

**ПРОБЛЕМЫ
СОЦИОЛОГИИ
ЗНАНИЯ**

I. Сущность и понятие социологии культуры

Социология культуры – социология реальности, закон порядка действия идеальных и реальных факторов

Изложенное мной ниже имеет ограниченную цель – показать *единство социологии знания как части социологии культуры* и прежде всего систематически разработать проблемы этой науки. Я не претендую на окончательное решение ни одной из этих проблем, но хочу подробно обсудить направления и пути, на которых, как мне кажется, лежит их решение. Я пытаюсь найти систематическое единство в рапсодии, в неупорядоченном множестве проблем, отчасти уже целиком осознанных наукой, отчасти понятых наполовину или существующих лишь в виде догадок, а именно с той их стороны, с какой они проливают свет на фундаментальный факт *социальной природы* всякого знания, его хранения и передачи, его методического расширения и развития. При этом необходимо коснуться связи социологии знания с учением о происхождении знания и учением о его значимости (теорией познания и логикой), с эволюционно-генетическим и эволюционно-психологическим взглядом на развитие знания от животного до человека, от ребенка до взрослого, от первобытного человека до человека цивилизованного, от стадии к стадии внутри зрелых культур, т. е. до эволюционной психологии, до позитивной истории знания всякого рода, до метафизики знания, до прочих частей социологии культуры (социологии религии, искусства, права и т. д.) и до реальной социологии (социологии кровно-родственных, властвующих и экономических групп и базирующихся на них, изменяющихся «учреждений»).

В определении общего понятия «социология» мы опираемся только на *две ее характерные особенности*. Во-первых, эта наука имеет дело не с индивидуальными фактами и событиями <во времени (в истории)>, а с *правилами, типами* (усредненными и логи-

ческими идеальными типами), и — там, где это возможно, — с *законами*. Во-вторых, она анализирует и изучает, как дескриптивно, так и каузально, всю полноту содержания (преимущественно) человеческой жизни — содержания объективного и субъективного, как бы оно ни называлось — исключительно по его *фактической*, т. е. не «нормативной», или долженствующей быть идеально, детерминированности посредством временных, последовательных или одновременных, *форм связей и отношений*, существующих между людьми не только в переживании, выражении воли, действии, понимании, акции и реакции, но и объективно реальным и каузальным образом, т. е. таким, который вовсе не нуждается в том, чтобы непременно попасть в «сознание о» («Bewusstsein von etwas») участвующих людей¹.

Социология в ее наиболее общих *разделах*, которые мы приводим здесь пока без всяких обоснований, ориентируется на следующие точки зрения.

1. *Сущностное* рассмотрение — исследование *случайных* фактов; т. е., с одной стороны, чистая = априорная² социология, с другой — *эмпирически-индуктивная* социология.

2. Одновременные — последовательные связи и отношения людей и групп; т. е., социологическая *статика* и *динамика* (Конт). Социологическую динамику отличает от любой философии истории то, что она отвергает предполагаемые объективными целевое, ценностное и нормативное рассмотрения, — таким образом, ее строго каузальная и (искусственно) свободная от оценки позиция, что, конечно, не исключает привлечения оценочных суждений, идеалов и т. п. в качестве психических и исторических каузальных факторов.

¹ Итак, тем самым мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии доступными пониманию субъективными и объективными (= объективный дух) «смысловыми содержаниями». Если кто-нибудь убежден в чем-либо относительно божественного, или хода истории своего народа, или строения звездного неба, «потому что» он относится к привилегированным сословиям или к угнетенным слоям, «потому что» он — прусский чиновник или китайский кули, «потому что» он представляет собой по крови то или иное расовое смешение, то ни он сам, ни кто-либо другой не нуждается в том, чтобы «*знать*» или хотя бы даже «догадываться» об этом факте. Да, в конечном счете для нас в полной мере сохраняет значимость положение Карла Маркса о том, что именно *бытие* людей (правда, не только их экономическое, «материальное» бытие, как в отличие от нас считает Маркс) является тем, что направляет все их возможное «*сознание*», «*знание*», границы их понимания и переживания.

² Основная часть моей чистой социологии, теория *сущностных форм* человеческих объединений, изложена в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916)^{1*}.

3. Исследование бытия и действия, оценок и поведения человека, обусловленных преимущественно духовно и направленных на духовные, т. е. на «идеальные» цели — исследование социальной детерминированности действия, оценок и поведения, интенционально движимых преимущественно влечениями (инстинктами размножения, питания, власти) и одновременно направленных на реальное изменение действительности.

Это «преимущественно» — ибо каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, — точнее говоря, целевая интенция, направленная в конечном счете либо на идеальное, либо на реальное, и есть то, на основании чего мы проводим различие между социологией культуры и реальной социологией. Конечно, и экспериментирующий физик, и художник, и музыкант изменяют действительность, когда каждый из них, соответственно, экспериментирует, пишет картину, играет и сочиняет музыку; но все это они делают лишь для того, чтобы достичь идеальной цели, например, прийти к истинному знанию о природе, открыть для собственного созерцания и наслаждения, как и для созерцания и наслаждения других людей, некий художественно ценный смысл и т. п. Конечно, с другой стороны, хозяйственный руководитель и простой промышленный рабочий самой низкой квалификации, человек как производящее и потребляющее существо, любой рабочий, конечной целью которого является изменение действительного (а также техник-практик в отличие, например, от ученого и технолога), правящий политик и тот, кто отдает свой голос на выборах, — все они имеют дело с многообразными видами духовной деятельности, требующими специальной подготовки и направленными на идеальное; но делают они все это как раз во имя реальной цели, т. е. для того, чтобы оказать воздействие на изменение действительности. В одном случае деятельность завершается в идеальном, в другом случае — в реальном мире. Все учения, в которых хозяйство определяется безотносительно инстинкта питания: государство и подобные государственным образования — безотносительно инстинктов власти, брак — безотносительно половