных в истории, к условиям мирной жизни, не привлекая к этому процессу восстановления учителей для воспитания нового поколения. Сегодня, говоря о мире, который наступит после этой самой бесчеловечной войны, мы не можем предложить простое возвращение к довоенной ситуации. Существует насущная потребность возрождения нашего общества. В прошлом привычки, обычаи и определенная жизненная философия передавались по наследству, и это позволяло индивидам играть в обществе роли, более или менее заранее установленные. В меняющемся обществе, таком, как наше, нам может помочь лишь соответствующее обучение, недогматический тренинг ума, позволяющий человеку возвышаться над событиями, а не слепо подчиняться их ходу.

Лишь образованный ум в состоянии отличить истинные элементы, присущие традиции и обеспечивающие эмоциональную стабильность, от тех взглядов и институтов, которые приходят в упадок, поскольку теряют свои функции и смысл в меняющемся обществе. Сам факт нашего незнания того, что промышленная цивилизация оказывает дегуманизирующее влияние на ум человека, является причиной образования того вакуума, в который льют свой яд шарлатаны от пропаганды. Если современный учитель осознает себя не просто школьным наставником, а учителем жизни, то он будет стремиться овладеть всеми доступными и необходимыми ему знаниями, чтобы справиться с возникшей перед ним задачей. Он попытается воспитать такое молодое поколение, которое будет сочетать эмоциональную стабильность с гибкостью ума, и он добьется успеха, если сможет связать проблемы, волнующие молодежь, с изменениями, происходящими в мире.

Подведем итог. Роль социологии состоит в первую очередь в том, что она помогает учителю преодолеть обособленность и ограниченность схоластической концепции образования, ориентируя обучение на нужды общества. Во-вторых, социология открывает возможность скоординировать процесс обучения с влияниями внешкольных учреждений, т.е. семьи, церкви, а также общественного мнения, социальных служб. Нам открылось, что истинный смысл образования может быть определен, только если оно основано на тщательном изучении всех социологических аспектов человеческого поведения. Социология способствует объяснению множества психологических конфликтов и случаев неудачного приспособления индивидов, являющихся отражением неадекватного приспособления к непосредственному социальному окружению. И наконец, социология позволяет понять глубинные корни упадка в области морали и культуры, вызванного дезинтеграцией традиции и господствующей социальной структуры. На академическом языке это значит, что для надлежащего образования необходимы следующие курсы: 1) *социология образования*, 2) *наука о человеческом поведении*, 3) *социология культуры*, 4) *изучение социальной структуры*.

Во всех проанализированных до сих пор случаях социология служила средством для гуманизации образования. Мы убедились в том, что в современном сложном и быстро меняющемся обществе образование может быть адекватным лишь тогда, когда учитель знает социальный мир, из которого приходят его ученики и для жизни в котором их надо подготовить, а также если он может оценить большую часть своих действий с точки зрения их социальных результатов. Во всех этих аспектах социология является необходи-

мым дополнением к образованию в наш век, в какой бы стране и при какой бы социальной системе мы ни жили. Возникает вопрос, что еще может дать социология для образования применительно к данной стране и данному моменту.

### III. Роль социологии в обществе воинствующей демократии

Ту же проблему можно сформулировать по-другому. Существует ли такой аспект социологии, который не только дает информацию по отдельным фактам и определенным причинным связям и тенденциям, но и способен также представить, кроме обзоров и описаний, синтетическую картину настоящей ситуации? Можно ли получить целостную эмпирическую информацию, которая могла бы ответить на такие вопросы, как «Где мы находимся?», «Куда мы идем?», «Может ли социология сделать ценный вклад в формирование нашей общей политики?»

До начала войны такой синтетический подход к изучению социологии столкнулся бы с трудностями. Тогда признавалось, что информация об отдельных сторонах жизни общества — необходимый элемент учебной программы, но никто и не думал о том, чтобы делать выводы с целью выработки синтетического подхода.

Сегодня нет ничего более очевидного для думающих людей, чем потребность последовательной и объективной точки зрения на общество, его настоящие и будущие возможности. Основное отличие довоенной демократии от нынешней состоит в том, что первая находилась на оборонительных позициях, заботясь главным образом о сохранении своего равновесия, тогда как сейчас мы знаем, что сможем выжить, только если нам удастся превратить ее в динамическую и воинствующую демократию, которая будет в состоянии приспособиться к новой ситуации изнутри и в то же время отразить характер изменений, вытекающих из новых конструктивных идей. Идеи эти должны быть истинными и своевременными, а также привлекательными как для нашего молодого поколения, которое должно их отстаивать, так и для народов оккупированных стран Европы, ждущих такого руководства.

Недостаточное осознание социальной обстановки или, иными словами, отсутствие всесторонней социологической ориентации — одна из важнейших проблем настоящего момента. Поэтому предметом дальнейшего обсуждения я хочу сделать вопрос об осознании и причинах его подавления.

Под «осознанием» я понимаю не простое накопление рационального знания. Осознание, как на уровне индивида, так и на уровне общества, означает готовность увидеть целиком всю ситуацию, в которой мы находимся, а не только ориентировать свои действия на конкретные задачи и цели. Осознание выражается прежде всего в правильном диагнозе ситуации. Способный гражданский служащий может знать все формальности, необходимые для осуществления административных предписаний, однако он не осознает ни конфигурации политических сил, сделавших необходимым появление такого закона, ни социальных последствий этого закона для тенденций общественного развития. Эти политические и социальные реальности лежат в другом измерении, за пределами его осознания. Другой пример: молодой человек может быть умен и хорошо обучен для определенных целей, но тем не менее не осознавать скрытые страхи, мешающие его действиям и достижению цели. Осознав свой психологический тип и глубинные истоки своих страхов, он может постепенно научиться контролировать действующие на него факторы. Поэтому осознание измеряется не только на уровне приобретенных знаний, но и на уровне способности увидеть уникальность нашей ситуации и овладеть фактами, которые появляются на горизонте нашего личного и группового опыта, но входят в наше сознание с помощью дополнительного усилия. Осознание не требует знания трансцендентальных явлений, находящихся вне сферы человеческого опыта, таких, как духи или божество; оно нуждается в знании фактов, которые становятся частью нашего опыта, однако остаются вне сферы нашего внимания, так как мы не хотим осознать их.

Для настоящего специалиста в области образования эта сфера познаваемого, но еще непознанного должна быть очень важной и ценной. Что касается степени и качества осознания, то я вовсе не считаю, что надо при всех обстоятельствах стремиться к высшей степени; конкретная ситуация индивида или группы, например нации, определяет степень желаемого и возможного осознания, а также пути его достижения.

Приведу еще один очень простой пример. Старый крестьянин может быть очень мудрым человеком и знать в силу своего опыта и интуиции, что он должен делать в любой жизненной ситуации. Молодые крестьянские парни и девушки могут спросить его совета по всем жизненным проблемам, таким, как семья, жизнь, любовь и др. Он всегда сможет дать им хороший совет, исходя из обычаев и своего жизненного опыта, хотя он не в состоянии дать сознательное определение всей жизненной ситуации, в которой живут он и его товарищи. Об отсутствии такого осознания свидетельствует тот факт, что он счи-



тает законы своей жизни законами жизни вообще, не понимая, что они есть законы того ограниченного социального мира, в котором он живет. Осознание жизненной ситуации может наступить для него как откровение, если он вдруг в силу стечения обстоятельств попадает из своей деревни в город и обнаружит, что его знания и мудрость не применимы к новой ситуации. Сначала он почувствует полную растерянность не только потому, что привык к совершенно иной социальной обстановке, но и потому, что его образ мыслей и оценок отличается от городского. Его выживание в новых условиях будет зависеть главным образом от его способности приспособиться к новым потребностям, а это, в свою очередь, будет зависеть от осознания им своей ситуации. Осознание в данном случае состоит в понимании того, что существуют два мира (сельский и городской), для каждого из которых характерен свой образ мыслей и действий. Отныне он должен будет каждый свой поступок сопровождать ясным пониманием той ситуации, в которой находится, и действовать в соответствии с этим осознанием. Такое осознание вовсе не будет мешать, вопреки ожиданиям многих людей, ни спонтанности его реакций, ни его привычкам. Скорее наоборот, осознание поможет ему перестроить свое поведение и переориентировать свои жизненные ожидания.

Осознание становится необходимым не только при изменении среды; любое другое изменение условий жизни требует пересмотра наших привычек и переориентации ожиданий. Если подросток, достигший половой зрелости, переживает психологический и социальный конфликт, то необходимо помочь ему осознать новую ситуацию. Сам факт такого осознания часто способствует установлению нового равновесия. В связи с этим небезынтересно заметить, что если подросток проходит стадию половой зрелости без осознания им новой ситуации, велика вероятность того, что это осознание не наступит и позже, если только для этого не будут предприняты особые усилия.

Потребность осознания в обществе бывает разной в зависимости от темпа изменений и характера личных и групповых конфликтов, сопровождающих происходящие изменения. Пока в обществе преобладают медленное, постепенное развитие и безопасность, нет необходимости в глубинном осознании. Если же в обществе происходят внезапные изменения, то нельзя найти правильный образ действий, не определив смысл этих изменений. В особенности это относится к лидерам в важнейших жизненных сферах, от которых другие люди ждут примера в мыслях и действиях; они рискуют потерять своих приверженцев, если не смогут сориентироваться в новой ситуации. В век изменения социология сохраняет свою функцию тщательного изучения и описания фактов, однако сущность

ее вклада будет состоять в поиске нового направления развития событий и новых требований времени.

Осознание не следует смешивать с классовым сознанием в марксистском понимании, хотя последнее и представляет весьма важную форму осознания. Классовое сознание — это осознание тех факторов, которые заставляют социальную группу или класс бороться против другого класса или остального общества. Классовое сознание намеренно игнорирует факторы, которые, несмотря на конфликты, способствуют сплоченности и сотрудничеству в обществе. С точки зрения классового сознания социальный мир воспринимается как борьба групп.

Классовое сознание является только частичным осознанием, в то время как настоящее осознание обладает всеобщностью: оно представляет собой осознание ситуации в целом, насколько это возможно для человека в данный исторический момент. В результате сопоставления и интеграции различных аспектов частичного группового опыта возникает синтетическая картина.

Для нашей страны были особенно характерны безопасность, благосостояние и постепенность изменений. Поэтому отсутствовала необходимость в постоянном пересмотре существующего положения, и социальное осознание было не развито. Лишь теперь, в результате быстрых изменений, вызванных войной, и еще более стремительных изменений в будущем, возникает насущная необходимость соответствующего обучения национальных лидеров, в первую очередь учителей, в результате которого они смогли бы понять смысл происходящих изменений.

Совершится ли под давлением этих изменений радикальный психологический переворот или реформа — зависит главным образом от того, найдутся ли в стране лидеры, которые будут в состоянии понять ту ситуацию, в которую попали они и их сограждане, и смогут ли они разработать модель разумного приспособления. Там, где нет разумной модели — альтернативы быстро меняющимся привычкам и обычаям, складывается тяжелая ситуация, и у людей наблюдаются психические расстройства.

Поскольку осознание представляет собой не знание как таковое, а установку сознания, то его развитие зависит не только от инструкций, но и от устранения определенных препятствий, таких, например, как неосознанные страхи. Сопrotивляемость почти всех общественных классов в нашей стране по отношению к определенным типам осознания объясняется не только счастливым развитием ее истории, обеспечившей постепенное приспособление к меняющимся условиям, но также намеренным уклонением от всяческих возможностей

безоговорочного вынесения решений по судьбоносным проблемам. В этом нельзя винить только отдельных индивидов или отдельные классы. В этом одинаково виноваты как консерваторы, так и сторонники прогрессивных взглядов, говорившие о пацифизме, в то время как враг уже стучался в нашу дверь. Миротворческая политика Чемберлена представляет собой не что иное, как еще один пример того же самого нежелания смотреть в глаза нелицеприятным фактам, которое было столь характерно для лейбористских кругов, отказавшихся перевооружиться, хотя они и могли предвидеть результаты собственной неподготовленности. Такое искусственное подавление осознания не находится ни в малейшей связи с расовыми различиями. Это просто-напросто выражение определенного типа преэмптивности, постепенности изменений и определенного типа образования, что в своей совокупности способствовало формированию стиля жизни, несомненно обладающего красотой и эстетической ценностью. Для меня как социолога проблема заключается не в том, что представляет ценность само по себе, а в том, может ли в совершенно изменившихся условиях продолжаться подавление осознания; а если нет, то что с ним произойдет. Для рассмотрения этого вопроса необходимо более детально разобраться в причинах, его породивших.

Я хочу прежде всего сказать о двух методах, господствовавших в академическом преподавании и во многом способствовавших подавлению сознания у образованных классов общества. Затем я перечислю еще несколько факторов, действовавших в том же направлении.

Первым из вышеупомянутых методов является чрезмерная специализация, которая ведет к нейтрализации истинного интереса к реальным проблемам и путям их разрешения. Специализация необходима в век высокоразвитой дифференциации; однако если не предпринимается никаких усилий, чтобы скоординировать результаты специальных исследований и различные предметы, входящие в программу обучения, то объяснение этому может быть только одно: такая целостная картина нежелательна. В результате такого обучения, при котором каждый несет ответственность за одну область исследования, не связанную с другими, и никто не стремится рассмотреть ситуацию в целом, студенты оказываются совершенно неспособными не только к созданию синтетической картины, но и к критике вообще.

В существующих условиях осознание неизбежно возникает, а потребность в создании целостной картины не может быть полностью подавлена. Поэтому в настоящее время возникает опасность того, что ввиду отсутствия адекватного обучения методам синтеза студенты могут стать легкой добычей дилетанта или пропагандиста, использующих эту потребность в целях своей партии.

В этой стране постепенность изменений и преемственность традиций не только позволили избежать таких ситуаций, когда спорные проблемы становятся непримиримыми и требуют ясных определений, но и само социальное окружение создало такой психологический климат и стиль жизни, который в принципе избегает не только преувеличений, но и любого ясного определения ситуации. Для человека с континента одним из наиболее поразительных фактов является принятая здесь манера оставлять недосказанным то, что ясно говорится в любой другой стране. Если двое англичан хранят между собой молчание по поводу определенных вещей, весьма вероятно, что оба прекрасно понимают друг друга и без слов. Многое здесь не говорится, а просто осознается. Я, конечно, вовсе не имею в виду ни секс, ни деньги, ни власть. О них также не говорят, но по другой причине: этого требуют условности. В Англии не принято выяснять нюансы различий во мнениях.

Я признаю существенную ценность такого стиля жизни, но должен указать и на его некоторые недостатки. В отношениях со странами континента этот уклончивый неопределенный язык часто был причиной недоразумений. Однако еще большая опасность такого коллективного подавления осознания заключается в том, что непонимание происходящих в мире изменений и неспособность отреагировать на них обращаются против нации. Сегодня нам ясно, что на протяжении последних десятилетий в этой стране господствовали коллективные заблуждения, состоящие в игнорировании и отрицании угрозы, исходящей от роста фашистских режимов в Италии и Германии. Люди просто не хотели нарушать свой покой и осуждали таких людей, как Черчилль, которые отваживались говорить правду. В этом настроении подавленного осознания мы не замечали также и других больших изменений, происходящих в мире. В области экономики мы не хотели признавать, что система *laissez-faire* отжила свой век, что современная организация нуждается в координации, что необходима определенная доля планирования, что возникает противник в лице нового типа государства, действующего методами механического грабежа.

Вторым фактором нашего академического преподавания, мешающим осознанию, было наше неправильное толкование терпимости и объективности как нейтрального подхода. Как демократическая терпимость, так и научная объективность вовсе не препятствуют нам твердо стоять на своей точке зрения и вступать в дискуссии о конечных целях и ценностях жизни.

Однако как раз к этому и стремилось академическое преподавание. Методы преподавания наших демократических учителей напоминали осторожную дискуссию в гостиной, где каждый избегает

высказываться по проблемам, которые могли бы привести к жаркому спору в поисках истины.

Именно такой нейтральный подход способствовал формированию психологического климата, который с самого начала подавлял любую попытку провести различие между важными и неважными вопросами. Академический ум гордится тем, что уделяет так много внимания пустякам, и насмехается над теми, кто отдает предпочтение серьезным проблемам. В этой связи следует упомянуть также и отживший принцип, гласящий, что не важно, что учить, а важен сам факт обучения для тренировки мозгов. На это хочется возразить следующее: почему бы не тренировать мозги, изучая действительно нужные предметы? Неосознанная тенденция к нейтральному подходу в обучении и скрытое желание к саморазрушению ведут к намеренному избеганию таких ситуаций, где необходимо изучать действительно важные вещи и занимать определенную позицию. Это напоминает отказ от тщательного изучения географии своей страны из страха, что враг может овладеть картами. Враг уж как-нибудь найдет способ изучить нашу географию. А такое образование и обучение, которое пытается помешать нам мысленно объять данный предмет в целом и занять определенную позицию, неизбежно воспитывает человека, не способного к реальному сопротивлению различным доктринам и пропаганде. Сталкиваясь с важными жизненными проблемами и чувствуя свою беспомощность, он с презрением позовет кого-нибудь более «умного», чтобы тот попытался найти решение проблемы; у него постепенно выработается отвращение к мышлению вообще, а также ко всякого рода дискуссиям, т.е. сформируется по сути дела недемократический подход. Пока нашей стране не угрожал тоталитарный враг, такая нейтральная позиция была просто пустой тратой человеческой энергии. Но когда противник разворачивает идеологическую кампанию, то лучшим антиподом его доктрине будет другая доктрина, более современная, но никак не нейтральная позиция. Именно с этого нужно начинать, если мы признаем, что только воинствующая демократия может выиграть настоящую войну, которая в конечном счете является войной идей.

Позиция воинствующей демократии вовсе не предполагает, что на смену свободной дискуссии придет тоталитарная нетерпимость или что, устраняя нейтрализующие последствия суперспециализации, мы должны пренебречь специализацией вообще и превратить обучение в пропаганду. Он означает только, что в настоящей ситуации обучение неадекватно, если оно не учит человека осознавать целостную ситуацию, в которой он находится, так, чтобы после глубоких размышлений он был бы в состоянии сделать выбор и принять нужное решение.

Наряду с этими академическими методами нейтрализации ума действовали и другие, более основательные силы. Основной причиной того, что довоенная демократия не смогла выработать настоящее осознание, было опасение, что обсуждение жизненно важных вопросов может привести к распаду согласия, на котором базируется функционирование демократии. Многие считают, что во время войны эта опасность усилилась, и именно поэтому они не отваживаются начать дискуссию по проблемам мира и послевоенного восстановления. Они полагают, что обсуждение этих проблем угрожает внутреннему единству, необходимому для победы в войне. Ясно, что рассуждающие таким образом люди попадают в затруднительное положение. С одной стороны, очевидно, что без конструктивных идей они не смогут вдохновить на борьбу ни свой собственный народ, ни другие народы, страдающие от фашистского ига. С другой стороны, они не допускают распространения этих конструктивных идей, опасаясь их возможных последствий. Очень важно, чтобы мы посмотрели в лицо этому факту, тем более что наша демократия, особенно в нынешней ситуации, имеет чистую совесть; ей нечего терять, и она многое может приобрести от роста осознания. Когда я говорю это, я вовсе не игнорирую тот факт, что как для победы в войне, так и для выживания демократии очень важно не подвергать опасности существующее в обществе согласие. Одна из существенных черт истинной демократии состоит в том, что различия во мнениях не убивают солидарность, пока существует единство относительно метода достижения согласия, т.е. что мирное урегулирование разногласий следует предпочесть насильственному. Демократия по своей сути — это метод социального изменения, институционализация веры в то, что приспособление к меняющимся условиям и примирение различных интересов могут быть обеспечены договорным путем — через дискуссию, сделку и достижение договоренности.

До войны стремление различных политических партий и социальных групп к согласию и совместному решению было далеко не всегда очевидно, когда слишком многие полагали, что главная дилемма состоит в противоположности капитализма — будь то в демократической или фашистской форме, с одной стороны, и коммунизма — с другой. Это противоречие многие считали неразрешимым, так как единственными методами урегулирования спорных вопросов были до сих пор классовая война, диктатура и полное уничтожение противника.

Сейчас я убежден в том, что в связи с войной и распространением нацизма общая ситуация стала совершенно другой. Изменился лейтмотив истории, и если все партии продолжают твердить свои лозунги и не хотят солидаризироваться с тем общим делом,

ради которого они борются и идут на большие жертвы, то это объясняется отсутствием осознания. Поистине замечательно, что действительный *Leitmotif* их борьбы может благодаря обстоятельствам полностью измениться, однако люди, оставаясь в неведении относительно этих изменений, могут по-прежнему воспринимать политические альтернативы под углом зрения старых различий и противоречий. В этом смысле совершенно очевидно, что такие крупные решения, как развязывание мировой войны, и спорные вопросы, послужившие ее причиной, имеют непосредственное отношение к определению главной цели нашей борьбы в будущем.

Изменение лейтмотива заключается прежде всего в том, что если до войны главной альтернативой был выбор между капитализмом и коммунизмом, то сейчас она для западных стран состоит в выборе между свободой и демократией, с одной стороны, и диктатурой — с другой. Это не означает, конечно, что исчезла социальная проблема, проблема социального восстановления; она просто потеряла свое первостепенное значение. Это вовсе не предполагает, что мы создали такое счастливое государство, в котором исчезло противопоставление планирования и социальной справедливости, с одной стороны, и капитализма типа *laissez-faire* с ведущей ролью промышленности и финансов — с другой.

Непримиримость этого противоречия была несколько сглажена появлением новой проблемы, которая представляется всем партнерам еще более важной, чем предыдущие альтернативы. Это новое заключается в сохранении свободы и демократического контроля. Для обеспечения безопасности демократии нужно вовсе не исключение социальной борьбы, а ведение ее методами реформ.

Еще один фактор, ведущий к смягчению этого кажущегося непримиримым противоречия, заключается в том, что в ходе борьбы за победу демократическая Великобритания в значительной степени приспособилась к планированию и принципам социальной справедливости. Непосредственным результатом войны является тот факт, что в настоящих условиях борьба за победу для всех стран, участвующих в ней, делает необходимым планирование. Демократические страны вынуждены планировать, поскольку ничто не говорит о том, что после войны будет возможно возвращение к *laissez-faire*. В то же время в Великобритании существуют такие институты, как обременительное налогообложение, широко развитая система социального обеспечения, различного рода страхования и компенсации. В них находят свое выражение принцип социальной справедливости и идея коллективной ответственности, и весьма вероятно, что для нас не только исключен возврат к довоенному

обществу с его чрезвычайными различиями в доходах и благосостоянии, но и реформы непременно должны будут продолжаться.

В результате всех этих изменений две главные спорные проблемы довоенного периода — планирование и социальная справедливость, которые, казалось, неизбежно вели к классовым войнам и революциям, постепенно начинают воплощаться в жизнь в демократических странах, хотя и в модифицированной форме. Многие из нас несомненно будут удовлетворены тем, что планирование в этих странах никогда не станет тоталитарным, а будет ограничиваться лишь контролем ключевых позиций в экономической жизни, а также тем, что большая социальная справедливость не приведет к механической уравниловке. Ибо мы должны извлечь урок из опыта тоталитарных государств, состоящий в том, что жестокая регламентация ведет к порабощению граждан, а механистическая концепция равенства терпит крах, как показывает пример России, где снова пришлось ввести различия в доходах и предпринять другие меры, ведущие к социальной дифференциации.

На основе опыта России, Германии и Италии можно сказать, что в нашей стране большинство левых и правых группировок придерживаются менее бескомпромиссных взглядов и согласятся на большие жертвы, чтобы осуществить восстановление без классовой войны, революции и диктатуры. Все партии в нашей стране (за исключением небольшого количества экстремистов) едины в понимании того, что самое большое зло заключается в диктатуре.

Если это так, то, следовательно, в иерархии наших ценностей произошло изменение, состоящее в том, что важными требованиями стали бóльшая социальная справедливость и стремление к разумному плановому порядку при одновременном возрастании роли свободы и демократических методов изменения. Это означает также, что планирование переходного периода гораздо важнее, чем планирование более отдаленного будущего, поскольку, если свобода и парламентский контроль будут подавляться в период социальной реконструкции, они могут исчезнуть вообще. Очень маловероятно, что какой-нибудь класс или группа, овладев механизмом власти современного государства, захочет добровольно отдать ее, если в обществе отсутствуют демократические средства контроля. Возможность же свержения установившегося тоталитарного режима изнутри, без войны или внешнего вмешательства очень мала.

В то время как все очевиднее становятся плачевные результаты диктаторских методов, англосаксонские демократии постепенно превращаются в альтернативу фашизму или коммунизму, указывая третий путь. Этот путь предусматривает планирование, но не тотали-



тарное, а находящееся под контролем общества, а также сохранение основных свобод. Общеизвестен тот факт, что общество не может существовать без ответственных и заслуживающих доверия правящих групп, а также что социальным средством против олигархии является не замена старой олигархии новой, а облегчение доступа одаренных людей из низших слоев к руководящим позициям в обществе.

Опыт последних десятилетий показал нам, что цель общественного прогресса вовсе не в построении воображаемого общества без правящего класса, а в улучшении экономических, социальных, политических и образовательных возможностей для того, чтобы люди учились управлению, а также в усовершенствовании методов отбора лучших в различных областях жизни общества. Я вовсе не закрываю глаза на существующие опасности, а также на тот факт, что необходимо демократическое осознание, чтобы выбрать из методов военного времени такие, которые ведут к установлению прогрессивного демократического режима англосаксонского образца, а также пресечь тенденции, которые под прикрытием демократии и планирования способствуют установлению новой разновидности фашистского режима. Я верю в то, что эта страна проложит путь к такой общественной модели, которая сможет стать основой демократического переустройства всего мира.

И, возможно, не случайно, что стремление к социальному осознанию просыпается в этой стране как раз в тот момент, когда начался переходный период. И вряд ли можно объяснить простым любопытством тот факт, что люди, как молодые, так и старые, все снова и снова задают вопрос о человеке и его месте в меняющемся обществе. Они неосознанно чувствуют, что все зависит от их бдительности и что нам больше не нужно бояться смотреть в лицо социальной ситуации в целом и развивать нашу социальную философию. Для страха нет оснований, ибо, если нам не надо бояться существующих между нами различий, мы можем позволить себе быть недогматичными. Изменение ситуации требует, чтобы мы стали динамичными, прогрессивными и ответственными. Новая ответственность означает, что критическая мысль не вырождается в разрушительный критицизм, а будет понимать свои конструктивные задачи, призывая к изменению и в то же время к поддержанию в обществе согласия, от которого зависит его свобода.

Сегодня все те силы, которые полны решимости бороться со злом и угнетением, сплачиваются под знаменем прогрессивной демократии, которая стремится к созданию нового строя свободы и социальной справедливости. В этой борьбе мы должны либо прийти к необходимому осознанию, которое приведет нас от трагедии войны к социальному возрождению, либо погибнуть.

## Глава V

# Массовое образование и групповой анализ

### I. Социологический подход к образованию

Недавний кризис демократии и либерализма должен помочь людям в тех странах, где они еще наслаждаются свободой, увидеть недостатки их общественных систем в меняющихся условиях. Демократия и свобода могут быть спасены, если мы изучим процесс постепенной трансформации тоталитарных государств, но не для того, чтобы подражать их методам, а чтобы обнаружить причины тех структурных изменений, которые сделали диктатуру одним из возможных ответов на современную ситуацию. Мы можем надеяться найти решения, согласующиеся с нашими демократическими и либеральными идеалами, если будем знать, почему демократические общества, не справившиеся с новой ситуацией, были вынуждены принять диктатуру. Хотя причины, приведшие их к краху, были очень сложными и заключались в первую очередь в несовершенстве современного экономического и политического порядка, нельзя отрицать, что значительную роль в этом процессе сыграла недостаточность умственной, душевной сопротивляемости. Не только система образования в этих странах не была приспособлена к массовому образованию, но и психологические процессы, происходящие вне школы, были оставлены без реального социального контроля, что естественно привело к хаосу и дезинтеграции.

Крупные демократии Запада, которые в силу присущей им большей экономической безопасности еще не пережили кризиса, не должны притуплять свою бдительность, ибо их спокойствие может оказаться обманутым. В этих странах действуют те же силы, которые преобразуют общественную структуру во всем мире, и у нас нет уверенности в том, что их системы образования более совершенны. Демократические правительства не могут похвастаться тем, что они открыли удовлетворительные формы социального контроля, которые могли бы заменить исчезающую культуру об-

щества, или новые психологические методы, пригодные для нужд массового общества. Общий психологический крах можно предотвратить, только если мы достаточно быстро сумеем осознать характер новой ситуации и по-новому сформулировать цели и средства демократического обучения.

Эта реформа демократических и либеральных целей и методов, стремящаяся приспособить их к новым общественным потребностям, нуждается в социологическом подходе к образованию. Он состоит в следующем.

1. Образование формирует не человека вообще, а человека в данном обществе и для этого общества.

2. Наилучшей образовательной единицей является не индивид, а группа. Группы различаются по размерам, целям и функциям. В ходе обучения вырабатываются различные модели поведения, которым должны следовать индивиды в группах.

3. Цели образования в обществе не могут быть адекватно поняты, пока они отделены от конкретных ситуаций, в которые попадает каждая возрастная группа, и от социального строя, в котором они формируются.

4. Законы и нормы для социолога не самоцель, они представляют собой выражение взаимодействия между индивидуальным и групповым приспособлением. Тот факт, что нормы не абсолютны сами по себе, а изменяются вместе с общественным порядком и помогают обществу решать различные задачи, не может рассматриваться с точки зрения опыта отдельного индивида<sup>17</sup>. Для него они кажутся абсолютными и неизменными законами; без этой веры в их стабильность они не будут действовать. Их истинная природа и функция в обществе как форма коллективной адаптации обнаруживается только тогда, когда мы проследим их историю на протяжении многих поколений, постоянно соотнося их с изменяющимися социальными условиями.

5. Цели образования в их социальном контексте сообщаются новому поколению вместе с методами образования. Эти образовательные методы разрабатываются не изолированно, а как часть общего развития «социальных методов». Образование может быть правильно понято лишь тогда, когда мы будем рассматривать его как один из способов воздействия на человеческое поведение и как одно из средств социального контроля. Малейшее изменение в общей технологии и контроль будут оказывать воздействие на образование в узком смысле, т.е. образование в стенах учебных заведений.

Чем больше мы будем рассматривать образование с точки зрения нашего недавнего опыта лишь как один из способов воздействия на

поведение человека, тем очевиднее становится, что даже самые эффективные его методы обречены на провал, если они не согласованы с остальными формами социального контроля. Ни одна система образования не в состоянии поддерживать у нового поколения эмоциональную стабильность и духовную целостность, пока она не имеет своего рода общей стратегии с социальными службами, действующими за рамками школы. В наше время лишь во взаимодействии с ними можно контролировать социальные влияния, которые в противном случае дезорганизуют жизнь общества. Предотвратить массовый психоз, который возник на континенте, можно лишь путем блокирования дезорганизующего воздействия массового общества.

Такой социологический подход к образованию, возможно, будет отвергнут педагогами либерального времени, для которых единственная достойная цель образования состоит в воспитании независимой личности. Они думали, что спасают автономию личности, пренебрегая анализом социальных условий, в которых человек должен жить и выжить.

Сегодня мы знаем, что слепота в отношении к общественным проблемам вовсе не достоинство, а скорее устаревший взгляд на мир; игнорируя важные факторы нашего социального окружения, мы не спасем ни идею свободы, ни идею личности.

В Викторианскую эпоху, когда немногочисленная элита контролировала все дела демократии, идеалистический подход к образованию, игнорирующий его социальную сущность, не мог причинить особого вреда. Социальные условия, в которых вырастала эта элита, предоставляли достаточно возможностей для индивидуализации. В окружении этого привилегированного меньшинства не было ничего, что могло бы помешать развитию разносторонней личности у того, кто обладал способностью наилучшим образом использовать эти возможности. Несмотря на всю значимость социальных условий, среди массы тоже не возникали видимые симптомы кризиса. И хотя жизнь их протекала в довольно тяжелых условиях, в духовном отношении они были защищены принадлежностью к общине. Традиционные методы контроля человеческого поведения были малоэффективны по причине медленного социального развития. Однако такая слепота в отношении социальных условий, формирующих личность, остается безнаказанной, только пока эта демократия — демократия меньшинства. Оторванный от жизни метод либерального мышления превращает любую вещь в абсолют. Так, цель и методы образования рассматривались как некоторые целостности, хорошие или плохие сами по себе, независимо от социальных условий. Как только массы становятся политически активными, возникает необходимость в новых формах об-

разования, а отбор и поддержание высокого индивидуального уровня элиты становится делом всеобщей важности. На этой стадии уже невозможно ограничить проблему образования рамками школы. Образование уже не может рассматриваться как взаимный обмен между двумя индивидами, учителем и учеником, на уровне личных отношений, а представляет собой часть общего социального процесса.

Еще одна неблагоприятная тенденция вытекала из того, что характер человека воспитывался для жизни, причем «жизнь» понималась как нечто общее, как вакуум, в котором, согласно таинственной гармонии, все должно обернуться к лучшему. Сегодня мы знаем, что этот вакуум, называемый жизнью, фактически представляет собой общество с меняющимися условиями и институтами.

Либеральное образование, неспособное увидеть социальную основу, функционирует хорошо, когда каждый, как это бывает во времена всеобщего процветания, независимо от своего характера, имеет хорошие шансы устроиться в жизни. Однако либеральное образование терпит крах, когда прекращается процветание и различные группы общества зависят исключительно от своих собственных ресурсов, когда безработица и отсутствие мобильности подрывают силы отдельного индивида. Игнорирование социологической точки зрения не устраняет социальных проблем, а ведет к полному хаосу, причем в обществе растет влияние тех людей, которые пытаются установить в нем порядок, но не с помощью научных методов, а путем диктатуры. Социологическая близорукость догматических мыслителей мешает нам осознать тот факт, что в рамках демократической и либеральной структуры уже присутствуют методы, которые, будучи правильно примененными, могли бы помочь нам справиться с меняющейся ситуацией. Но для того чтобы ориентироваться в новых условиях массового общества, не создавая благоприятной почвы для диктатуры и автоматического конформизма, демократия и либерализм должны отказаться от безответственного оптимизма и политики *laissez-faire* и изучить принципы, лежащие в основе тенденций общественного развития. Мы не должны думать, что знание социальных условий массового общества способствует созданию усредненной личности. Большое общество обычно можно разделить на малые единицы и в них создавать благоприятные условия, направленные на увеличение индивидуальных различий между членами группы.

Нежелание привести нормы в соответствие с меняющимися историческими и социальными условиями, свойственное идеалистам прошлого, исчезает. Изучение процессов, поддерживающих или разрушающих социальную значимость отдельных этических норм, вовсе не означает релятивизма, анархии или презрения к

нормам вообще, а представляет собой попытку найти место для сократовского размышления. Сократовское размышление в своей первоначальной форме было первым симптомом демократических изменений в обществе, где самые лучшие и проницательные люди стремились создать науку, которая должна была подвергнуться критическому рассмотрению старые моральные нормы и мифологический образ мышления. Они хотели разработать рациональные нормы, которые годились бы для городского общества и гармонизовали бы с новым образом мыслей, связанным с переходом к обществу, основывающемуся на ремесле и торговле.

Эта этическая система представляла собой рациональный путь восстановления этических норм в малых группах, исчезнувших вместе с исчезновением обычаев. Когда мы найдем в себе смелость признать, что наши судьи, министры, врачи, учителя и социальные работники постоянно имеют дело с конфликтами, возникающими при приспособлении индивида к меняющимся условиям? Сейчас и тот человек, который нуждается в совете, и тот, кто должен дать совет, не знают, каких норм и этических правил они должны придерживаться. Когда мы, наконец, признаем, что в хаосе, в котором исчезают старые условия, а новые потребности еще не достаточно ясно сформулированы, крайне необходимо постоянное обсуждение всех «за» и «против» различных норм и правил? Когда же мы поймем, что единственный путь помешать диктаторам навязать нам свои убеждения и новые моральные заповеди состоит в том, чтобы создать в нашей среде форум, который указывал бы нам пути морального приспособления в переходный период? Авторитет подобного форума опирался бы, конечно, не на диктаторскую власть, а на уважение к лучшим умам, руководящим его деятельностью и основывающим ее на тесном контакте с большинством населения.

Я хочу также привлечь внимание к появлению двух новых проблем и возникновению новых психологических методов, которые, если получат дальнейшее развитие, обязательно внесут свой вклад в приспособление индивидов и групп в нашем обществе. Во-первых, я хочу предложить возможный подход к проблеме возникновения новых демократических норм и их приспособления к меняющимся социальным условиям. Одна из глубочайших причин отсутствия безопасности в демократической культуре заключается в том, что люди теряют уважение к этическим нормам вообще. Это происходит главным образом потому, что в меняющемся обществе большинство старых норм устаревают, но не отменяются. Общеизвестно, что моральные нормы, которые больше не могут выполняться, поскольку утратили связь с реальностью, увеличивают количество нарушителей

закона и подрывают веру в закон вообще. Демократическая система еще не разработала механизм удаления этих устаревших норм из морального кодекса, подобно тому как устаревшие законы удаляются из законодательства. Мы не должны забывать, что моральные заповеди — такие же средства формирования человеческого поведения, как и юридические законы. И если мы до сих пор обходились без институционального контроля в области морали, то это объяснялось тем, что большая часть этических норм повседневной жизни была создана методом проб и ошибок и передавалась по традиции. Однако метод проб и ошибок действует до тех пор, пока социальные условия благоприятствуют бессознательному выбору, т.е. пока изменения происходят настолько постепенно, что устаревшие нормы отмирают с течением времени. Но сегодня совсем другое. Сегодня темпы изменений слишком высоки, чтобы можно было положиться на бессознательный эксперимент и выбор. Индивид теряется в невидимом обществе, так как он слишком слаб, чтобы придумывать для себя новые нормы. Результат этого — моральный хаос, в котором религиозные нормы, семейные традиции и мораль добрососедства теряют почву, не будучи замененными другими принципами.

Диктаторские общества принимают упрощенное решение. Они просто-напросто устанавливают свой кодекс в духе тоталитарного Gleichschaltung. Так они бесцеремонно заполняют пробел, который должен быть заполнен демократическим приспособлением, в ходе которого и специалисты, и обыкновенные люди могли бы совместно выработать новые нормы. Однако для этого все компетентные органы наших демократических обществ, такие, как церковь, школа, социальные службы, должны подвергнуть научному анализу наши моральные нормы. Они должны осознать, что эти нормы не становятся более достойными оттого, что претендуют на вечность и неизменяемость. Развитие социальной науки доказывает, что разработка нового морального кодекса представляет собой часть проблемы разумного приспособления и что социальный работник постоянно вынужден сталкиваться с установившимися обычаями, но не с проблемой норм как таковой.

Современная социология и психология добиваются успехов, не только изменяя моральные заповеди, но и находя новые методы приспособления масс с помощью группового анализа. Здесь мы сталкиваемся с проблемой, которая уже была осознана в греческой трагедии, где был разработан метод группового катарсиса. Несмотря на то что это пока еще отдельный и небольшой опыт, я осмелюсь сказать, что он представляет собой подлинную альтернативу фашистской эксплуатации групповых эмоций. Мы должны оторваться от предубеждения,

что групповое взаимодействие может выработать лишь массовый психоз, что группы и массы не могут быть просвещены, что они обречены быть жертвой идеологий. Демократия должна научиться использовать эти силы группового взаимодействия в позитивном русле.

Оба подхода к нашей проблеме не являются, по-видимому, образовательными проблемами в узком смысле слова. Однако совершенно ясно, что они имеют отношение к образованию.

## II. Индивидуальное приспособление и групповые потребности

В соответствии с современной точкой зрения, существующей в психологии и социологии, истинный смысл любой человеческой деятельности может быть найден только тогда, когда он связан с проблемой приспособления. Приспособление означает, что организм каким-то образом соотносит свое внутреннее и внешнее поведение с потребностями окружающей среды<sup>18</sup>. Простейшая форма приспособления, осуществляемая с помощью проб и ошибок, наблюдается в поведении животного, запертого в клетке и бросающегося на решетку, чтобы убежать из нее. Когда ребенок учится чистоте с помощью внутреннего контроля над кишечной деятельностью, мы говорим о приспособлении к требованиям гигиены, существующим в его социальном окружении. Подобным же образом, если он учится приспособлять свои эмоциональные потребности к формам самовыражения, принятым в его семье или его стране, мы все еще говорим о самоприспособлении, хотя оно происходит на более высоком уровне.

Каждое живое существо находится в состоянии постоянного приспособления. Тем не менее мы склонны не замечать того факта, что мы постоянно соотносимся с окружающим миром, поскольку при нормальных и постоянных условиях мы обычно следуем традиционной модели поведения. Поскольку мы можем осознать тот факт, что наше поведение основано на приспособлении лишь при меняющихся условиях, выберем в качестве примера группу, находящуюся в процессе быстрого изменения.

Когда мы читаем литературу о жизни групп иммигрантов, например, о жизни польских крестьян в Америке, которая так мастерски описана Томасом и Знанецким<sup>19</sup>, или о судьбе русских аристократов в Париже после русской революции, то обнаруживаем некоторые типичные процессы и конфликты. На первом этапе своего пребывания в иностранном государстве иммигрантская группа склонна приспособляться к новым условиям в качестве единого замкнуто-



го целого. Позднее отдельные члены группы предпочитают приспособляться по-своему. Пока преобладает коллективное приспособление, каждый член группы действует не в соответствии со своими непосредственными личными интересами, а как член социальной группы. Испытываемое им чувство незащищенности и изоляции во враждебном окружении заставляет его подчинить свои личные желания потребностям группы. На этой стадии правилом является взаимопомощь и добровольное сотрудничество, и каждый человек использует свой талант в интересах группы. Кроме того, мы обнаруживаем, что вся группа в целом отождествляет себя с каждым ее отдельным членом, если он подвергается нападению извне.

Этот дух групповой солидарности исчезает, когда позднее, при изменившихся обстоятельствах некоторым членам группы открываются особые возможности. В особенности это касается молодых людей, изучивших новый язык, получивших соответствующее образование и приспособивших свой образ мыслей к новому психологическому климату; у них будут лучшие возможности в выборе карьеры, нежели у их родителей.

С изменением объективных возможностей иной вид приобретают также и субъективные реакции. Именно на этой стадии проявляется различие между индивидуальным и коллективным приспособлением. В то время как более молодые члены группы пробивают себе дорогу с помощью индивидуального приспособления, т.е. используя свои собственные возможности независимо от потребностей группы, пожилые остаются приверженными к коллективной форме приспособления. И чем безнадежнее их положение в новом окружении, тем в большей мере проявляется их ортодоксальность. Они начинают придавать особое значение каждой детали своих бывших аристократических привычек, и их классовое сознание и антидемократические взгляды становятся еще более ярко выраженными. Они ведут себя таким образом, потому что чувствуют, пусть даже неосознанно, что для сохранения сплоченности их группы необходимо гораздо больше усилий, чем это имело бы место на родине. Отныне их ортодоксальность становится не просто обычной установкой, а превращается в психологическое давление, оказываемое ими на молодых с целью подчинить тенденцию к индивидуальному приспособлению групповой сплоченности.

Проблему «индивидуального приспособления и групповых потребностей» можно проиллюстрировать на отдельном конфликте. Несовпадение оптимального индивидуального приспособления с коллективными потребностями группы — одна из главных причин конфликтов в обществе. Некоторая дисгармония между интере-

сами индивида и группы имеет место даже при обычных условиях гармоничной общественной жизни. Определенная напряженность в повседневном приспособлении была свойственна группам эмигрантов, даже когда они еще жили у себя на родине и признаки грядущей революции не проявляли себя ни в малейшей мере. Однако индивиду всегда можно было указать на то, что, пожертвовав своими сиюминутными личными интересами, он выиграет за счет своей доли в увеличившейся силе его группы. Иными словами, был возможен компромисс между интересами индивида и общества.

Итак, в каждом случае человеческого приспособления мы имеем дело с более или менее сильным конфликтом между первоначальными импульсами индивида, стремящегося к максимальному удовлетворению и самовыражению, и различными табу и запретами, налагаемыми на него обществом.

Джесси Тафт<sup>20</sup> описывает, как маленький мальчик Джек пытался сломать различные предметы в ее приемной и делал другие запрещенные вещи, чтобы выяснить, до какого «предела» взрослые будут терпеть его действия. Природа этого «предела» и образует социологическую проблему, поскольку запреты, налагаемые взрослым на ребенка, — это не просто выражение его, взрослого, личного мнения. Они представляют собой обычные образцы поведения в данном обществе, и в процессе своего самоприспособления ребенок постепенно учится находить соответствующий компромисс между своими желаниями и коллективными требованиями общества.

На протяжении последних десяти-двадцати лет, характеризующихся чрезвычайным развитием индивидуализма, многие думали, что социологическое и психологическое приспособление даст нам возможность жить без подавлений и запретов. Сейчас мы начинаем понимать, что без них жить невозможно, что определенное количество запретов неизбежно. Вопрос для нас заключается не столько в том, можем ли мы обойтись без условностей и запретов, сколько в том, сможем ли мы провести ясную грань между запретами, представляющими собой лишь тяжкое бремя, и разумными принципами, без которых не может выжить общество. Тогда мы сможем сформулировать принципы, на которых основана деятельность общественных институтов как в преуспевающем, так и в несостоятельном обществах.

По моему мнению, существуют три основных критерия для проведения различия между преуспевающим и несостоятельным обществами:

- а) преуспевающее общество применяет как можно меньше запретов и ограничений;
- б) оно проводит различие между гуманными и вредными запретами;

с) с помощью своих институтов такое общество помогает индивиду наилучшим образом приспособиться и приходит на помощь тем, кто не смог этого сделать.

Итак, наша следующая проблема заключается в том, чтобы больше узнать о характере этих норм и коллективных потребностей, их социальном и психологическом происхождении, их функциях в прошлом и в современном обществе. Прежде всего, мы должны понять, что эти нормы неоднородны по своей природе, что лучше изучать их под разным углом в соответствии с их вкладом в приспособление индивидов и групп.

Я хочу, во-первых, упомянуть разумные условности и табу, выполняющие определенную функцию в данном общественном порядке. Во-вторых, я укажу на нормы, препятствующие психологическому приспособлению, так как они порождаются конфликтностью институтов. В-третьих, существуют нормы, которые когда-то были функциональными, а теперь стали иррациональными, поскольку утратили функциональный смысл. В-четвертых, я укажу на нормы, которые, будучи иррациональными сами по себе, выполняют в современном обществе реальную функцию. И наконец, мы рассмотрим устаревшие условности, не выполняющие реальной функции и представляющие собой только психологическое бремя.

1. Что касается первой категории, то под функциональными нормами я понимаю такие, которые должны выполнять определенную функцию, без которой не может существовать ни одно общество, особенно наше. Так, нельзя разрешать убийство, несмотря на то, что человеку свойственна определенная агрессивность. Единственное средство, которое может применить общество, — это найти какой-то другой выход или форму облагораживания агрессивного стремления. Подобным же образом, для того чтобы в обществе стало возможным сотрудничество, индивид должен обладать определенным набором качеств, как-то: пунктуальность, дисциплина, настойчивость и добросовестность.

2. Совсем иное дело — нормы, которые хотя и выполняют определенную функцию, но находятся в состоянии конфликта с другими из-за отсутствия координации наших институтов. Так, если семья учит нас морали добрососедства и взаимопомощи, а законы рынка вынуждают становиться напористыми, то результатом столкновения этих противоречивых норм будет своего рода нервное расстройство. Так, Карен Хорни<sup>21</sup> совершенно права, утверждая в своей интересной книге, что определенные типы неврозов представляют собой результат конкуренции в обществе. Эти конфликты никогда не будут решены самим индивидом, пока не будет необходимой

координации между социальными институтами. Однако если индивид с помощью социологического анализа осознает, что источник конфликта заключается не в нем и что улучшения можно добиться лишь коллективными усилиями, сделав попытку скоординировать противоречащие друг другу институты, то это поможет ему найти подходящий компромисс между противоречивыми тенденциями.

3. Положение еще более осложняется, если конфликт в сознании индивида происходит в силу того, что нормы, служащие для него мерилom и бывшие весьма различными в прошлом, утратили свою функцию в современном обществе. Причина, почему эти устаревшие нормы выживают и сохраняются, коренится в том, что человек в своем приспособлении руководствуется главным образом не непосредственной реакцией, а действует в соответствии с культурной моделью поведения и традиционными социальными нормами. Эти модели и нормы могут принадлежать более ранней стадии развития общества, тогда как проблема, с которой он сталкивается, может носить современный характер.

Фрейд показал, что эти устаревшие потребности можно объяснить формированием нашего идеала Эго. Важнейшие элементы идеала Эго формируются в раннем детстве, и поэтому они часто отражают родительские потребности. Однако мы перенимаем эти потребности у наших родителей точно так же, как они у своих родителей, так что эти потребности представляют собой отражение прошедших эпох. Именно поэтому основной набор заповедей и норм, контролирующих нашу жизнь, очень часто отстает от реальности, к которой мы должны приспособливаться.

Поэтому очевидно, что в некоторых случаях слишком жесткий идеал Эго может стать, как это показал на интересных примерах М. Вульф<sup>22</sup>, препятствием для нашего приспособления к действительности. Так, в случае с нашим эмигрантом аристократические традиции имели в прошлом функциональный смысл в обществе, основанном на различении рангов. Однако эти же потребности становятся бессмысленными, неприемлемыми для человека, который хочет сделать карьеру в демократическом обществе. Рациональный социологический анализ может быть в данном случае ценным для индивида, так как объясняет его трудности в приспособлении и позволяет ему избавиться от норм, утративших свой смысл.

4. С особыми трудностями мы сталкиваемся в тех случаях, когда поверхностный анализ показывает, что некоторые нормы совершенно неразумны и бессмысленны, тогда как более глубокий анализ может выявить их функциональную значимость. Множество обычаев старой аристократии, придающей большое значение

всякого рода отличиям, рангам и титулам, может показаться совершенно бессмысленным молодому поколению, приспособляющемуся к демократическому обществу, предоставляющему всем своим членам большую степень равенства. Если бы молодежь посмотрела на эти условности с точки зрения старшего поколения, она бы поняла, что эти обычаи вовсе не лишены смысла. В новом окружении старые условности приобрели новую функцию. Они превратились в защитный механизм, который тайно помогает поддерживать сплоченность между теми, кто неспособен к индивидуальному приспособлению.

Таким образом, кажущиеся на первый взгляд иррациональными нормы могут иметь вторичный функциональный смысл, если посмотреть на них с точки зрения особой ситуации отдельных групп. И здесь социологический анализ помогает найти правильное отношение к этим условностям. Те, кто больше не хочет разделять судьбу традиционной группы, сознательно покидают ее, те же, кто желает сохранения таких групп даже в изменившихся условиях, понимают свой функциональный смысл.

5. И наконец, я перехожу к рассмотрению норм, являющихся полностью неразумными и совершенно ненужными в современном обществе. В нем много таких пережитков, проистекающих из беспомощности социальных организаций прошлого. Отказ от этих неразумных и бессмысленных заповедей становится оправданным, только если мы сможем выявить породивший их механизм. Я имею в виду такие объяснения некоторых запретов, которые показывают, что они возникли в силу особенностей характера какой-либо сильной личности или какого-то случая, а затем превратились в норму поведения большинства людей. Так, некоторые диеты и проведение различий между чистой и нечистой пищей, видимо, возникли первоначально по причине чьего-то личного отвращения к той или иной пище, а затем превратились в привычку и стали предметом подражания. Людям же, не знающим происхождения этих запретов, кажется, что они вызваны каким-то внутренне присущим человеку страхом. Для этой стадии характерен своего рода рационализм — попытка найти религиозное или моральное оправдание традиционным привычкам. И если групповое сознание находится на уровне магии, то оно обычно вырабатывает какую-то тотемистическую систему различных табу. Если же групповое сознание достигло более утилитарного уровня, то запреты и ограничения объясняются с точки зрения гигиены. Тем не менее совершенно очевидно, что эти оправдания, хотя и кажутся вполне разумными, все же не могут считаться объяснениями моральных норм.

Возможно, возникает такое впечатление, что я признаю лишь функциональные и рациональные нормы и недооцениваю иррациональные потребности человека, коренящиеся в подсознательном. Однако это не так. В данном исследовании я не затрагиваю те иррациональные элементы, которые совершенно бессмысленны, а также те, которые удовлетворяют потребностям подсознательного<sup>23</sup>. В настоящее время давление цивилизации на человеческое сознание слишком велико, и большая часть наших неврозов суть результат излишних ограничений и запретов. По-видимому, некоторые сексуальные табу, формы аскетизма и ограничений самовыражения объясняются не столько социальными или психологическими потребностями, сколько тем, что общество вплоть до настоящего времени было слишком негибким механизмом, нередко оказывающим разрушающее влияние на психику индивидов. С другой стороны, возможно, сохранение слишком строгих табу обязано авторитарной форме общества прошлого, стремившегося к воспитанию раболепного сознания. Возможно, воспитание чувства вины и чувства неполноценности способствует формированию раболепного сознания гражданина, а табу, накладываемые в детстве на любопытство к проблемам секса, способствуют подавлению самостоятельного мышления.

Чем больше фашизм прибегает к устаревшим методам запугивания и чем более в нем проявляется общая тенденция к принуждению, к беспрекословному подчинению, тем настоятельнее становится для психолога и социолога в демократических странах потребность изучения методов, способных заменить brutальные формы социальной интеграции более гуманными формами образования. Хорошо управляемое современное общество, основанное на здоровых институтах, может обойтись без суровых репрессивных мер в своем моральном кодексе.

Требование пересмотра наших моральных норм не так уж ново, как кажется. Разве Реформация и, в частности, пуританское движение не были тщательным вытеснением магических элементов из римской католической религии с целью достижения более рациональной морали? Сегодня логическим продолжением этой тенденции является ориентация на коллективные потребности, которые должны быть «функциональными, а не формальными; ясными, а не спорными; добровольными, а не принудительными; привлекательными, а не скучными»<sup>24</sup>.

### III. Проблема группового анализа

И наконец, я хочу сказать несколько слов о том, как общество может помочь индивиду в его приспособлении. На ранних стадиях своего развития помощь, которую оказывало общество своим неимущим членам, была материальной. Милосердие носило чисто внешний характер. И лишь психология, и в особенности психоанализ, акцентировали внимание на субъективном аспекте приспособления. Признав это, я вовсе не считаю индивидуальную помощь, предлагаемую психоаналитическим методом, последним словом социального и психологического приспособления. Я скорее склонен думать, что мы приближаемся к эпохе, в которой некоторые формы коллективного приспособления станут такими же важными, как приспособление индивидуальное. С этой точки зрения психоанализ, придающий главное значение отношениям между индивидом и психоаналитиком, представляет собой лишь одну из многих возможностей психологического лечения. Недостаток чисто индивидуального подхода состоит в том, что пациент оторван от социального окружения, поскольку лечение происходит в приемной врача, не являющейся частью его нормального окружения. Психоаналитик должен полагаться главным образом на результаты самоанализа и самоприспособления, которые не составляют неотъемлемой части повседневной жизни пациента. Далее, психоаналитический подход не учитывает должным образом все социальное и культурное окружение, которое очень часто оказывается конечной причиной невротических симптомов.

Этот чисто индивидуалистический подход — симптом либеральной эры и обладает как ее преимуществами, так и односторонностью. Как мы уже видели, либеральный подход к решению проблем человека и общества всегда предполагал отрыв индивида от социального окружения. Рассматривая причины и методы лечения случаев психологической неадаптивности и неврозов, он недооценивал действие крупных социальных сил. И хотя мы понимаем ограниченность психоанализа, это не означает, что мы отвергаем его. Напротив, терапевтические отношения между двумя индивидами часто незаменимы для лечения пациента. Однако мы хотим подчеркнуть тот факт, что психоаналитическое приспособление не может решить всех проблем. Надо искать другие формы и применять их наряду с психоанализом. Я назвал эти коллективные формы приспособления социальным или групповым анализом. Социальный анализ рассматривает каждый индивидуальный случай не только в связи с семейными обстоятельствами, но и в кон-

тексте социальных институтов. В то же время социальный анализ более сознательно использует взаимодействие между группами. Такой подход постепенно приводит к контролю непосредственной окружающей среды и более широкого окружения, причем равное внимание уделяется как культурным, так и материальным элементам. Поскольку такие тенденции никогда не появляются изолированно, а всегда одновременно, я хотел бы обратить внимание на отдельные попытки, которые находятся сейчас в экспериментальной стадии. Очевидно, не будет ошибкой предсказание о том, что общество, руководствующееся все более научными принципами, в будущем использует их.

1. Первый эксперимент коллективного приспособления представляет собой модификацию психоаналитического метода в применении к малым группам. Подобного рода эксперименты осуществлялись вначале в палатах клиник для душевнобольных, где надо было найти методы лечения большого количества пациентов при небольшом штате медицинского персонала. Вместо индивидуального анализа была сделана попытка произвести анализ ситуации в небольших группах. Психоаналитик начинал с обсуждения различных типов психологически неадекватного приспособления. Чем больше он работал, тем яснее становилось, что результатом является улучшение состояния больных. Оказалось, что пациенты с большим энтузиазмом обсуждают свои недуги в малых группах. Эксперимент показал, что результаты лечения зависят главным образом от способности аналитика использовать должным образом эмоциональную напряженность в группе и направить ее в терапевтическое русло. Групповая дискуссия имела положительный эффект еще и потому, что помогала некоторым пациентам установить контакт с аналитиком. Несколько лет назад Луи Вендер<sup>25</sup> прочитал доклад в Нью-Йоркском неврологическом обществе, в котором детально описал этот эксперимент, и показал, в частности, что сопротивление пациентов в группе иногда бывает слабее, чем при индивидуальном анализе. Причина этого заключается, по-видимому, в том, что невротические симптомы и различные формы неадаптивности в этих случаях описываются без соотнесения их с конкретным индивидуумом. Таким образом, пациент учится распознавать свои симптомы у других людей и лишь позднее связывает их с собой.

Этот эксперимент ни в коем случае не следует рассматривать как метод, заменяющий психоанализ, а также судить о нем по критериям психоанализа. Он представляет собой нечто совершенно иное, являясь в трудных случаях не столько радикальным лечением, сколько попыткой привести в движение механизм анализа, дав



ему толчок. Правильный подход к этому эксперименту и его последователям возможен лишь в том случае, если понять, насколько велика сфера неисследованных методов, пытающихся использовать позитивные аспекты группового влияния. Давайте обратимся к исследованию группового поведения Трешером<sup>26</sup>. В нем утверждается, что подростка, члена криминальной группы, невозможно изменить с помощью обучения и различных увещаний, т.е. методами индивидуального подхода. Зато можно добиться некоторого успеха в его приспособляемости, если обращаться с ним как с членом его банды, придав ей новое социально полезное назначение. Подросток изменяется тогда не индивидуально, а как член группы; таким образом, неизведанные силы группового взаимодействия превратятся в сильное средство воспитания.

2. Метод Айххорна<sup>27</sup> — другая форма группового приспособления. В своей работе с детьми Айххорн до встречи с ребенком устанавливает контакт с родителями для того, чтобы, наблюдая их поведение, найти возможные источники невротических симптомов у ребенка. Его лечение и воспитание сосредоточено не столько на индивиде, сколько на невротических факторах в семье; он пытается воздействовать как на родителей, так и на ребенка. Конечно, Эйххорн понимает, что его метод не может заменить индивидуальный анализ, который при необходимости также должен быть использован, но лишь обращает внимание на то, что в большинстве случаев анализ приспособляемости эмоциональных констелляций в семье оказывается достаточным. Это очевидно ведет к контролю над окружением, которое включает не только материальные, но и эмоциональные и интеллектуальные факторы.

3. Если мы установили, что неврозы можно лечить, контролируя напряжение, возникающее в окружении индивида, то надо признать, что эта среда представляет собой не только ближайшее окружение — семью, соседей или профессиональные связи, являющиеся источником психологического давления. Духовный климат общества в целом может быть источником невыносимой напряженности для индивида. Здесь я хочу привлечь внимание читателя к той новой отрасли знания, которая называется анализом идеологии. Под идеологией мы понимаем такую интерпретацию ситуаций, которая не является результатом конкретного опыта, а представляет своего рода искаженное знание его и попытку скрыть истинную ситуацию и воздействовать на индивида с помощью принуждения. Существование идеологии было впервые замечено в политике<sup>28</sup>. Обсуждая проблемы с фанатиками-коммунистами, фашистами или даже демократами, мы вдруг чувствуем, что они при-

меняют не эмпирический подход, а скорее защищают свои взгляды с помощью предвзятого мышления.

Однако идеология не сводится лишь к политике. Практически нет ни одной сферы жизни, которая не была бы, как показал Шильдер<sup>29</sup>, окутана идеологией. Возьмем, к примеру, такие вопросы, как отношения между полами, любовь и секс, или вопросы продвижения по общественной лестнице и карьере<sup>30</sup>, или же наше традиционное отношение к деньгам. Эти вопросы либо не обсуждаются публично, либо обволакиваются условностями и предрассудками. Мы же знаем, что когда какой-то вопрос исключается из общественной дискуссии, он становится источником неврозов и напряженности.

Поскольку большинство идеологий не изобретены индивидом, а навязаны ему обществом и обычно глубоко коренятся в подсознании, они с трудом поддаются вытеснению. Наблюдения показывают, что действуют сильные защитные механизмы, опасные тем, что формы коллективного страха, коллективной вины и коллективной ненависти не только препятствуют межгрупповому общению, но и вызывают неврозы у индивидов. Нам постепенно становится ясно, что нельзя избавиться от большинства невротических симптомов путем изолированного лечения индивидов или изменения условий в малых группах, таких, как семья или соседская община. Пока не будет предпринято широкомасштабное наступление на защитные механизмы с помощью средств образования, пропаганды и социальной работы, отравленная духовная атмосфера целой нации будет всегда сильнее, чем здоровый индивид или малая группа. Пока это не будет сделано, маниакальные формы общественной идеологии будут оставаться камнем преткновения для образования и сводить на нет работу по просвещению отдельной личности. Станет необходимым всеобщее введение новой формы обучения. Чтобы осуществилась конструктивная работа, нужно сломать защитные механизмы. Это можно сделать, лишь обнажив скрытые источники идеологии и показав их связь с неосознанными мотивами и скрытыми интересами. Необходимо обратить внимание на то, что все мы подвержены действию каких-то защитных механизмов и что они представляют главное препятствие на пути рационального разрешения наших проблем. Лишь когда индивид готов к самоанализу, можно переходить к логическим аргументам, показывая, что идеологии крайне непоследовательны или скрывают под пустыми символами проблемы, на которые индивид закрывает глаза. На семинарах и лекциях мне часто кажется, что именно такой идеологический анализ социальных и психологических факторов не только

расширяет кругозор, но и постепенно меняет отношение аудитории и вызывает своего рода катарсис. Недавно психиатр Шильдер<sup>31</sup> попытался применить метод идеологического анализа и обнаружил его чрезвычайную плодотворность в подготовке к психоаналитическому лечению или групповому приспособлению. И тем не менее было бы ошибочным утверждать, что этот метод может заменить психоанализ. Он выполняет совершенно иную функцию в терапевтическом приспособлении. Во-первых, он позволяет более осознанно использовать силы социальной стимуляции для совершенствования человека, чем это делалось ранее. Так, новая форма анализа непосредственно обращена ко всей группе, т.е. к людям, находящимся в особой обстановке, в которой одна и та же сила, ложно направленная, порождает идеологии и душевные расстройства. Кстати, я вовсе не признаю существования мистического единства, называемого «групповым сознанием». Без сомнения существует зло, которое возникает и может быть устранено лишь в таких социальных формах, в которых групповое взаимодействие и массированная атака на сознание многих устраняют сопротивление. Я уверен, что каждый из нас в какое-то время испытал подобный опыт коллективного облегчения, посетив хорошо организованный митинг, посвященный реформам в области секса, или другое коллективное просветительское мероприятие. Будучи анонимным членом аудитории, индивиду легче избавиться от определенных предрассудков, которые тяжелым бременем лежат на его сознании, чем если бы их надо было обсуждать персонально. Более того, как уже правильно отмечалось, у индивида внезапно исчезает чувство изоляции в тех случаях, когда он замечает, что не только его одного мучает чувство вины и что он разделяет его с большинством своих коллег.

С учетом этого опыта в совершенно ином свете предстает развитие последних десятилетий. Процесс, начавшийся в XVII и XVIII вв. и известный как эпоха Просвещения, представляет собой не только новое направление идей, но и серию попыток нового вида группового анализа. Мы не должны винить пионеров этого нового направления за их стремление устранить с помощью разума психологические камни преткновения. Я поставил бы целительную силу разума даже выше коллективного действия. Я делаю это сознательно, потому что сейчас модно думать, что последние события в Германии и других странах доказали, что массы способны лишь к иррациональным подходам и эмоциональному сумасбродству. Я не отрицаю возможности злоупотребления массовыми эмоциями именно таким образом. Однако прежде чем согласиться на

такое презрительное отношение к массам, я предлагаю провести тщательный анализ конкретных случаев, как исторических, так и современных, где умелое разрешение проблем привело к просвещению и групповому катарсису. Мы часто являемся свидетелями борьбы масс за просветительские идеалы, мы знаем также немало примеров стремления масс к образованию. Возможно, зло коренится не в самих людях, а в отсутствии доброй воли у элиты, которая не хочет помочь им, а также в нашем незнании возможных методов (борьбы с ним) и их различных реакций на отдельного индивида. Исключительное сосредоточение на индивиде ведет к полному игнорированию того социального окружения, в котором живет человек. Подобно тому как ребенок по-разному ведет себя в семье, в комнате для игры, в группе детей, также и различные институты по-разному реагируют на поведение и самовыражение индивидов.

4. Мы должны не только практически научиться наилучшим образом использовать силы массового взаимодействия, но и учитывать другую тенденцию в развитии социальной мысли. Четкое разграничение между группой и толпой показывает, что такие психологи, как Лебон и его последователи, очень ошибались, называя любое объединение людей толпой или массой. Такой подход характерен для элиты прошлого, которая не верила в современное общество лишь потому, что новые группы претендовали на место в цивилизации. Наиболее интересно такой подход представлен в исследовании Ортеги-и-Гассета «Восстание масс»<sup>32</sup>, которое страдает тем же недостатком. Отождествляя растущее число членов общества с массами, эти мыслители только препятствуют добросовестному анализу разных возможных форм групповой интеграции. Далеко не всякое скопление людей является толпой или массой. Важно отметить, что группы, имеющие определенные функции и внутреннюю согласованность, не снижают, а повышают духовный уровень своих членов, тогда как дезинтеграция личности обычно соответствует дезинтеграции общества.

Задача будущего состоит поэтому в том, чтобы провести ясное различие между формами групповой интеграции и точно установить, как они влияют на сознание членов группы. Ценные эксперименты уже проводились в Америке, России и других странах; они показывают, в частности, как работа в группе влияет на достижения индивида<sup>33</sup>.

В этой связи было проведено изучение школьного класса как социальной группы с особыми возможностями<sup>34</sup>. Здесь очень важно понять всю значимость работы в группе. Установление со-

трудничества, распределение риска и ответственности — важный фактор развития личности в рамках социальной модели. Новизна *Arbeitsschule*<sup>35</sup> состоит в сознательном использовании работы в группе для стимуляции развития личности. Кроме того, игра в работу и другие игры имеют не только образовательную ценность, но и вызывают своего рода катарсис. Как было справедливо замечено<sup>36</sup>, они имеют тот же эффект, что и сны, так как дают выход подавленным инстинктам и разобщающим идеям. Преимущество игр состоит также и в том, что они могут быть в различной степени индивидуальными или рассчитанными на сотрудничество. Так, в Древней Греции игры носили преимущественно индивидуальный характер, тогда как английские национальные игры с самого начала отличались сильным духом общности и сотрудничества<sup>37</sup>. Надо ли говорить о том, что фашистская концепция игр подразумевала их военную модель?

Итак, теоретический анализ и эмпирические наблюдения показывают, что первые результаты превращения неорганизованных масс в институционализированные группы ведут к выработке у индивида «институционального поведения»<sup>38</sup>. Однако это лишь первый шаг. Поскольку группы должны выполнять разные функции, между ними возникают большие расхождения. Это сказывается на способе их сочленения, соединения, что, в свою очередь, влияет на уровень менталитета их членов и вызывает у них различные реакции<sup>39</sup>. И наконец, существуют не только различия между массой и группой, но и, соответственно, между массовым и групповым лидером<sup>40</sup>. Важной психологической и социологической проблемой будущего является организация масс и толпы в различные группы, каждая из которых оказывает свое воспитательное воздействие на формирование личности.

Рассмотрим в связи с этим задачи образования и новой социальной службы. Социальный работник, например, находится в выигрышном положении по отношению к своему пациенту. Он встречается с ним не только в конторе или приемной, а имеет доступ к семье и всему социальному окружению. Более того, он служит «связующим звеном» между конкретными ситуациями в обществе и нашей общей социальной политикой. Он может контролировать как супер-Эго индивида, так и коллективное общественное мнение. Одним словом, он может координировать социальные изменения как в индивидуальном приспособлении, так и в коллективных потребностях.

---

Трудовая школа (нем.).

Как мы уже видели, недостатки психоаналитического подхода вытекают из того факта, что он обращен лишь к самому индивиду. Поэтому он не в состоянии справиться с порочным кругом. С одной стороны, индивиды детерминированы обществом, с другой — общество состоит из индивидов. Для образования и социальной работы выход заключается в координированном наступлении на индивидов и общество.

Несмотря на то что новые тенденции и психологические методы, упомянутые в данном исследовании, находятся в зачаточном состоянии, весьма вероятно, что они получат развитие, и новые коллективные потребности будут контролироваться тщательным размышлением и экспериментом. Подобно тому как юридическое законодательство выросло из нравов и обычного права, так и табу, регулирующие наши обычаи, должны будут выдержать испытание научной проверкой.

Накопив конкретный опыт, мы будем знать, как эти нормы действуют в различных ситуациях и насколько велико несоответствие индивидуального приспособления с существующими коллективными потребностями. Знание факторов, препятствующих индивидуальному приспособлению, и коллективных потребностей, основанных на функциональных потребностях общества в целом, постепенно приведет нас к необходимости изменить наш моральный кодекс. На долю педагогов и представителей новой социальной службы выпала особая роль: они стоят как бы на перекрестке, откуда им видно, как функционируют психика индивида и общество. Более чем кто-либо другой они в состоянии связать возрождение человека с возрождением общества.

# Групповая стратегия нацизма

Гитлер изобрел новый метод, который можно назвать групповой стратегией нацизма. Главная особенность гитлеровской психологической стратегии в том, что индивид рассматривается не как личность, а исключительно как член социальной группы. В данном случае Гитлер инстинктивно следует открытиям современной социологии, а именно учитывает тот факт, что на человека сильное влияние оказывают групповые узы. И что еще более важно, реакции человека зависят от группы, к которой он принадлежит. Человек по-разному ведет себя в семье, в клубе, в армии, в деловых кругах или как гражданин вообще. Великий граф Мальборо возглавлял армию, а дома находился под каблуком своей жены. Каждая группа имеет свои традиции, свои запреты, свои формы самовыражения, и пока группа сохраняет свою целостность, она поддерживает своих членов и руководит их поведением.

## I. Систематическая дезорганизация общества<sup>41</sup>

Гитлер инстинктивно чувствует, что пока люди находятся под защитой своей социальной группы, они невосприимчивы к его влиянию. Поэтому скрытый механизм гитлеровской стратегии состоит в том, чтобы сломить сопротивление индивидуального сознания путем дезорганизации групп, к которым эти индивиды принадлежат. Он знает, что человек без групповых связей подобен крабу без панциря. Эта дезорганизация должна быть такой же быстрой и насильственной, как стратегия блицкрига в войне. Однако для полного успеха необходимо создание новых групп, поведение которых соответствовало бы идеалам гитлеровской партии.

Таким образом, групповая стратегия Гитлера состоит из двух этапов: разрушения традиционных групп цивилизованного общества и быстрого создания новых групп на основе совершенно новой модели. Что касается разрушения, то здесь, конечно, можно в большой

степени положиться на отсутствие планомерности в экономической жизни нашего общества. Ведь отсутствие планирования — главная причина постоянной безработицы и деморализующей обстановки. Однако там, где стихийное разрушение зашло недостаточно далеко, чтобы удовлетворять целям Гитлера, он применяет собственные методы. В арсенале гитлеровской стратегии существуют различные методы воздействия на семью, церковь, политические партии и нации. Отдельные элементы этой технологии были заимствованы им у коммунистов, другие разработаны им самим непосредственно в ходе политической борьбы в Германии в 20-е годы. Он научился срывать массовые собрания, деморализовать сторонников других партий, делать вид, будто сотрудничает с соперничающими группировками, а затем губить и тех и других. Он распространил эту групповую стратегию на сферу внешней политики.

Возьмем, к примеру, нации. По отношению к ним первым правилом Гитлера является неприменение силы, пока не исчерпаны все возможности деморализации. Он знает, что группы, и в особенности целые нации, живущие здоровой групповой жизнью и обладающие здоровой моралью, реагируют на открытые угрозы и прямые атаки открытым неповиновением и полным пренебрежением и еще теснее сплачиваются. Именно в здоровом моральном климате группы кроется секрет того, что фашизму не удалось сломить сопротивление Великобритании, этим объясняется также и тот факт, что Гитлер не осмелился напасть на эту страну.

В том случае, когда удастся найти квислингов внутри групп, Гитлер использует технологию проникновения в группу. Он посылает своих эмиссаров в качестве туристов или иным образом замаскированных с целью привлечения на свою сторону как противников существующего режима, так и людей, не приспособившихся к окружающим условиям и потерпевших крах в общественной жизни. Организовав подпольное движение, Гитлер пытается изолировать нацию от внешнего мира. Основные этапы этого процесса — выход во фланг противника, его окружение и полная изоляция. Тогда жертва полностью попадает в его власть. И все же Гитлер избегает прямых атак и предпочитает метод полной деморализации извне. Создается напряженность, распространяются слухи, страхи, соперничающие группировки натравливаются друг на друга, и, наконец, устанавливается хорошо известная нацистская политика, состоящая из смеси угроз и обещаний. Такие методы были применены Гитлером в Австрии, Чехословакии, Румынии, Болгарии и других странах. Секретные документы, перехваченные во время рейда на Лёфотенские острова в Норвегии, свидетельствуют о системати-



ческом применении этих методов. Инструкции нацистской армии учитывают любой возможный источник сопротивления и указывают необходимые контрмеры.

## II. Воздействие на индивида

На этом этапе деморализация и разрушение социальных групп начинают сказываться на индивиде. Более того, они дают о себе знать у большого числа индивидов одновременно.

Психологически этот факт объясняется тем, что человек, представленный сам себе, часто не может оказать сопротивления. Групповые узы давали ему поддержку, безопасность и признание, не говоря уже о еще более ценных узах дружбы и доверия; разрушение этих связей делает его беспомощным. Он ведет себя как ребенок, который потерял дорогу или любимого человека и, чувствуя себя неуверенно, готов пойти с первым встречным.

В добавление к этому современные методы тотальной войны и тотальной пропаганды не дают индивиду времени прийти в себя, возможности сплотиться вокруг лидера и оказать сопротивление. Особенно у малых наций буквально за одну ночь может наступить полный социальный хаос и беззаконие. Это оказывает значительное воздействие и на последующее поведение индивида. Дезинтеграция группы сопровождается деформацией и разрушением морали и совести индивида. Его ход мыслей оказывается примерно следующим: «Все, во что я до сих пор верил, очевидно, неправильно. Возможно, что жизнь — это не что иное, как борьба за выживание и превосходство. Мой выбор состоит в том, чтобы либо стать мучеником, либо присоединиться к новому порядку. Возможно, мне удастся занять в нем важное положение. И кроме того, если я не присоединюсь сегодня, завтра может быть слишком поздно». Именно на основе этих рассуждений люди позволяли себе примиряться с утверждениями такого типа, как, например, высказыванием нацистского министра правосудия. Он сказал следующее: «Раньше мы имели обыкновение говорить так: “Правильно это или нет?” Сейчас мы задаем этот вопрос по-другому: “А что бы сказал наш фюрер?”». Именно такому образу мыслей созвучен циничный оппортунизм Гитлера, его проповедь насилия и закон всемогущества.

Часто подчеркивается роль страха, ненависти, подозрений и опасений в возникновении нацистского режима. Я бы, со своей стороны, добавил к этому списку элемент отчаяния. В основе всех нацистских реакций лежит отчаяние. В их мире каждый чувству-

ет себя обманутым и изолированным, и никто больше не доверяет своему соседу.

### III. «Новый порядок»

С успехом доведя общество до паники и отчаяния, Гитлер приступил к разработке второй части своей стратегии. Он пытается создать новый порядок по двум направлениям. Одно из них ведет к порабощению масс, другое — к укреплению его руководства и терроризму его партии. Для достижения первой цели Гитлер строит военную организацию по прусской модели. Эта же модель составляет основу и всей общественной организации — промышленности, труда, общественного мнения, молодежи. Здесь он опять использует страх, ненависть, терроризм. Ведь гораздо легче найти выход для враждебных чувств группы, нежели использовать ее созидательную энергию. Поэтому Гитлер использует «расовую теорию» и рассматривает отдельных индивидов как козлов отпущения. Объявив евреев низшей расой и дьявольским отродьем, можно плевать им в лицо, избивать их или хладнокровно убивать. Теория козлов отпущения не только помогает освободить общество от чувства вины, она не позволяет также при возникновении недовольства направить враждебные чувства против лидера. Конечно, козел отпущения вовсе не обязательно должен быть замороженным. Враждебные чувства можно направлять и на лидера любой страны, выступающего против нацизма. Так, Гитлер обвиняет Черчилля во всех смертных грехах.

### IV. Воспитание новых лидеров

Но одной военной организации и методов подавления оказывается недостаточно. Гитлер знает, что для выживания такому типу общества нужно больше динамизма, чем регламентации. Поэтому он создает центры эмоционального возбуждения, например, отряды штурмовиков. Эти отряды напоминают послевоенные банды, которые угрожали гражданскому обществу и пытались разрушить его. Организация эмоциональных центров и их менталитет восходят в значительной степени к немецким молодежным группам периода Wandervogel\*. Тайная цель этих групп состоит в том, чтобы оказывать

---

\* Юношеское туристическое движение в Германии до Первой мировой войны (нем.).

психологическое влияние на подростков. Все это проливает свет на многие вещи, кажущиеся нам странными в нацистском государстве. Так же как влияние семьи может быть настолько сильным, что менталитет ее членов будет запаздывать в развитии и останется на подростковом уровне, так и групповые методы могут способствовать увеличению в обществе числа людей с незрелым и необузданным менталитетом. В школах фюреров, где происходит обучение руководящих кадров, делается все возможное, чтобы произвести странную смесь инфантильного эмоционализма и слепого подчинения. Нацисты знают, что тип их лидера способен процветать только в бандоподобных группах. Именно на такую аудиторию с искусственно отсталым эмоциональным развитием рассчитаны истерические речи Гитлера. Когда же Черчилль говорит, обращаясь к своему народу: «Мне нечего предложить вам, кроме крови, слез, тяжелого труда и пота», — то его слова обращены к нации взрослых людей.

Главная цель настоящего анализа состоит в том, чтобы обратить внимание на необходимость развития контрстратегии. В особенности демократические государства должны сделать все от них зависящее, чтобы нейтрализовать разрушающее воздействие промышленной цивилизации на семью и общественную жизнь. Но они должны сделать и нечто большее, нежели просто защитить себя от вредного влияния. Обнадеживающим фактором нового группового метода является то, что он может быть использован в конструктивных целях. Гитлер злоупотребил и извратил созидательные силы группы. Время наилучшего использования групповых методов настанет, когда мы столкнемся с проблемой реорганизации мира на новых принципах и с задачей изменения нацистского сознания.

# К новой социальной философии: вызов социолога христианским мыслителям<sup>42</sup>

## Часть I. Христианство в век планирования

### 1) Христианство на распутье: солидаризироваться с массами или с правящим меньшинством

Во времена возрождения и либерализма христианству не удалось сохранить свою прежнюю роль основной интегрирующей силы в общественной жизни. Это привело к следующим последствиям.

1. Духовная жизнь и регулирование человеческих отношений, как общественных, так и личных, попали во власть конкурирующих общественных институтов — семьи, общины, сферы бизнеса, профсоюзов, партий, армии, общественного мнения и его средств: прессы, радио и кино; возрастных групп, групп интеллигенции, клубов и т.д. Произошедшая в начале новой эры секуляризация общественных сил способствовала большему разнообразию человеческого опыта, внедрению в умы идей спонтанности и экспериментализма, а также постоянному процессу переоценки ценностей. Однако в конечном итоге это огромное разнообразие опыта, а также тот факт, что конкурирующие системы ценностей взаимно уничтожали друг друга, привели к нейтрализации ценностей вообще. В этом заключена одна из причин того, что современное либеральное общество не может противостоять духовному и политическому вызову, брошенному тоталитарными государствами.

2. Конечно, уход христианской церкви из главных сфер общественной жизни был неполным: там, где она сохранила свое влияние на традиции и образ жизни людей, ее роль оставалась значительной. Но там, где церковь утратила связь с конкретными проблемами общественной жизни, религия во многом стала формальной, и роль ее была сведена лишь к посещению воскресных

богослужений. Такова общая тенденция, хотя в этой стране она была менее ярко выражена, чем на континенте.

3. Потеря церковью опоры в обществе в целом часто сопровождалась готовностью ее лидеров сотрудничать с правящими классами и идентифицировать себя со своими имущественными правами, закрепленными законом, как в духовном, так и материальном смысле. Однако и здесь существует различие между положением в Англии и на континенте. Поскольку в Англии возникновение капитализма и сопровождавшая этот процесс социальная революция произошли на очень ранней стадии, когда религия еще была очень сильна и пронизывала жизнь всего общества, то как консервативные, так и прогрессивные силы выработали свою философию, не выходя из религиозных рамок. Поэтому в этой стране вполне возможно быть прогрессивным и в то же время религиозным, тогда как на континенте, где социальные противоречия были сформулированы до и в период Великой французской революции, можно было быть либо прогрессивным атеистом и рационалистом, либо консерватором, весьма вероятно, религиозным.

4. Тесная связь консерватизма и реакции с церковью в значительной степени способствовала тому, что общество потеряло доверие к церкви и ее предложениям относительно социальных изменений.

## **2) Почему эпоха либерализма могла обходиться без религии.**

### **Необходимость духовной интеграции в плановом обществе**

Либеральная экономика и общество конкуренции могут нормально функционировать с нейтральными ценностями, пока нет никакой внешней или внутренней угрозы, вызывающей необходимость широкого консенсуса. Это происходит очевидно в случае нападения тоталитарных государств на либеральное общество. Но не только негативный фактор — угроза извне — требует такого глубокого уровня общественной интеграции, какой в доиндустриальном обществе достигался лишь с помощью религии; необходимость планирования в нашем обществе также вызывает потребность в интеграции. И не случайно, что как коммунизм, так и фашизм пытаются разработать и внедрить псевдорелигиозную интеграцию, чтобы создать психологическую и социологическую основу для планирования.

Одна из важнейших задач социолога состоит в том, чтобы указать на те новые функции в системе планирования, которые вызывают необходимость этой фундаментальной интеграции. Перечислю некоторые из них.

1. Плановое демократическое общество нуждается в партийной системе нового типа, в которой право критики было бы так же сильно развито, как и обязанность отвечать перед партией в целом. Это означает, что либеральное образование, служащее интеллигенции, выражающее главным образом интересы этой группы и оставляющее окончательную интеграцию на произвол естественной гармонии интересов, должно постепенно уступить место новому типу образования, воспитывающему ответственную критику, причем осознание целого по крайней мере так же важно, как и осознание собственных интересов. В плановом обществе общая схема действия возникает в результате не естественного взаимодействия интересов, а сознательно разработанного и одобренного всеми партиями плана. Очевидно, что новая мораль может возникнуть лишь в том случае, если глубинные истоки человеческого возрождения будут способствовать возрождению общества.

2. Как я уже показывал, первоначально существовала необходимость лишь краткосрочных решений. По мере усиления взаимозависимости различных элементов в плановом обществе возросло значение долгосрочных последствий принимаемых решений. Конфликт между краткосрочными интересами и долгосрочной ответственностью становится делом чрезвычайной важности. Лишь поколение, получившее религиозное образование и способное провести грань между немедленной пользой и долгосрочными жизненными ценностями, может принять жертву, которую постоянно требует плановый демократический порядок от каждой группы и от каждого индивида в интересах всего общества.

3. Плановое общество нуждается в объединяющей цели. Эта цель может быть достигнута либо путем уничтожения или интернирования тех, кто не согласен, либо через духовную интеграцию членов общества.

Это положение нуждается, однако, в дополнительных пояснениях. Во-первых, можно возразить следующее: в области экономического планирования нет необходимости во всеохватывающей цели, в общей философской перспективе. Навязывание этой цели объясняется главным образом чрезмерным рвением отдельных групп интеллектуалов в тоталитарных государствах, которые хотят власти над другими людьми. Экономическое планирование предусматривает необходимость договоренности по чисто экономическим вопросам, т.е. что должно быть произведено и в каком количестве, сколько пойдет на накопление и сколько будет немедленно потреблено. Но даже в случае всеобщего экономического планирования вовсе нет необходимости в планировании духовных элементов; так, например, достаточ-

но скоординировать расписание работы различных железнодорожных линий и вовсе не нужно контролировать разговоры пассажиров, путешествующих по железной дороге. Однако именно этого требует от своих граждан тоталитарная система, навязывая им не только свое руководство в вопросах организации, но и пытаясь подчинить всю духовную и эмоциональную жизнь единой централизованной власти. Экономические проблемы можно в значительной степени отделить от духовных, и система планирования ради свободы в любой форме будет стремиться свести план в экономической области до минимума вмешательства, необходимого для того, чтобы избежать хаоса. И тем не менее будет существовать экономическое регулирование, оказывающее непосредственное либо опосредствующее воздействие не только на экономику, но и на остальные сферы человеческой жизни.

Большинство экономических решений оказывает благоприятное воздействие на одни группы и классы общества и неблагоприятные — на другие. Планирующий орган может устанавливать из центра лишь решающие моменты, предоставляя максимальную свободу индивидуальной инициативе в разработке плана в сфере производства и личному выбору в сфере потребления; тем не менее решения этого органа неизбежно предопределяют многие другие принимаемые в обществе решения. Так, решение из центра предписывает нам определенную скорость вложений и расходования денег; указывает, куда их вкладывать, сколько надо вложить в социальное обеспечение, религию, образование, искусство, науку и т.д.

Тем не менее было бы большой ошибкой рассматривать такое вмешательство как нечто совершенно новое. В конце концов любая демократическая система имеет дело с такими статьями бюджета и должна вырабатывать методы достижения согласия по противоречивым проблемам, даже если они задевают интересы групп, преобладающих в данном обществе. Новым здесь является то, что при плановой системе такое согласие вырабатывается не просто поэтапно, шаг за шагом, с помощью компромиссов по отдельным вопросам, а путем разработки единого плана, основанного на последовательных принципах и определяющего общие направления развития на следующие пять или десять лет.

Существует и другая причина, по которой объединяющая цель является более подходящей для планового общества, нежели для системы *laissez-faire*. Есть определенные вопросы, по которым мы должны достичь согласия не потому, что они экономические по своей природе или испытывают влияние мер, предпринимаемых в области экономики, а потому, что хаос последних двадцати лет показал, что общество типа *laissez-faire* порождает полный беспорядок не только в эконо-

мике, например массовую безработицу, но и почти во всех остальных сферах общественной жизни. Поэтому нельзя согласиться с экономистами — сторонниками плановой системы, утверждающими, что «надо сначала навести порядок в экономике, и тогда остальные сферы общественной жизни отрегулируются сами по себе». Было бы очень желательно, чтобы все неэкономические сферы регулировались стихийными самоорганизующимися силами групповой общественной жизни. Было бы, конечно, приятнее жить в мире, в котором нет необходимости вмешиваться в духовную жизнь общества. К сожалению, великодушные экономиста — сторонника плановой системы и позиция *laissez-faire* в неэкономических сферах объясняются отсутствием знаний в этих областях, а также неспособностью осознать тот факт, что метод стихийного приспособления в них также не действует.

Социологический анализ показывает, что то, что мы называем «моральным кризисом» или кризисом оценок<sup>43</sup>, проистекает вовсе не от злобности современного человека, а объясняется в значительной степени тем, что большое общество не смогло восстановить в крупном масштабе методы приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей, т.е. те процессы, которые активно протекали в небольших общинах и в силу их ограниченного размера достигали своей цели, хотя протекали стихийно. Подобным же образом примитивные общества могли обходиться без последовательной и тщательно разработанной политики в области образования, поскольку в них по традиции действовали стихийные уравнивающие силы. В изменившихся же условиях большого общества отсутствие сознательного регулирования в области образования ведет к хаосу. Приведем другой пример. Невмешательство в работу прессы гарантирует свободу мнений, пока для учреждения газеты не нужен большой капитал и всегда есть возможность найти новую газету, если существующие не говорят правду. В век больших индустриальных комплексов отсутствие контроля со стороны общества отдает власть над формированием общественного мнения в руки нескольких крупных монополистов.

Перед нами всегда один и тот же процесс: *laissez-faire*, свободная конкуренция и свободное приспособление эффективны до тех пор, пока преобладают небольшие самоприспосабливающиеся единицы; и тот же самый *laissez-faire* ведет к появлению монополий и разного рода непригодности во всех сферах социальной жизни, как только эти единицы разрастаются и никто не замечает симптомов дезорганизации и не контролирует накапливающийся эффект некоординируемого роста. В таких условиях свобода представляет собой не невмешательство, а контроль, действующий в демократическом направлении. Мы видели, что при переходе к большому



обществу принцип предоставления вещам идти своим ходом уже не соответствует принципу настоящей свободы; он просто-напросто отдает культуру во власть капиталистических интересов, которые слишком часто отражают самый низкий уровень демократической культуры, как, например, Голливуд, частные радиостанции и пресса. На современном этапе развития свобода достижима лишь тогда, когда условия жизни общества согласуются с его демократическими устремлениями. Демократические взгляды могут быть преобладающими, если общество ставит перед собой определенные цели и знает средства их достижения. И хотя даже здесь планирование ради свободы будет состоять в том, чтобы избегать там, где это возможно, вмешательства, всегда будет оставаться необходимость соглашения там, где отсутствует управление. Управление же может существовать, если интеграция в обществе будет глубже, чем теперь, когда силы дезинтеграции сделали все возможное, чтобы подорвать согласие и преувеличить различия между членами общества.

4. Другой причиной, объясняющей развитие религиозных движений в наш век, является та, что переход от либеральной системы *laissez-faire* к плановому обществу может произойти лишь тогда, когда отношения людей и их ценности изменятся в относительно короткий промежуток времени. Психологический опыт показывает, что такое внезапное изменение привычек может произойти, лишь если новые идеи вызовут эмоциональный подъем, а важнейшие жизненные вопросы будут пересмотрены и приобретут новое значение. Этот процесс не всегда протекает мирно, а общая переоценка ценностей возможна только тогда, когда каждая новая цель является частью нового взгляда на мир и нового образа жизни. Именно этот новый взгляд придает особое значение жизни индивида и каждому виду деятельности. Отмечая необходимость нового опыта на религиозном уровне, я хотел показать, что современное общество открыто для религии и исключительно от человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений, как это имело место в тоталитарных государствах. Конечно, полное проникновение религии в жизнь общества возможно только в том случае, если последователям христианской традиции удастся еще раз вернуться к истинным истокам религиозного опыта, осознав, что ритуальная и институциональная формы религии не достаточны для возрождения человека и общества. И только если возрождение религии, превращение ее в массовое движение и в направляющую силу возрождения общества будет согласовываться с дальнейшими общественными преобразованиями, возможно создание нового демократического христианского строя в нашей стране.

### 3) Католицизм, протестантизм и плановый демократический порядок

В этой же связи я хочу провести различие между положением христианства, католицизма и протестантизма. Преимущество католицизма состоит в том, что он во многих аспектах сохранил докапиталистическое доиндивидуалистическое понимание христианства. Поэтому католическая традиция лучше понимает потребности неиндивидуалистического социального строя. Протестантизм в своей первоначальной форме сам способствовал становлению современного индивидуалистического сознания и развитию психологических подходов, содействующих поддержанию капитализма, конкуренции и свободного предпринимательства. С другой стороны, преимущество протестантизма состоит в том, что он лучше понимает трудности современного человека, а это может способствовать преобразованию его сознания в адекватном для нашего века направлении. Католицизм очень рано разработал — через томистскую традицию — своего рода социологию, рассматривающую социальные институты с точки зрения их функций: не так, как они представляли перед личным опытом и частной жизнью индивида, а как объективные функции, выполняемые ими в жизни общества в целом. Протестантизм, придающий главное значение, согласно августианианской традиции, внутреннему опыту, имеет довольно смутное представление о социальном значении человеческой деятельности. Еще одним достоинством католицизма является смелое объединение там, где это возможно, со строгим рационализмом. В этом он — противоположность разношерстности и необузданности современных иррациональных движений. Это не умаляет, однако, роли эмоций и иррациональных элементов в человеческой жизни, а означает лишь то, что при отсутствии упорядоченной жизни, одухотворенности и рациональности эти элементы становятся разрушительными.

С другой стороны, опасность католической социологии заключается в том, что она ведет к Средневековью, к своего рода приспособлению средневековых моделей социальной организации к обществу. Существует огромная разница между духом общности, существовавшим в доиндивидуалистическую эпоху, и новыми формами коллективизма и интеграции, последовавшими за крахом либерализма. Первый соответствовал сельскому обществу с небольшими городами и преобладанием ремесла; последние должны будут решать проблемы массового общества, мировой экономики в век крупной промышленности и социальной технологии. Здесь сразу возникает вопрос, насколько адекватно решение возвратиться к системе гильдий, к так называемому «корпоративизму». До сих пор такая модель служила лишь фасадом для правления меньшинства фашистского типа. С другой стороны, мы

не должны игнорировать некоторые преимущества синдикалистских решений. Возможно, они потерпели крах в существующих тоталитарных экспериментах, однако они обладают определенными достоинствами и могут быть использованы при реконструкции общества.

Истинный вклад протестантизма обязан тому первостепенному значению, которое придается им свободе индивида, его самоопределению, добровольному сотрудничеству и взаимопомощи. Эти ценности всегда будут представлять собой антипод грядущим формам авторитарности, централизации и организации сверху. Было бы неправильно интерпретировать нашу оценку важности систематической мысли в томизме как попытку игнорировать тот вклад, который внес протестантизм в рост современного рационализма. Как раз наоборот. Исторические исследования Макса Вебера<sup>44</sup> показали, каким образом дух современного капитализма — предвидение, расчет и систематизация жизни — развивался как ответ на вызов кальвинистской доктрины предопределения. Добавим, что попытки заменить церковное объяснение мира, предпринятые различными сектами и индивидами, представляют собой выражение постоянной тенденции дать новое объяснение мира, исходя из своего личного опыта. Подобные объяснения обычно прибегают к рациональному мышлению, но в совершенно новом смысле. Рационализм здесь становится индивидуализированным, он отходит от авторитарным образом установленного порядка вещей во Вселенной и обращается к восприятию мира таким, как он представляется небольшим группам и одиноким индивидам. И если я предложу назвать этот рационализм, в отличие от томистского, рационализмом индивидуалистическим, то я понимаю, что необходимо объяснить разницу между ними. По моему мнению, нет сомнения в том, что современный экспериментализм рожден из этого индивидуалистического рационализма, не принимающего установившейся системы метафизики и готового изменить гипотезу, если новые факты и опыт не укладываются в старую схему. Наиболее плодотворный метод науки, а именно метод приспособления всей нашей системы мышления к постоянно расширяющейся сфере опыта, становится, будучи примененным к человеческой жизни и вопросам морали, самым большим затруднением для современного человека. В ходе развития динамического рационализма в сфере морали современный человек постепенно теряет почву под ногами. И если у выдающихся личностей такое падение в пропасть самости без достижения дна этой пропасти выступает как претенциозная борьба, то у среднего человека тот же динамизм ведет к бездумному поведению, потере веры во что-либо и бесконечному требованию новых ощущений. В настоящее время я лишь могу указать на эти два типа рационализма. Весьма вероятно, что будущее будет по-

священо их примирению; однако лишь одно можно предсказать с уверенностью: игнорирование того бедственного положения, в котором находится современное сознание, нам не поможет, но и бездонный индивидуализм не может стать основой социальной организации.

#### **4) Смысл религиозных и моральных рекомендаций при демократическом плановом порядке**

Если мы согласимся с тем, что религия не будет и не может быть частью планового общества, а должна снова ожить в мотивах человеческих действий и воплотиться в институтах, то это не означает, что мы выступаем за религиозную форму тоталитаризма. Мы желаем как раз обратного; и пока мы являемся демократами и планируем ради свободы, весь ход наших мыслей должен быть направлен на то, чтобы избежать этой опасности. Тотальное планирование, в котором мы заменили бы Гёббельса и Гимлера на христианский клерикализм, было бы катастрофой. Это нанесло бы огромный вред самому христианству, убило бы его душу, так как придало бы ему внешний и формальный характер. Планирование ради свободы, хотя оно и включает осознание необходимости объединения и общей цели, может лишь высвободить источники глубинного возрождения, но не может навязать веру, какой бы она ни была. Для самой христианской веры лучше, если ее не будут отождествлять с какой-то одной партией и если ее дух будет присутствовать во всех партиях. На современном этапе не так-то легко предвидеть, каким будет это нетоталитарное проникновение религиозного духа в общество, поскольку это творческий процесс, который нельзя проанализировать и предсказать детально. Те, кто полагает, что планирование сможет установить правила социального и духовного изменения, забывают, что планирование ради свободы представляет собой планирование ради эксперимента и роста. Тем не менее для того чтобы способствовать правильному решению, можно попытаться сформулировать, каким не может и не должно быть истинно религиозное проникновение.

1. Из того, что было сказано выше, со всей очевидностью вытекает, что плановое общество не может строиться на нейтральных подходах конца либеральной эпохи, когда все ценности взаимно отрицали друг друга.

2. С другой стороны, очевидно, что насаждение ценностей центральной властью не может удовлетворить современное светское общество, даже если это будет религиозная власть. Из этого вытекают два требования: 1) общепринятые ценности должны основываться на яв-

ном или неявном согласии. В прошлом роль такого неявного согласия играл обычай. Теперь же, когда обычай исчезает, возникает необходимость разработки новых методов, в которых важную роль будут играть убеждение, подражание, свободная дискуссия и сознательно принятый образец; 2) нет необходимости навязывать согласие по более сложным вопросам в тех сферах, в которых лучшим двигателем является индивидуальная вера или свободный эксперимент. Опыт либерализма показывает, что высшие формы духовной жизни лучше всего процветают в условиях свободы. Короче говоря, мы должны установить набор основных добродетелей, таких, как порядочность, взаимопомощь, честность и социальная справедливость, которые могут быть воспитаны с помощью образования и социального воздействия, в то время как более высокие формы мышления, такие, как искусство и литература, остаются такими же свободными, как и в философии либерализма. Составление списка первичных добродетелей, без которых не может существовать ни одна цивилизация и которые создают основу для стабильной и здоровой жизни общества, должно стать одной из наших основных задач. Это не означает, однако, что церковь как таковая не может давать рекомендаций по поводу того, какими должны быть христианский общественный порядок, христианское искусство, христианская философия и мораль. Вся разница состоит в том, пропагандирует ли она свои взгляды в виде рекомендаций или навязывает их силой.

По мере развития века планирования становится все более вероятным, что эти рекомендации примут форму последовательной системы, напоминающей *Summa*<sup>45</sup> св. Фомы, по той простой причине, что в неплановом обществе существует меньше связей между различными фазами поведения, чем в плановом. Поскольку либеральное общество основано на свободной конкуренции и постоянном индивидуальном приспособлении, постольку становится значительным многообразие возможных реакций. Существует лишь возможность давать общий совет относительно того, что правильно и что нет. Можно убедить людей в правильности принципа, но не конкретной модели. В динамичном и свободном обществе существует особое поощрение за проявление способности справиться с неожиданно возникшей проблемой, проявить нетривиальную реакцию, инициативу и ответственность в рискованном предприятии. В плановом обществе эта способность выражена значительно слабее: разумному предвидению поддаются не только более простые модели поведения, но и модели последовательного поведения. Религиозные и моральные рекомендации стремятся поэтому установить не только определенные принципы, но также и набор конкретных моделей поведения, создать образ удовлетворительных общественных институтов и опреде-

лить мировоззрение общества в целом. И если эти рекомендации не навязываются меньшинством большинству в качестве диктаторских правил, а являются плодом творческого воображения и находятся в распоряжении тех, кто стремится к упорядоченному образу жизни, то они не приносят вреда, а выполняют в современном обществе такую функцию, без которой оно вряд ли сможет выжить.

## 5) Тенденция к этике, формулирующей правильные модели поведения более позитивно, чем в предшествующую эпоху

Это в то же время означает, что приходит конец преобладанию так называемой формалистической этики над этикой содержательной. Говоря о формализме этики, мы имеем в виду те этические принципы, которые намеренно отказываются давать конкретные советы относительно того, что следует делать, а вместо этого сводятся к абстрактным формулам правильного и неправильного действия. Наилучшим примером такой этики является максима Канта, которая вместо того, чтобы говорить «Делай то или иное», устанавливает общее формальное правило «Поступай так, чтобы принцип твоего действия мог стать принципом действия вообще». С моей точки зрения, этот тип этики соответствует такому социальному порядку, в котором вряд ли возможно предвидение конкретных моделей правильных действий. Кант жил в историческую эпоху, когда общество находилось в процессе перестройки, в обществе, основанном на росте и постоянном движении, на открытиях и исследовании новых областей. Это был мир раннего капитализма и либерализма, где свободная конкуренция и индивидуальное приспособление определяли сферу действий; мир, в котором конкретное предопределение моделей правильного действия могло бы лишиться человека той гибкости, которая была основной предпосылкой выживания в быстро меняющемся мире.

Хотя Кант, выразивший формализм новой этики, сам не осознавал социологической основы своего мышления, мы вполне можем сказать, что он пришел к такому формалистическому понятию главным образом потому, что жил в соответствующем обществе, в котором предопределение соответственных моделей поведения означало бы ограничение свободы действий первопроходцев. В противоположность кантовской эпохе средневековая система этики развивалась в обществе с умеренным динамизмом, где институты регулировались главным образом традицией. В таком обществе заведомое конкретное «материальное» определение «правильной» модели поведения не было неосуществимым.

Происходящий в настоящее время переход к формализму характеризуется тенденцией, в соответствии с которой главное моральное значение придается не реальному внешнему поведению и его видимым последствиям, а намерениям индивида. Именно кантианство является наиболее ясным выражением этой *Gesinnungsethik*<sup>\*</sup>, которая исторически представляет собой не что иное, как развитие протестантской идеи о том, что для любого действия преимущественное значение имеет совесть. С социологической точки зрения, выделение мотивов действия индивида адекватно такому миру, в котором существует мало шансов предсказать даже самые непосредственные последствия любого действия, поскольку он живет в обществе, характеризующемся неплановостью, границы которого, кроме того, постоянно расширяются, изменяются, и в целом оно характеризуется высокой социальной мобильностью и слиянием культур. Интересно отметить, что то, что Макс Вебер<sup>46</sup> назвал *Verantwortungsethik*<sup>\*\*</sup> (в противоположность чистой *Gesinnungsethik*), т.е. нравоучением, согласно которому индивид должен предвидеть хотя бы некоторые непосредственные последствия своих действий и отвечать за них, выступает в последнее время на передний план. Это происходит, по-видимому, потому, что в нашем обществе сокращаются области свободного приспособления: вместо них по мере организации большинства сфер действия развиваются области, где преобладают стандартные модели, в которых возможно предсказать хотя бы непосредственные последствия действий индивидов. Следовательно, ответственность за эти действия становится вполне обоснованным требованием. Итак, существует следующая взаимозависимость: формализм и *Gesinnungsethik* соответствуют той стадии общественного развития, на которой моральный и активный индивид должен был оставаться общественно слепым, так как в нем (в том обществе) область предварительного расчета действий и их последствий были значительно меньше, чем в обществе, которое приближается к стадии планирования либо уже находится на этой стадии: где обозначены все ключевые позиции и где нажатие кнопки предполагает, что уже заранее известны определенные результаты этого действия. Конечно, это вовсе не означает, что в плановом обществе нет места случайности и судьбе; однако в нем существуют области, в которых хотя бы в течение определенного времени процесс приспособления происходит не методом проб и ошибок, а с помощью заранее установленных моделей.

---

\* Этика мировоззрения (нем.).

\*\* Этика ответственности (нем.).

## **б) Напряженность между ограниченным личным миром и плановым социальным порядком**

Этические нормы поведения снова станут во многом более конкретными и в этом более подходящими на томистскую идею конкретной системы. С другой стороны, если мы не будем придавать достаточного значения протестантской традиции (согласно которой правильное поведение может определяться лишь внутренним опытом и голосом совести), то этот объективизм может привести к дегуманизации, характерной для тоталитарной диктатуры, в которой главную ответственность за правильность или неправильность действий несет фюрер, гаулейтер или плановая комиссия. Если требовать слишком сильного подчинения религиозной сфере, то возникает опасность, что эта модель слепого подчинения может подготовить почву для слепой покорности нерелигиозным силам. Так, лютеранская разновидность протестантизма несомненно способствовала выработке такого сознания, которое легче, чем кальвинистское, поддается диктату в мирских делах.

Очень трудно ответить на вопрос о том, как в плановом обществе, где преобладают заранее установленные модели поведения, примирить необходимый объективизм с субъективизмом, согласно которому ценность действий определяется содержащейся в ней долей индивидуальной совести и выбора. Средство решения этой проблемы можно искать различными путями.

а) В образовании, которое заставляет действующего индивида понять истинный смысл модели общества в целом, не довольствуясь просто механическим выполнением отдельных задач. В этих случаях социальное осознание становится моральным долгом. Мы лишь теперь поняли, насколько вредным был тот факт, что демократия, даже в тех странах, где ее институты функционируют нормально, не смогла вызвать глубокого интереса к своим достижениям, что крайне необходимо для того, чтобы жизнь при данном социальном порядке превратилась в истинное переживание. Демократия в этих странах стала рутинным обычным делом, и остается только надеяться, что угроза тоталитаризма вызовет процесс оживления, и институты, воспринимавшиеся в обществе как должное, вновь станут делом совести.

б) Может быть, не всегда возможно включить целостную личность в модели действия социального порядка, поскольку слишком многое организовано чисто механически, однако в демократическом плановом обществе возможно и даже необходимо, чтобы вопрос о совести поднимался всякий раз, когда индивид принимает какой-то новый план или осознает свою ответственность за его претворение в



жизнь. В этом смысле весьма вероятно, что решающей проверкой совести индивида будут не малые решения, принимаемые ежедневно, как это имело место раньше, а способность нести ответственность за решения, касающиеся социального порядка в целом. Это значит, что в прошлом вполне можно было рассуждать следующим образом: «Поскольку я хороший христианин в личной жизни и личных отношениях, я могу не беспокоиться относительно социального и политического строя, при котором я живу». Такой подход совершенно не годится в обществе, находящемся на стадии планирования, так как в нем организация общественного строя в сильной степени определяет то, что возможно в личных отношениях. Если общество построено по принципу тоталитарного планирования, в нем фактически невозможен полный уход в ограниченный личный мир. Так социальная организация становится более чем когда-либо делом личной совести. Нельзя быть добрым христианином в обществе, основные законы которого противоречат духу христианства. Так было уже во времена Льва Толстого, который сказал, что крепостничество противостоит христианству не только потому, что низводит крепостных до уровня людей низшего сорта, но и потому, что заставляет помещика вести себя не по-христиански. Это еще более верно сейчас, когда не осталось больше ни одного укромного уголка, куда не проникало бы влияние господствующих принципов данного социального строя.

Хотя совершенно очевидно, что мы должны сделать все возможное, чтобы поддержать личные отношения между индивидами, а также стихийный рост малых групп в рамках планового общества, все эти средства окажутся недостаточными, пока мы не научимся придавать совершенно новое значение контролю социальной структуры общества в целом. Сейчас еще более чем когда-либо задачей церкви становится проверка соответствия основных принципов социальной организации христианским ценностям.

## **7) Этические нормы подлежат проверке в тех конкретных социальных условиях, в которых они должны действовать**

Если это так, то совершенно очевидно, что для того, чтобы определить свою точку зрения по текущим проблемам, в особенности по проблемам планирования, необходимо социологическое знание в большем объеме, чем прежде. Теперь, чтобы быть в состоянии судить о том, как будет осуществляться этот проект, чтобы называться христианским, нужно иметь конкретное представление о том, как функционирует общество.

Поэтому христианским мыслителям следует еще теснее соединить теологическую мысль с социологическим знанием. Смысл нормы становится конкретным, только если соотнести ее с контекстом, в котором она действует. Вне этой соотнесенности норма остается пустой. Поэтому одна из наших главных задач — социальная контекстуализация морального кодекса. Приведу конкретный пример: является ли норма христианской или нет, может в современных условиях лучше всего судить социальный работник, учитель или приходский священник, ибо очень часто именно эти люди в состоянии наблюдать действие моральных норм в жизни современного общества, скажем, в трущобах или среди безработных. В других случаях можно пригласить специалиста в области политики или бизнеса и попросить его рассказать о том, что означает данная норма в сфере его жизнедеятельности. Взятая абстрактно, норма может казаться христианской, в конкретном же воплощении она может привести к противоположным результатам. В этих случаях лишь те люди, кто имеет доступ к конкретным жизненным обстоятельствам, могут наблюдать, как социальные нормы отражаются во внутреннем опыте индивидов, и могут судить об истинной ценности нормы. По этой причине я склонен полагать, что в будущем необходимо осуществить пересмотр обычаев и норм на основе консультаций с социологами и другими экспертами. Их информация поможет нам понять, как практически действуют те или другие принципы; окончательная же формулировка норм остается делом теологов и философов.

### **8) Может ли социология, представляющая собой в высшей степени секуляризованный подход к проблемам человеческой жизни, сотрудничать с теологической мыслью?**

Здесь сразу же возникает другой важный вопрос, который касается характера сотрудничества между теологом и социологом. В какой степени теолог может разделять экспериментальный подход социолога к ценностям? Если придерживаться радикальной точки зрения на то, что христианские ценности вечны и заранее установлены, то для такого сотрудничества остается немного шансов. Только если для экспериментаторства в области оценок остается ограниченное поле деятельности, только тогда возможно использование социологического подхода. Нет смысла скрывать трудности, возникающие в этой области, поэтому, чтобы как можно полнее обрисовать смысл этого конфликта, я представлю социологический подход в его наиболее радикальной форме.

Социология по своему историческому происхождению обладает, вероятно, наиболее секуляризованным подходом к проблемам человеческой жизни. Она черпает свою силу из имманентного, т.е. нетрансцендентного подхода к человеческим делам. Она не только избегает апеллировать к Богу как объяснительному принципу всех вещей, каковы они есть или какими должны быть, но и не прибегает к абсолютной сверхчеловеческой сущности. Это становится особенно очевидным, когда речь заходит о ценностях. Философ-идеалист, даже будучи атеистом, всегда ссылается на определенные ценности, являющиеся вечными сущностями в платоновском смысле. Социолог был бы непоследовательным, если должен был бы начинать с признания того, что определенные ценности находятся вне исторического социального процесса. Задача социолога состоит в том, чтобы выяснить, насколько разнообразие социальных феноменов, включая преобладающие ценности, зависит от меняющегося социального процесса. Ему показалось бы неразумным и методически непоследовательным исключать определенные явления из области социологического объяснения. Он не согласился бы с предположением о том, что некоторые феномены с самого начала священны и потому закрыты для социологического подхода, в то время как светские процессы для него более доступны. Так думает тот, кто понимает, что у социологии можно многому научиться, но при этом боится выступить против религии, отдавая ее во власть эмпирического анализа. Опасность этого половинчатого решения состоит, во-первых, в том, что оно ломает динамический *élan*<sup>\*</sup> социологического подхода, состоящего в радикальном исследовании действующих в истории социальных сил, и, во-вторых, что нельзя с уверенностью заранее сказать, что может быть охвачено эмпирическим анализом, а что нет. С моей точки зрения, гораздо умнее и честнее будет позволить социологам развивать свои понятия, гипотезы и методы во всей их полноте и посмотреть, как далеко они могут продвинуться. Что касается теологов, то будет разумнее позаимствовать у них то, что кажется очевидным в свете их интерпретации, и попытаться понять вместе с ними весь спектр человеческого поведения и оценок как проблемы индивидуального и группового приспособления. И лишь тогда, когда метод использован до конца, он автоматически обнаруживает свою ограниченность. Тогда-то станет ясно, насколько человеческое поведение и ценности можно понять в рамках функциональных категорий и где необходимо выйти за эти рамки.

---

\* Стремление, усилие (*франц.*).

Поэтому предложенный метод сотрудничества между социологией и теологией кажется более последовательным и эффективным, чем ранее указанный половинчатый. Конечно, такое сотрудничество стало возможным лишь в конце эры либерализма, когда крайний рационализм истощился и стала очевидна ограниченность различных типов рационального анализа человеческих отношений. Доведя социологический анализ до его конечных результатов<sup>47</sup>, социолог сам видит, где необходимо привлечь другие подходы для дополнения полученных им данных. С другой стороны, философия и теология без знаний, получаемых с помощью социологического анализа, имеют дело с картиной мира, лишенной наиболее характерных для современности проблем и явлений.

### 9) Концепция христианских архетипов

Если мы будем рассматривать проблему с точки зрения теологии, то возникнет вопрос: какова доля допустимого в рамках религиозного мышления экспериментализма? Если считать, что истины христианства изложены в нескольких ясных утверждениях, имеющих вечную ценность, то не так уж много останется на долю социологического мышления. В этом случае источник ошибки может быть найден лишь с помощью социологического анализа. Если стать на эту позицию, то социология будет полезной лишь как инструмент для выяснения того, почему некоторые группы не в состоянии понять истину, которой обладает человек. Если же встать на противоположную позицию и считать, что основные христианские истины не изложены в форме жестких правил, а даны в конкретных парадигмах, лишь указывающих направление, в котором надо искать истину, то тогда остается простор для творческого вклада в каждую новую эпоху. История тогда будет заключаться в материализации той христианской сущности, соответствующей изменению социальных условий, в которых вызваны к жизни поколения людей. Характерно, что архетипы христианских установок сформулированы не в виде абстрактных заповедей, а раскрываются в притчах, повествующих о жизни и учении Христа. Притча никогда не дает чистый абстрактный принцип примерного поведения, она обращается к нам через конкретный образ, воплощающий в себе историческую и социальную обстановку происходящего. Это, однако, не означает, что эта обстановка будет вечно неизменной, ибо христианин вынужден воплощать намерения Христа в различных жизненных ситуациях. Пока исторические изменения относительно просты, достаточно здравого смысла

для приспособления сознания архетипов к новой ситуации. Но чем сложнее становится общество, тем больше социологического знания нужно для понимания реального смысла изменяющихся исторических условий и правильного объяснения нормативного образа. Преимущество усвоения наследуемой нормы в идиоматике конкретных образов, а не в терминах абстрактных принципов, заключается в том, что это помогает нам избежать формализма. Любая рациональная формулировка принципа ведет к заблуждению, так как предполагает логическую дедукцию, где единственным критерием истины остается разумная логика, тогда как конкретный образ одним штрихом раскрывает перед нами явное поведение, внутреннюю мотивацию, образы конкретных личностей и конкретную социальную обстановку происходящего. Одним словом, притча несет в себе огромное богатство религиозного опыта, который всегда дает больше, нежели чисто рациональный и функциональный жизненные аспекты.

Пока богатство религиозного опыта поддерживается при помощи постоянных ссылок на образы христианского опыта, устраняется другая опасность социологической мысли, состоящая в том, что она может выродиться в страсть расчленения целых форм и истинного опыта на абстрактные схемы. Существует большая разница между использованием методов анализа для выяснения и лучшего понимания предшествующего ему опыта, и анализом, который идет ниоткуда и не ведет никуда. Сегодня нам нужен анализ, позволяющий лучше понять опыт, ибо ни чистый инстинкт, ни непросвещенная интуиция не помогут нам в современной ситуации.

Если такая трактовка христианской истины правильна, а именно что она дана лишь как направление, а не как жесткий рецепт, то на ее примере можно показать две важные социологические характеристики нормы. С одной стороны, такая истина оставляет большой простор для адаптации, а с другой — она не позволяет человеку потеряться в бесконечных возможностях изменения своего поведения, что в конечном итоге неизбежно должно повести к дезинтеграции личности и общества.

Эта социологическая проблема наиболее ясно отражается в дилемме любого планового общества. Последнее не может ни подвергать свои основные принципы безграничным интерпретациям, ни стать настолько догматичным, чтобы в нем окончательно исчезло экспериментаторское отношение к изменению. В любом плановом обществе поэтому неизбежен институт, подобный институту священства, задачей которого будет наблюдать за установлением и поддержанием определенных основных норм. С другой стороны, необходимо предусмотреть социальные возможности, способству-

ющие формированию абсолютно свободной мысли, каков бы ни был связанный с этим риск. Мы не должны забывать, что короткие периоды свободной мысли в истории приходились на время, когда клерикальные власти теряли исключительное право на объяснение смысла человеческой жизни и человеческих дел. Свобода мысли и блестящее развитие духа экспериментаторства в Греции объяснялись тем фактом, что там не могло возникнуть ничего похожего на восточную иерархию. В эпоху Возрождения и либерализма свободная конкуренция между церковью, религиозными сектами и группами свободных индивидов вызвала брожение в той среде, которая питала науку и способствовала развитию свободной личности.

Англосаксонская модель планирования ради свободы не может поэтому опираться ни на средневековую клерикальную модель, ни на символы веры тоталитарного государства. Здесь планирование состоит в первую очередь в обеспечении простора и возможностей для появления разногласий, раскола, независимых социальных образований и роста свободной интеллигенции, но не допускает при этом вырождения свободы в анархию.

## **Часть II. Христианские ценности и изменение среды**

### **1) Метод исторической реинтерпретации.**

#### **Преходящие и постоянные элементы идеи прогресса**

В предстоящий нам период изменений центральная проблема христианской мысли будет, очевидно, состоять в следующем: как изменяется применение христианских ценностей с изменением социальных и экономических условий. Эта проблема в своем полном значении может быть решена только самой жизнью. Этот процесс личного и коллективного опыта будет плодотворным, только если будет постоянно направляться сознательным обдумыванием. Мы стремимся вовсе не к абстрактному мышлению, опирающемуся исключительно на метод логической дедукции, а к такому мышлению, которое получает свои главные стимулы из конкретной игры слов, из наблюдений за трудностями, испытываемыми христианами в среде, совершенно непохожей на ту, где впервые был выработан христианский опыт.

Наша задача будет состоять в том, чтобы выявить, в какой степени духовность может распространяться и проникать собой ситуации, отличные от тех, в которых она первоначально сформировалась. Такое проникновение в новые ситуации происходит в ходе решения текущих жизненных конфликтов. Конфликты, если их

правильно понимать, представляют собой симптомы расхождений между установившимися подходами и оценками и меняющейся ситуацией. В ходе решения этих конфликтов в христианском духе происходит частичное одухотворение новой среды и новое понимание самого понятия духа. Этот процесс нового понимания продолжается постоянно; он шел уже тогда, когда раннехристианские секты должны были отказаться от своих надежд на то, что надвигается конец света и наступает Царствие Божие. Это изменение в сознании и реалистическое восприятие некоторых факторов сильно изменило поведение этих групп, хотя они возникали из одного и того же духовного начала на различных этапах развития. Пока группы небольшие и ситуация относительно проста, то группа в силу своего опыта бессознательно выполняет задачу реинтерпретации. Когда же с развитием цивилизации реинтерпретация становится сложной, то появляется необходимость участия в ней людей с религиозным опытом и экспертов по социальным изменениям. И даже на этом сложном уровне реинтерпретация осуществляется только с помощью группового опыта, а люди с религиозным опытом и эксперты могут сказать свое слово, только если они являются участниками этого опыта. Их выводы основываются на предварительном обсуждении, которое вскрывает все трудности группового опыта.

Обладание групповым опытом и знание казуистики дает конкретные результаты только в том случае, если мы осознаем глубокое значение вопроса. Во-первых, необходимо иметь в виду, что в наш век существуют различные способы мышления и что они по-разному влияют на метод переоценки ценностей. В этом отношении существуют две крайности. Одна из них — это крайне жесткая позиция, отождествляющая христианство с одной особой эпохой его истории, в то время как другая сознательно или неосознанно применяет к сфере оценок модель «прогресса». Значение и ценность этих методов необходимо осознать, прежде чем их применять. Без осознания их природы и их ограниченности существует опасность, что эти методы мышления сами возьмут власть над нами, а не мы над ними.

Если мы хотим избежать первой ошибки, то должны ясно видеть историческое многообразие христианских установок в прошлом. Понимая это, можно обойти и другую ловушку, а именно когда за христианство принимаются только его самые современные разновидности. Так, например, важно вспомнить о том, какие христианские добродетели и подходы преобладали в эпоху развития капитализма и какие элементы пуританства больше соответствовали потребностям новой эры, чем основным канонам христианского наследия<sup>48</sup>. Это могло бы привести, например, к переоценке аске-

тизма или некоторых его аспектов. В этих случаях социологическое осознание исторических разновидностей христианской темы привело бы не к релятивизму, а к освобождению творческой интуиции, которая вырабатывает соответствующие реакции на меняющуюся среду, исходя из того же самого основного источника.

Совершенно очевидно, что такое отношение к истории отличается от того, которое состоит в либеральной идее прогресса или ее религиозного эквивалента, модернизма. Эти два подхода сходны в том, что считают истинно важными только события последних нескольких столетий, а также полагают, что история представляет собой непрерывный прогресс и что поэтому все старое должно, подобно старомодному платью, быть заменено новым. Эта позиция, характерная для современного сознания, быстро меняется ввиду явного упадка моральных норм в капиталистическом и тоталитарном мире. Абсолютно ясно, что тезис об автоматическом прогрессе, а также о том, что церковь и религиозное мышление должны поспешить приспособиться к нововведениям нашего века, неверен. Это разочарование в нашем веке зашло уже настолько далеко, что вера в будущее уступает место той мысли, что старое всегда лучше, потому что оно старое, и что в современный мир необходимо перенести различные подходы и институты прошлого. В своей наиболее опасной форме эта позиция ведет к своего рода «Pétainism»\*, стремящемуся преодолеть зло современного общества, скрывая его за великолепием прошлого (Le Régime des Notables\*\*).

Теперь, когда идея прогресса утратила свой романтический ореол, еще важнее осознать те элементы истины, которые она содержит. Во-первых, наука и техника, включая социальную технику, развиваются по восходящей линии. Они постоянно совершенствуются, исправляя свои ошибки, расширяя сферу своего знания и обновляя свои гипотезы. Ошибка философии, постулирующей прогрессивное развитие, заключалась в том, что она переносила модель исторического развития, т.е. идею прямолинейного развития, на эволюцию морального самосознания и культуры. Я думаю, что Альфред Вебер<sup>49</sup> был прав, когда утверждал, что культура расходится лучами из центра, а не развивается по прямой линии. Если это так, то модернизм справедливо утверждал, что религиозный мыслитель должен стоять на уровне современной науки и не препятствовать ее развитию, однако неверно было бы пытаться непосредственно включить религиозную жизнь в модель прогрессивного развития.

---

\* Петенизм (Петен — французский маршал, капитулировавший перед Германией).

\*\* Режим избранных (франц.).



Другой элемент истины в идее прогресса, который необходимо сохранить, заключается в том, что для живущего огромную ценность имеет «наличное состояние», которое ни в коей мере не независимо, а существует как постоянная напряженность, направленная на будущее состояние. Этот динамический элемент в наличном существовании не позволяет интерпретировать консерватизм или традиционализм как простое повторение старых ситуаций или как подавление новых конфликтов с помощью старых формул. Наличное существование в сфере морали, религиозного и культурного опыта означает постоянный возврат к тому базовому, исходному опыту, который проникает своим духом новые ситуации. Это означает постоянное возрождение, переоценку и реинтерпретацию одной и той же субстанции. Эта реинтерпретация представляет собой, с одной стороны, более чем интеллектуальную задачу, поскольку обращена к истинному опыту, к нашей способности интуиции и творческого воображения. С другой стороны, при ее правильном понимании реинтерпретация мобилизует глубочайшие возможности разума, поскольку в таком сложном мире, как наш, она может быть достигнута с помощью философского, социологического и других видов знания.

## 2) Планирование и религиозный опыт

Совершенно очевидно, что сегодня невозможно быть последовательно религиозным без интеллектуального знания, без контакта с политическим действием; в то же время существует опасность применения научного и технического подхода непосредственно к человеческим отношениям. Трудность нашего века заключается в том, что мы понимаем необходимость планирования, но знаем и то, что просчеты в планировании могут иметь плачевные последствия. Вопрос о том, насколько общественные институты могут подпитывать религиозный опыт, всегда был открытым. В наш век планирования, когда число институтов увеличивается и деятельность их координируется, проблема становится еще более острой. С другой стороны, даже те, кто смотрит на планирование глазами инженера и склонен думать, что его подход к социальным делам всеохватывающ, понимают, что чисто технический и функциональный подход несовершенен и что общество, движимое чисто утилитарными мотивами, лишается внутренней динамики. Во времена мира и процветания казалось, что можно жить только Голливудом и мороженым, однако теперь, когда человечество борется не на жизнь, а на смерть за сохранение цивилизации, даже инженер понимает, что основы общества следует искать в более глубоких пластах человеческой

души, чем он когда-либо думал. Особенно важно, чтобы наша страна осознала эту проблему, так как именно на ее долю выпала миссия возглавить освободительное движение всех угнетенных народов.

Итак, смысл нашего вопроса заключается в следующем: что может быть сделано для восстановления движущих сил общественного развития, прежде чем все общество будет разрушено? При каких условиях планирование может стимулировать свободное раскрытие этих сил и способствовать проникновению духовного начала в жизнь общества?

В отношении уместности планирования глубинного религиозного опыта возможны следующие подходы: а) абсолютно враждебное отношение, считающее вредным любое планирование и институционализацию; б) противоположная точка зрения, согласно которой выжить можно лишь при условии, если подходить к решению проблем наступательно, с помощью строгой регламентации, ортодоксального контроля и казуистики; в) точка зрения, согласно которой условия процветания глубинного опыта поддаются планированию.

### 3) Смысл планирования ради свободы в случае религиозного опыта

Я думаю, что первые два подхода мало что нам дают, поскольку наш идеал — это планирование ради свободы, т.е. планирование общественного развития ради спонтанности жизни. Поэтому представляется куда более важным применить различные значения третьего подхода к религиозному опыту.

Планирование глубокого религиозного опыта может означать просто-напросто то, что, планируя остальные сферы жизни, мы оставляем религии свободное поле деятельности, позволяя ей развиваться стихийно. Это не означает *laissez-faire*, поскольку предполагает тщательное наблюдение за условиями, способными препятствовать религиозному опыту и религиозной практике.

Следующий подход считает неверной точку зрения, согласно которой создание (духовного) вакуума автоматически вырывает из души религиозный опыт. Силой, стимулирующей этот опыт, является традиция. Если вы разрушите социальные рамки традиции, то тем самым вы уничтожаете условия религиозного опыта. Для тех, кто придерживается этой точки зрения, чрезвычайно важно перечислить основные элементы традиции. Что есть традиция — уважение ко всему старому и привычному, подражание или духовная зараза или же это до сих пор не исследованная передача неосознанной творческой энергии, приобретающей особую форму и смысл в различные периоды человеческого существования?

Существует еще мнение, что одной традиции недостаточно. Она существует не в вакууме, а связана с определенными социальными условиями. Эти условия необходимо поддерживать для сохранения традиции. Так рассуждают те, кто желает сохранить крестьянство, поскольку оно обладает определенной религиозной традицией, или же те, кто противится нарушению уединения маленькой мастерской и возникающему скоплению масс, ибо в таком качестве массы начинают вести себя как толпа.

Можно, однако, утверждать, что сохранение религиозного опыта зависит не от непосредственного окружения и социальных групп, а от всей структуры общества, поскольку именно она благоприятствует глубинному опыту или подавляет его. Именно семья, церковь, школа, деловая жизнь и общественное мнение, фабрика и мастерская, искусство и литература, а также их взаимоотношения питают этот опыт или подавляют его.

И наконец, можно считать, что наибольшее значение имеет личностное воодушевление, и поэтому задача состоит в том, чтобы создать для этого условия. Мы должны построить такое общество, в котором большое значение имеют межличностные отношения, дающие простор для свободного чувства товарищества, к которому личность как таковая оказывается сопричастной; общество, в котором человек, имеющий настоящее призвание, имеет возможность его реализовать и в котором отдается должное людям, обладающим качествами лидера. Социологическая проблема заключается в следующем: возможно ли это в искусственных условиях больших городов, где люди представляют собой аморфные массы, где добрососедство утратило свое значение, где люди не знают судьбы своих товарищей и история жизни индивида теряет свой парадигматический смысл? Этот глубочайший смысл религиозной истины был, впрочем, при более естественных условиях, выражен на примерах жизни святых, мудрецов и мудрых правителей, так же, как истории жизни Христа или Иова легче запоминаются, чем просто предписания, максимы или теологические рассуждения. Это относится также и к ситуациям, теряющим свою символическую ценность в шумном переполненном людьми большом городе, где мы, как правило, имеем дело с абстрактными деловыми целями или формами наслаждения, редко выражающими глубинный общий опыт. В более примитивных обществах такие важные события, как рождение ребенка, женитьба или смерть, напоминают человеку о трансцендентальных жизненных силах. В нашем обществе они теряют этот смысл, как только становятся просто привычным делом нашего жизненного распорядка.

#### 4) Четыре основные сферы религиозного опыта

Ответ на вопрос, может ли вмешательство, заключающееся в создании институтов, и сознательное планирование сделать что-либо для религиозной жизни, будет, конечно, зависеть главным образом от того, что мы считаем сутью религиозного опыта. Я попытаюсь далее в обобщенном виде изложить важнейшие точки зрения на сущность религии.

а. Согласно первой точке зрения, сущность религии обнаруживается в личном общении с Богом. Отсюда следует, что ничто другое в жизни не имеет истинного значения и что ничего не надо планировать. Тем не менее даже мистики признавали, что существуют определенные условия, благоприятствующие или неблагоприятствующие этому опыту. Жизнь монахов в монастыре — вот еще одно выражение той истины, что религиозный контакт со сверхчеловеческим связан с определенными внешними условиями. Монахам разрешалось обрабатывать землю либо жить, прося подаяние; коммерческая же деятельность считалась для них недопустимой, так как она способствует формированию духовного склада, отвлекающего ум от религиозного призвания. Планировать можно даже экстатический опыт, если правильно понимать планирование. Возникает вопрос, не станет ли монашеское уединение в качестве формы полного или временного ухода от мирских дел наилучшим средством исцеления от дегуманизирующих последствий цивилизации деловых и хлопотливых людей. Если это произойдет, то монашеское уединение будет снова выполнять две функции. Первая из них будет состоять в том, чтобы предоставить все возможности людям, являющимся, так сказать, специалистами в области религиозного опыта, которые должны будут, не приспособляясь к новому окружению, передать открывшееся им духовное начало последующим поколениям. Эти люди будут стражами духа, для которого чистота глубокого переживания важнее современности. Но, во-вторых, будут и более светские «ордена», куда смогут войти на время активные политические деятели и бизнесмены с целью размышления, вступая таким образом в контакт с людьми, далекими от борьбы за существование. Задача светского человека будет состоять, далее, в переводе воодушевления на язык современного мышления и практики. Современное общество нуждается в уединенности как противовесе массовому опыту. Одной из характерных черт русского коммунистического эксперимента является его враждебность любому уединению. Англия более чем какая-либо другая страна обладает возможностью, находясь на пороге века планирования, сделать стремление к уединению одной

из характерных черт планируемого общества. Однако ни в коем случае нельзя смешивать бездуховное уединение, как, например, убивание времени, сидя у камина, с одиночеством, необходимым для глубокого религиозного опыта. Бездуховная форма одиночества может скрывать в себе еще большую пустоту, чем шум толпы.

б. Согласно другой точке зрения, истинный религиозный опыт может существовать лишь в личных взаимоотношениях, а Бог присутствует тогда, когда два или три человека собрались вместе во имя Бога. Взаимопомощь и личностное воодушевление для таких людей гораздо важнее, чем утонченная практика мистиков, которые в своем крайнем эгоизме удаляются от светского мира. Странники данной точки зрения посвящают свою деятельность восстановлению добрососедства и товарищества.

с. Третья точка зрения заключается в том, что одна из существенных черт религиозной реальности входит в структуру социальной жизни. Субъективный аспект религиозного опыта может быть очень важным, однако нельзя не заметить того факта, что частично этот опыт присутствует и в социальной доктрине, которая может соответствовать правильной или неправильной модели, быть духовно богатой или бедной. Социальная модель — это нечто большее, чем сумма различного рода деятельностей отдельных индивидов; человек создает эту модель сознательно или неосознанно. Так, граждане греческих полисов чувствовали ее, древние римляне, создатели великой империи, и англичане также приложили все свои силы для создания такой модели. Если социальная модель пропитана духовностью, то между ней и индивидами существует постоянный взаимообмен. Индивид отдает обществу свои лучшие силы и получает от него силы, намного превышающие его собственные, поскольку ему отвечает совокупная одухотворенность всего общества. Этот процесс напоминает коллективное строительство собора — анонимного творения искусства, в котором нельзя выделить вклад отдельного зодчего или скульптора, будь то даже самого гениального, поскольку никто не может сказать, где начинается его творение и в какой степени оно может считаться плодом его индивидуального гения.

Если индивид живет в таком обществе, то он обычно достигает значительно большего, чем если бы он полагался исключительно на свои индивидуальные духовные возможности. Преимущество духовно богатой социальной модели заключается в том, что индивид не может опуститься ниже определенного уровня. (Трагедия Германии заключается в том, что ей не удалось создать истинное общество такого рода.) Опасность жизни в обществе с укоренившейся моделью заключается в том, что индивид, живя сверх своих индивидуальных

возможностей, может отказаться от борьбы, ибо, следуя обычаю и усвоив должные привычки, может вести безупречную жизнь, не прилагая для этого особых усилий и не проявляя силы воли. Опасности социальной модели с религиозным опытом таятся в том, что все постепенно и непостижимо превращается в условность, причем никто не в состоянии сказать, где и когда начинается вырождение. Тот, кто полагает, что для нормального развития индивида важна вся социальная модель общества в целом, верит в своего рода коллективное спасение и придает совершенствованию социальной структуры по крайней мере такое же значение, как и улучшению условий для индивидуального спасения с помощью личного опыта или путем создания условий для возникновения чувства братства и товарищества.

Важно отметить, что большевистский общественный идеал во многом представляет собой секуляризированную форму этой идеи — спасение с помощью справедливого социального порядка.

d. И наконец, последняя точка зрения представлена теми, кто полагает, что истинные гарантии религиозной жизни надо искать в сохранении условностей, столь сильно презираемых современным обществом. Регулярное посещение церкви и службы, соблюдение определенных обрядов, ортодоксальность в отношении основных вопросов считаются лучшими гарантом выживания, чем сомнительный внутренний религиозный опыт, который ведет неизвестно куда. Это своего рода религиозный бихевиоризм, который существовал уже задолго до появления бихевиоризма как психологической доктрины. Подобно тому как бихевиоризм полагает, что для сохранения социального порядка гораздо важнее создание подходящих обычаев, нежели изоэтранных идей и доктрин, эта форма ритуальной ортодоксии видит гарантии для религии в религиозном обычае и обряде. Еще одна аналогия между психологическим бихевиоризмом и ритуальной ортодоксией состоит в вере в то, что опыт действует на человека извне. Соблюдение религиозных обрядов создает особую форму для поглощения и направления человеческой энергии. Какими бы здоровыми ни были импульсы, они истощаются, не будучи должным образом направлены в социальном и религиозном отношении. Согласно данной точке зрения, планирование религиозной жизни представляет собой заботу о формировании религиозных обрядов и создании возможностей их отправления.

Из этого анализа следует, что планирование религиозной жизни может иметь различное значение в зависимости от точки зрения на сущность религии. В каждом отдельном случае находят различные средства в соответствии с особенностями религиозной философии. Лично я верю не в какое-либо одно, а во множество различных

средств и полагаю, что религия существует во всех рассмотренных выше формах и что единственным удовлетворительным подходом к планированию может быть лишь плюралистический подход. Как мне кажется, постоянно происходит изменение содержания и сути религии. На некоторых этапах религия существует на уровне чисто личностного опыта, например у мистиков. Иногда она выливается в форму братства, порой пронизывает всю модель социальной организации или бездействует, присутствуя лишь в человеческом мышлении и устаревших обрядах. Если моя точка зрения правильна, то проблема планирования религиозной жизни состоит в признании многообразия существующих ее форм, иногда благоприятствующих, а иногда и мешающих друг другу. Нельзя планировать религиозную жизнь абстрактно, однако можно планировать различные конкретные формы религиозной жизни, как было описано выше. Существуют различные средства спасения в зависимости от того, ощущается ли потребность в создании возможностей для уединения, внутренней духовной концентрации или религиозного экстаза. Точно так же как нет общего принципа правильного планирования и общеустановленной технологии, нет и принципов планирования религиозной жизни. В обществе существуют определенные сферы, в которых требуется строгая организация и регламентация необходимой деятельности, как, например, организация транспорта или наиболее эффективных способов нормирования продовольственных и промышленных товаров; но существуют и такие сферы, где необходимо создать простор для органического роста и с корнем вырвать семена вырождения институтов. Иногда достаточно реорганизовать общество таким образом, чтобы сохранить естественные возможности, стимулирующие товарищество, самоуправление и спонтанность развития, а все остальное придет само собой. Есть случаи, когда все зависит от вдохновения, и планирование состоит не только в институциональных мерах, но и в индивидуальных решениях. Если человек наделен даром предвидения, ему должны быть предоставлены все возможности для реализации этого дара; если существует небольшая секта или группа, обладающая исключительным опытом, члены которой взаимно вдохновляют друг друга, то этой группе должны быть предоставлены возможности оказывать влияние. В этой сфере устранение особых форм фрустрации и борьба против *vis inertiae*\* закрепленных законом интересов гораздо важнее общих постановлений. Планирование ради свободы не общая регламентация, а гибкая форма развития общества, и оно состоит в дифференцированном использовании различных подходов.

---

\* Сила инерции (*лат.*).

Следует иметь в виду еще и следующее: хотя различные формы религии очень часто сосуществуют в обществе и вносят свой вклад в одухотворение жизни, все вместе они образуют динамическую сущность, и в один исторический период все может зависеть от силы личностного опыта, а в другой — от жизненности братских отношений или традиции.

Выживание Великобритании связывается с тем, сможет ли она стать не только генератором идей и побуждений, но и создателем нового видения лучшего будущего, которое вдохновит людей социально и духовно на борьбу против мировой агрессии. В настоящий момент царит всеобщее чувство оцепенения. Несмотря на активный опыт Великобритании, положение этой страны и ее народа, пережившего страшные бедствия, все же во многих отношениях особое. Великобритания находится в самом центре болезненного процесса пересмотра такого склада мышления и эмоциональных установок, которые сформировались и господствовали в атмосфере безопасности и внешней стабильности.

Если действительно произойдет возрождение, то будет ли оно обязано институционализированной религии? Что же поистине означают традиция и институты для людей, в которых еще живет христианская вера? Или же более вероятно, что все внимание будет сосредоточено на личном опыте и товариществе? Существует ли возможность возрождения религии для больших масс населения или же церковь вновь непреклонно будет исключать из своих рядов людей, которые в состоянии совладать с новыми реалиями внутреннего и внешнего мира? В последнем случае опять появятся еретики и секты, которые будут жить в соответствии с требованиями времени. С другой стороны, раскол такого рода перед лицом сильного и единого врага будет опасен, и нам надо стремиться сделать все возможное для религиозного возрождения в рамках церкви.

## **5) Проблема архаичного и псевдорелигиозного опыта**

При анализе условий возрождения религиозного опыта необходимо упомянуть и наиболее радикальную точку зрения. Можно предположить, что возрождение религиозности будет обязано людям, которых не коснулось наше интеллектуальное развитие, поскольку суть религиозного переживания есть нечто исконное и в этом смысле более примитивное и несовместимое с аналитическими достижениями современного мышления. История духовного развития может рассматриваться как рост и распространение такого типа софистики, которая



ведет к постепенному разрушению перводанного видения — первобытных образов как основных элементов религиозного переживания. В качестве иллюстрации, подтверждающей эту теорию примитивизма, можно указать на следующий факт. Несмотря на то что философы и мыслители поздней античности, например стоики, были уже готовы воспринять новый дух, выходящий за рамки модели античного образа жизни, все же новый религиозный опыт христианства не был результатом их утонченного мышления, а возник среди низших слоев населения Иудеи и восходил к восточной мистике. Теория примитивизма, по-видимому, верна в конструктивном смысле слова, поскольку она напоминает нам о вкладе русских и других не вполне западных народов в возрождение религии. Вполне возможно, что то, что происходит в России, представляет собой попытку использования современной изошренной терминологии для приспособления исконного источника религиозного примитивного опыта к языку современного общества. Достоевский перевел архаичный религиозный опыт и старинные традиции русской монастырской жизни (ср. образ старца Зосимы) на язык современной психологии. Он увидел и осознал старый конфликт религиозного мышления в современной обстановке. Поэтому его творчество можно считать переплетением исконной архаичной религиозной сущности и современных форм интерпретации. Нечто подобное должно произойти, если мы не хотим впасть в полное варварство или же «прогрессировать» в направлении бездуховного царства голого анализа и софистики.

С учетом этого нам еще труднее ответить на вопрос о том, что может способствовать возрождению, исходящему из глубины души. Я думаю, что, с одной стороны, нужно отдавать себе отчет в существовании архаичных потенциальных возможностей в сознании и в обществе и не игнорировать их, а с другой стороны, ясно отличать инструментальные, аналитические и полезные в борьбе за существование формы интеллектуальной деятельности от интуитивных, интегрирующих форм, непосредственно связанных с глубочайшими источниками человеческих переживаний. Здесь может возникнуть недоразумение. Любая романтическая попытка дискредитации позитивных аспектов современного мышления, таких, как рационализм, отрицание религиозных предрассудков и критический дух, может злоупотребить апологией нерациональных сил для поддержки нового увлечения Средневековьем, что очень часто является современным способом выхолащивания античной традиции. Существует также опасность поклонения варварским идолам под маской нового примитивизма. Тем не менее возможное злоупотребление истиной не может помешать нам ее констатировать. Единственное, что мы

можем сделать, это усилить чувство, ощущение исконного в человеческом языке и учить новое поколение отличать искусную подделку от истинного источника духовного возрождения.

## б) Оценка и парадигматический опыт<sup>50</sup>

Теперь мы должны рассмотреть соотношение между меняющимися человеческими оценками и историей исконного религиозного опыта (переживания), о котором мы говорили в предыдущих параграфах. Имеем ли мы в виду характер христианских ценностей, когда говорим о превращениях религиозности и институциональных средствах, способствующих ее сохранению? Каково соотношение между оценками и опытом, в котором выражается христианство? Здесь мы затрагиваем старую проблему в новой форме, мы возвращаемся к давнему противоречию в отношениях между религией и моралью. Мы хорошо помним парадоксальную ситуацию, когда человек может быть безупречным в моральном отношении и в то же время не быть религиозным; но мы также знаем, что безнравственный человек может порой обладать глубоким религиозным опытом. Мы знаем также, что само христианство признало существование нравственных норм в *ius naturale*<sup>\*</sup>, хотя это право и не проникнуто духовностью.

Из этого вытекает, что христианские ценности имеют два аспекта, — один из них соответствует тому факту, что как ценности они должны регулировать поведение, другой аспект соответствует тому, что эти ценности выражают глубокий опыт, который вполне может быть опытом индивидуальным. Иными словами, данные ценности всегда могут быть истолкованы и как средства приспособления к реальным ситуациям, и как типы приспособления, диктуемые определенным *Weltanschauung*<sup>\*\*</sup>, т.е. глубоким опытом, направляющим это приспособление. Если это так, то бесполезны оценки, которые не способствуют разрешению существующих конфликтов, т.е. проблем приспособления, и не помогают нам жить и действовать в этом мире. С другой стороны, успешное приспособление вовсе не превращает направлявшие его ценности в христианские или в выражение какого-либо другого *Weltanschauung*.

Приспособительный характер оценок делает необходимым их определенное изменение с изменением окружающей среды. Этот аспект оценок постепенно поняли философы утилитаристско-

\* Естественное право (*лат.*).

\*\* Мироззрение (*нем.*).

прагматического направления, и нельзя отрицать важность этой точки зрения. Они поняли, что ни религиозный мыслитель, ни философ-идеалист не в состоянии осознать, что жизнь человека — это постоянный процесс приспособления ко все время меняющейся ситуации и что процесс оценок есть неотъемлемая часть этого процесса. Религиозный мыслитель и философ уделяли слишком много внимания лишь одной проблеме, а именно оправданию притязания нормы на действительность; поэтому они ставили лишь один вопрос: «Почему надо выполнять приказы?» Они не спрашивали, как надо выполнять приказы в случае изменения условий, в которых эти приказы были отданы. Именно это интересовало как раз представителя прагматической школы, основной вопрос которого звучал так: каким образом совет или приказ могут разрешать проблемы, возникающие в новой ситуации, и каким образом этот совет или приказ могут создавать путем приспособления новое равновесие из неустойчивого положения, возникающего в результате дисбаланса между устаревшей реакцией и изменившейся ситуацией, и в какой степени могут авторитетные и предвзятые приказы способствовать решению возникающих в наше время новых трудностей?

Тот, кто не придает значения угрозе, содержащейся в этих утверждениях, никогда не решит наших проблем и вряд ли поймет реальные трудности нашего века. С другой стороны, тот, кто подобно прагматисту думает, что уже нашел ответ на поставленный вопрос, также не видит истинного значения проблемы оценок.

Недостаток прагматического решения проблемы в том, что оно либо отождествляет успешное приспособление с правильным или неправильным поведением, либо не понимает, что, поддерживая индивидуальную спонтанность в качестве абсолютного требования, оно само неосознанно вводит предвзятый идеал правильного поведения. Иными словами, оправдание типа поведения его целесообразностью в данной ситуации вовсе не предопределяет правильность этого типа поведения с христианской или нехристианской точек зрения. Человек, отрицающий значение духовных норм, может приспособиться к определенным требованиям социальной ситуации, так же как это делает христианин. В чем же тогда разница между ними? Видимо, она заключается в том, что христианин не просто хочет приспособиться к миру вообще или к части того окружения, в котором он находится, а хочет сделать это так, чтобы это приспособление соответствовало его взглядам на жизнь.

Следует отметить, что философия и социология приспособления вначале исходили из того, что существует лишь один действенный путь приспособления к данной ситуации. Однако наблюдение

над разнообразными путями приспособления показало, что даже на уровне биологического существования приспособление к одной и той же ситуации может быть различным в зависимости от биологической организации соответствующего животного или человека. Так, заяц бежит от шума, а лягушка останавливается и прячется. Подобные различия обнаруживаются и среди различных индивидов одного и того же вида, они зависят от психологического типа, сложившегося и закрепившегося в силу склада, и определяются жизненной судьбой. Так, один ребенок реагирует на внешнюю угрозу, пытаясь отразить ее, а другой убегает от нее.

Поскольку возможны различные типы приспособления к одной и той же ситуации, нужен всего только один шаг, чтобы осознать, что на качество приспособления может также влиять и *Weltanschauung* индивидов или групп, приспособляющихся к одной и той же ситуации. Так, одни люди христиане, а другие нет. Совершенно ясно, что должно иметь место влияние ценностей на качество приспособления в поведении индивидов, если под приспособлением понимать не компромисс (это невежественное понимание термина), а такую реакцию индивида или группы на ситуацию, с помощью которой они пытаются каким-то образом (если необходимо, то путем борьбы или бунта) решить возникшие проблемы<sup>51</sup>. Однако характер приспособления не дает полной картины поведения. К этому следует добавить *Weltanschauung*, которое избирательно относится к существующим моделям приспособления, принимая одни из них и отвергая другие. Однако каков критерий этого выбора? Где причины принятия или непринятия определенных образов жизни, поведения, сотрудничества? По-видимому, их следует искать в глубинном опыте, который раскрывает смысл жизни для данного *Weltanschauung*. *Weltanschauung*, так же как и религия, содержит частично непреходящий чрезвычайно важный глубинный опыт и частично преходящие переживания. В этом заключается ответ на вопрос о соотношении между ценностями и христианством, между моралью и религией. Религия придает главное значение не моральному или этическому опыту и не способам регулирования поведения индивидов, а объяснению жизни с точки зрения парадигматического опыта. Можно спорить о том, что является главным в христианском опыте — первородный грех, искупление, освободительная творческая сила любви или распятия, или же глубокое страдание. Толкование приспособительных моделей правильного поведения зависит от того, какой вид религиозного опыта будет принят во внимание. Если этот парадигматический опыт исчезает, как это происходит в секуляризированной европейской истории, то совершенно очевидно, что проблема ценностей сводится

лишь к приспособительности человеческого поведения. Однако правильность или неправильность означают лишь эффективность, но не дают ответа на вопрос о том, эффективность для чего. Предписания и ценности рассматриваются главным образом как средства, их цели теряются. Единственный остающийся надежным критерий правильности и неправильности поведения может быть выведен из необходимости согласования индивидуального и группового приспособления<sup>52</sup>. Только такое приспособление индивидов эффективно, которое совместимо с приспособлением группы, к которой они принадлежат. С другой стороны, те, для кого парадигматический опыт еще имеет значение, но кто не понимает приспособительного аспекта ценностей, обычно приходят в замешательство оттого, что испытывают желание догматически применить старые средства к новой ситуации и не понимают, что без перевода исконного опыта на язык современности они обречены на провал. Проблема христианских ценностей имеет два аспекта — осознание парадигматической основы опыта и соответствующих изменений в современной обстановке.

## 7) Социологический смысл парадигматического опыта

Мы осознали важность парадигматического опыта, и это дает нам ключ к пониманию того, что мы обычно подразумеваем под «бездуховностью» современной жизни. Смысл этого термина состоит в исчезновении исконных образов или архетипов, определявших жизненный опыт человечества на протяжении многих столетий. Воздействие этих образов на подсознательное поняли историки искусства и культуры, психологи и философы<sup>53</sup>. Теперь, когда мы видим, что происходит, когда сила этих образов уменьшается, необходимо к уже имеющемуся на этот счет знанию добавить знание о социальном значении этих образов.

Назову некоторые из этих архетипов или исконных образов: герой, мудрец, дева, святой, кающийся; в области христианского воображения: крещение, отпущение грехов, любовь к ближнему, евхаристия (причастие), добрый пастырь, распятие, искупление. Эти архетипы не могут быть до конца поняты, если считать их просто пережитками донаучной стадии развития. Их исчезновение без замены чем-то другим ведет к дезинтеграции современного жизненного опыта и человеческого поведения. Без парадигматического опыта невозможно ни последовательное поведение, ни формирование характера, ни реальное человеческое существование и сотрудничество. Без них мир наших рассуждений теряет свою яс-

ность, поведение распадается на части и остаются лишь бессвязные фрагменты моделей успешного поведения и фрагменты приспособления к постоянно меняющейся среде.

Если модель приспособления к среде, которая привела к столь важным результатам в области биологических исследований, использовать не только как гипотезу в области социальных исследований, а превратить ее в мерило человеческих действий, то обязательно последует дегуманизация человеческой жизни. Результатом такого научного подхода будет полное уничтожение оценок, связанных с различными вещами и формами поведения в социальной жизни. Для людей, принадлежащих к данной культуре и действующих в ней, ценности неразрывно связаны с вещами. В процессе действия они опираются на существующую в сознании онтологическую иерархию, говоря: «Это плохо, это хорошо, то еще лучше». Научный подход начинается с нейтрализации этой онтологической иерархии в мире опыта. Для психолога один опыт так же важен, как другой, для социолога социальные условия, приводящие к воспитанию гангстера, так же важны, как и социальные условия, способствующие воспитанию хорошего гражданина. Этот нейтральный подход приводит в качестве метода научного исследования к наиболее ценным результатам. Однако если мы попытаемся превратить его в правило поведения, он становится дезинтегрирующей силой как в личной жизни, так и в жизни общества. С научной точки зрения и опыт святого, и опыт истерика могут рассматриваться как примеры психологического механизма; однако сознательное пренебрежение качественным различием между этими двумя видами опыта наносит ущерб обществу в том случае, если оно будет относиться к святому как к истерику, и наоборот. Если нет парадигматического опыта, который заставляет нас придавать различное значение различным фазам действия, то нет кульминационного пункта, к которому направлено действие. Это не только расщепляет жизнь индивида и подменяет ее цельный характер фрагментарностью, но и делает невозможной координацию социального действия. Парадигматический опыт и исконные образы выполняют в жизни индивида функцию не только организующего принципа при формировании характера, но и регулятора сотрудничества между индивидами.

Другая особенность парадигматического опыта заключается в том, что он придает жизни драматический смысл. Сотрудничество и совместные действия в обществе возможны только тогда, когда одни и те же вещи обозначают для каждого члена общества одинаковый опыт. Тот, кто не разделяет мнения общества о смысле этих вещей, не принимает участия в общественной жизни. Парадигматический смысл имеют, однако, не только статичные явления, но и процес-

сы. Коллективное действие стремится к кульминационному пункту, и именно его драматический характер способствует истинному участию. Разделение труда и разделение функций без драматизма в общей конечной цели подобны системе Тейлора на фабрике. Это лишает отдельный или частичный труд смысла. Именно это и происходит в современном индустриальном обществе. Модель тейлоризации, состоящая в бессмысленном расчленении общей задачи, разрушает изначальную модель драматического объяснения жизни. В конечном итоге она сводит жизненную модель индивида к хорошо составленному расписанию, в котором не допускается никакая осмысленная кульминация или подлинное направление развития.

Беспредельное накопление денег, бесконечное стремление к повышению своего благосостояния, непомерное выпячивание комплекса силы, бессмысленное расточительство — эти характерные черты распространяются не только на средний класс, но и на низшие слои общества и составляют различные стороны одного и того же процесса. Полная бездуховность чувств и эмоций, бесцельно бушующих, ведет к тому, что люди ищут удовлетворения в аномальной реакции. Это лучше всего видно на примере отношения к досугу. «Давай пойдем в кино или куда-нибудь еще, все равно куда» — такое неопределенное желание характерно для многих людей, испытывающих его в конце рабочего дня. Однако это внешняя сторона медали, обратной ее стороной оказывается бессмысленность труда, организованного по системе Тейлора<sup>54</sup>.

Я вовсе не утверждаю, что массы в прошлом были более культурными; скорее наоборот, они были более грубыми и жестокими. Однако они не страдали от типичной для современного общества пустоты, и никакая предшествующая культура не пыталась сделать свою жизненную модель преобладающей. Совершенно очевидно, что вину нельзя сваливать на массы. Они не виноваты в том, что в прошлом их уделом была тяжелая и нудная работа и что со времени промышленной революции большая часть предпосылок человеческого существования постепенно разрушалась. Свойственное капитализму превращение досуга в коммерцию с постоянным требованием новых сенсаций также характерно для нового типа сознания, как и неправильное разделение труда и социальных функций, создающее частичные задачи, почти лишенные смысла. Вопрос состоит отнюдь не в том, кто виноват во всем этом, а в том, что надо делать и как, чтобы не только ликвидировать внешние симптомы, но и вырвать зло с корнем.

Наличием исконных образов, регулирующих поведение и коллективные действия, следует, по-видимому, объяснять тот факт, что

более примитивные группы, например сербы, сражаются насмерть, в то время как более интеллектуальные нации слишком быстро отказываются от борьбы. Истинное выражение жизненного опыта, которое проистекало из религии и придавало смысл всей нашей жизни, постепенно исчезло, и ничто не пришло ему на смену, а у атомизированного сознания и общества нет ничего, за что стоило бы бороться.

С учетом вышеизложенного очень важно выяснить, подкрепляется ли намерение русских бороться против Гитлера до последней капли крови старым религиозным парадигматическим опытом или же новыми созданными большевиками образами и новой драматизацией общей судьбы. Если верно второе, то это не только еще раз доказывает тот факт, насколько глубоко коренится в человеческом сознании идея братства между людьми, что эта идея черпает свежие силы из древних источников, но и что даже в наше время при определенных условиях возможно появление новых архетипов.

По той же самой причине я далек от того, чтобы утверждать, что гуманистическая традиция, идущая от Возрождения через эпоху Просвещения к либерализму XIX в. была совсем лишена парадигматического опыта или жизненной силы. Революционная борьба против установившейся власти, неукротимое стремление стать на собственные ноги, титанические усилия по несению груза осознания или отказ от надежды на потустороннюю жизнь — таковы были основные динамические силы этого процесса. Однако с самого начала характерной чертой этих сил было то, что они действовали, лишь пока выражали стремление восходящих классов, более того, немногих самых передовых их представителей. Исконные образы гуманистического Возрождения и эпохи либерализма в истории были в большинстве случаев символами разлада и индивидуализма и как таковые являлись источниками напряженности.

Соответствующая форма сознания была далека от иррационализма; она скорее склонялась к разуму. Однако этот разум был фанатичен. Эта форма сознания стала терпимой, нейтральной и аналитической только после того, как класс, в котором она зародилась, остепенился и приобрел прочный статус в обществе. Исчезли фанатические и динамические черты сознания и связанные с ним образы. Остался скептический, ищущий, аналитический ум, способный осуществлять беспристрастный поиск фактов.

При существующем положении дел очень трудно предсказать, какова будет тенденция развития событий, какой из двух великих *Leitmotif*<sup>\*</sup> в нашей духовной истории станет преобладающим. Конечно,

---

\* *Лейтмотив (нем.).*



не исключено, что две силы будут действовать в одном направлении: та сила, наследием которой был религиозный дух, будет придавать человеческому опыту глубину и трансцендентность; а та, что несла из прошлого силу разума и воли, будет создавать лучший мир, используя потенциальные возможности мировых ресурсов. Возможно, не очень далеко то время, когда эти две силы осознают смысл нового великого вызова нашего времени. Возможно, они вскоре поймут, что имеют нового и чрезвычайно опасного врага, который мешает развитию их внутренних отличительных признаков. Имя этого врага, зловещая тень которого висит над всем миром, — *механизированное варварство*.

Даже если эти две силы объединят свои возможности в борьбе, маловероятно и даже не желательно, чтобы они полностью слились. Возможно, однако, что, несмотря на напряженность, существующую между ними, или даже в силу этой напряженности они будут дополнять друг друга и осознают, что они представляют собой два полюса в одной исторической битве в защиту нашего общего наследия.

## 8) Резюме. Новые проблемы

Мы видели, что настоящее понимание проблем христианских ценностей в меняющейся среде требует ясного разграничения между основным христианским опытом и развитием христианской веры и поведением, порожденным эрой капитализма.

Затем мы занялись поиском новой интерпретации философии прогресса, для того чтобы найти в ней элементы, не устаревшие и по сей день, в отличие от элементов, тесно связанных с прошедшей эпохой. Было бы неплохо заменить оптимистическую точку зрения, согласно которой происходит прогрессивное развитие во всех сферах человеческой деятельности, на более реалистичный взгляд, согласно которому ни механизация, ни индустриализация ни автоматически, ни в силу диалектики не делают человека лучше, а общество счастливее.

Далее мы попытались внести ясность в смысл такого понятия, как «планирование ради религии». Каков смысл этого понятия? Ответ на этот вопрос очень важен не только для собственно религиозной сферы, но и за ее пределами, так как проливает свет на исследование смысла планирования во всей духовной сфере. Первая реакция на вопрос о том, нужно ли планирование в духовной жизни, у любого из нас будет безусловно отрицательной. Это объясняется, однако, неспособностью понять, что термин «планирование» может означать нечто иное, чем тоталитарная регламентация. Однако, немного поразмыслив, мы вынуждены признать, что даже в

нашем неплановом обществе мы постоянно делаем что-либо для образования, искусства, науки и религии. Полное «невмешательство» в эти сферы не было возможно раньше и невозможно в наше время. Новой отличительной чертой века планирования будет то, что для нас значительно прояснятся принципы нашей поддержки развитию и распространению культуры; если мы будем стремиться к планированию ради свободы, то станем еще тщательнее относиться к выбору средств, способствующих развитию духовной жизни. Это приведет к еще большей ясности относительно сущности и возможных изменений планируемой нами субстанции.

С точки зрения планирования необходима разработка двух аспектов христианских оценок. Первый аспект выражает приспособление. Христианские оценки, как и любые другие, пытаются регулировать отношение и поведение. Как таковые, они связаны с приспособлением человеческого действия к окружающей среде, особенно к среде изменяющейся. Христиане в большинстве своем не хотят признавать приспособительный характер христианских норм поведения. Как я указывал, это нежелание объясняется либо неправильным пониманием термина «приспособление» (что совсем не означает «компромисс», компромисс — это только одна из форм приспособления), либо тем фактом, что христианская мораль слишком часто подчеркивает достоинство непротивления. Это, однако, вовсе не означает отрицание приспособления, а всего лишь высокую оценку неагрессивных подходов к жизненным проблемам. То, что христианство на практике не могло означать отказа от приспособления и игнорирование конкретной ситуации, доказывается самим фактом выживания христианства. Этот факт свидетельствует о том, что христиане приспособлялись к изменяющейся ситуации и что это приспособление было продуктивным, однако делали они это в большинстве случаев довольно неосознанно. Пока преобладали хилястические ожидания приближающегося конца света, такое пренебрежение конкретной ситуацией могло быть оправдано. Однако когда стало ясно, что эти надежды надо отложить, и когда наконец получила развитие идея историчности, проблема жизни в постоянно меняющемся мире стала весьма актуальной.

С моей точки зрения, именно сильная сторона прагматизма как философии делает ясным приспособительный, корректирующий характер человеческого поведения. Эта ясность и честность в отношении того, что действительно имеет место в человеческом действии, вовсе не является недостатком современного мышления. С моральной точки зрения более высокая жизненная форма приспособляется к изменяющимся условиям скорее на сознательном, нежели бессознательном уровне адаптации. Пока наше

приспособление сознательно, мы всегда в состоянии ясно и четко сказать: «До этих пор я могу признать факты меняющейся среды, здесь я должен остановиться и оказать сопротивление». Приспособление к нежелательной ситуации будет состоять в своего рода действии, индивидуальном и коллективном, ищущем средств временного ухода с арены общественной деятельности, будь то путем мятежа или реформы. Сознательное признание приспособительного характера действия дает христианину возможность быть прогрессивным, ответить на вызов *res novae*<sup>\*</sup>, не став при этом жертвой изменений. Поскольку у христианина другой источник направления своей деятельности, кроме простого желания приспособления и успеха, он всегда может провести ясную грань между приемлемыми и неприемлемыми для него типами приспособления.

Именно здесь приобретает значение другой аспект христианских оценок, находящийся вне рамок прагматизма. Этот аспект христианских оценок (как и любых других оценок, имеющих более глубокую цель, нежели простое выживание и равновесие с окружающим миром) выражается в том факте, что христианин не просто стремится приспособиться к окружающей среде, но и сделать это с помощью моделей действия, гармонирующих с его жизненным опытом. Именно из этого источника проистекает традиционалистский и консервативный элемент христианского действия. Христианское действие имеет свое направление, поскольку ему присуще определенное видение жизни, которое не исчезает, хотя и подвергается постоянным изменениям. Эта субстанция постоянно сосредоточивает мышление и деятельность на определенных проблемах и разделяет вызовы окружающей среды и ответы на них на желательные и нежелательные.

Осознание важности этого видения жизни привело нас к более тщательному исследованию социологической значимости парадигматического опыта. На уровне прагматического подхода индивиды и группы могли бы выжить только в случае правильного, т.е. эффективного приспособления к постоянно меняющейся обстановке. Более глубокий анализ показал, что общество, основанное исключительно на практике эффективного приспособления, рано или поздно приходит к дезинтеграции: начинается этот процесс с дезинтеграции характера и поведения его членов, затем наступает полный паралич в сфере активности и наконец парализуется всякая совместная деятельность, поскольку исчезает ее глубинный смысл. Очень вероятно, что наблюдающаяся в настоящее время апатия в большинстве цивилизованных обществ хотя бы частично объясняется исчезновением

---

\* Новое (лат.).

парадигматического опыта и, возможно, ослаблением исконных образов, придававших в прошлом смысл человеческому действию.

Дальнейшее исследование природы парадигматического опыта показало, что частично он восходит к древнейшей истории человечества. Эта история сохранила исконные образы, истекающие из древних глубин сознания. Эти архетипы действуют через религиозную традицию и в прошлом обеспечивали интеграцию не только человеческой личности, но и социальных моделей. Если социальный климат характеризуется общим конвенционализмом, то архетипам свойственна тенденция к окостенению. Однако даже в таком состоянии они обладают скрытой силой, которая может стать опасной, если жизнь общества приобретет динамический характер. Всегда возможны внезапные вспышки, неожиданное оживление первичного видения жизни. Еще более глубокое исследование необходимо для понимания природы гуманистического и коммунистического типов парадигматического опыта. Совершенно ясно, что по своему происхождению они в конечном итоге также архаичны. Однако их историческое преобразование отличается по своему характеру от типов, унаследованных этим веком от религиозной традиции. В них больше элементов рационализма. И в этом смысле они лучше приспособлены к преобладающей тенденции — увеличению доли Ratio\*, но они разделяют также и судьбу Ratio. А судьба эта состоит, по всей вероятности, в том, что на своей ранней стадии Ratio динамичен, синтетичен, полон утопической напряженности; однако когда жизнь становится более упорядоченной, растет безопасность и развивается разделение труда, преобладающими становятся аналитические аспекты Ratio. Результаты этого процесса могут быть довольно ценными, однако модель аналитического мышления, превратившись в образ жизни, скорее подрывает человеческие отношения, нежели интегрирует их.

Из различия между приспособительным характером и парадигматическим видением христианского действия вытекает, что, с одной стороны, христианин должен быть консервативным в отношении сути христианского жизненного опыта, а с другой стороны, прогрессивным для понимания изменений, происходящих в современном мире.

Нет никакого противоречия в том, чтобы руководствоваться древним видением в качестве основы жизненного опыта и в то же время понимать потребности и возможности новой ситуации. Первое дает направление всем действиям, последнее способствует установлению связи с настоящим временем и не позволяет уклониться от участия в историческом процессе.

---

\* Разум, рассудок, здесь — рационализм (лат.).

## 9) Экономические аспекты возникающей социальной структуры

Если мы хотим избежать исторического абсентеизма, то одна из основных задач христианского мышления при нынешних обстоятельствах состоит в определении того, какие альтернативы социальной реконструкции наилучшим образом совместимы с основой христианского видения жизни. Ставя вопрос таким образом, следует признать, что ни христиане, ни любая другая группа не могут формировать общество, исходя исключительно из собственного видения. Существуют две или три модели социальной организации, из которых нужно выбрать одну. Поскольку это не готовые модели, а скорее динамические тенденции, было бы правильнее сказать: необходимо примкнуть к той тенденции, которая обещает создать наилучшие возможности для типа жизни, близкого к твоему видению. Наше исследование утверждает, что возникающая модель «планирования ради свободы» основывается на видении общества, которое само по себе вовсе не обязательно христианское, но создает условия, при которых в современном обществе возможна христианская жизнь. Эта модель своевременна в той степени, в какой она сознает необходимость планового общества. Она, однако, не уничтожает свободу, а скорее планирует ее рамки. Согласно этой модели, общество является планируемым, однако планирование согласовано демократическим путем, хотя смысл демократии в век массового общества должен быть пересмотрен, во многих аспектах продуман заново и приспособлен к современной ситуации.

Коммунисты и фашисты также планируют свое общество, однако они разрушают ценности западной цивилизации и уничтожают свободу, демократию и уважение к личности. В противоположность этому демократическая форма планирования будет делать все, чтобы планирование было совместимо с этими ценностями. Было бы ошибочным представлять дело таким образом, что третий путь, модель «планирования ради свободы» существует как проект. Но ведь ни коммунизм, ни фашизм не начинали с готовых планов. Можно, однако, утверждать, что в различных местах и областях человеческой деятельности работают люди, ищущие и нащупывающие третий путь в экономике, политике, политической науке, социологии, образовании и т.д. Часто они не знают о работе и вкладе других людей в это дело. Поэтому настоятельно необходимо объединить как можно больше людей и их изолированную деятельность с помощью интегрированной цельной модели.

В настоящее время необходимо приложить усилия для того, чтобы еще более отчетливо разработать принципы, лежащие в основе

модели демократического планирования и отличающие его от тоталитарных форм планирования. Столь же необходимо рассмотреть вопрос о том, как эти принципы могут быть применены в конкретной жизни. Если, к примеру, понаблюдать за направлением развития экономической мысли, то легко различить тенденции, более или менее сознательно действующие в одном направлении. Следует противопоставить мысли экспертов, которые как в теории, так и на практике сознают, что в будущем необходимо и неизбежно овладение техникой плановой экономики, мыслям тех экспертов, которые хотят сохранить простор для инициативы там, где она совместима с генеральным планом. Такая постановка вопросов и конфронтация точек зрения чрезвычайно необходимы, а различия во мнениях, которые непременно появятся, не должны позволить нам уклониться от ответственности. Мы можем обнаружить, например, что некоторые мыслители стремятся изменить как можно меньше в традиционной системе рыночной экономики и ввести меры централизованного контроля лишь там, где это абсолютно необходимо для ослабления разрушительных последствий экономического цикла. Другие полагают, что планирование должно глубже внедряться в экономическую и социальную структуру. Будет, разумеется, полезно открыто высказать различные точки зрения, поскольку это поможет нам увидеть, чего стоит каждое решение с точки зрения дополнительных предписаний. Если бы существующие разногласия во мнениях были тщательно проработаны, то мы по крайней мере знали бы, по каким вопросам они имеют право на существование. Обогащенные таким образом, мы не должны слепо переходить к тоталитарной регламентации, мы должны жадно впитывать все то, что мы называем свободой.

Укажем на другой важный аспект: наши экономисты, полные решимости планировать ради свободы, а не ради тотальной регламентации, должны сказать нам, какие классы и группы больше всего выиграют, а какие проиграют при осуществлении той или иной программы. Мы понимаем, что планирование ради свободы имеет свою цену, и мы должны быть готовы заплатить эту цену сполна, поскольку это единственный путь сохранить гуманные условия жизни и за него не надо платить убийствами, концентрационными лагерями и отказом от необходимых жизненных свобод. Если мы будем знать, кто больше всего пострадает от каких-либо необходимых изменений, то всегда возможно продумать определенные меры компенсации для этих людей, позаботиться о них или переучить их и дать им новую функцию в обществе. Пока же *cui bono*<sup>\*71</sup> системы

---

\* Кому это выгодно (*лат.*).

покрыто мраком, возникают различные тревоги и опасения, которые могут погубить нас всех.

Наряду с тем что новая система затрагивает интересы различных слоев, за нее необходимо заплатить и моральную цену. Мы много слышим о моральном возрождении, о замене стимула погони за прибылью на идею служения. Христианский реализм ставит весьма конкретные вопросы перед экономистами, которые предусматривают формирование структуры, сохраняющей определенные полезные части существующей экономической системы и отбрасывающей устаревшие. Экономистам и социологам придется ответить на вопрос о том, может ли новое общество обойтись без стимула прибыли, в каких частях существующей системы этот стимул уже начинает исчезать, в каких он еще незаменим, а также где его можно заменить или дополнить стимулом служения или психологическими стимулами, еще не достаточно ясно описанными.

Сотрудничество всех заинтересованных в новом порядке людей необходимо, разумеется, не только для обсуждения экономических проблем. Именно такое сотрудничество делает возможным рассмотрение проблемы личной ответственности, причем не только абстрактно, но и с учетом социальных возможностей. Нет смысла, к примеру, говорить о расширении частной инициативы и ответственности, если общая тенденция деловой жизни направлена на превращение множества мелких предпринимателей в служащих, работающих по найму, или чиновников. Решение может быть найдено, если точно знать стратегические моменты в экономической и социальной структуре, где и как начинается ухудшение или появляются новые возможности для инициативы и личной ответственности. Такой подход переводит невыраженную потребность в увеличении свободы, инициативы и ответственности в плоскость конкретных практических проблем, которые могут быть решены с помощью опыта и консультаций с опытными людьми. Разработка всевозможных подходов крайне важна для нашей политики в области образования. Очевидно, что образование на конкурентной основе бесполезно, если грядущий порядок не основывается на конкуренции. Нет смысла также включать в образование позицию полного пацифизма и непротivления, поскольку в нашем мире еще долго будет присутствовать война. Пропаганду пацифизма можно честно проводить лишь в том случае, если у нас хватит мужества обозначить все условия, при которых эти идеи могут быть реализованы.

## 10) Возникающая социальная структура, проблема власти и социального контроля

Возможности будущих моделей поведения определяются не только экономической, но и политической и социальной структурой общества. Так, нам предстоит изучить, какие формы власти будут или должны будут существовать, как следует распределять власть и контролировать ее. Наш подход к этим вопросам должен быть реалистичным, т.е. он не должен быть ни реакционным, ни утопическим. Общество не может представлять собой сообщество ангелов, социальную систему, функционирующую без какого-либо давления и основывающуюся на абсолютном и добровольном согласии. Такой подход не реалистичен, а анархистски-утопичен, так как вообще отрицает необходимость власти и полагает возможным построить общество только на основе взаимопомощи, сотрудничества и любви. Противоположный подход также нереалистичен и неудовлетворителен. Этот реакционный подход благодушно принимает существующие формы социального и политического подавления как извечные и не пытается изменить используемые социальные методы. Реакционный подход исключает, таким образом, применение философии власти, он признает в конечном итоге лишь голую власть и пытается подменить всю социальную технологию методами подавления и приказов. Этот подход был наилучшим образом реализован в философии и практике нацизма. Но мы не можем согласиться и с философией власти, господствующей в коммерческом обществе, согласно которой все зло, исходящее от власти, можно уничтожить, если только отказаться от применения голых власти. Эта философия не отрицает применения давления с целью достижения желаемого результата, будь то с помощью экономических или других косвенных методов.

Общее обсуждение законных форм применения власти будет иметь смысл, если только рассматривать эти общие идеи в сфере их конкретного применения в будущем социальном порядке. Мы ждем от экономистов, чтобы они разработали проект нашего типа плановой экономики, который позволил нам хотя бы приблизительно психологически и морально приспособиться к его последствиям, а от политиков, чтобы они описали конкретные формы использования власти в плане и демократически контролируемом социальном обществе.

Наша просьба нарисовать картину, где экономическая и политическая структуры будет описана в строгом соответствии с существующими в ней психологическими подходами и моральными нормами, вовсе не невыполнима. Она лишь противоречит нашему традиционному образу мыслей, в котором психология и социаль-



ная структура абсолютно разделены и изолированы. И если можно при условии знания правил игры сказать, какие из этих норм и подходов будут благоприятствовать развитию сотрудничества, а какие формировать дух индивидуального соперничества и агрессивности, то возможно также с определенной долей уверенности предсказать, какие качества и психологические подходы необходимы для функционирования демократического общества и насколько планирование осложнит эту модель.

Если меняющаяся структура власти будет описана в общих чертах, то можно будет предсказать, какая дисциплина будет преобладать в ней при различных обстоятельствах, а также какое обучение необходимо для обеспечения требуемой дисциплины. Весьма вероятно, что демократически контролируемое плановое общество будет основываться главным образом на новом виде самоконтроля, для которого характерно прекращение споров и разногласий в ситуации, когда надо действовать и принимать решения, а также добровольное согласие временно подчиниться своего рода внутреннему диктатору, если в противном случае альтернативой является подчинение внешнему диктатору. Этот тип демократической самодисциплины может быть достигнут только при добровольном сотрудничестве светского и религиозного образования, прессы и других факторов общественного мнения. Вполне возможно набросать в общих чертах картину нового социального порядка, достаточно подробную, чтобы можно было сформулировать новую социальную и образовательную политику.

Если нам не удастся заменить исчезающий старый социальный контроль новым, то мы можем быть вполне уверенными в том, что появится контроль-заменитель, однако очень сомнительно, что эти случайно возникающие новые виды контроля будут более адекватными, чем те, которые могли бы быть совместно выработаны нашими лучшими учеными, теологами, философами, педагогами, социальными работниками и т.д. Если в нашем массовом обществе ни школа, ни церковь и религия не могут выработать моральные нормы, модели действия и парадигматический опыт, то кино и другие коммерческие институты берут на себя задачу обучения людей тому, к чему они должны стремиться, кому повиноваться, как быть свободными и как любить.

И если нашим лучшим мыслителям кажется слишком трудной такая задача, как разработка представлений о будущем, для чего необходимо, к примеру, разработать политику в области образования, соответствующую природе общества с нашим пониманием свободы, силы и власти, то найдутся другие менее щепетильные люди, которые справятся с этой задачей.

## 11) Характер совместных усилий, необходимых для понимания перехода от непланируемого общества к планируемому

Совершенно очевидно, что я прошу экономистов и социологов разработать временную схему действенного социального порядка вовсе не для того, чтобы переориентировать в общих чертах теологию, социологию и образование или создать утопический образ, не думая о его реализации. В настоящий момент никакая переориентация невозможна без обсуждения принципов, которые должны стать руководящими. Тот факт, что мы видим возможное направление развития, вовсе не означает, что мы не должны исходить из мира, каков он есть, а также, что планирование в переходный период менее важно, чем на последующих стадиях. Поэтому по многим причинам будет важно получить от экономистов и политологов достоверную информацию относительно перемен в направлении планирования, произошедших во время войны. И хотя многие инструкции и методы планирования исчезнут с окончанием войны, некоторые из них представляют плацдарм для послевоенного планирования в мирное время. Поэтому очень важно решить, какие типы вмешательства ведут при своем свободном развитии к фашизму, а какие могут быть использованы как средства достижения желаемого нами порядка.

Мысль о том, что планирование в переходный период еще более важно, чем на последующих стадиях, ведет к предположению о том, что целесообразно начать с анализа недостатков современного общества, которые кажутся нам невыносимыми. Борьба со злом в нашем обществе часто несет в себе творческие, конструктивные и позитивные предложения. Так, конкретная критика существующей образовательной системы, пренебрежения молодежью и недооценки негативных последствий безработицы сами по себе будут способствовать органическому преобразованиям в обществе. Конечно, если подобная реформистская критика останется изолированной и не будет найдена взаимозависимость между симптомами, я не вижу никакого выхода на настоящей стадии развития. Мы не можем успешно бороться с трудностями, не стремясь к созданию цельной картины всего общества. Именно здесь теолог, философ и социолог, задача которых думать о человеке и его жизни в обществе, могут дополнить работу государственных служащих и социальных работников, которые в силу своей профессии привыкли думать на языке изолированных симптомов и ведомств.

Начиная с конкретной критики, полезно иметь в виду, что, рассматривая случай неадаптивности в современном обществе, нужно учитывать тот факт, что ее причины кроются как в капиталистиче-

ской системе, так и в урбанизации или механизации. Это различие довольно важно, поскольку средства для борьбы с каждым из этих зол специфичны, а в большинстве случаев именно капитализму приписывают то зло, которое порождается урбанизацией или механизацией. Так, при рассмотрении проблем досуга эти три различных источника вредных последствий должны изучаться отдельно.

Другой существенный социальный аспект, имеющий решающее значение для перевода христианских принципов в современные условия, состоит в том, что христианские ценности первоначально выражались на языке соседской общины аграрного мира. Это добродетели первичной группы (Кули)<sup>55</sup>, т.е. такие свойства, которые непосредственно относятся к условиям, в которых преобладают личные контакты между людьми. В первичных группах заповедь «Люби своего ближнего» непарадоксальна, в то время как не совсем ясно, как ей следовать в большом обществе, всех членов которого вы даже не знаете лично, не говоря уже о любви — личностном отношении *par excellence*\*. Сейчас христианство основывается на этом парадоксе. Новизна его в том, что ценности первичной группы распространяются на более широкое окружение. Принцип соседских отношений превращается в крупномасштабный принцип социальной организации. Парадокс не может быть разрешен на уровне наивного и простого сознания, которое склонно немедленно применять его ко всем и каждому. Настоящее решение может быть найдено лишь в проектировании сущности парадигмы на различные социальные плоскости. В мире крупных институтов это означает терпимость лишь по отношению к тем из них, которые либо воплощают в своей структуре принципы первичных добродетелей, либо делают возможным их осуществление в личных отношениях. Так, например, демократия как политический институт представляет проекцию принципа братства на организационную плоскость, причем здесь все равны по крайней мере в отношении политических прав и возможностей. Чтобы показать, как институты могут мешать развитию межличностных отношений в христианском духе, Толстой когда-то подчеркивал нехристианский характер института крепостничества, ибо он с самого начала исключает возможность христианского братства в поведении как крепостного, так и помещика. Конечно, при более подробном обсуждении проблемы можно сказать, что всегда есть возможности применения основных заповедей христианства в межличностных отношениях вне институтов. Так, например, крепостной и помещик, вдохновленные примером Христа, могли бы

---

\* Преимущественно, прежде всего (*лат.*).

сломать установившиеся политические и социальные отношения и вести себя как христиане. Это, конечно, возможно и осуществимо, и долг христиан следить за тем, чтобы христианство прежде всего осуществлялось в сфере межличностных отношений, поскольку есть вещи, которые не зависят от политических факторов. Однако чрезвычайно опасно, если этот опыт будет поддерживаться как предлог и отговорка для оправдания уступчивости, праздности и подхалимства в политике в собственном смысле слова. Во все времена было трудно отделять личные отношения от окружающих социальных и политических структур. В современном мире это становится еще труднее, поскольку тенденция к тоталитаризму препятствует возникновению оазисов уединенности и чисто личных отношений<sup>56</sup>.

Дух социальной системы не может быть, как правило, оценен сразу же, однако фактически он пронизывает всю систему. Его негативное воздействие можно оценить, только поняв до конца смысл всей духовной атмосферы этой системы. Так, например, ограниченность древнегреческого образа жизни становится очевидной лишь тогда, когда мы вспоминаем, что Аристотель считал само собой разумеющимся тот факт, что рабов не признавали полноправными людьми. Подобный пример доказывает невозможность бегства от политики.

## 12) Анализ некоторых конкретных проблем, подлежащих переоценке

После этого детального рассмотрения смысла реинтерпретации христианских оценок я обращаюсь к анализу самих ценностей<sup>57</sup>.

Вначале я указывал на то, что реинтерпретация оценок, внутренне присущих традиции, может быть осуществлена лишь в процессе групповой работы, поскольку сами ценности присутствуют только в общем опыте. Поэтому только группы могут надлежащим образом выполнить эту задачу. Я могу лишь привести некоторые примеры, свидетельствующие о том, что переоценка находится в процессе становления, и примерно определить ее задачи. Лишь групповая работа может показать, какие разногласия существуют между теми, кто был воспитан и жил в условиях общей традиции, и теми, кто не был причастен к ней; насколько эти различные традиционные подходы подвергаются сомнению в новой ситуации, насколько они смогли выработать новые реакции и достичь согласия относительно новых условий с помощью демократического обсуждения. Если бы такая групповая работа была успешной, она могла бы в значительной степени прояснить возможности демократического регулирования ценностей в меняющемся и смешанном обществе.

Я предлагаю рассмотреть весь спектр оценок, разделив их на три основные группы, не претендуя на то, что моя классификация окончательна: 1) общая этика, 2) этика личных отношений, 3) этика организованных отношений. В каждой из них я выделю одну проблему, которая может служить примером для многих других.

К сфере «Общая этика» надо отнести все оценки, регулирующие человеческое поведение вообще, т.е. независимо от специфического типа отношений, в которых оно осуществляется. Эти оценки вытекают главным образом из нашего видения человеческого достоинства или из того, что мы считаем существенным для человека как такового.

В противоположность сфере общей этики нам надо рассмотреть те оценки, которые регулируют человеческое поведение в особых отношениях — личностных или социально организованных.

Так, в области образования мы обращаем внимание на первую группу, поскольку перед нами стоит задача воспитать качества, соответствующие идеалу джентльмена, т.е. свойства, которые следует распространить на всю сферу жизни. Мы обращаемся к сфере личных отношений, когда говорим о законных требованиях, предъявляемых женой или другом к нашему поведению; и к сфере организованных социально-упорядоченных отношений, когда определяем адекватность поведения работодателя по отношению к его работникам, и наоборот.

Именно в этой последней сфере деловых социально-регулируемых отношений происходит глубокий переворот, относительно которого церковь, насколько я понимаю, еще не выработала своей точки зрения. Чтобы оценить значение этой сферы отношений, достаточно вспомнить хотя бы тот факт, что достоинство человеческой личности вырабатывается не только в сфере личностных отношений, но в такой же степени и в сфере социально организованных отношений.

## 1. Общая этика

### *а) Проблема ценностей, необходимых для выживания*

В качестве наилучшего примера, характеризующего дилемму нашего времени в этой сфере, я предлагаю анализ «ценностей выживания», под которыми я понимаю ценности, характеризующие всю деятельность, гарантирующую и обеспечивающую выживание индивида или группы. Угроза нацизма повинна в том, что эта проблема стоит в центре нашего внимания. В то время как в философии нацизма не существует других ценностей, кроме тех, которые

служат выживанию «расы» или «Volk»\*, для нас проблема состоит в том, куда поместить эти необходимые для выживания ценности в общей иерархии ценностей. Мы не можем, конечно, полностью отказаться от них, хотя аскетические тенденции в христианстве пытались третировать их. Происходящая в наше время борьба между ценностями, необходимыми для выживания, и ценностями более высокого порядка — такими, как вера или свобода, лучше всего выражается в известных афоризмах: «Primum vivere dein philosophari»\*\*, «Navigare necesse est, vivere non est necesse»\*\*\*, хотя последнее утверждение может быть интерпретировано не только как конфликт между ценностями высшего порядка и выживания, но и как столкновение между потребностями индивидуального и группового выживания. Группа нуждалась в правильном выборе методов и целей действий, и по сравнению с этим требованием потребность индивида в выживании считалась менее важной. В настоящий момент это столкновение между ценностями выживания и ценностями более высокого порядка часто принимает форму конфликта между эффективностью и демократическим решением. Например, в некоторых случаях планирование, основанное на принуждении и раболепстве, может принести лучшие результаты, чем планирование, призывающее к добровольному сотрудничеству и опросу общественного мнения. В самой острой форме стоящая перед нами дилемма может быть сформулирована следующим образом: «На что нам демократия, если мы не сможем выжить?»; или же альтернативный вариант: «Зачем выживать, если мы потеряем свободу?»

В век всеохватывающей организации эта проблема становится более настоятельной, чем когда-либо ранее. Прежде, в век ремесла и общины, отсутствие эффективности какого-то одного решения могло быть скомпенсировано в других областях. Теперь мы можем выбирать между такими всеобъемлющими решениями, как принудительное нормирование потребления или добровольная экономика, всеобщая воинская повинность или добровольная служба в армии. В обоих случаях принятие неправильного решения имеет колоссальные последствия, которые не могут быть так просто скомпенсированы, ибо если нам не удастся вовремя ввести карточную систему, то мы можем проиграть войну. Так, эффективность в одной области оказывает непосредственное влияние на выживание. Поэтому нам сначала надо сделать первичный выбор в нашей

---

\* Народ (нем.).

\*\* Сначала живи, потом философствуй (лат.).

\*\*\* Плыть необходимо, жить не необходимо (лат.).

иерархии ценностей между эффективностью, необходимой для выживания, и демократией. Когда мы его осуществим, мы сможем обратиться к конкретным проблемам и выработать казуистику индивидуальных решений.

Особая задача теологов или определенных вышеупомянутых мною групп будет состоять в выработке этой казуистики и представлении ее обществу в форме рекомендаций. В демократическом обществе нет необходимости в навязывании оценок, однако совет и руководство все же требуются, так как обычный гражданин не в состоянии судить по существу дела в таком сложном обществе, как наше.

Абсолютный выбор между эффективностью и демократией имеет место лишь в крайних случаях, ибо очень часто в результате тщательного исследования оказывается, что еще неизведанные демократические пути могут оказаться эффективными. Становится также ясно, что принцип эффективности более или менее уместен в зависимости от характера различных задач; так, на транспорте преобладает измерение эффективности во времени и затратах, в то время как в образовательных институтах измерение эффективности по затратам не имеет первостепенного значения. Тщательное исследование показывает, что термин «эффективность» в высшей степени двусмыслен, поскольку невозможна ее оценка, если мы не уясним себе, «эффективность в отношении чего». Так, например, строгие меры по взиманию налогов могут быть эффективными с точки зрения получения от налогоплательщика максимальной суммы в данный момент, однако они в то же время могут нанести удар по его платежеспособности и ослабить эту способность в будущем. Инфляция может вести к изъятию сбережений у определенных слоев населения, но и вместе с тем навсегда уничтожит их стремление к сбережениям.

#### *b) Проблема аскетизма*

В настоящее время происходит революция в общей оценке ценностей выживания в отношении их эффективности, а также всего того, что способствует здоровью и жизнеспособности. Эта революция представляет собой одну из сторон антиаскетической тенденции, господствующей в настоящее время во всем мире и несущей особую трудность для протестантской традиции. Совсем нетрудно признать за всем, что способствует жизни и здоровью, определенную ценность; другое дело — как пуританская традиция будет реагировать на снятие табу с различных форм и степеней самовыражения. Здесь еще господствуют аскетические тенденции кальвинизма, и вопрос состоит в том, насколько они носят временный и исторический характер и насколько они важны для христианства в целом. В данном случае

необходимо провести различие между многими формами аскетизма, их достоинствами и недостатками; необходимо также решить, правы ли Макс Вебер и другие, утверждая в качестве результата своих исследований тезис о том, что аскетическая «спасительная» позиция пуританства была подготовкой к росту духа капитализма. Не исключена возможность того, что табу на самовыражение в большинстве жизненных сфер соответствовало в социологическом выражении фазе «первоначального накопления» на заре капитализма. Мелкий ремесленник мог стать предпринимателем, только если он был готов пожертвовать немедленным удовольствием ради будущего, накапливая свои сбережения, вместо того чтобы потреблять излишек. Однако появление стремления к накоплению в одной области возможно было только при условии распространения его на другие жизненные сферы. В данном случае аскетизм превратился в социальный порядок, оказывающий влияние на способ труда и потребления, модели мышления и характера, а также роль и смысл досуга и культуры.

При обсуждении данной проблемы мы должны внимательно выслушать тех, кто считает данный тип аскетизма лишь одним аспектом психологии дефицита, которая больше не соответствует нашему времени. Эта психология устарела, поскольку мы живем в век потенциального изобилия, а страхи, вовлекающие нас в войны, в конечном счете лишь пережитки того мира, в котором голодная смерть всегда подстерегала нас за углом. Согласно данной точке зрения, устаревшая позиция аскетизма мешает нам организовать наш мир разумным образом, так, чтобы каждый мог получить надлежащую долю.

С другой стороны, мы должны прислушаться и к тем, кто подчеркивает тот факт, что наше беспредельное стремление к приобретению все большего количества предметов роскоши, стремление, охватившее даже низшие классы общества, — противоестественная реакция на непрекращающееся стимулирование желаний, которое вытекает из системы, основанной на конкуренции, где производители стараются превзойти друг друга, создавая потребности во все новых видах товаров. Реакцией, противодействующей бесконечному стимулированию желаний, могло бы быть движение, основанное на тезисе о том, что человеку необходимы умеренность и ограничение желаний.

Я не хочу принимать решений в данном вопросе. Однако возникает следующий вопрос: каковы постоянные и преходящие ценности аскетизма и в чем обнаруживаются их новые аспекты в наш век? Перед министрами, работниками социальной сферы и врачами стоит задача рассказать нам о том, как эти нормы аскетизма выражаются в реальной жизни, какие они вызывают конфликты в индивидуальных и социальных отношениях и какие конфликты



возникают, когда аскетические оценки исчезают, не будучи замененными другими ценностями и принципами.

### *с) Раздвоение личности*

При обсуждении ценностей выживания необходимо сделать одно замечание общего типа. Нравится нам это или нет, но жизнь в большой степени представляет собой борьбу за выживание. Защита своих прав есть часть этой борьбы. В этике существуют три подхода к этому факту. Первый из них, нацистский, превращает этот принцип в общий принцип человеческого поведения, что в конечном итоге ведет к варварству. Второй представляет собой прямую противоположность первому, он полностью отрицает моральное право и тенденцию к отстаиванию своих прав. Такой подход часто ведет к лицемерию, так как определенное количество эгоизма и защиты своих прав необходимо для выживания, и если наше моральное сознание не признает этого, то возникает раздвоение личности. С моей точки зрения, третий путь должен выдвинуть в качестве цели не полное подавление установки к отстаиванию своих прав, а сознательный контроль в отношении этого стремления, означающий, что мы признаем его в той степени, в какой оно необходимо для выживания индивида или группы, и следим за тем, чтобы не были перейдены границы этой необходимости. Конечно, такой контроль возможен лишь тогда, когда мы одновременно развиваем в себе способность осознания. Чем больше мы изучаем современное общество, тем яснее становится, что без возрастания способности к осознанию в процессе образования демократический образ жизни не может существовать. Не исключено, что в прошлом установка на подавление самовыражения объяснялась невозможностью быстрого создания рациональных сил, необходимых для самоконтроля, так что метод наложения табу на самовыражение превращался в обычное средство.

## 2. Этика личных отношений

### *а) Проблема уединенности в современном мире*

В этой сфере мне хотелось бы обсудить такую общую тенденцию, как постепенное исчезновение уединенности и возникновение привычки получать массовое удовольствие и стремиться к массовому экстазу. Выбирая именно эту тенденцию в качестве предмета обсуждения, я вовсе не хочу преуменьшить плачевные результаты ослабления общего опыта малых групп или исчезновение значимости общественной деятельности. Дело в том, что эти две

проблемы часто обсуждались, в то время как проблема уединенности в сравнении с массовым экстазом нуждается в исследовании.

Под уединением и внутренним духовным миром мы понимаем желание индивида высвободить свой внутренний опыт из-под контроля внешнего мира и заявить на него свои права. Уединение и духовный внутренний мир, очевидно, наиболее сильные средства утверждения индивидуальности, вносящие наибольший вклад в рост независимости личности. Именно в этом царстве уединения и частичной изоляции наш опыт приобретает глубину и мы становимся в духовном отношении непохожими на наших сограждан. В тех сферах, где мы постоянно подвержены социальным контактам и где беспрерывно происходит обмен идей, благодаря взаимному приспособлению, действует тенденция, делающая людей похожими друг на друга. Этот процесс социализации нашего опыта несет в себе положительный заряд, пока он сбалансирован сферой личного уединения. Без этого у человека не остается сил, необходимых для оказания сопротивления постоянным изменениям, и индивид превращается в пучок несоординированных моделей приспособления.

Не только индивид нуждается в уединении и духовной изоляции, в которую он всегда может уйти с целью взращивания и культивирования таких черт личности, которые отличали бы его от других людей и представляли бы наиболее ценную часть его самости. Само динамическое общество не может справиться с огромным разнообразием проблем, возникающих в постоянно меняющемся мире, не черпая сил у индивидов, преодолевших в своем развитии рамки конформизма и способных к незапрограммированному поведению в ситуациях, когда традиционные формы приспособления устаревают. Неудивительно поэтому, что примитивным обществам не известен феномен уединенности, и даже в современной деревне трудно провести различие между личными и общественными делами. Поскольку в деревне большую роль играют добрососедские отношения, дверь каждого дома всегда открыта и общественный контроль проникает в любой скрытый уголок семейной и личной жизни.

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что источник нашего современного желания к уединенности следует искать в постепенном возникновении буржуазии. Именно в мире промышленности и торговли мастерская и контора отделились от дома. По мере того как купцы богатели, у членов их семей появлялась возможность иметь свои комнаты, и так было положено начало разделению наших отношений и чувств на личные и общественные.

В Англии этот культ уединенности достиг наибольшего развития, и одиночество превратилось в добродетель, к которой стре-

мились представители не только буржуазии, но и всех социальных слоев общества. Протестантизм способствовал тому, что религия стала частным отношением между душой и Богом. Исключение той посреднической роли, которую играла церковь между совестью человека и Богом, — это еще одно выражение того же самого процесса превращения наиважнейшего опыта в личное дело индивида. Раннесредневековый католицизм соответствует сельскому миру, в котором первичные племенные связи еще очень крепки и общинные чувства настолько сильны, что кульминационный пункт человеческого опыта может быть достигнут лишь в общинном опыте. Святая Месса одухотворенно выражает групповой экстаз и древнее стремление к слиянию душ. Идея о том, что глубочайший опыт можно пережить лишь публично, постепенно теряет свой смысл в буржуазном мире, где любое глубокое чувство становится чисто личным делом.

Монахи были первыми людьми в средневековом мире, которые не только осознали значимость духовного мира, процветающего в уединении, но и сознательно создали среду, благоприятствующую расширению внутреннего духовного опыта. Они в совершенстве овладели мастерством социальной изоляции. Полная и частичная изоляция в соединении с трудом, молитвами и психологическими упражнениями способствовала воспитанию духовного состояния, которое совершенно немыслимо в деловом мире. Размышление, одухотворенность, возвышение и религиозный экстаз превратились в искусство и привилегию, которыми обладал новый тип специалистов. Так была создана элита духовного мира — новая кастовая система, в которой лидером признавался тот, кто дальше всех продвинулся по пути внутреннего опыта, пути, доступного лишь немногим и ни в коем случае тем, кто проявлял наибольшую ловкость в приспособлении к светскому миру. Гордость и упоенность внутренним миром, уединением и аскетизмом, культивируемая монахами, была, так сказать, секуляризирована протестантами<sup>58</sup>, которые требовали от своих лидеров проявления добродетелей аскетизма, духовности и самодисциплины.

Итак, традиция уединенности и духовности была религиозной в своей основе и в то же время тесно связанной с городской средой. Пока преобладающую роль в обществе играло ремесло, социальные условия способствовали распространению этого духовного подхода. Работа в маленькой мастерской, очень часто в одиночку, побуждала к размышлениям и мечтам. Не случайно, что мистик Якоб Бёме был сапожником, а религиозные секты находили поддержку в среде ремесленников.

Первый удар по этим условиям, благоприятствующим уединенности и размышлению, нанесла промышленная революция, повлекшая за собой возникновение больших фабрик, механизацию труда и рост больших городов с массовым скоплением людей, массовыми развлечениями и политическими демонстрациями. Существование внутреннего мира, уединенности и размышления находится под угрозой там, где развивается массовое общество, будь то в Америке, Германии или России. Несмотря на политические различия, для массового общества характерно преобладание общих черт. На смену чувству уединенности и размышлению приходит стремление к движению, возбуждению и групповому экстазу. Андре Жид пишет в своей книге «Возвращение из СССР»: «Колхозник получает удовольствие только в общественной жизни. Дома он только спит, все его жизненные интересы сосредоточены в клубе, парке культуры, на собраниях. Чего же еще можно желать? Всеобщего счастья можно достичь лишь за счет отдельного индивида, путем лишения его индивидуальности. Чтобы быть счастливым, соглашайся».

И если в Англии и Франции эти новые черты еще не проявились, то это объясняется тем, что буржуазная основа еще достаточно сильна для поддержания баланса против растущего влияния массового общества. Универмаги и фабрики обслуживают людей, которые воспитаны на массовых развлечениях, таких, как кино или танцевальный клуб, людей, политическому сознанию которых соответствуют массовые собрания и групповой подход. Мы достигли такой стадии в нашей передовой цивилизации, на которой восстанавливаются групповые отношения, ранее свойственные примитивным экстатическим религиям. Разве развитие иудаизма не определялось борьбой против экстатической магии сельского бога Ваала и чувственных оргий его служителей? Более аскетическая и рациональная сторона иудейской традиции была позднее воспринята христианством, в котором сохранились лишь небольшие остатки магической традиции, позднее уничтоженные протестантизмом.

#### *б) Проблема массового экстаза*

Именно исходя из этих предпосылок, мы будем обсуждать достоинства и недостатки уединенности и духовности, с одной стороны, и смысл возникновения симптомов массовой истерии и массового экстаза — с другой. Во-первых, нам предстоит провести четкую грань между различными формами уединения и духовности и решить, в каких случаях их выживание имеет реальное значение. Однако при этом мы не должны забывать, что существование созерцательного отношения к жизни и чувства уединенности зависит

не только от нашего желания; существуют определенные социальные условия, способствующие или препятствующие их развитию. Лишь с учетом этих условий можно будет постичь духовную стратегию будущего. Сама идея стратегии указывает на то, что мы не должны ни принимать как должное все негативные тенденции современного общества, ни считать обреченными давние традиции уединения и духовности. Наоборот, тщательное изучение социальных факторов, поддерживающих ценимые нами духовные обычаи, поможет нам спасти их для будущих поколений.

Что касается современных движений массового экстаза, то полностью негативное отношение к ним было бы поверхностным. Маловероятно, что совсем нет позитивных ценностей, совместимых с чувствами, объединяющими большие массы людей. Это своего рода коллективный опыт, и следует задаться вопросом, возможно ли превратить его из чисто эмоционального в одухотворенный. В конце концов, кафедральная месса тоже представляет собой коллективный экстатический опыт. Проблема состоит скорее в том, чтобы найти новые формы одухотворенности, а не отрицать возможности, внутренне присущие новым формам группового существования<sup>59</sup>.

### 3. Этика организованных отношений

Поскольку в нашем обществе работа и отдых, производство и потребление основываются главным образом на крупной организации, очевидно, что она оказывает заметное влияние на наше поведение и его оценку. Что касается чисто личных отношений, мы можем предположить, что они сами о себе позаботятся, а совет и руководство понадобятся, только если дела пойдут плохо. В сфере же организованных отношений эти отношения создает организатор, и вряд ли можно будет ожидать здесь удовлетворительных результатов, если не строить их на базе знания, морального чувства как социально осознанные. Психологический и моральный кризис нашего времени в большей степени объясняется тем, что промышленная революция создала свою новую организацию очень быстро и у нее не было времени осознать психологическое и моральное значение происходящих изменений. Социологи уже давно знают, что если существует разрыв между принципами организации и психологическими потребностями индивида и если институтам не удастся заручиться поддержкой людей, в них работающих, то чувства людей ожесточаются и возникает общее чувство неудовлетворенности, мешающее конструктивному развитию.

В области крупной организации труднее найти один пример, иллюстрирующий проблему. Эта трудность вытекает из того факта, что в мире организованных отношений, более чем в других областях, новая этика не ограничивается какой-либо одной фазой всего социального процесса, а пронизывает всю модель, координирующую вклад участвующих в ней индивидов. Здесь никто не ищет добродетели в изоляции, все вытекает из нового духа, которому подчиняется организация фабрик, школ и сферы обслуживания. Поэтому вместо того чтобы приводить в качестве примера какой-то единичный опыт или поднимать отдельную проблему моральной казуистики, я лучше попытаюсь показать зависимость различных моральных вопросов на современном предприятии друг от друга, от характера и духа организации в целом.

Будущее развитие этих областей частично зависит от объективного характера организованных отношений на предприятии, т.е. от тех потребностей, которые они должны удовлетворять, и частично от многообещающих тенденций Нового времени, которые по-новому пытаются удовлетворить эти потребности. В отношении последних тенденций христианам придется решать, насколько они соответствуют глубинному опыту, называемому нами христианским. Что касается первых, то мы лишь можем оценить переоценки в сфере организованных отношений, например на фабрике, если нам удастся понять основные потребности, которые пытается удовлетворить новая этика. Эти основные потребности имеют двоякий характер: 1) они должны гарантировать объективный и эффективный рабочий порядок; 2) они должны удовлетворять психологическим потребностям индивида<sup>60</sup>.

В качестве эксперимента я попытаюсь перечислить некоторые потребности, которые должна учесть любая этика организованных отношений, к примеру на фабрике. Любое организованное отношение имеет: 1) свои санкции — начиная от телесных наказаний и кончая штрафами, моральным осуждением и т.д.; 2) свою дисциплину — расписание, устоявшиеся привычки, связанные с работой, и т.д.; 3) кодекс поведения — по отношению к коллегам, руководству и т.д.; 4) распределение ответственности — индивидуальной и коллективной; 5) стимулирование труда и вознаграждения — премии, наслаждение техническим мастерством, желание получить признание и т.д.; 6) интеллектуальную оценку цели труда, более или менее соответствующую нашей социальной системе; 7) социальный престиж труда; 8) социальную иерархию внутри предприятия и т.д.

Все это определенные этапы в системе оценок, и любая попытка переоценки должна подробно рассмотреть каждый из этих этапов. Они должны удовлетворять потребность коллективной эффектив-

ности, а также принести моральное и психологическое удовлетворение тем, кто занят этой работой.

Важно отметить, что как коллективная эффективность, так и психологическое удовлетворение может быть обеспечено с помощью различных систем, и переход от одной этики к другой состоит в переходе от одной технологии социального удовлетворения и этических оценок к другой (трансформации социальной технологии и ее ценностных аспектов)<sup>61</sup>.

Именно здесь появляется проблема Нового Духа. Мы не можем создать его. Только если этот новый дух уже имеется, мы можем усилить в нем нужные нам тенденции. Я могу лишь экспериментально поставить мой личный диагноз новым тенденциям, которые уместны с нашей точки зрения. Это, с одной стороны, тенденция к авторитарности, пронизывающая все наши организованные отношения. Существует также тенденция внесения в сферу труда военной модели приказа и слепого повиновения. С другой стороны, часто действуют сильные скрытые тенденции, антифашистские, антикоммунистические и антикапиталистические, представляющие собой совершенно новые устремления мужчин и женщин. Они пока еще не образуют новой последовательной системы, однако возникают то там, то здесь под революционизирующим влиянием войны и независимо от политической организации общества.

1. Происходит общая переоценка, возникшая в экономической организации и направленная от чисто финансовых расчетов к мышлению в рамках «органического благосостояния»<sup>62</sup>. Рёскин выразил эту тенденцию в следующих словах: «Нет богатства, есть жизнь». Сама война вынудила нас отбросить денежные расчеты и рассматривать в качестве истинного богатства природные и людские ресурсы. Расчеты отдельных расходов (например, сколько фирма тратит на выплату заработной платы) постепенно заменяются расчетами «социальных расходов» (например, во сколько обществу обходится безработица в целом).

2. Параллельно этому в сфере трудового стимулирования наблюдается тенденция перехода от чисто финансового вознаграждения к стимулу Служения. Этому соответствует растущее желание в признании и самореализации в труде, а также потребность в более целеустремленном труде.

3. Что касается основных психологических потребностей, то наблюдается тенденция перехода от мира, в котором господствовали либо преувеличенное стремление рантье к безопасности, либо авантюризм предпринимателя и спекулянта, к интегральному подходу, в котором общая безопасность в отношении обеспечения

основных потребностей соединяется с коллективным предпринимательством в социальной и культурной сферах.

4. Наблюдается также переход от понятия свободы, воплощающего финансовые капиталовложения и спекуляции, к формам этого понятия, требующим творчества и в других жизненных сферах. Так, кампания по расчистке трущоб, создание поселений и обеспечение прогресса в образовании требуют не меньше инициативы и изобретательности, чем создание независимых экономических предприятий.

5. И наконец, существует тенденция к истинной демократии, возникающая из неудовлетворенности бесконечно малым вкладом, гарантируемым всеобщим избирательным правом, в демократию, которая посредством осторожной децентрализации функций наделяет всех членов общества творческой социальной миссией. Такая истинная демократизация требует, чтобы каждый получал настоящее образование, которое не стремилось бы прежде всего удовлетворять потребности в социальном отличии, а позволяло бы нам адекватно понять модель той жизни, в которой мы живем и действуем.

Эти тенденции частично перекрывают друг друга, частично противоречат другим существующим в данной системе тенденциям. Они слишком демократичны, чтобы развиваться соответствующим образом в тоталитарных системах; они слишком далеко выходят за рамки кругозора экономического человека прошлой эры, для того чтобы полностью раскрыться в рамках неплановой демократии.

При существующих обстоятельствах эти тенденции не обязательно пробьют себе дорогу, однако это здоровые тенденции, возникающие и действующие не на поверхности, а в недрах общества; и те, кто стремится к планированию ради свободы, должны сделать все, что в их силах, для усиления этих тенденций. Существует реальная возможность того, что после войны борьба между антагонистическими догматическими системами закончится и появится желание развивать возможности, которые в настоящее время можно назвать скрытыми тенденциями третьего пути.

Я сознаю тот факт, что увлечение гуманистическим аспектом организованных отношений на фабриках, на государственной гражданской службе и в других местах без реорганизации основ экономической структуры может быть неправильно использовано теми, кто хочет изменить лишь поверхностные человеческие отношения и игнорирует структурную реорганизацию общества. Единственное средство против такой ошибки — социальное осознание. Точно так же как в длительной перспективе невозможно гуманизировать досуг и фабричные отношения в рамках диктатуры, где модель команды и послушания распространяется на все отношения,



так и невозможно гуманизировать фабричные отношения, пока основой расчетов остается эффективность, выраженная денежной прибылью вместо социального благосостояния.

## Примечания

<sup>1</sup> В этой книге термины «laissez-faire» и «либерализм» используются в качестве идеальных типов, т.е. термин не обозначает точно реальность такой, как она есть или была, а сознательно подчеркивает определенные черты, соответствующие целям изложения и господствующим в нем оценкам. Без выделения таких идеальных типов, необходимых для понимания противоречий, было бы невозможно доказать свою точку зрения в политической дискуссии.

С другой стороны, справедливость по отношению к источнику, из которого мы черпаем средства нашего существования, будет восстановлена, если мы напомним читателю, что либерализм ни в своей философии, ни на практике никогда полностью не соответствовал тому, что может быть названо чистым laissez-faire, т.е. верой в то, что самоприспособление как в экономической области, так и в других сферах социальной деятельности стихийно ведет к равновесию. Классический английский либерализм никогда не требовал полного отсутствия контроля.

Тем не менее, после того как сделаны эти оговорки, остается верным то, что идеология laissez-faire ориентирована на нечто вроде стихийного самоприспособления и в своей преувеличенной форме частично несет ответственность за распад общественного контроля на последних фазах капиталистической демократии, когда развивалось не равновесие, а кризис и монополии.

<sup>2</sup> См. мою книгу «Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structure» (3 ed., London, 1942), особенно гл. V. Данная глава представляет собой краткий пересказ и дальнейшее развитие мыслей, высказанных в этой книге, где читатель может найти более подробное исследование многих указанных здесь проблем. Более того, автор работает над книгой «Суть демократического планирования», в которой более систематически будут исследованы различные аспекты планирования.

<sup>3</sup> *Durkheim E.* On the Division of Labour in Society / Transl. by G. Simpson: New York, 1933.

<sup>4</sup> Понятие ценности, лежащее в основе настоящей дискуссии, умышленно является односторонним. Оно представляет собой социологический функциональный подход. Оно не исключает, однако, других подходов, а оставляет для них место. Среди прочего мы имеем дело не с различиями, относящимися к внутренним качествам различных ценностей, а с социальной функцией, которую они выполняют. Рекомендуются, однако, не начинать дискуссию на высшем уровне, а рассмотреть лишь ее простейшие аспекты.

Читатель, очевидно, заметит, что в гл. II и V настоящей книги автор применяет функциональный подход, а в последней, гл. VII, иногда выходит за рамки этого подхода и вводит в анализ внутреннюю качественную оценку ценностей.

<sup>5</sup> См.: *Cooley C.H.* Social Organisation: A Study of the Larger Mind. New York, 1909.

<sup>6</sup> *Tawney R.H.* The Acquisitive Society. London, 1921. К данному параграфу имеет также отношение работа: *Bernard L.L.* Conflict between Primary Group Attitudes

and Derivative Group Ideals in Modern Society // *American Journal of Sociology*. [1934]. Vol. 41.

<sup>7</sup> Чикагская комиссия по расовым отношениям: *The Negro in Chicago: A Study of Race Relation and a Race Riot*. Chicago, 1922.

*Дополнительная литература*

*Young K.* Primitive Social Norms in Present-Day Education // *Social Forces*. 1927. June. 5.

*Thomas W.I.* Persistence of Primary Group Norms in Modern Education // *Contribution of Modern Science to Education*. [The Persistence of Primary Group Norms in Present-day Society and Their Influence in Our Educational System // *Suggestions of Modern Science Concerning Education*. New York, 1917].

*Veblen Th.* Christian Morals and the Competitive System // *International Journal of Ethics*. 1910. Vol. 20.

*Veblen Th.* Cultural Incidence of the Machine Process // *Veblen Th.* *Theory of Business Enterprise*. [New York, 1904].

*Knight F.* Religion and Ethics in Modern Civilization // *The Journal of Liberal Religion*. [1941]. Vol. III. № 1.

*Woods R.A.* The Neighborhood in Social Reconstruction // *Publications of the American Sociological Society*. 1913. Vol. VIII.

<sup>8</sup> См.: *Luetkens C.* *Die deutsche Jugendbewegung: Ein soziologischer Versuch*. Frankfurt a/M., 1925.

<sup>9</sup> *Hartshorne E.Y.* *German Youth and the Nazi Dream of Victory*. New York; Toronto, 1941.

<sup>10</sup> Для обсуждения социологии подростков важны статьи Э.Б.Рейтера, М.Мид, Р.Г.Фостера и др., посвященные социологическому исследованию подростков, в «*American Journal of Sociology*» (1936, July). См. также: *Mead M.* *Coming of Age in Samoa*. New York, 1928; *Zachry C.B.*; *Lighty M.* *Emotion and Conduct in Adolescence*. New York, 1940 (Report on the Study of Adolescence of the Commission on Secondary School Curriculum); *Bios P.* *The Adolescent Personality*. New York, 1941; *Rainey H.P.* (Ed.) *How Fare American Youth?* Washington, D.C., 1937; *Redl F.* *Group Emotion and Leadership* // *Psychiatry*. 1942. Vol. 5; *Partridge E.* *De A. Leadership among Adolescent Boys* // Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University. New York, 1934. Особый интерес представляют публикации Американского совета по образованию подростков-негров: *Davis A.*, *Dollard J.* *Children of Bondage*. [Washington, 1940]; *Johnson C.S.*, *Frazier F.* *Negro Youth at the Cross-roads*; *Warner W.L. et al.* *Class and the Color Barrier*; а также резюме этих исследований: *Sutherland R.L.* *Class, Color and Personality*. [Washington, D.C., 1942].

Из английской литературы см.: *Morgan A.E.* *The Needs of Youth*. London, 1939; *The Young Adult in Wales* // Report of the South Wales Council of Social Service. Cardiff; *Brew J.M.* *In the Service of Youth*. London, 1943; *Jephcott P.* *Girls Growing Up*. London, 1943.

<sup>11</sup> В процессе восхождения нацистской партии эта типичная позиция подростков была усилена позицией аутсайдеров, в которую были загнаны почти все классы населения Германии сначала инфляцией, а затем экономическим кризисом 1929 г. Это одна из причин преобладания в нацистской партии молодежных групп, а также групп, которые больше других пострадали от депрессии и не видели для себя будущего при старой системе (см.: *Gerth H.* *The*

Nazi Party: Its Leadership and Composition // American Journal of Sociology. 1941. January). Вот некоторые статистические примеры:

а) Преобладание молодежи в партии Гитлера (по книге Герта, с. 530):

Возрастной состав в процентах от общего населения в 1931, 1932 и 1935 гг. по сравнению с возрастным составом социал-демократической партии в 1931 г. и общего населения старше 18 лет в 1933 г. (исключая Саар, Австрию и Судеты).

Возрастные группы	Национал-социалистическая партия			Социал-демократическая партия	Общее население
	1931	1932	1933	1931	1933
18—30	37,6	42,2	35,4	19,3	31,1
31—40	27,9	27,8	27,9	27,4	22,0
41—50	19,6	17,1	20,8	26,5	17,1
после 50	14,9	12,9	15,9	26,8	29,8

Из 11 160 учителей, работающих на неоплачиваемых должностях в «Гитлерюгенд» на 1 октября 1937 г., люди старше 40 лет составляли 15,8%, от 30 до 40 лет — 40,5, моложе 30 лет — 4,2% (Frankfurter Zeitung. 1938. 3. August).

б) Распределение членов нацистской партии по профессиональным группам в 1933 и 1935 гг. (по Герту, с. 527)

Профессиональная группа	Члены партии		Общее количество занятых*	
	1933	1935	1933	1935
Люди физического труда	31,5	32,1	46,3	38,5
Чиновники (белые воротнички)	21,1	20,6	12,5	12,5
Независимые**	17,6	20,2	9,6	9,6
Служащие	6,7	13,0	4,6	4,6
Крестьяне	12,6	10,7	21,1	28,9
Прочие***	10,5	3,4	5,9	5,9

\* Сельскохозяйственные рабочие, работающие по найму и вошедшие в третью колонку в разряд «людей физического труда», в четвертой колонке отнесены к «крестьянам», так что в разряд людей физического труда попали только занятые в несельскохозяйственной сфере, т.е. преимущественно городские жители.

\*\* Искусные ремесленники, профессионалы, купцы и т.д., за исключением независимых крестьян.

\*\*\* Домашняя прислуга и несельскохозяйственные работники по дому.

Вторая и третья группы, в которых высок процент членов нацистской партии, состоит из людей, сильнее всего пострадавших от инфляции и опустившихся по социальной лестнице. И хотя первая группа людей физического труда — городской пролетариат, и пятая группа — крестьяне — также сильно пострадали от экономической депрессии, у них не возникла социальная озло-

бленность и их позиция аутсайдеров была с психологической точки зрения иной.

<sup>12</sup> Речь идет о Второй мировой войне. — *Прим. ред.*

<sup>13</sup> Тем временем был опубликован Атлантический устав и появилась большая готовность обсуждать проблемы восстановления на уровне общих абстракций или конкретных механизмов. Однако остается фактом отсутствие динамических идей и творческого видения, которые одни только способны интегрировать общество и организовать совместную деятельность.

<sup>14</sup> После того как это было написано, в Великобритании была создана Национальная молодежная служба. Посмотрим, как она будет действовать.

<sup>15</sup> См. описание жизни в нацистском рабочем лагере для девочек в: *Hartshorne E. Y. German Youth and the Nazi Dream of Victory*. New York; Toronto, 1941. P. 20 ff.

*Дополнительная литература по теме*

*Mehner K. Youth in Soviet Russia / Transl. M. Davidsohn: London, 1933.*

*Spaull H. The Youth of Russia [today]. London, 1933.*

*Kneller G.F. The Educational Philosophy of National Socialism*. [New Haven:] Published for the Department of Education in Yale University; London, 1941 (with extensive bibliography).

*Thorburn A. Psychological and Other Aspects of Recent Trends in German Education // British Journal of Educational Psychology, 1934—1936. Vol. V—VI.*

*Lindley B.; Lindley E.K. The New Deal for Youth*. New York, 1939.

*Youth Education Today // Sixteenth Yearbook of the American Association of School Administrators, National Association*. Washington, 1938.

*American Youth Commission, A Program of Action for American Youth*. Washington, 1939.

*Schairer R. What English War Education teaches the World // The Journal of Education and Sociology (New York). 1941. October.*

<sup>16</sup> В качестве дополнения к тому, что было сказано в тексте, я упомяну некоторые из моих публикаций, посвященные назначению и форме социологии.

*Mannheim K. Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie (The Task of Sociology in the Present Situation)*. Вступительная лекция при открытии конференции преподавателей социологии в германских университетах, проходившей во Франкфурте на Майне в феврале 1932 г. (опубликована только в Германии, Тюбинген, 1932).

*Mannheim K. The Place of Sociology // The Social Sciences: Their Relations in Theory and in Teaching*. London: Le Play House Press, 35 Gordon Square, 1936.

*Mannheim K. Adult Education and the Social Sciences // Tutors' Bulletin of Adult Education. Second Series. 1938. № 20 (February).* *Mannheim K. German Sociology, 1918—1933 // Politica. 1934. (February)*. См. также: *Ginsberg M. The Place of Sociology; Carr-Saunders A.M. The Place of Sociology; Marshall T.H. Report on the Teaching of the Social Sciences // The Social Sciences: Their Relations in Theory and in Teaching*. London, 1936.

*Beard C.A. A Charter for the Social Sciences (Report of the Commission on the Social Studies) // American Historical Association. New York, 1932; Marshall L.C., Goetz R.M. Curriculum — Making in the Social Studies. A Social Process Approach (Report of the Commission on the Social Studies) // American Historical Association. Pt. XIII. New York, 1936; Horn E. Methods of Instruction in the Social Studies (Report of the Commission on the Social Studies) // American Historical Association. Pt. XV. New York, 1937; The Social Studies in General Education, Report of the Committee on the*

Function of the Social Studies in General Education for the Commission of Secondary School Curriculum. New York; London, 1938; *Roman F.W.* La Place de la Sociologie dans L'Education aux Etats-Unis. Paris, 1923; *Walther A.* Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika. Karlsruhe, 1927; *Karpf F.B.* American Social Psychology: Its Origins, Development and European Background. New York, 1932.

*Дополнительная литература*

- Flexner A.* Universities: American, English, German. Oxford, 1930.  
*Hutchins R.M.* The Higher Learning in America. New Haven, [1936].  
*Foerster N.* The American State University. [Chapel Hill, 1937]  
*Carr-Saunders A.M.* The Function of Universities in the Modern World // Sociological Review. 1940. Vol. 32.  
*Lowe A.* The Universities in Transformation. London, 1940.  
*Clarke F.* Essays in the Politics of Education. London, 1923.  
*Clarke F.* Education and Social Change: An English Interpretation. London, 1940.  
*Clarke F.* The Social Function of Secondary Education // Sociological Review. 1941.  
*Livingstone R.* The Future in Education. Cambridge, 1941.  
*Livingstone R.* Education for a World Adrift. Cambridge, 1943.  
*Stead H.G.* The Education of a Community — today and tomorrow. London, 1942.  
*Dent H.C.* A New Order in English Education. London, 1942.  
*Burton H.M.* The Education of the Countryman, International Library of Sociology and Social Reconstruction. London, 1943.  
*Reeves M.; Drewett J.* What is Christian Education? London, 1942.  
*Knight F.H.* Theology and Education / American Journal of Sociology. 1938.  
*Kotschnig M.W.* Unemployment in the Learned Professions. Oxford, 1937.  
*Dewey J.* School and Society. Chicago, 1910.  
*Dewey J.* Democracy and Education. New York, 1914.  
*Kilpatrick W.H.* Education for a Changing Civilization. New York, 1931.  
*Kandel I.L.* Conflicting Theories of Education. New York, 1938.  
*Beard C.A.* The Unique Function of Education in American Democracy // Educational Policies Commission of the National Education Association. [Washington, D.C.], 1937.  
*Nef J.U.* United States and the Future of Civilization. [The United States and Civilization. Chicago, 1942].  
*Newlon J.H.* Education for Democracy in Our Time. New York, 1940.  
*Ulich R.* Fundamentals of Democratic Education. New York, 1940.  
*Whitehead A.N.* The Aims of Education and other Essays. New York, 1929.
- <sup>17</sup> См. также мою работу: The Sociology of Human Valuations: The Psychological and Sociological Approach // Further Papers on the Social Sciences: Their Relations in Theory and in Teaching / Ed. J.T. Dugdale. London: Le Play House Press, 35 Gordon Square, 1935.
- <sup>18</sup> Я умышленно даю гибкое определение термину «приспособление», оставляющее место для более тщательного анализа смысла этого слова. Приспособление вовсе не обязательно означает механическое приспособление, в котором возможен только один ответ на данный стимул. И действительно, имеет место прямо противоположный факт. Любое истинное приспособление человека к социальным условиям — это «творческое приспособление», в котором «весь организм» соотносится со «всем окружением». Творческое приспособление поэтому постоянно освобождает новую энергию; это процесс «дать —

взять» между первоначальными условиями и человеком; это прогрессивный опыт. Кроме этого, см. по данной теме: *Follett M.P.* Creative Experience. London; New York, 1924.

<sup>19</sup> *Thomas W.I., Znaniecky F.* The Polish Peasant in Europe and America. New York, 1927. Vol.2, особенно p. 87—106.

<sup>20</sup> *Taft J.* The Dynamics of Therapy in a Controlled Relationship // *Taft J.* Thirty-one Contacts with a Seven-Year-Old Boy. New York, 1933. См. также: *Dollard J.* Criteria for the Life History. New Haven, 1935 (опубликовано для Института Гуманитарных отношений Yale University Press), особенно p. 76 f.

<sup>21</sup> *Horney K.* The Neurotic Personality of Our Time. London, 1937.

<sup>22</sup> *Wulff M.* Widerstand des Ich-Ideals und Realitätsanpassung // Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1926. Vol. 12.

<sup>23</sup> Исследование этих норм, которые удовлетворяют потребности подсознательного в сознании, только начинается, и поэтому невозможно сформулировать ни позитивные, ни негативные правила или связи. Однако признание существования потребностей подсознательного необходимо подчеркнуть для того, чтобы избежать претенциозного подхода, возмнившего о себе, что он может вмешиваться во что угодно. Есть, конечно, что-то общее между слепым традиционализмом, для которого все старое священо, даже если его вредные последствия весьма очевидны, и тем видом утилитаризма, который рассматривает работу социального философа как своего рода инженерное искусство, основанное на ограниченном понятии эффективности. В противоположность этому есть форма рационализма, которая не уклоняется от использования разума, но связывает его с чувством творческой эволюции. Этот рационализм постоянно отдает себе отчет в том, что существуют силы и импульсы, которые до сих пор оставались незамеченными, так как они появляются лишь в связи с динамическими изменениями. Исследование норм, удовлетворяющих подсознательные потребности, позднее предпринимается еще раз; см. p. 180 ff., 183—184, 185—191, 194—195.

<sup>24</sup> *Foster R.G.* Sociological Research in Adolescence // American Journal of Sociology. 1936.

<sup>25</sup> *Wender L.* The Dynamics of Group Psychotherapy and its Application (прочитано в Нью-Йоркском неврологическом обществе 2 апреля 1935 г.). // The Journal of Nervous and Mental Disease. 1936. Vol. 84, July-December.

<sup>26</sup> *Thrasher F.M.* The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago. 2 ed. Chicago, 1936; *Puffer J.A.* The Boy and his Gang. Boston, 1912.

<sup>27</sup> *Aichhorn A.* Die Übertragung // Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik. 1936. Vol. 10. См. также: *Aichhorn A.* Wayward Youth. New York, 1935 (нем. изд. 1925); *Heath E.* The Approach to the Parent. New York, 1933; *Moore K.* A Specialized Method in the Treatment of Parents in a Child Guidance Clinic // Psychoanalytic Review. [1934]. Vol. 21.

<sup>28</sup> См. по этой проблеме также мою работу: Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge. 2 ed. London; New York, 1939. См. также: *Kornhauser A.W.* Analysis of 'Class' Structure of Contemporary American Society — Psychological Bases of Class Divisions // *Hartmann G.W.; Newcomb T.* (Ed.). Industrial Conflict: A Psychological Interpretation. New York, 1939.

<sup>29</sup> *Schilder P.* The Analysis of Ideologies as a Psychotherapeutic Method especially in Group Treatment // American Journal of Psychiatry. 1936. Vol. 93. № 3. November.

<sup>30</sup> В отношении идеологий, касающихся достижения успеха в жизни, см.: *Ichheiser G.* Die Kritik des Erfolges. Leipzig, 1930.

<sup>31</sup> *Schilder P.* The Analysis of Ideologies as a Psycho-therapeutic Method especially in Group Treatment // *American Journal of Psychiatry*. 1936. Vol. 93. № 3. November. Выше в характеристике целей и методов Вендера и Шильдера я следовал их аргументации и останавливался на тех положениях, с которыми был согласен сам. Это означает, что особое значение придается механизмам, которые доступны психоаналитическому подходу. Кроме того, идеологии и утопии коренятся в групповых интересах и потребностях, тесно связанных с давлением, которое испытывают эти группы. Поэтому удаление этих идеологий или утопий дело не только психологического анализа, а вопрос изменения социальной и экономической позиции. Тем не менее ни чисто психологическое, ни чисто экономическое и социальное приспособление не может быть эффективным, если они изолированы. Интересный анализ был предпринят недавно Э. Фроммом: *Fromm E.* The Fear of Freedom, The International Library of Sociology and Social Reconstruction. London, 1942.

<sup>32</sup> *Ortega y Gasset J.* The Revolt of the Masses. London, 1932; *Lederer E.* State of the Masses. New York, 1940.

<sup>33</sup> Полный отчет и ценную библиографию по этим экспериментам можно найти в: *Dashiell J.F.* Experimental Studies of the Influence of Social Situations on the Behaviour of Human Adults // *Murchison C.* (Ed.) A Handbook of Social Psychology. Part VI. Worcester, Mass., 1935.

<sup>34</sup> См.: *Döring W.O.* Psychologie der Schulklasse: Eine empirische Untersuchung. Osterwieck: A.W. Zickfeldt Verlag, 1927; *Kruckenberg A.* Die Schulklasse als Lebensform // *Zeitschrift für pädag. Psychologie und experimentelle Pädagogik*. 1924. Vol. 25; *Kruckenberg A.* Die Schulklasse: Leipzig, 1926; *Campbell N.M.* The Elementary School Teacher's Treatment of Classroom [Behavior] Problems, New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1935; *Hanfmann E.* Social Structure of a Group of Kindergarten Children // *American Journal of Orthopsychiatry*. 1935. № 5. P. 407—410.

<sup>35</sup> *Gaudig H.* [Hrsg.] Freie geistige Schularbeit in Theorie und Praxis (Auftrag der Zentralstelle für Erziehung und Unterricht). Breslau, 1922; *Scheibner O.* Der Arbeitsvorgang in technischer, psychologischer und pädagogischer Verfassung // *Ibid.* По проблеме «трудотерапии» и ее применении в этой стране см. также: *Meyer A.* Philosophy of Occupational Therapy. 1924. Vol. I. [ // *Archives of Occupational Therapy*. 1922. Vol. I.]

<sup>36</sup> См.: *Reaney M.Y.* The Psychology of the Organized Group Game, with Special Reference to its Place in the Play-System and its Educational Value: Thesis // *The British Journal of Psychology Monograph Supplements*. London, 1916. № 4; *Lehman H.C., Witty P.A.* The Psychology of Play Activities. New York, 1927; *Liss E.* Play Techniques in Child Analysis // *American Journal of Orthopsychiatry*. Vol. 6. January 1936; *Britt S.H., Janus S.Q.* Towards a Social Psychology of Play // *Journal of Social Psychology*. 1941.

<sup>37</sup> См.: *Reaney M.Y.* Op. cit.

<sup>38</sup> *Allport F.H.* Institutional Behaviour. Chapel Hill, 1933.

<sup>39</sup> См.: *Bartlett F.C.* Group Organization and Social Behaviour // *International Journal of Ethics*. Vol. 35, 1924—1925; *Park R.E.* Human Nature and Collective Behaviour // *American Journal of Sociology*. Vol. 32; *Coyle G.L.* Social Process in Organized Groups (Contemporary Society Series / Ed. by R.M. Mac Iver). [New York, 1930]; *Rogers C.R.* The Intelligent Use of Clubs, Groups and Camps // *Rogers C.R.* The Clinical Treatment of the Problem Child. Boston; New York; etc., 1939; *South E.B.* Some Psychological Aspects of

Committee Work // Journal of Applied Psychology. 1927. Vol. XI. [№ 5—6.] P. 348—368, 437—464; *Hollingworth H.L.* The Psychology of the Audience. New York, 1935; *Smith W.R.* Social Education in School Through Group Activities // Publications of the American Sociological Society. 1918. Vol. 13; *Slavson S.R.* Creative Group Education. New York, 1937; *Kilpatrick W.H.* Group Education for a Democracy. New York, 1941.

<sup>40</sup> *Bosch B.* Massenführer, Gruppenführer // Zeitschrift für pädagogische Psychologie. 1929. Vol. 30 (6); *Busch H.W.* Leadership or Group Work. New York, 1934. (Chap. V: Types of Group-Leadership); *Partridge E.A.* Leadership among Adolescent Boys. New York, 1934.

<sup>41</sup> Война предоставляет поле для исследования воздействия на сознание человека групповой интеграции и дезинтеграции. Наиболее ценные результаты могла бы дать хорошо организованная работа специальной группы по наблюдению за происходящими на наших глазах изменениями. Интересный симпозиум по этой проблеме был организован Медицинской секцией Британского психологического общества, на котором с докладами выступили Бейнс, Глоувер, Манхейм. См. мою работу: Changes in Our Psychic Economy Caused by the War // Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago. London, 1940. Vol. 25.

См. также: German Psychological Warfare, Survey and Bibliography / Ed. L. Farago; with L.F. Gittler. New York, 1941 (published by the Committee for National Morale), а также статьи по вопросам «морали» в: The American Journal of Sociology. 1941. Vol. XLVII, № 3. November; The Journal of Educational Sociology. 1942. Vol. 15. № 7, March.

<sup>42</sup> Эта глава была написана для группы друзей, христианских мыслителей. За исключением некоторых изменений вся аргументация оставлена в первоначальной форме и служит своей первоначальной цели — стимулированию мысли — и вовсе не претендует на окончательное решение поднимаемых в ней проблем. Эта группа, в которую входили теологи, священники, преподаватели, государственные служащие и писатели, собиралась четырежды в год в конце недели, с тем чтобы осознать происходящие в обществе изменения в их отношении к христианству. Несколько лет назад автор был приглашен как социолог стать членом этой группы и лишь в этом качестве написал настоящие размышления. Вопрос, поставленный перед социологом, может касаться только отношений общества к религии и функций религии в обществе, рассматривающем религию как один из духовных феноменов социального процесса. Социологический подход, какими бы ни были его результаты, не может судить о внутренних ценностях христианства и христианской этики.

Автор выражает свою благодарность всем членам группы, которые помогли ему в формулировке проблем.

<sup>43</sup> См. гл. II данной книги.

<sup>44</sup> *Weber M.* The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / Transl. T.Parsons. London, 1930.

<sup>45</sup> Имеется в виду «Summa theologiae», основной труд средневекового философа и теолога Фомы Аквинского.

<sup>46</sup> См.: *Weber M.* Politik als Beruf // *Weber M.* Gesammelte Politische Schriften. München, 1921. S. 441 ff.

<sup>47</sup> В моей «Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge» (2 ed. London; New York, 1939) я попытался показать самоочевидные основания различных подходов к истории и политике. См. особенно гл. «Prospects of Scientific Politics».



<sup>48</sup> См.: Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, 1930.

<sup>49</sup> Weber A. *Prinzipielles zur Kulturosoziologie* // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. [1920]. Vol. 47.

<sup>50</sup> Парадигма: образец, пример (Оксфордский словарь английского языка). «Парадигматический опыт» в нашем контексте означает тот решающий основной опыт, который должен раскрывать смысл жизни в целом. Этот опыт так глубоко запечатлевается в нашем сознании, что создает своего рода шаблон, в который вливается весь наш остальной опыт.

<sup>51</sup> В этом смысле приспособление отсутствует тогда, когда поведение не соотносится с ситуацией, если оно не пытается решить конфликты, создаваемые окружающей средой. Но именно это как раз и происходит, если человек находится в плену ортодоксальности и действует в соответствии с установленной моделью независимо от изменений, происходящих вокруг него. Конечно, реакция ухода или уклонения от чего-либо может быть формой адекватного приспособления, пока она представляет собой приспособление, основанное на том, что по-немецки называется *Auseinandersetzung* (критическое рассмотрение, спор, полемика, дискуссия, стычка). Можно перефразировать удачное замечание современного писателя: «Даже голуби на Трафальгурской площади приспосабливаются к находящейся на ней Национальной галерее», однако вопрос состоит в том, адекватно ли это приспособление и соответствует ли оно реальной цели данного предмета.

<sup>52</sup> Значение этой проблемы еще не исследовано. Я попытался сделать это на стр. 79—86 в оригинале настоящей книги [см. с. 614—620 наст. изд.].

<sup>53</sup> Якоб Буркхардт говорил об «исконных образах», а К.Г. Юнг — об «архетипах», оба они использовали понятие, введенное Св. Августином (см. *Jung C.G. Two Essays on Analytical Psychology*. London, 1928; *Idem. The Integration of Personality*. London, 1940; *Idem. Psychological Types*. London, 1933. Для нашей цели вовсе не обязательно задавать вопрос о том, были ли эти понятия переданы по наследству через поколения, или же надо ввести гипотезу наличия коллективного бессознательного опыта. (Фрейд признает только существование личного бессознательного опыта.) Для нас более важно доказать наличие этих понятий в истории нашего культурного развития, а также проанализировать выполняемую ими социальную функцию и указать на брешь, которая появится в случае их исчезновения.

<sup>54</sup> Фредерик Уинслоу Тейлор (1856—1915) — американский инженер и исследователь, разработал теорию организации и стандартизации труда на основе принципа материальной заинтересованности.

<sup>55</sup> Первичными группами в терминологии Кули являются семья, соседи и деревенская община. См. стр. 17—18 в оригинале настоящей книги [с. 557—558 наст. изд.].

<sup>56</sup> См.: *Hartshorne E.Y. German Youth and the Nazi Dream*. New York; Toronto, 1941.

<sup>57</sup> См.: стр. 119—120 в оригинале настоящей книги [с. 652—653 наст. изд.].

<sup>58</sup> Weber M. *Op. cit.*

<sup>59</sup> Другой подход намечен в главе V этой книги, где исследуются эксперименты группового анализа.

<sup>60</sup> См.: *The Workers Incentive in a Planned Society* // *Labour Discussion Notes*. London, 1941. September. № 26. Предложения, содержащиеся в данной статье, были использованы в данном списке. Дальнейший вклад в исследование этой проблемы содержится в: *Valentine R.G. The Human Element in Production* //

American Journal of Sociology. 1917. Vol. 22. № 4; *Hess H.W.* Human Aspects of Business in the New Consumption Era // Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1933. Vol. 165. См. также: *Mayo E.* The Human Problems of an Industrial Civilization. New York, 1933; *Whitehead T.N.* Leadership in a Free Society. Cambridge (Mass.), 1936.

<sup>61</sup> См. соответствующую главу в моей работе «Man and Society in an Age of Reconstruction», р. 265—327.

<sup>62</sup> *Hobson J.A.* Work and Wealth. New York; London, 1914.

\* \* \*

Перевод с английского языка выполнен *С.В. Карпушиной* по изданию: *Mannheim K.* Diagnosis of our time: Wartime essays of a sociologist. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1943.

Давид Кеттлер

Фолькер Мейа

Нико Штер

**Ранние культурно-  
социологические работы  
Карла Манхейма**



А.Н. Малинкин

**О Карле Манхейме**



Давид Кеттлер, Фолькер Мейа, Нико Штер

## Ранние культурно-социологические работы Карла Манхейма

**Д**ialeктическому мышлению свойственно связывать воедино содержание и форму предмета. Когда Карл Манхейм — впервые в 1922 г., а затем несколькими годами позже — заинтересовался проблемами интеллектуальной деятельности, объединенной им под названием «социология культуры», он быстро отказался от мысли рассматривать ее просто как предмет исследования и начал применять методы, которые свойственны именно этой научной дисциплине. Подобно Мартину Хайдеггеру, чьи лекции Манхейм неоднократно цитировал, он стремился разработать метод, позволяющий «вслушаться в то, что всегда развивается, движется вперед»; и «критически испытующее переплетение этого метода с предметом, состоящим в таком постоянном продвижении вперед, позволяет идти рядом с ним и обходить его сзади»<sup>1</sup>. Итак, в своих изысканиях Манхейм не сомневается в самом существовании социологии культуры; он экспериментирует с дисциплиной о дисциплине, уделяя этому процессу большое внимание.

Прилагаемые усилия не всегда вносят ясность в исследуемую проблему, и вряд ли можно сказать, что они дают полностью удовлетворительные ответы на поставленные вопросы. Ценность данных работ — прежде всего, в их искренности. Тем печальнее, что они, быть может, именно по этой причине, были исключены из научного обихода и почти шестьдесят лет дожидались своего опубликования; горько думать, что это связано со страхом перед искренностью, страхом, порожденным сначала соображениями карьеры и вынужденной эмиграцией, а потом, после смерти исследователя, — шаблонными представлениями о праве на посмертное признание. Хотя имеющиеся в нашем распоряжении сведения не дают прямого ответа на вопрос, почему Манхейм не решился опубликовать эти тексты или почему они не были напечатаны после его смерти,

сохранившись лишь в виде рукописей; представляется вероятным, что они казались — по меньшей мере, отчасти это было обусловлено тяжелыми обстоятельствами — не соответствующими представлению о Манхейме, согласно которому ему надлежало выглядеть в глазах научной общественности крупным, академически солидным профессиональным социологом, а не каким-то сомнительным мыслителем, подвизающимся в области философских спекуляций<sup>2</sup>. Однако здесь не место бесплодному теоретизированию о том, что двигало Манхеймом или хранителями его рукописей в стремлении держать данные работы в тени. Будем довольствоваться выводом, что рукописи эти не заслужили такой судьбы и что они и сейчас смогут внести свой вклад, способствуя пониманию творчества Манхейма и повышению уровня современных изысканий в области социологии.

Высказанное в начале этой статьи замечание о диалектическом мышлении не должно наводить на мысль, будто Манхейм пользовался какой-то логикой более высокого порядка, преодолевающей все трудности и выстраивающей законченную теоретическую систему. Основной характерной чертой мышления Манхейма, которая нигде не проявилась более отчетливо, чем в данных работах, является готовность вновь поднимать вопросы, преждевременно закрытые другими исследователями, предлагать различного рода альтернативы, не приводящие к единственно возможному, однозначному результату, предоставляя решение возникших сложностей последующим поколениям ученых. Все это можно сказать о каждом из исследований Манхейма, предлагаемых здесь вниманию читателя, и, в еще большей степени, — о взаимосвязях между обеими работами. Складывается впечатление, что куда бы Манхейм не устремил свой испытующий взор, он везде обнаруживает антитетические пары, которые необходимо каким-то образом привести в состояние структурно выраженного существования. Но это может произойти лишь постепенно. Манхейм в своих рукописях постоянно обращает настоятельное внимание на условия жизнедеятельности интеллекта, признавая за ними большую роль в своих научных разработках — как в их последующем развитии, так и на самой начальной стадии. Когда в 1921 г. Манхейм предпринял попытку описать ситуацию, сложившуюся в культурной жизни Гейдельберга, куда он вернулся после того, как поражение венгерских коммунистов оборвало его едва начавшуюся литературную карьеру в Будапеште, эта характерная интеллектуальная склонность проявилась вполне отчетливо. В письме, направленном в один журнал, он сообщал, что «духовная жизнь в Гейдельберге может быть измерена

по противоречию, заключенному между двумя ее полюсами». Одну крайность образуют социологи, следующие примеру незадолго до того умершего Макса Вебера, другую — поэт Стефан Георге со своими учениками. «На одной стороне, — писал Манхейм, — находится университет, на другой — бескрайний мир литературы»<sup>3</sup>. Если проследить биографию Манхейма вплоть до этого момента — не говоря уже о в высшей степени «литературном» характере его письма, — можно было бы ожидать, что он склонится в сторону того полюса, который противостоит социологии; здесь следует на минуту приостановиться и поразмышлять, как случилось, что Манхейм в эти годы пришел к необходимости сделать социологию основным содержанием своей жизни, ожидая разрешения тех противоречий, что разделяют противоборствующие тенденции в данной области.

Манхейм родился в 1893 г. в Будапеште и рос в обстановке борьбы противоречивых духовных течений, которая до известной степени напоминала противоречие, найденное им впоследствии в Гейдельберге, и в действительности испытывала на себе сильнейшее влияние процессов, происходивших в жизни Германии. Общество социальных наук, возглавлявшееся Оскаром Яси, переводило тексты по социологии из разных стран Европы и разрабатывало предложения по проведению различного рода реформ и общественному развитию на основе социологических исследований, анализирующих причины венгерской отсталости. Одновременно Лукач пропагандировал культурное обновление силами группы специалистов, созданной для проведения исследований методами наук о духе, которые были инспирированы интеллектуальными течениями, противостоящими господствующему среди социологов позитивизму. Манхейм примкнул к Лукачу, когда ему еще не исполнилось и двадцати, получив право выступать от лица Гуманистической группы в период ее наибольшей общественной активности — в последние годы мировой войны<sup>4</sup>. Замечания Манхейма о кружке Георге в Гейдельберге позволяют предположить наличие существенного противоречия между той литературной, антипозитивистской средой, в которой Манхейм рос, и тем, что он обнаружил в Гейдельберге; имеются также и указания на отдельные причины, в силу которых он сблизился с братом Макса Вебера, социологом культуры Альфредом Вебером. Манхейм утверждал, что кружок Георге, несмотря на множество заслуг и достижений, в конце концов так и не смог внести свой вклад в дело преобразования жизни и радикального обновления духа, которое сам Манхейм считал необходимым. Гуманизм сторонников Георге оказался чересчур литературным и традиционным:

«Кружок Георге... представляет собой продиктованный благими намерениями эксперимент одиноких интеллигентов, пытающихся разрешить различные проблемы духовной бесприютности... Они обманывают сами себя, воображая, будто у них есть почва под ногами. Они ушли в себя, укрывшись плащом культуры, и не замечают мира, затерявшись в самих себе. Жизнь в защищенном окрестными холмами Гейдельберге рождает в них ощущение того, что они существуют, что они представляют собой нечто важное и действенное; но как только прогремит гроза, они сразу же станут символами ушедшего века»<sup>5</sup>.

Для Манхейма, как и для Лукача, интерес к культуре был связан с убеждением, что старая культура изжила себя, — отсюда их напряженнейшее внимание к истории как пространству радикального обновления жизни. Проблема состояла в том, чтобы подыскать исторически адекватный метод изучения истории. В своей лекции «Душа и культура», прочитанной в 1917 г., Манхейм заявил, что эстетическая критика и исследование формальных структур, несмотря на принципиальную неадекватность такого рода культурной деятельности, — это все, что может быть сделано, и, в конечном счете, сия рестриктивная фаза, благодаря столь мало соответствующей требованиям времени культурной работе, могла бы как-нибудь завершиться решающим переворотом<sup>6</sup>. Такова же была и позиция Лукача, пока он не убедился, что обещающий освобождение поворотный пункт в истории человечества связан с коммунистической революцией. В этом Манхейм никогда не соглашался с ним, хотя и он считал вполне вероятным, что судьба культуры неразрывно связана с общественно-политическим сознанием тех, кто обязан развивать ее. В своем кратком отзыве о Максе Вебере, который содержится в письме о культуре, датированном 1921 г., Манхейм восхищается «безграничными» общественно-экономическими познаниями Вебера и его явным призывом к карьере «политического вождя»; при этом он сожалеет, что ограниченные условия университетской и городской жизни не дают Веберу развернуться, вынуждая его влачить существование «только ученого»<sup>7</sup>. Позже Манхейм попытался вырваться за рамки этого противоречия, предложив объединить политические и научные склонности с помощью освободившейся от оков общинного мирка интеллигенции в лоне политики, воспринимаемой как наука. Но в ранний, гейдельбергский период его жизни об этом можно было только смутно догадываться. По языку, которому Манхейм тогда отдавал предпочтение, видно, что он считал необходимым овладеть силами, разграничившими создания духа и потребности души в самоосуществлении и



общении, и что для такого овладения дисциплиной в известном смысле нужна была социология. В отличие от иллюзорно свободного пространства культуры, в котором действовал кружок Георге, пространством для понимания истории и практического развития в глазах Манхейма, судя по всему, была социология.

Социология в те времена представляла собой мощную и растущую духовную силу, которая, хотя бы поэтому, заслуживала всяческого внимания. Но с точки зрения Манхейма (в ранний период его развития) здесь таилась и немалая угроза. Первоначально социология выступала как сила, поставленная на службу тем направлениям социального прогресса, которые противоречили представлениям Манхейма о духовном обновлении, причем она способствовала распространению норм и методов знания, пренебрегавших духовными, создающими культурные блага структурами. Отсюда неизбежен вопрос: может ли социология служить культуре? Возможно ли такое исследование человека как исторического и социального существа, которое не увеличивает сил социальной объективации, а «дает интеллигентам почувствовать, что они существуют и представляют собой нечто важное и действенное» без сооружения обманчивого оборонительного вала, защищающего от мира, которым окружили себя приверженцы Стефана Георге? Вследствие этого идея социологии культуры таит в себе загадку, если вообще не парадокс. Как может социология постичь культуру, выступая инструментом духовных методов, которые враждебны культуре? Социология культуры, правильная с точки зрения Манхейма, не может быть просто социологией культурных тем. Она должна обеспечить доступ к культуре, не противоречащий подлинным, культуросозидающим силам; должна участвовать в строительстве культуры и действительно способствовать ее обновлению. Предлагаемые читателю работы отражают две фазы в размышлениях Манхейма над этими вопросами.

Он исходит из мысли об упадке старого идеализма и обесценивании противостоящего ему материализма — данная позиция соответствовала тому, что успели узнать и Манхейм, и многие из его поколения и что он охарактеризовал уже в своих ранних работах венгерского периода<sup>8</sup>. Кризис культуры, который, по мнению Манхейма, идет рука об руку с подобными явлениями, однако, вовсе не является поводом к скептической деморализации или чистому «импрессионизму» в отношении к жизни, он — лишь условие нового начала. Эта цель достижима только путем глубокого изучения проблем, в высшей степени конкретных и неотложных, с помощью имеющихся в распоряжении средств культуры. Но, похоже, проблемы, составляющие ядро кризиса, — *релятивизм*, сопутствующий

щий воззрению, согласно которому «истины» меняются с ходом времени, и *редукционизм*, выражающийся в убеждении, что понять историю такого рода изменений можно, лишь вскрыв лежащие в их основе материальные, биологические или экономические причины, — только усугубляются в результате типично современных историко-социологических исследований творений культуры, что в наши дни считается вполне адекватным способом изучения существующих проблем. Таков встающий перед Манхеймом вызов, который он в обеих приведенных здесь работах, хотя и различным образом, констатирует и принимает; и намеченные им здесь цели и планы окажут влияние на все его позднейшие исследования.

Манхейм начал работать над эссе «О своеобразии культурно-социологического познания» в сентябре 1922 г., в небольшой деревушке, расположенной в долине Неккара. К тому времени он прожил в Германии уже три года; во влиятельном журнале «Логос» Манхейм опубликовал рецензию на «Теорию романа» Лукача, в одном искусствоведческом журнале — статью, в которой анализировалось понятие «мировоззрение», в «Кантовских студиях» — расширенный немецкий вариант своей диссертации на тему «Структурный анализ теории познания», а в ведущем обществоведческом журнале «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»<sup>9</sup> — рецензию на технического плана работу о классификации наук, или о разграничении наук о духе и наук о природе. Вырисовывающаяся в этих работах позиция подразумевает, что все множество явлений, будь то в науке или в других областях культуры, может быть подчинено лежащей в основе каждой из таких областей «логике» или «систематизации», причем логика эта в свою очередь должна быть представлена как опирающаяся на некую более глубинную реальность. В двух из вышеперечисленных публикаций реальность изображается доступной для онтологического метода исследования, заимствованного из работ Эдмунда Гуссерля; в двух других реальность выглядит доступной для исследования с позиций метода философии истории, наподобие того, что до своего обращения к Марксу Лукач перенял у Гегеля. В обоих случаях Манхейм отвергает претензии теории познания или методологии, берущие свое начало в структуре современных естественных наук, и в то же время заявляет, что голая интуиция, игнорирующая структуры, не в состоянии обрести верифицируемое знание. Поэтому вопросы, которые он ставит перед социологией культуры, касаются не только того, может ли социология говорить о культуре, не затушевывая ее зависимости от мира (подобно членам кружка Георге) или не игнорируя ее специфического характера как культуры (подобно

социологам-позитивистам), но и того, может ли такой способ исследования вскрыть логику объектов культуры и показать внутреннюю связь между этой логикой и высшей духовной реальностью.

Работа 1922 г. отражает неразрешенность многих вопросов в непосредственно предшествующих ей публикациях. В двух первых разделах, в которых довольно систематически рассматривается противоречие между философским и социологическим подходом к культуре и тем самым вопрос о *релятивизме*, Манхейм различает «имманентные» и «неимманентные» интерпретации объектов культуры. Имманентные интерпретации нацелены на эксплицитно или имплицитно выраженное притязание объекта на «общепризнанность» — притязание, какое выдвигают, например, общеобязательный закон, верифицированное теоретическое утверждение, прекрасное эстетическое создание, справедливое моральное действие или что-то в этом роде. Неимманентные интерпретации оставляют в стороне вопрос об общепризнанности и рассматривают иные аспекты объекта, помещая его в контекст, отличающийся от того, который создается его прямым значением. Например, социологическая интерпретация не может ни подтвердить, ни опровергнуть истинность высказываний о мире, которые рассматриваются ею как объекты культуры, обладающие определенным социальным значением. Манхейм подчеркивает, что никто и никогда не сможет создать систему социологической критики познания или... *социологической критики человеческого разума*<sup>10</sup>. Оспаривая одно из важнейших программных положений Маркса о социальной сущности идей, он предвосхищает ту критику, которая прозвучит в его последующих работах, заставив говорить в этой связи о «парадоксе Манхейма». Манхейм утверждает, что Маркс в характерной для него формулировке своей критики идеологии противоречит сам себе, поскольку не учитывает того обстоятельства, что он не может подкрепить свои утверждения никакими философскими или научными резонами, если, не делая различий между уровнями интерпретации, он рассматривает эти утверждения только как зеркальные отражения социоэкономических детерминант<sup>11</sup>. Манхейм полагает, что, исправив эти ошибки и проведя необходимые различия, социология культуры утратит свой релятивистский характер и не будет благоприятствовать релятивизму. Общепризнанность становится для нас доступной с помощью феноменологических методов исследований, открывающих необходимые нам онтологически обоснованные принципы. Именно эти принципы образуют поле имманентной интерпретации.

Такие методы делают возможной имманентную интерпретацию самой социологии культуры и позволяют оценить ее общепризнан-

ность. Глубинная, соответствующая реальному опыту основа социологической интерпретации заключается, по мнению Манхейма, в способности человека осознавать «функциональный» аспект человеческой деятельности, определять ее место в знакомом по собственному опыту мире социальных действий и взаимосвязей. Эту оценку одной из фундаментальных человеческих способностей следует понимать не как основанную на принципах эмпиризма психологическую теорию первичных восприятий, включающихся в процесс формирования «идей», а, скорее, как постижение первоначальной структуры знания, служащей основой для последующего теоретического развития. Используемое Манхеймом понятие «функция» пришло из области математики и связано с другими математическими терминами, которые он применяет, чтобы показать *логический* характер связей между социальными и духовными структурами. Социологическая интерпретация, развитие которой он реконструирует, исследует не функцию идей в обществе, а идеи в качестве *функций общества*. Такое развитие, приводящее к формированию систематических культурно-социологических исследований, происходит в результате того, что философия, отринувшая притязания на преобладание со стороны различных конкурирующих ценностей, открывает «культуру» как процесс создания ценностей и делает ее высшим организующим принципом, а также, вследствие того, что социологические понятия выражают содержание социального мира и осознается взаимодействие между этим миром и областью культуры.

Значительную часть остального текста своего эссе Манхейм посвящает рассмотрению вопроса, заключающегося в том, что это взаимодействие не может быть понято на основе каузальных или редуccionистских теорий, опирающихся на положение о базисе и надстройке. В ходе изложения он отчетливо демонстрирует уже упоминавшуюся неразрешенность поставленных проблем, создавая тем самым неясности относительно сохраняющей главное значение проблемы различия между имманентной и социологической интерпретацией. Чтобы иметь возможность правильно оценить ситуацию, необходимо уяснить аргументацию Манхейма. От редуccionизма следует отойти в первую очередь потому, что социология культуры, каковы бы ни были порой ее притязания, не может интерпретировать объекты культуры, соотнося их с некоей лежащей в их основе недуховной общностью явлений. По Манхейму, деятельность социолога культуры в действительности заключается в том, чтобы найти соответствие между лежащим в основе данного продукта культуры «стилем» или принципом и «мировоззрением»,

отвечающим определенным социальным условиям или социальному положению. «Дух» соотносится с «духом»; и интерпретация мировоззрений играет роль посредника между двумя понятиями культурно-социологической интерпретации. Такого рода интерпретация не требует никакой причинной необходимости для взаимосвязей, которые она обнаруживает — деятельность интерпретатора, «раскачивающегося», подобно маятнику, между объектом культуры и социальной структурой, позволяет расценивать социальные факторы как своего рода «констелляцию» (почти в астрологическом смысле), которая делает «возможным» формирование культуры.

Манхейм утверждает, что такой метод включения логически непротиворечивого объекта в пространственно-временную сетку координат начинается еще со старой философии истории, представленной Гегелем. И если социолог культуры не претендует на систематическое метафизическое объяснение понятий «логика» или «структура», которые он обнаруживает в переплетении и развитии вещей, если у него нет понятия, чтобы определить качественный прогресс, преследующий цели, поставленные историей, он, тем не менее, обретает способность предложить способы *истолкования*, опробованные уже старыми метафизиками. Социология культуры не дает просто позитивистских объяснений. Мировоззрения связаны друг с другом и изменяются в процессе своего исторического развития, конституируя «высшую» реальность, с которой исследователь социологии культуры соотносит интерпретируемые предметы. В ходе этой дискуссии, как и в работах, посвященных Лукачу и последующим интерпретациям мировоззрений, видимо, существует все меньше возможностей для имманентного общения с объектами культуры — историческая «реальность», как ее понимает философия истории, по преимуществу, предстает не только как онтологический пункт ориентации, к которому стремится «привязаться» любое понимание исследуемых проблем.

На конечном этапе работы Манхейм, однако, стремится обезопасить себя: он отходит от непосредственного структурного анализа социологии культуры и обращается к классификации различных видов социологии и соответствующих различных видов социологии культуры. В этой типологии подход, который связан с философией истории, классифицируется как «динамичный» и сведен воедино с двумя другими системами, которые также должны иметь постоянное значение. Существует «чистая» социология культуры, сложившаяся под влиянием кантианства, и «общая» социология культуры, продолжающая традиции позитивистских направлений. Чистая социология культуры, развитая Зиммелем и продолженная

авторами, стоящими на феноменологических позициях, представляет для Манхейма особый интерес, и он действительно иногда преподносит ее так, будто одной чистой социологии культуры достаточно, чтобы приблизиться к культуре почти вплотную и реконструировать ее. Эта социология идет по следам культурной работы обобществленного человека и исследует ее, требуя в конечном счете чего-то чисто человеческого и духовного, что трансцендирует социальные условия. Манхейм утверждает, что эта метафизическая тоска не может достичь мнимого объекта своих устремлений, поскольку ни в одном явлении культуры для чистого человеческого духа нет истинного места, кроме как в героическом одобрении бесприютности, и тем самым в социологической деятельности, которая представляет одну из форм такого одобрения. В соответствии с этим поиск чисто культурного парадоксальным образом ведет к тонкому и глубокому истолкованию социальной и исторической конституции культурных феноменов. Способ изложения в процессе данного анализа сильно напоминает о замечаниях Манхейма по поводу кружка Георге и владевшей им самим иллюзией, будто он обрел почву под ногами и родину.

Менее сложный характер носит трактовка Манхеймом генерализирующей социологии культуры, которая пытается вывести причинные обобщения из сравнительных исторических штудий. Несмотря на свою прежнюю критику методов и положений, применяющихся при таком подходе, Манхейм просто принимает как факт то, что и эта разновидность социологии культуры является дисциплиной, действительной методике которой он готов следовать и которую пытается понять, в силу чего она должна основываться на понимании того аспекта вещей, что, быть может, поддается исследованию с помощью именно данной разновидности социологии.

Вторая и более пространная работа, написанная несколькими годами позже, сохраняет кое-что от этого предположения в пользу проделанной содержательной работы, не обращая внимания на то, вписывается ли оно в широкий теоретический замысел, но здесь Манхейм уже не принимает прежнего представления о мире, плюралистичном в своих неизмеримых реальностях, и о столь же многочисленных и разнообразных разновидностях знания. В тексте имеются места, свидетельствующие, что Манхейм написал «Социологическую теорию культуры и ее познаваемости» после работы «Историзм», которая была опубликована в 1924 г., и до статьи «Проблема социологии знания», вышедшей в свет годом позже, где Манхейм ввел новую, впоследствии получившую при-

менение терминологию, начало которой положило выражение «социология знания», употребленное в названии. С этого времени он начинает заниматься работами — в особенности опубликованной в 1924 г. статьей Макса Шелера<sup>12</sup>, также, по-видимому, явившейся источником новых терминов, — которые он не мог оставить без внимания, если они появились в его распоряжении ко времени написания «Социологической теории культуры». Статья «Гуманизм», неоднократно цитируемая им в этой рукописи, ясно подготовила путь к новому пониманию социологии культуры. Манхейм приходит в своей работе к убеждению, что динамично-историческая философия жизни является основой для интерпретаций всех существующих философских систем, а также может быть и динамичной метафизикой, пришедшей в дефиниции знания на смену теории познания. Тем самым он, как нам представляется, покончил с нерешительностью в отношении поставленных проблем — нельзя понимать философию так, будто она располагает универсальным методом исследования неподвластной времени сферы ценностей; она отражает мировоззрение своего времени и диалектически развивается вместе с прогрессом исторического развития.

Поэтому проблемы философии истории — это проблемы, которые ставит история перед современными мыслителями. Они продиктованы потребностью сформулировать и обосновать концепцию истины, в такой же мере соответствующей новым историческим отраслям знания, в какой положения кантианства были адекватны казавшемуся вечным естествознанию Ньютона; они отражают также потребность в синтезе «духа» и «жизни», рассматриваемых как среда, в которой происходит поступательное развитие основополагающих факторов истории. Тем самым проблемы релятивизма и редукционизма получают новую формулировку по мере того, как становится необходимым новый философский подход к пониманию вещей, которые старая философия рассматривала в форме этих понятий. Очерченные выше и связанные с ними проблемы Манхейм считает такими же неизбежными для своего поколения, какими были вопросы, поднимавшиеся софистами в другую эпоху; и решение этих проблем подготовит путь для динамичного развития, которое Манхейм рассматривает как предстоящую судьбу.

Данный тезис он развивает в первой части «Социологической теории культуры», начинающейся с утверждения, что не может существовать чисто философского и имманентного учения о методе или знании. Методологическое учение возникает на основе размышлений об исследовании, опирающемся на определенный метод; причем, наблюдатель или исследователь спрашивает себя, чем

должен заниматься исследователь, работающий в условиях данного общества. Подобного рода рассуждения подводят исследователя к социологической ориентации или к самоориентации, включая его в структуру, которую, в конечном счете, должна изучать философия истории. Такой способ рассуждения противоречит способам мышления, принятым традиционной философией; однако методы и критерии, сохраняемые в силе профессиональными философами как универсальные и обязательные, порождены неполным, неисторическим пониманием естествознания. Сейчас они могут быть поняты даже еще лучше как выражение свойственного буржуазии желания мира. Если философы отвергают любую доктрину, принимающую значимость исторически обусловленного знания, как релятивистскую и поэтому противоречащую самой себе, они пытаются утвердить рационалистические предрассудки, связанные с ограниченным опытом некоторых других наук, вопреки исторически-социальному пониманию культурных реальностей. Здесь Манхейм отходит от способа аргументации, применяемого им в первой рукописи, когда он полемизирует с Марксом.

Манхейм допускает, что знание, к которому обращаются, в известном смысле может рассматриваться как «релятивистское», однако, ссылаясь на две несовместимые друг с другом причины, отрицает, что тем самым нарушается статус знания. Он утверждает, что, во-первых, по меньшей мере для исследования определенных важных содержательных моментов, может быть получено знание, привязанное к конкретному месту и времени, и что поэтому было бы бессмысленно называть такое знание релятивистским, причем, речь идет о формулировке, обретающей смысл только с помощью иррелевантной контрастной модели универсальных явлений. Во-вторых, признавая существование релятивизма, он, все же, надеется на его ликвидацию с помощью философии истории, которая, если она проявляется явно, включает многочисленные области смысла и знания в единый поток развития. Но эта ликвидация не должна быть насильственной; она должна произойти сама по себе. Как и в своей лекции «Душа и культура», датированной 1917 г., Манхейм считает необходимым идти по пути, указанному его временем, по пути релятивизма, и прокладывать направления исследования, которые сами не производят никаких культурных ценностей, а движутся, по его мнению, в сторону резкого поворота, который наступит, когда такие ценности обнаружат себя.

Хотя исследования, которые необходимо провести, как и размышления над этими исследованиями, с одной стороны, не смогут отвечать якобы универсальной логике естествознания, а с другой —



не станут романтическими излияниями интуитивной творческой фантазии. В основе интерпретации культуры и ее теории лежит структурированное мышление повседневной жизни. Использование и объяснение структуры представляет собой подчиняющееся дисциплине, выражающееся в абстрактных понятиях смелое предприятие, которое невозможно осуществить посредством одного лишь вчувствования. Так в повседневной жизни существует доверие к источникам веры, которые узкий рационализм рассматривает как иррациональные; подобный рационализм бьет, однако, мимо цели, предполагая, что или доверие, или источники веры действуют каким-то не поддающимся контролю непостижимым образом. Понимание культуры — это работа «всего» человека, а не только действие каких-то особенных способностей, содержащихся в буржуазной расчетливости и теоретическом подобии такого понимания.

Историческая возможность этого понимания, согласно Манхейму, дается посредством переплетения старого антикапиталистического духа, который продолжает жить в традиционалистских и консервативных обществах, и нового антикапитализма пролетариата, который стоит на почве буржуазного рационализма и одновременно предвосхищает революционное и утопическое нарушение данного порядка. Как подробнее объясняет Манхейм в незаконченной последней части работы, связь с социальными группами не должна интерпретироваться так, чтобы способы понимания сводились к влияниям классовых интересов. По мнению Манхейма социология не занимается причинным анализом; он делает различие между предубежденностью, часто диктуемой интересами, если мышление не аутентично, и подлинным перспективизмом, связанным с intersubъективным жизненным опытом, в рамках которого человек ангажируется и требует создания мира, пригодного для его собственной социализированной сущности. Данное различие является предпосылкой занимающего большую часть рукописи описания Манхеймом конституции мышления. И в этом описании он пытается также выявить наиболее глубокие связи между культурой как таковой и ее социологически-исторической интерпретацией.

Манхейм ссылается на феноменологов, в особенности на своеобразную версию этого подхода в неопубликованных лекциях Хайдеггера, и описывает каждый этап накопления знаний как присвоение того, с чем мы встречаемся, причем для нас возможно ориентироваться на это встреченное и соответствующим образом реагировать на него. В процессах накопления наших знаний всегда присутствует направленность — все, нами встречаемое, представляется нам в определенной перспективе, которую мы прилагаем

к миру внутри и вне нас. Мы наталкиваемся на это в процессе наших собственных движений. Манхейм связывает визуальные метафоры перспективы с языком касаний и ощупываний. Он говорит, что взаимные прикосновения и ощупывания имеют главное значение для опыта, на котором основывается познание, и подбирает термин — «конъюнктивное мышление», обозначая им всякое познание, тесно связанное с этим глубоким источником и способствующее жизненно важной ориентировке, формированию и интерпретации мира, в котором мы чувствуем себя как дома. Такое познание по природе своей носит качественный, оценивающий, ситуативный характер; оно присуще не изолированному индивиду и не какой-то универсальной человеческой способности. Конъюнктивное мышление присуще сообществам, формирует сообщества и создается сообществами. В абстрактной модели связанных друг с другом отдельных индивидов, созданной Манхеймом, чтобы объяснить свою концепцию, конъюнктивное мышление является функцией контактирования между двумя индивидами, функцией разделенных и обменивающихся опытов, которые накапливаются по мере того, как вырастающие из них волеизъявления принимают все более всеобщий, общеобязательный характер. И поколения, независимо ни от какой модели, исторически конкретно становятся членами конъюнктивных сообществ, а все новые переориентации, которые они могут предпринимать, наполняются смыслом благодаря связи с конъюнктивным мышлением данных сообществ.

По Манхейму структура развития познания имеет в соответствии с этим по меньшей мере три уровня. На самом нижнем осуществляется примордиальная конъюнктивная встреча с реальностью, когда мы действуем в едином волевом усилии с сообществом; на втором уровне ориентирующая реакция структурируется в соответствии с этой встречей, что обычно осуществляется с помощью языковых средств, причем, всегда представляющими собой средства сообщества; на третьем, понятийном и, по существу, даже теоретическом уровне человек размышляет о непосредственной познаваемости явлений второго уровня, о познаваемости, которая конституирует различные формы и стилевые системы культуры, в свою очередь содержащие такую познаваемость. Внутреннее понимание на втором уровне определяет участие в коллективных репрезентациях культуры, которое правильнее было бы назвать «*пониманием*». Всегда ли адекватно интерпретируется *понимание* на третьем уровне, уровне теоретической интерпретации, зависит от требований системы культуры как целого. По мнению Манхейма, теоретическое знание служит подготовке «следующего шага» во внутреннем развитии

данной стилиевой системы, шага, который становится возможным благодаря тому, что уже сделано; адекватность интерпретации будет определяться тем, что необходимо для того, чтобы сделать этот шаг.

Значит, может случиться и так, что современная теория интерпретации будет способна интерпретировать явления прошлой эпохи лучше, чем существовавшая в ту эпоху теория, поскольку новейшая теория интерпретации, отвечая на требования своего времени, имеет возможность глубже заглянуть в суть происшедшего. Решающим примером в аргументации является следующий: хотя все системы культуры претерпевают изменения, ибо их собственные достижения способствуют изменению условий, которые, в свою очередь, ставят новые требования, многие системы обходятся без теоретического познания исторического развития. Основопологающие символы и другие структурированные связи наполняют процесс смены значений, но сам процесс при этом не осознается; известны рассказы очевидцев прошлого, свидетельствующие, что тогда прошлое воспринималось просто как нечто вроде соседней комнаты. Сегодня, напротив, повсюду наблюдается динамичный характер вещей и явлений; и по утверждению Манхейма мы можем понимать прошлое лучше, чем те, что жили в нем или впервые попытались задуматься над ним.

Осуществляя этот структурный анализ, Манхейм никогда не говорит определенно, почему мы именно теперь должны понимать феномен историчности, чтобы подготовить «следующий шаг». Но в дальнейшем изложении содержится ответ на этот вопрос. Культура должна понимать сама себя как явление историческое, поскольку она вырабатывает такую разновидность знания, такой способ связи с жизненно важными реальностями, которые ставят под угрозу именно саму возможность образования сообщества и постоянного создания ценностей, в чем и состоит культура. Без исторической интерпретации, под влиянием этого нового способа развития познания вообще нельзя создать никакую концепцию, согласно которой «следующий шаг» может и должен быть сделан. Чтобы соединить это могучее, однако таящее в себе опасность знание со своим анализом мышления, Манхейм соединяет его с возможностью существования языка, который способствует объединению членов различных конъюнктивных сообществ, не обладающих необходимым общим опытом для взаимного конъюнктивного понимания. Созданный для того, чтобы обеспечить и выразить минимальное взаимопонимание, необходимое для достижения определенных ограниченных целей, в особенности практических, такой язык будет ограничиваться в узком смысле материальными полезны-

ми аспектами вещей. На основе своей имманентной логики этот язык конституирует то, что Манхейм называет «коммуникативным мышлением», т.е. опыт, почерпнутый из области естествознания, техники, торговли, экономических расчетов — короче говоря, элементы, скорее, общества, чем сообщества (Тённис), цивилизации, чем культуры (А. Вебер). Историческое теоретизирование, разумеется, не уничтожит коммуникативное мышление, но введет его в более широкий контекст развивающихся значений, способствуя, таким образом, осуществлению того следующего шага, подготовить который, согласно Манхейму, по всей видимости, призвано современное поколение, поскольку предстоит переформировать культурное сообщество на основе нового воления и духа.

Далее Манхейм размышляет, каким образом возможна такая теоретическая интерпретация. Он не сомневается в возможности ее осуществления, ибо верит, что сам провел ее, действуя «в соответствии» с тем, «что развивается» социологами культуры, исследователями идеологии, психологами, интерпретирующими различного рода явления, историками искусства и прочими исследователями. Манхейм констатирует, что в основе этой теоретической работы лежит участие во всеобщем строительстве культуры, которое он называет *культурой образования*; культура образования охватывает индивидов из различных групп и слоев общества, в особенности таких «аутсайдеров», как евреи и члены социальных групп, которые до сих пор в незначительной степени испытывали на себе влияние духа коммуникативной культуры; эти индивиды объединились в русле тех видов деятельности, что определяются принципами старого совместно накопленного опыта культурного воспитания. Опыт, на котором они строят свои теоретические положения и выводы, обусловлен жизненными ситуациями групп, возникшими в ходе их взаимодействия, или отмеченными специфической чувствительностью, порождаемой таким взаимодействием. Поскольку данные индивиды зависят от этого основополагающего опыта, о них нельзя сказать, что они действительно «находятся в свободном полете», предоставленные сами себе. Тем не менее дистанция, порожденная фактом взаимодействия и поддерживаемая образованием, способствует возникновению возможности сравнений, различных комбинаций и вариантов выбора, которые позволяют говорить об этих группах как об относительно независимых. Культура образования делает, по всей видимости, выводы из возможностей, создаваемых опытом культуры, и анализирует взаимовлияние между этими возможностями. Но сама она не способна создать новые собственные возможности.

Здесь Манхейм ведет свои рассуждения с большим внутренним напряжением, ибо он в первый раз подробно исследует проблему интеллигенции, которую также считает главной проблемой собственного самосознания и самоориентации. Уже в вышеупомянутом письме об обстановке в Гейдельберге, датированном 1921 г., он писал, что вынужден сосредоточиться на изучении групп, сконцентрировавшихся вокруг Вебера и Георге, — и это несмотря на неприятное чувство по поводу того, что интеллигенты всегда интересуются только другими интеллигентами; ведь таким способом Манхейм должен был понять и самого себя. Письмо проникнуто также твердой уверенностью, что эти «иждивенцы и жертвы духа», как он их называет, могут давать дефиниции иным мирам и соответственно коренным образом изменять их. Однако дело представляется гораздо более сложным. Интеллигенты производят то, что необходимо для «следующего шага», но они, по-видимому, не способны превратить свои исторические и культурные штудии в философию истории, которая сумела бы сформировать новую культурную деятельность и создать новые произведения культуры. Такая философия может возникнуть только неожиданно, в каком-то неподдающемся расчетам и исчислениям поворотном пункте развития. Здесь, как довольно часто происходит в данной работе, Манхейм не может сделать выбора между активностью и пассивностью — вещи и явления он зачастую описывает дважды, сначала как результат деятельности, а затем как результат событий. Если будет правильным сказать, что Манхейм искал альтернативу тому образу действий, каким кружок Георге «внушал интеллигентам ощущение, что они реально существуют и представляют собой важный и действенный слой общества», то можно констатировать, что в первой половине своего предприятия Манхейм добился большего успеха, чем во второй. Тема, сформулированная Максом Шелером как «бессилие духа», здесь не находит своего разрешения. И все же Манхейм уверен, что он наметил верный путь.

Исторические и интерпретирующие штудии, чтобы обрести какую-то значительность и влияние, должны соотноситься с тем способом, каким все прочие социальные группы во все возрастающей степени приобретают свой жизненный опыт, и поэтому задача таких штудий — связывать то, что они изучают, с общественными и экономическими обстоятельствами и процессами, приобретенными в результате накопленного опыта основополагающее значение. Необходимый для этого образ действий, существующий в рамках нового и не до конца сложившегося вида конъюнктивного сообщества, который сформировался с помощью *культуры образования*,

связан, в силу данных причин, с социологией и таким образом неизбежно участвует в формировании той разновидности знания, которая образуется на почве коммуникативного мышления. Однако социологи культуры используют эту модель мышления иначе, чем обычные социологи, руководствуясь моделью естественных наук. В поисках качественных интерпретаций и, в меньшей степени, при попытках дать объяснение исследуемым явлениям эти штудии ориентируются скорее на социологию культуры, чем на социологию цивилизации.

Наконец, Манхейм ставит следующий вопрос: как могут быть оценены утверждения и результаты этих интерпретаций, включая и его собственную? Он придерживается убеждения, что в этом случае свидетельство значимости исследования не отвечает применяемым в математике или естественных науках методам аргументации, которые он называет *доказательством (Beweis)*, а в гораздо большей степени является *показанием (Aufweis)*, которое может быть верно оценено лишь знатоками из числа сограждан конъюнктивного сообщества (или другими, кому доступно подлинное понимание). Это справедливо для свидетельства о значимости интерпретации в рамках любых видов конъюнктивного мышления и не позволяет девальвировать обретенную таким путем значимость проведенного исследования. Научная значимость интерпретации, в особенности для тех, кто имеют к ней конъюнктивный доступ, определяется с помощью трех «тестов». Во-первых, когда описание какого-либо явления вскрывает самую сущность дела, у исследователя возникает глубокое чувство очевидности. Во-вторых, истинность интерпретации можно проверить, выяснив, в какой мере интерпретатор позволил себе дать личностную трактовку исследуемому предмету. И в-третьих, истинная, научно значимая интерпретация вовремя принимается знатоками и надолго остается в их научном арсенале. Но, в конечном счете, эти тесты не имеют решающего значения. Содержит ли интерпретация знание, зависит от ее способности ориентировать тех, кто ее понимают, давая им возможность правильно реагировать на реальную действительность. А это покажет только будущая интерпретация, которая сама не поддается никаким другим способам проверки.

Как можно понять из последующего творчества Манхейма, он не был удовлетворен столь ненадежными критериями, ибо они грозили столкнуть исследователя-социолога в тот «бескрайний мир литературы», который казался Манхейму, когда он в первый раз описывал Гейдельберг, антиподом университету. В статье об истории, непосредственно предшествовавшей работе «Социологи-

ческая теория культуры», Манхейм отобразил «духовный раскол», который существовал в немецком мышлении того времени:

«...между, с одной стороны, полными счастливых мыслей и остроумных находок, зачастую рождающими очень глубокие идеи свободными учеными или эстетам, которые, однако, в своей внешней и внутренней вольности и несвязанности часто забираются в совершенно неконтролируемые сферы, и, с другой стороны, — ученым, прикованным к учебному заведению, владеющим своим материалом, но далеким от живого средоточия современной жизни...»<sup>13</sup>.

Манхейм говорит здесь об Эрнсте Трёльче, приписывая ему намерение объединить два этих мира науки в некоем синтезе, который, добавляет он утверждающе, «сам по себе необходим». Но за такую попытку требуется заплатить определенную цену — пропадает мир души, мир душевных переживаний и чувств. Некрологом Трёльчу и, быть может, девизом собственных планов и изысканий, звучат следующие слова Манхейма:

«...он пожертвовал всем лучшим, что имел, ибо не хотел быть лучше, чем сегодня (если в наше время еще кто-то действительно хочет установить живую связь с современностью) вообще можно быть»<sup>14</sup>.

Отказываясь от собственного «мира души» и от стойкой привязанности к умозрению, Манхейм избрал университет и новую, вызывающую споры академическую дисциплину местом своей будущей работы, которое рассматривал как своего рода «остов», ограничивающий и обосновывающий его дальнейшие исследования. Это решение заставило Манхейма занять определенную дистанцию по отношению к *знатокам культуры образования*, о которых он говорит в конце «Социологической теории культуры». В то время как последующие работы Манхейма постоянно наталкиваются на границы, установленные академической социологией, он склонен также к колебаниям между отмеченными выше неточными, смелыми критериями и теми критериями, что сложились на основе норм академического и профессионального знания. В результате, в первой из представленных здесь рукописей происходит возвращение к прежнему плюрализму. Признаком возникшей вновь и долго не исчезавшей неуверенности является двойственное, противоречивое отношение Манхейма к Максус Веберу, покровителю академической социологии, а также — длительное и безрезультатное изучение его трудов. С 1928 по 1933 г. Манхейм обещал представить одному издателю свое исследование о Вебере под названием «Дух и общество», но, как известно, так и не сделал этого. В последний период своей научной карьеры в Англии, после того, как Манхейм разочаровался в надеждах реформировать тамошнюю академическую

социологию, он предстал перед коллегами по группе христианских интеллигентов, в которой обрел для себя влиятельную аудиторию, как мастер эмпирической социологии, овладевшей знанием о реальном ходе вещей и предоставившей христианским мыслителям возможность наметить мысли основополагающего контрнаправления в изучении вопроса о последних значениях<sup>15</sup>. Взаимодействие этих двух сил, не контролируемое ни одной из них, предполагалось отдать на волю событий. Творчество Манхейма невозможно понять, не принимая во внимание дуализм, который пронизывает и одушевляет все его исследования, и не учитывая того, что ученый решил заняться этими исследованиями в рамках академической социологии.

Манхейм публиковал только статьи, утверждая неоднократно, что их эссеистский характер освобождает его от необходимости соблюдать требование теоретической полноты и законченности. В письме, написанном в последний год жизни, он дал ответ некоторым критикам, сокрушавшимся по поводу «парадокса Манхейма» в его социологии знания. Любые «противоречия или несоответствия», писал Манхейм, которые можно найти в его сочинениях и между ними, вполне объяснимы, ибо он развивает ту или иную тему до конца, даже если это противоречит некоторым другим его утверждениям. Еще раз коснувшись исторической темы, которую он рассматривал в ранних работах, Манхейм продолжал: «Я употребляю этот метод, поскольку считаю, что мы не должны замалчивать несоответствия, существующие в данной пограничной области человеческого знания, не должны, так сказать, скрывать раны; наш долг — выявлять слабые места человеческой мысли на современной стадии ее развития. В простом эмпирическом исследовании или строго логическом доказательстве противоречиям нет места, но если речь идет о том, чтобы показать, что вся наша система мышления в своих различных частях ведет к несоответствиям, тогда эти несоответствия воспринимаются нами как терзающие нашу плоть тернии, и они заставляют нас заново приниматься за дело»<sup>16</sup>.

Далее Манхейм описывает этот противоречивый исходный пункт как столкновение между эмпирическими точками зрения на перспективизм и историчность убеждений веры, которые, однако, методически обосновываются или ожесточенно защищаются, и философскими требованиями теории познания, связывающей значимость с универсальностью. В данной работе, написанной, по мнению Манхейма, языком, понятным англоязычным профессиональным социологам, — примечательно, насколько это противоречит таким метафорам, как раны, белые пятна и терзающие плоть



тернии, которые открывают дискуссию, — можно вновь распознать знакомые темы релятивизма и редукционизма. Обе ранние работы, публикующиеся здесь впервые, содержат более систематическое и менее противоречивое описание того, как Манхейм понимал эти проблемы — возможно, не в последнюю очередь потому, что они были написаны языком, соответствующим его мышлению. Обе статьи исполнены уверенности и надежды. Удивительно в этом то, что Манхейм, несмотря на все постигшие его трагические разочарования, двадцать лет спустя завершает свое письмо призывом ко «всему нашему поколению» продолжать дело создания синтеза, являющееся, по его убеждению, «одной из самых волнующих задач ближайшего будущего». Многие социологи, занимающиеся сегодня изучением культуры, могут возразить, что план создания синтеза, предложенный Манхеймом, в принципе, был ошибочным, что Манхейм заблуждался, отказываясь проводить различие между «имманентным» и «социологическим» видами интерпретации. Настоящие тексты позволяют нам оценить те идеи, что привели Манхейма к этому новому исходному пункту, а также отдельные соображения, которые постоянно побуждали его возвращаться к старому.

## Примечания

<sup>1</sup> *Gumming R.D.* Starting Point. An Introduction to the Dialectic Existence. Chicago, University of Chicago Press, 1979. P. 141.

<sup>2</sup> Взаимосвязи между изменчивыми условиями жизни Манхейма и его работами исследуются в статье: *Kettler D.* Karl Mannheim als und im Exil // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1981. Sonderheft 23.

<sup>3</sup> Письмо из Гейдельберга (1921). Публикация оригинала на венгерском языке: *Tüz* (Wien). 1921. I. S. 46–50. Английский перевод в: *Cooper Ch.* (Ed.) *The Hindu Prince: A Sociological Biography of Karl Mannheim, 1893–1947*. Vol. II: Appendices, unpublished typescript. P. 75.

<sup>4</sup> *Kettler D.* *Marxismus und Kultur. Zukács in den ungarischen Revolutionen 1918–1919*. Neuwied; Berlin: Luchterhand, 1967.

<sup>5</sup> Письмо из Гейдельберга (1921). *Op. cit.* S. 80.

<sup>6</sup> *Mannheim K.* Seele und Kultur // *Mannheim K.* *Wissenssoziologie* / Hrsg. K.H. Wolff. Neuwied; Berlin: Luchterhand, 1964. S. 66–87. См. также: *Kettler D.* *Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought* // *Political Science Quarterly*. 1967. 82 (September). 3. P. 399–426.

<sup>7</sup> Письмо из Гейдельберга (1921). *Op. cit.* S. 70.

<sup>8</sup> В своей лекции 1917 г. («Душа и культура») Манхейм цитирует в качестве образцов для себя и своего «поколения» Достоевского, Кьеркегора, немецкий журнал «Логос», венгерский журнал «Селлем», философов Ласка и Залаи,

историков культуры Эрнста и Ригля, Сезанна, «Нувель ревью франсез». Тема участия в одном из движений, поддерживаемых его поколением, постоянно повторяется у Манхейма. См.: *Mannheim K. Das Problem der Generationen // Mannheim K. Wissenssoziologie. S. 509–561.*

<sup>9</sup> Рецензия на кн.: *Lukács G. Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik // Logos. 1920–1921. 9. S. 298–302.* Перепечатана в: *Mannheim K. Wissenssoziologie. S. 85–90; Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation // Jahrbuch für Kunstgeschichte. 1921–1922. I. XV. 4. S. 236–274.* Перепечатано в: *Mannheim K. Wissenssoziologie. S. 33–83; Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie // Kant-Studien. Ergänzungsheft. № 57. Berlin, Reuther und Reichard, 1922; Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1922. 50. I. S. 230–237.* Перепечатано в: *Mannheim K. Wissenssoziologie. S. 155–165.*

<sup>10</sup> О своеобразии культурно-социологического познания см.: *Mannheim K. Strukturen des Denkens. Frankfurt a./M.: 1980. S. 279 ff.*

<sup>11</sup> «...те же самые люди, которые формируют социальные отношения сообразно своей материальной производительности, формируют также принципы, идеи, категории сообразно их общественным отношениям. Тем самым эти идеи, эти категории в столь же малой степени вечны, как и отношения, которые они выражают. Они являются исторически сложившимися, преходящими, временными продуктами» — *Маркс К. Нищета философии. (Marx K. Das Elend der Philosophie. 9. Aufl. Stuttgart: J.H.W. Dietz, 1921. S. 101).* Утверждение, что вызревшая у Манхейма собственная теория в этом отношении противоречива, развивается, например, в кн.: *Grünwald E. Das Problem einer Soziologie des Wissens. Wien; Leipzig, 1934.* Манхейм всегда настаивал на противоречии между релятивизмом и гносеологическими выводами его собственного подхода.

<sup>12</sup> *Scheler M. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München; Leipzig; Duncker und Humbolt, 1924.*

<sup>13</sup> *Historismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1924. Bd. 52. I. S. 1–60.* Перепечатано в: *Mannheim K. Wissenssoziologie. S. 246–302.* Цитата на с. 263.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Kettler D. Karl Mannheim als und im Exil.*

<sup>16</sup> См.: *Wolff K.H. Versuch zu einer Wissenssoziologie. Berlin; Neuwied: Luchterhand, 1968. S. 133.*

\*\*\*

Перевод с немецкого языка выполнен *А.В. Драновым* по изданию: *Kettler D., Meja V., Stehr N. Karl Mannheims kultursoziologischen Arbeiten // Mannheim K. Strukturen des Denkens / Hrg. D.Kettler, V.Meja und N.Stehr. Frankfurt a./M.: Suhrkamp, 1980.*

А.Н. Малинкин  
О Карле Манхейме

**М**АНХЕЙМ, МАНГЕЙМ (Mannheim) Карл (1893—1947) — немецко-английский философ и социолог, один из основателей социологии знания. Учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. Взгляды Манхейма формировались под влиянием идей Лукача, Б. Залаи, Э. Ласка, Риккерта, Гуссерля, М. Вебера, Шелера — в традициях неокантианства, неогегельянства, феноменологии, марксизма (в трактовке раннего Лукача). После падения Венгерской Советской республики (1919) эмигрировал в Германию. С 1925 г. — приват-доцент философии Гейдельбергского университета, с 1929 — профессор социологии и политической экономии на кафедре Ф. Оппенгеймера во Франкфуртском университете. С 1933 г., эмигрировав в Великобританию, читал лекции по социологии в Лондонской школе экономики и политической науки, с 1941 — в Институте образования при Лондонском университете, где в 1945 г. стал профессором педагогики. Незадолго до смерти — руководитель отдела ЮНЕСКО. Инициатор и редактор «Международной библиотеки по социологии и социальной реконструкции»; способствовал конституированию социологии как учебной дисциплины в Англии.

В первый («немецкий») период, наиболее продуктивный творчески, Манхейм занимается методологическими проблемами интерпретации «духовных образований» (феноменов духовной культуры) и теорией познания, сначала в русле «философии культуры». Затем Манхейм разрабатывает собственную философско-социологическую методологию — социологию познания, или социологию мышления (работы 1924—1926). В последующих работах Манхейм углубляет свою социологическую методологию, разрабатывая ее категориальный аппарат на конкретном социально-

историческом материале — исследует происхождение консервативного стиля мышления в Германии, феномен единства поколения, проблемы конкуренции в духовной сфере, сущность идеологии и утопичного сознания. Наиболее известной работой Манхейма, итогом предшествующего творчества и фундаментом последующего, стала книга «Идеология и утопия» (1929).

В течение второго («английского») периода Манхейм занимается социологическим анализом опыта новейшей истории, связанного со Второй мировой войной, а также разрабатывает социально-политические технологии для превентивной защиты демократических и общечеловеческих ценностей. Наиболее крупные публикации этого времени — «Человек и общество в эпоху преобразования» (1935); «Диагноз нашего времени: очерки военного времени, написанные социологом» (1943). Приняв марксистское положение о зависимости общественного сознания от общественного бытия и о социальной обусловленности познания, Манхейм вслед за Шелером полагает, что общественное бытие не сводится только к «экономическим отношениям производства». Социальное бытие — исторический жизненный процесс, естественно порождающий в разные эпохи разные «центры систематизации» — реальные жизненные доминанты, которые могут носить не только экономический, но и, как, например, в средние века, религиозный или иной характер. Они определяют стиль эпохи. В рамках одной эпохи могут существовать различные социальные «конstellации» — исторически сложившиеся расстановки социально-классовых позиций и сил. Последние обуславливают существование различных «стилей мышления», или «мыслительных позиций». Специфическая задача социологии познания — соотнести «духовные образования» с социальными позициями их носителей. Это соотнесение выявляет, сколь различным образом может представляться одна и та же ситуация наблюдателям, находящимся на разных позициях. Поэтому социология познания должна отбросить «метафизическую иллюзию о внеисторическом субъекте социального познания», выхваченном из социального контекста, мыслящем якобы с «точки зрения вечности», и признать, что различное положение познавательных субъектов в социально-историческом пространстве и времени обуславливает «релятивность» их познания — односторонность их познавательных перспектив, относительную ложность их точек зрения. Любая идеология есть апология существующего строя, теоретизированные взгляды класса, добившегося господства и заинтересованного в сохранении статус-кво. «Идеологиям» всегда противостоят «утопии» — как правило, недостаточно тео-

ретизированные, эмоционально окрашенные «духовные образования», порожденные сознанием оппозиционных, угнетенных классов, слоев, групп, стремящихся к социальному реваншу, а потому столь же субъективно пристрастные, как и «идеологии». «Утопии» ничем не отличаются от «идеологий», они также стремятся выдать часть за целое, свою одностороннюю правоту за абсолютную истину. С приходом к власти ранее угнетаемых слоев «утопии» автоматически превращаются в «идеологии». Манхейм выделяет четыре идеально-типичные формы утопического сознания: «оргиастический хилиазм анабаптистов», «либерально-гуманитарную идею», «консервативную идею», «социалистически-коммунистическую утопию». Называя свою социологическую методологию «реляционизмом», Манхейм доказывает, что она не тождественна историческо-социологическому релятивизму. Существует особая социальная группа, потенциально способная освободиться от «связанности бытием», неизбежной для человеческого мышления. Это — «интеллигенция», или «социально-свободно-парящие интеллектуалы» (выражение А. Вебера). Они проникают во все слои общества, но концентрируются вокруг высших эшелонов власти, оказывая влияние на политическую элиту. С интеллектуалами Манхейм связывал надежды на сохранение демократий в эпоху «массовых обществ», подверженных опасности установления тоталитарного режима. Для «английского» периода Манхейма характерна социально-педагогическая направленность. Манхейм ставит диагноз европейской цивилизации: налицо кризис либерализма и демократии, движение от *laissez faire* к плановому обществу. Объективные социально-исторические тенденции таковы, что общество может стать тоталитарным. Но оно может сохранить демократические свободы, если политической элите удастся направить эти тенденции в позитивное русло. Сделать это надо с помощью планомерного применения «социальных технологий» — систем научно обоснованных социально-политических акций, призванных рационально (но не рационалистически) регулировать конкретные социальные процессы. Объектом воздействия «социальных технологий» должны быть главным образом социальные группы — групповое сознание, групповые отношения, ценности, нормы. Манхейм предостерегает от двух крайностей современные общества: с одной стороны, полная дезинтеграция (анархия) ценностей, когда каждый живет только по своим жизненным установкам; с другой, — тотальная регламентация общественной жизни (диктатура), когда интеграция ценностей общества достигается за счет подавления индивидуального начала. «Социальная технология» стремится

к социальному контролю, который бы делал возможным «демократическую саморегуляцию» общества на новом, более высоком уровне осознания и целенаправленной организации. Поскольку концентрация власти в современном обществе достигает невиданных ранее масштабов, повышаются требования к интеллектуалам и политической элите: они должны быть социологически образованными, чтобы управлять и учить управлять; разработка системы ценностей, необходимых для выживания цивилизации, — одна из основных задач современной социологии. Идеи Мангейма оказали и оказывают большое влияние на социологическую мысль Запада. Его исторически-социологические исследования признаны классическими. Социология познания Мангейма — это по сути дела культурологическая методология с широкой областью применения и далеко не исчерпанным программным потенциалом.

# Указатель имен

- Августин Аврелий Блаженный 492, 703  
Аддисон Джозеф 184  
Аделунг Иоганн Кристоф 74, 104  
Адлер Макс, Adler M. 467, 524, 525  
Айснер Курт 353  
Айхорн (Айххорн) Август, Aichhorn A. 187, 623, 625, 700  
Аристотель 25, 145, 385, 564, 682  
Арон Раймон 67, 68  
Артенис *см.* Рамбуйе К.  
Архимед 385  
Архит Тарентский 385  
Аспазия (Аспасия) 146
- Баллоу Эдуард, Bullough E. 221, 261  
Бейнс С. 702  
Беккер Карл, Becker C. 259  
Бельжам Александр, Beljame A. 184  
Бёме Якоб 236, 689  
Бензелер Франк 284  
Бергсон Анри 401  
Бёрджесс Эрнст Уотсон, Burgess E.W. 27, 67, 169, 187, 261  
Бёрк Эдмунд 578  
Бёрне Людвиг 174  
Бернхейм Эрнст, Bernheim E. 278, 284  
Бехтель Генрих, Bechtel H. 235, 262  
Бисмарк Отто фон 80, 200  
Блей Франц, Blei F. 127, 182  
Больцано Бернард 75, 77, 452  
Бруно Джордано 385  
Брюно Фердинанд, Brunot F. 226, 261  
Буало Никола 146  
Буркхардт Якоб, Burckhardt J. 38, 186, 703  
Бюхнер Людвиг 44
- Ваггонер Хайегт Хауэ 22  
Вайншток Генрих, Weinstock H. 181  
Вайцеккер Виктор фон, Weizsäcker V. 430, 444, 522, 524
- Вакхилид 186  
Вальтер фон дер Фогельвейде 138, 139  
Ван Эйк, Хуберт и Ян 137  
Вебер Альфред, Weber A. 25, 119, 373, 374, 376, 419, 524, 526, 654, 709, 722, 723, 731  
Вебер Макс, Weber M. 25, 33, 67, 68, 77, 86-88, 105, 121, 122, 171, 179, 180, 181, 184, 259, 260, 262, 277, 284, 291-294, 319, 320, 326, 331, 334, 336, 353, 362, 368, 376, 398, 406, 418, 419, 464, 468, 493, 508, 509, 520, 523, 525, 532, 641, 645, 686, 702, 703, 709, 710, 725, 729  
Вендер Луи, Wender L. 622, 700, 701  
Вермингхоф Альберт, Werminghoff A. 140-142, 183, 762  
Визе Леопольд фон, Wiese L. 27, 232, 261, 341, 344, 345, 347, 361  
Викхоф Франц, Wickhoff F. 376  
Виндельбанд Вильгельм 394  
Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) 636  
Вольфрам фон Эшенбах 138, 159  
Вуатюр Венсан 147  
Вульф Моше, Wulf M. 618, 700
- Галилей Галилео 308, 384, 385  
Ганнибал 82  
Гаузенштейн Вильгельм, Hausenstein W. 42, 102, 182, 331, 336  
Геббельс Йозеф 642  
Гегель Георг Вильгельм Фридрих, Hegel G.W.F. 14, 23-25, 35, 36, 39, 43, 47-53, 70, 74, 75, 81, 86, 89, 94, 95, 100, 108, 109, 193, 207, 208, 262, 280, 374, 402, 408-410, 412, 415, 416, 461, 485, 486, 494, 712, 715  
Гейгер Теодор, Geiger T. 169, 181, 187  
Гейне Генрих 174  
Гельвеций Клод Адриан 259

- Георге Стефан 709-712, 716, 723  
 Гердер Иоганн Готфрид 74  
 Герт Ханс Генрих, Gerth Н.Н. 103, 262, 696, 697  
 Герц Генриетта 150  
 Гёте Иоганн Вольфганг 74, 198  
 Гиммлер Генрих 642  
 Гиппократ 125  
 Гирке Отто фон, Gierke O. 151, 284  
 Гитлер Адольф 579, 588, 629-633, 670  
 Глоувер Эдуард 702  
 Готфрид Страсбургский 159  
 Готье Теофиль 150  
 Гримм, Вильгельм и Якоб 52, 71  
 Гумбольдт Вильгельм 243  
 Гундольф Фридрих, Gundolf F. 262, 284  
 Гуссерль Эдмунд, Husserl E. 284, 524, 525, 712, 729
- Д'Аламбер Жан Лерон, d'Alembert J. 148, 184  
 Дарвин Чарлз Роберт 21  
 Дворжак Макс, Dvorak M. 42, 102, 376  
 Декарт Рене 160, 200, 383, 384, 387, 522  
 Демокрит 385  
 Дехио Георг, Dehio G. 42, 102, 180, 182, 262  
 Джеймс (Джемс) Уильям 10, 569  
 Дизраэли Бенджамин 187  
 Дильтей Вильгельм, Dilthey W. 33, 35, 47, 129, 280, 284, 285, 296, 319, 332, 333, 336, 367, 369, 376, 394, 395, 401, 407-410, 456, 526  
 Достоевский Федор Михайлович 663, 727  
 Дьюи Джон, Dewey J. 10, 261, 699  
 Дэвис Кингсли, Davis K. 180  
 Дюма Александр (сын) 150  
 Дюрер Альбрехт 165  
 Дюркгейм Эмиль, Durkheim E. 10, 75, 76, 209, 260, 319, 361, 448-450, 452, 454, 473, 475, 524, 545, 695
- Евдокс Книдский 385  
 Евклид 385
- Жид Андре 690  
 Жофрен Мария Терезия де 147
- Залаи Бела, Zalai B. 51, 102, 493, 727, 729  
 Заломон Готфрид, Salomon G. 131, 400, 418, 419  
 Землингер 183  
 Зиммель Георг, Simmel G. 16, 27, 56, 78, 185, 261, 277, 284, 320, 341-344, 346, 348, 361, 362, 401, 418, 525, 715  
 Зимон Иоганнес 141  
 Знанецкий Флориан, Znaniecki F. 182, 259, 614  
 Зомбарт Вернер, Sombart W. 25, 68, 418
- Ибсен Генрик 112  
 Ивик 186  
 Изабелла Мантуанская 146  
 Иоахимсен Пауль 183
- Кант Иммануил 25, 75, 194, 200, 203, 206, 269, 273, 311, 342, 346, 360, 388, 394, 402, 425, 447, 452, 456, 486, 644  
 Кассирер Эрнст, Cassirer E. 283, 417, 522, 523  
 Кауфман Эрих, Kaufmann E. 194, 258  
 Кельзен Ханс, Kelsen H. 336, 361, 345  
 Кенэ Франсуа 86  
 Кеплер Иоганн 51, 384-386  
 Кеттлер Давид, Kettler D. 727, 728  
 Кечкемети Пол, Kecskemeti P. 8, 22, 258, 260-262  
 Кистяковский Федор Александрович (Теодор), Kistiakowski T. 277, 284  
 Клейст Генрих фон 185  
 Кожибский Альфред 10  
 Колонна Виттория 146  
 Кондорсе Жан Антуан Никола 332  
 Конт Огюст, Comte A. 100, 319, 357, 510, 533  
 Кортес Донозо 260  
 Коте Ирмгард 140  
 Кракауэр Зигфрид, Krasauer S. 319, 362, 348  
 Кули Чарлз Хортон, Cooley C.H. 103, 107, 558, 681, 695, 703  
 Кун Дженет 22  
 Кьеркегор (Киркегор) Сёрен 418, 634, 727



- Лампрехт Карл, Lamprecht K. 38, 262  
 Ландсберг Пауль Людвиг 230, 259  
 Ларошфуко Франсуа 132  
 Ласк Эмиль 727, 729  
 Лебон Гюстав 626  
 Леви-Брюль Люсьен, Levy-Bruhl L. 523  
 Левин Курт, Lewin K. 105, 187  
 Левин Рашель 150  
 Левина Маргарита Иосифовна 14, 68  
 Ледерер Эмиль, Lederer E. 154, 155, 164, 182, 185, 186, 701  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 385, 388, 522  
 Ленин Владимир Ильич 83, 549  
 Леонардо да Винчи 384  
 Лихтенберг Георг Кристоф 259  
 Локк Джон 259  
 Лоренцо Великолепный *см.* Медичи Лоренцо  
 Лотце Рудольф Герман 452  
 Лоуи Адольф, Lowe A. 8, 699  
 Луан Жанна де 150  
 Лукач Дьёрдь (Георг), Lukács G. 53, 102, 284, 336, 418, 508, 709, 710, 712, 715, 728, 729  
 Людвиг (Людовик) Ангальт-Кетенский 145  
 Людовик XIV, франц. король 144  
 Лютер Мартин, Luther M. 40, 72, 73, 143  
  
 Макиавелли Никколо 228, 229 155  
 Мальборо Джон Черчилл 629  
 Мальбранш Никола 522  
 Манхейм Джулия 8  
 Манхейм Карл, Mannheim K. 7-22, 102, 103, 105, 181, 185-187, 197, 260-262, 320, 336, 524-526, 536, 698, 702, 707-732  
 Манхейм Эрнест, Mannheim E. 8, 22, 184  
 Маргарита Наваррская 146  
 Маркс Карл, Marx K. 14, 25, 39, 44, 48, 52, 53, 68, 69, 83, 94, 100, 102, 108, 116, 122, 277, 306, 315, 319, 320, 360, 409, 410, 412, 418, 440, 467, 486, 494, 549, 712, 713, 718, 728  
 Маркус Дьердь 284  
 Медичи, род  
 Медичи Козимо Старший 155  
 Медичи Лоренцо Великолепный 146, 155  
 Мейнеке Фридрих, Meinecke F. 262  
 Мейнонг Алексиус фон 524  
 Менделеев Дмитрий Иванович 52  
 Меннике Карл, Mennicke S. 78, 181  
 Мервинги, дин. 140  
 Местр Жозеф Мари де 111  
 Мид Маргарет, Mead M. 103, 696  
 Миллс Чарлз Райт, Mills C.W. 103, 262  
 Мистраль Фредерик 150  
 Михельс Роберт 195, 212  
 Мозер Юстус, Moser J. 260  
 Монтень Мишель де 33, 39, 132, 161, 537  
 Морган Огастес (Августус) де, De Morgan A. 51, 102  
 Моруа Андре 19  
 Муссолини Бенито 83, 161  
  
 Надлер Йозеф, Nadler J. 164, 184, 186, 418  
 Нейдгарт фон Рейенталь 138  
 Ницше Фридрих, Nietzsche F. 39, 132, 182, 192, 401  
 Ньютон Исаак 51, 717  
  
 Оппенгеймер Франц, Oppenheimer F. 260, 263, 275, 318, 418, 419, 503, 524, 655, 729  
 Ортега-и-Гассет Хосе, Ortega y Gasset J. 503, 626, 701  
  
 Панофски Эрвин, Panofsky E. 525  
 Парето Вильфредо 90, 158, 161, 195  
 Парк Роберт Эзра, Park R.E. 16, 27, 67, 169, 187, 261, 701  
 Парсонс Толкотт, Parsons T. 103, 104  
 Паскаль Блез 132  
 Пельстер Вильгельм 141  
 Петен Анри Филипп 654  
 Пиркхеймер Виллибальд 183  
 Пифагор Самосский 452, 453, 455, 470, 477, 487, 489  
 Платон 145, 207, 385

- Рабле Франсуа 161  
 Райнах Адольф, Reinach A. 319, 361, 522  
 Рамбуйе Катрин де (Артенис) 147  
 Ранке Леопольд фон 39, 108  
 Ревеш Геза, Revesz G. 221, 261  
 Рейнмар фон Хагенау 138  
 Рейтер Эдуард Байрон, Reuter E.V. 696  
 Рейхлин Иоганн 183  
 Рескин (Раскин) Джон 693  
 Ригль Алоиз 372, 478, 525, 728  
 Риккерт Генрих, Rickert H. 336, 361, 376, 394, 408, 729  
 Рисмен Дэвид, Riesmann D. 179, 180  
 Руссо Жан Жак 232, 259 274, 275  
 Рут Гарольд, Routh H. 185
- Савиньи Фридрих Карл фон 260  
 Сакс Ганс 165  
 Самнер Уильям Грэм 10, 33  
 Сарду Викторьен 150  
 Сезанн Поль 728  
 Сен-Симон Клод Анри 277, 332, 533  
 Сепир Эдуард, Sapir E. 104  
 Симонид 186  
 Сократ 79, 160, 206, 207  
 Солон 60  
 Сорокин Питирим Александрович 163  
 Спенсер Герберт 332  
 Сталин Иосиф Виссарионович 549  
 Стендаль (Анри Мари Бейль) 132  
 Стефани Матиас 153  
 Столпнер Борис Григорьевич 49, 50, 52
- Тангейзер 138  
 Тард Габриель 418  
 Тафт Джесси, Taft J. 616, 700  
 Тейлор Фредерик Уинслоу 559, 669, 703  
 Тённис Фердинанд, Tönnies F. 143, 284, 341, 347, 348, 362, 396, 399, 445, 524, 722  
 Тинкер Чэнси Брёстер, Tinker V. 147, 184  
 Толстой Лев Николаевич 681  
 Томас Уильям Айзек, Thomas W.I. 10, 27, 33, 182, 259, 260, 614, 696, 700
- Торниус Валериан, Thornius V. 184  
 Тоуни Ричард Генри 558  
 Трельч Эрнст, Troeltsch E. 25, 376, 401, 408, 410, 419, 492, 494, 725  
 Трешер Фредерик Милтон, Trasher F.M. 623, 700
- Фёйе де Конш Феликс Себастьян, Feuillet de Conches F.S. 146, 184  
 Фейербах Людвиг 44  
 Фельдеке Генрих фон 138  
 Фиркандт Альфред, Vierkandt A. 27, 44, 341, 347, 348, 361, 362  
 Фишер Петер 165  
 Флекснер Абрахам, Flexner A. 187, 699  
 Флобер Гюстав 150  
 Фольс Ханс 184  
 Фома Аквинский 643, 570  
 Фостер Роберт Гейб, Foster R.G. 696, 700  
 Франс Анатолий 150  
 Францен-Хеллерсберг Лизбет, Franzen-Hellersberg L. 173, 187  
 Фрейд Зигмунд 85, 114, 320, 618, 703  
 Фридрих II Великий, король Пруссии 80, 182  
 Фридрих Вильгельм I, король Пруссии 181  
 Фромм Эрих, Fromm E. 701  
 Фюстель де Куланж Нюма Дени, Fustel de Coulanges N.D. 523
- Хайдеггер Мартин, Heidegger M. 129, 284, 526, 707, 719  
 Халлер Карл Людвиг фон 262  
 Хаман Рихард, Hamann R. 42, 102, 155, 186, 261  
 Харгрейв Мэри, Hargrove M. 150 185  
 Харсдёрфер Георг Филипп 145  
 Хеберле Рудольф, Heberle R. 159 186  
 Хильдебранд Рудольф, Hildebrand R. 71, 74, 103,  
 Хольцкнехт Карл Юлиус, Holz-knecht K.J. 183, 186  
 Хонигсхайм Пауль, Honigsheim P. 520  
 Хорни Карен, Horney K. 617, 700
- Цветер Рейнмар фон 138

- Цильзель Эдгар, Zilsel E. 181, 183, 238, 262
- Чемберлен Невилл 601  
 Черчилль Уинстон 602, 632, 633
- Шамфор Никола Себастьян Рок** 132  
 Шелер Макс, Scheler M. 25, 35, 117, 129, 190, 213, 284, 298, 319, 348, 362, 374, 376, 419, 521, 525, 526, 717, 723, 728-730
- Шельтинг Александр фон, Schelting A. 362, 523
- Шефтсбери Антони Эшли Купер 243  
 Шильдер Пауль, Schilder P. 624, 625, 700, 701
- Шмитт Карл, Schmitt C. 191, 206, 260  
 Шопенгауэр Артур 348, 401  
 Шпанн Отмар, Spann O. 318, 361  
 Шпенглер Освальд 100  
 Шпрингер 489  
 Штейн Лоренц фон 39  
 Штейн Эдит, Stein E. 348, 319, 362  
 Штольтенберг Ханс Лоренц, Stoltenberg H. 362, 524  
 Штраус Давид Фридрих 44  
 Штуц Ульрих 140  
 Шульте Алоиз, Schulte A. 137, 138, 140, 141, 182, 183
- Эйнштейн Альберт 51  
 Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт) 272, 284  
 Эразм Роттердамский 183  
 Эрнст Пауль 728  
 Эсте, д'Эсте Беатрис 146
- Юнг Карл Густав, Jung C.G.** 703
- Якоби Фридрих Генрих** 198  
 Яси Оскар 709  
 Ясперс Карл, Jaspers K. 284, 320, 406
- Adler M. *см.* Адлер М.  
 Aichhorn A. *см.* Айхорн А.  
 Aldis Harry Gidney 185  
 Allen Robert 185, 186  
 Allport Floyd Henry 701
- Barth Paul 284, 361  
 Bartlett Frederic Charles 701  
 Bauer Otto 520  
 Beard Charles Austin 698, 699  
 Bechtel H. *см.* Бехтель Г.  
 Becker C. *см.* Беккер К.  
 Beljame A. *см.* Бельжам А.  
 Bernal John Desmond 182  
 Bernard Luther Lee 182, 695  
 Bernheim E. *см.* Бернхейм Э.  
 Bertram Ernst 186  
 Bezold Friedrich von 185  
 Bios Peter 696  
 Blei F. *см.* Блей Ф.  
 Bogardus Emory Stephen 261  
 Bosch B. 702  
 Brew Josephine Macalister 696  
 Brinkmann Carl 261  
 Britt Steuart Henderson 701  
 Brunetière Ferdinand 261  
 Brunot F. *см.* Брюно Ф.  
 Bullough E. *см.* Баллоу Э.  
 Burckhardt J. *см.* Буркхардт Я.  
 Burgess E.W. *см.* Бёрджесс Э.У.  
 Burton Harry McGuire 699  
 Bury John Bagnell 261  
 Busch Henry Miller 702
- Campbell Nellie May 707  
 Cantril Hadley 181  
 Carpenter Clarence Ray 261  
 Carr-Saunders Alexander Morris 698, 699  
 Cassirer E. *см.* Кассирер Э.  
 Clarke Fred 699  
 Comte A. *см.* Конт О.  
 Cooley C.H. *см.* Кули Ч.Х.  
 Cooper Charles 727  
 Coyle Grace Longwell 701  
 Croce Benedetto 319  
 Cunow Heinrich 185, 376  
 Curtius Ernst Robert 180
- d'Alembert J. *см.* Д'Аламбер Ж.Л.  
 Dashiell John Frederick 701  
 Davis Allison 696  
 Davis K. *см.* Дэвис К.  
 Dehio G. *см.* Дехио Г.  
 Delvaille Jules 261

- Dent Harold Collett 699  
Dewey J. *см.* Дьюи Дж.  
Diez Friedrich Christian 183  
Dilthey W. *см.* Дильтей В.  
Dollard John 696, 700  
Döring Woldemar Oskar 701  
Drewett John 699  
Dubs Homer Hasenpflug 102  
Durkheim E. *см.* Дюркгейм Э.  
Dvorak M. *см.* Дворжак М.
- Eichner Johannes 376  
Eucken Rudolf 283
- Farago Ladislas 702  
Fauconnet Paul 260  
Feuillet de Conches F.S. *см.* Фёйе  
Конш Ф.С.  
Fichte Johann Gottlieb 40  
Flexner A. *см.* Флекснер А.  
Foerster Norman 699  
Follett Mary Parker 700  
Foster R.G. *см.* Фостер Р.Г.  
Frank Erich 417  
Franzen-Hellersberg L. *см.* Францен-  
Хеллерсберг Л.  
Frazier Edward Franklin 696  
Frischeisen-Köhler Max 376  
Fromm E. *см.* Фромм Э.  
Fustel de Coulanges N.D. *см.* Фюстель  
де Куланж Н.Д.
- Gablentz Ottoheinz von der 181  
Gaudig Hugo 701  
Geiger T. *см.* Гейгер Т.  
Gerth H.H. *см.* Герт Х.Г.  
Gierke O. *см.* Гирке О.  
Ginsberg Morris 698  
Gittler Lewis Frederick 702  
Goetz Rachael Marshall 698  
Grünwald Ernst 728  
Gumming Robert Denoon 727  
Gundolf F. *см.* Гундольф Ф.
- Hamann R. *см.* Хаман Р.  
Hanfmann Eugenia 701  
Hargrove M. *см.* Харгрейв М.  
Hartmann George Wilfried 700  
Hartshorne Edward Yarnall 696, 698, 703
- Hausenstein W. *см.* Гаузенштейн В.  
Heath Esther 700  
Heberle R. *см.* Хеберле Р.  
Hegel G.W.F. *см.* Гегель Г.В.Ф.  
Heidegger M. *см.* Хайдеггер М.  
Heiler Friedrich 362  
Hess Herbert William 704  
Hildebrand R. *см.* Хильдебранд Р.  
Hobson John Atkinson 704  
Hollingworth Harry Levi 702  
Holzknecht K.J. *см.* Хольцкнехт К.Ю.  
Honigsheim P. *см.* Хонигсхайм П.  
Horn Ernest 698  
Horney K. *см.* Хорни К.  
Hüber Victor 181  
Hubert René 260  
Hughes Everett Cherrington 181  
Husserl E. *см.* Гуссерль Э.  
Hutchins Robert Maynard 699
- Ichheiser Gustav 700  
Inge William Ralph 261
- Jaeger Werner 417  
Janus Sidney Q. 701  
Jaspers K. *см.* Ясперс К.  
Jephcott Pearl 696  
Jerusalem Wilhelm 320  
Joel Karl 417  
Johnson Charles Spurgeon 696  
Jung C.G. *см.* Юнг К.Г.
- Kandel Isaac Leon 699  
Kantorowicz Ernst Hartwig 186  
Karpf Fay Berger 699  
Kaufmann E. *см.* Кауфман Э.  
Kecskemeti P. *см.* Кечкемети П.  
Kelsen H. *см.* Кельзен Х.  
Kettler D. *см.* Кеттлер Д.  
Kilpatrick William Heard 699, 702  
Kistiakowski T. *см.* Кистяковский Ф.А.  
Kneller George Frederick 698  
Knight Frank Hyneman 696, 699  
Kornhauser Arthur W. 700  
Kotschnig Walter Maria 699  
Kracauer S. *см.* Кракауэр С.  
Kris Ernst 182  
Kronheimer Paula 182  
Kruckenberga Adolf 701

- Kurz Otto 182  
 Lamprecht K. *см.* Лампрехт К.  
 Landheer Bartholomeus 102, 103  
 Landtman Gunnar 182  
 Lederer E. *см.* Ледерер Э.  
 Lehman Harvey Christian 701  
 Lennox Richmond 262  
 Levy-Bruhl L. *см.* Леви-Брюль Л.  
 Lewin K. *см.* Левин К.  
 Leyburn James Graham 261  
 Lighty Margaret 696  
 Lindley Betty Grimes 698  
 Lindley Ernest Kidder 698  
 Liss Edward 701  
 Livingstone Richard Winn 699  
 Lotz Albert 182  
 Lowe A. *см.* Лоуи А.  
 Luetkens Charlotte 696  
 Lukács G. *см.* Лукач Д.  
 Lundquist Gustav Adolph 182  
 Luther M. *см.* Лютер М.
- Mallock William Hurrell 262  
 Mannheim E. *см.* Манхейм Э.  
 Mannheim K. *см.* Манхейм К.  
 Marschak Jakob 182  
 Marshall Leon C. 698  
 Marshall Thomas Humphrey 698  
 Martin Alfred von 186  
 Marx K. *см.* Маркс К.  
 Maurois André 187  
 Mayo Elton 704  
 Mead M. *см.* Мид М.  
 Mehnert Klaus 698  
 Meinecke F. *см.* Мейнеке Ф.  
 Mendenhall John Cooper 183  
 Mennicke C. *см.* Меннике К.  
 Menzel Adolf 284  
 Merton Robert King 104, 185, 187  
 Mey Curt 184  
 Meyer Adolph (Adolf) 701  
 Meyer Arthur 185  
 Mills C.W. *см.* Миллс Ч.Р.  
 Moore Katharine 700  
 Morgan Arthur Eustace 696  
 Morgan, De Morgan A. *см.* Морган О.  
 Moser J. *см.* Мозер Ю.  
 Murchison Carl 701
- Nadler J. *см.* Надлер Й.  
 Nef John Ulric 699  
 Newcomb Theodore 700  
 Newlon Jesse Homen 699  
 Nietzsche F. *см.* Ницше Ф.
- Ogburn William Fielding 102  
 Oppenheimer F. *см.* Оппенгеймер Ф.  
 Ortega y Gasset J. *см.* Ортега-и-Гассет Х.  
 Otto Rudolf 362
- Panofsky E. *см.* Панофски Э.  
 Park R.E. *см.* Парк Р.Э.  
 Parsons T. *см.* Парсонс Т.  
 Partridge Ernest De Alton 696, 702  
 Platz Hermann 180  
 Poole Willard C. 261  
 Puffer Joseph Adams 700
- Rainey Homer Price 696  
 Reaney Mabel Jane 701  
 Redl Fritz 696  
 Reeves Marjorie 699  
 Reinach A. *см.* Райнах А.  
 Reuter E.B. *см.* Рейтер Э.Б.  
 Revesz G. *см.* Ревеш Г.  
 Rickert H. *см.* Риккерт Г.  
 Riesmann D. *см.* Рисмен Д.  
 Rogers Carl Ransom 701  
 Roman Frederick William 699  
 Rothacker Erich 260  
 Routh H. *см.* Рут Г.
- Saitschick Robert 182  
 Salomon Albert 183  
 Salomon G. *см.* Заломон Г.  
 Sapir E. *см.* Сепир Э.  
 Schairer Reinhold 698  
 Scheibner Otto 701  
 Scheler M. *см.* Шелер М.  
 Schelting A. *см.* Шельтинг А.  
 Schilder P. *см.* Шильдер П.  
 Schmitt C. *см.* Шмитт К.  
 Schulte A. *см.* Шульте А.  
 Schurtz Heinrich 526  
 Sherif Muzaffer 181  
 Shils Edward Albert 104  
 Simmel G. *см.* Зиммель Г.  
 Slavson Samuel Richard 702

- Smith W.R. 702  
Sombart W. *см.* Зомбарт В.  
South Earl Bennett 701  
Spann O. *см.* Шпанн О.  
Spaull Hebe 698  
Spranger Eduard 320, 336  
Squillace Fausto 284  
Stammler Wolfgang 184  
Stead Harry George 699  
Steig Reinhold 185  
Stein E. *см.* Штейн Э.  
Steinhausen Georg 183  
Stoltenberg H. *см.* Штольтенберг Х.Л.  
Sutherland Robert Lee 696
- Taft J. *см.* Тафт Дж.  
Tawney Richard Henry 695  
Thomas W.I. *см.* Томас У.А.  
Thorburn A. 698  
Thornius V. *см.* Торниус В.  
Timbs John 185  
Tinker C.B. *см.* Тинкер Ч.Б.  
Todd Arthur James 261  
Tönnies F. *см.* Теннис Ф.  
Trasher F.M. *см.* Трешер Ф.М.  
Troeltsch E. *см.* Трёльч Э.  
Trunz Erich 186
- Ulich Robert 699  
Unger Rudolf 418
- Valentine Robert Grosvenor 703  
Veblen Thorstein 696
- Vierkandt A. *см.* Фиркандт А.
- Walther Andreas 261, 698  
Walther Gerda 522  
Warner William Lloyd 186, 696  
Weber A. *см.* Вебер А.  
Weber M. *см.* Вебер М.  
Weil Hans 103, 262  
Weinhold Kurt 186  
Weinstock H. *см.* Вайншток Г.  
Weizsäcker V. *см.* Вайцзеккер В.  
Wender L. *см.* Вендер Л.  
Werminghoff A. *см.* Вермингхоф А.  
Westerfrolke Hermann 184  
Whitehead Alfred North 699  
Whitehead Thomas North 704  
Wickhoff F. *см.* Виххоф Ф.  
Wiese L. *см.* Визе Л.  
Willcox Walter Francis 262  
Williams James Mickel 182  
Witty Paul Andrew 701  
Wolff Kurt H. 728  
Woods Robert Archey 696  
Wulff (Wolf) M. *см.* Вульф М.
- Young Kimball 696
- Zachry Caroline Beaumont 696  
Zalai B. *см.* Залаи Б.  
Zinsel E. *см.* Цильзель Э.  
Znanięcki F. *см.* Знанецкий Ф.  
Zuckerman Solly 261

# Содержание

## **Эссе о социологии культуры**

От издателя .....	7
Введение .....	9
Часть первая. К вопросу о социологии духа: введение.....	23
I. Первое приближение к предмету .....	23
II. Ложные и истинные концепции истории и общества .....	34
III. Истинные и ложные концепции духа .....	70
IV. Очерк социологии духа.....	94
V. Краткие выводы: Социология духа как область исследования .....	101
Часть вторая. Проблема интеллигенции: исследование ее роли в прошлом и настоящем .....	106
Часть третья. Демократизация культуры.....	188
I. Некоторые проблемы политической демократии на стадии ее полного развития .....	188
II. Проблема демократизации как общий культурный феномен.....	191

## **О специфике культурно-социологического познания**

Часть I. Социология социологии .....	265
Часть II. Имманентное и социологическое рассмотрение феноменов культуры .....	285
Часть III. Внутреннее строение культурно-социологического познания .....	321
Часть IV. О видах социологии .....	337

## **Социологическая теория культуры в ее познаваемости**

### *Конъюнктивное и коммуникативное мышление*

Предисловие.....	379
Часть I. О социологической обусловленности методологии....	382
Примечания .....	417
Часть II. Попытка создания социологической теории понимания и культуры .....	420

Приложение. Социологический генезис социологии культуры .....	527
I. Задача социологии культуры .....	527
II. Возникновение проблемы культуры.....	533

## **Диагноз нашего времени**

Предисловие.....	539
Глава I. Диагноз нашего времени .....	541
I. Значение новой социальной технологии.....	541
II. Третий путь: воинствующая демократия .....	544
III. Стратегическая ситуация.....	548
Глава II. Кризис оценок .....	552
I. Противоположные философские системы.....	552
II. Противоречия в понимании причин нашего духовного кризиса .....	555
III. Некоторые социологические факторы, нарушающие процедуру оценки в современном обществе.....	557
IV. Смысл демократического планирования в области оценок.....	566
Глава III. Проблема молодежи в современном обществе .....	570
I. Социологическая функция молодежи в обществе .....	571
II. Особая функция молодежи в Англии в настоящее время ....	575
III. Основные выводы .....	584
Глава IV. Образование, социология и проблемы общественного сознания .....	591
I. Меняющиеся черты современной практики образования ....	591
II. Некоторые причины, вызывающие необходимость социологической интеграции в образовании .....	594
III. Роль социологии в обществе воинствующей демократии .....	597
Глава V. Массовое образование и групповой анализ .....	608
I. Социологический подход к образованию.....	608
II. Индивидуальное приспособление и групповые потребности.....	614
III. Проблема группового анализа.....	621
Глава VI. Групповая стратегия нацизма .....	629
I. Систематическая дезорганизация общества.....	629
II. Воздействие на индивида .....	631
III. «Новый порядок» .....	632
IV. Воспитание новых лидеров .....	632
Глава VII. К новой социальной философии: вызов социолога христианским мыслителям.....	634



Часть I. Христианство в век планирования .....	634
Часть II. Христианские ценности и изменение среды .....	652
<i>Давид Кеттлер, Фолькер Мейа, Нико Штер</i>	
Ранние культурно-социологические работы Карла Манхейма ....	707
<i>А.Н. Малинкин</i>	
О Карле Манхейме .....	729
Указатель имен. Составитель <i>Е.Н. Балашова</i> .....	733

*Научное издание*  
Книга света

**Карл Манхейм**  
Диагноз нашего времени

Корректоры: Е.Н. Балашова, Н.И. Кузьменко  
Компьютерная верстка: Ю.В. Балабанов

*По издательским вопросам обращаться:*  
**Издательство «РАО Говорящая книга»**  
111401 г. Москва, ул. Металлургов, 11, стр. 1

**«Центр гуманитарных инициатив»**  
190031, г. Санкт-Петербург, Столярный переулок, дом 10-12,  
e-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.  
Руководитель центра Соснов П.В.

*По вопросам реализации книги обращаться:*  
**«Университетская книга-СПб»**  
198052, г. Санкт-Петербург, ул. Бронницкая, дом 17.  
В Москве – ООО «Университетская книга-СПб»,  
телефон (495) 915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru.  
в Санкт-Петербурге – ООО «Университетская книга-СПб»,  
телефон (812) 317-89-72, e-mail: ukniga1@westcall.net

Розничные издательские продажи:  
в Санкт-Петербурге — магазин «Книжный окоп»  
(широкий ассортимент гуманитарной литературы)  
Тучков переулок, д.11 (812) 323-85-84  
В Москве - www.notabene.ru (495) 745-15-36

Подписано в печать 19.05.09.  
Гарнитура NewtonТТ. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать  
офсетная. Усл. печ. л. 49. Уч.-изд. л. 49. Тираж 1000 экз. Заказ №278

Отпечатано: ООО «Издательство МБА» Москва,  
ул. Рубцовско-Дворцовая, д.2  
тел.: 726-31-69, 608-47-15, 625-38-13





# Избранное: Диагноз нашего времени

**Карл Манхейм**  
(1893—1947)

Выдающийся немецкий философ и социолог,  
один из основателей социологии знания.

В его работах раскрывается генезис демократии  
как культурного феномена.

Ценность публикуемых исследований состоит в том,  
что К. Манхейм выходит за пределы политики и вводит нас  
в широкий мир культуры.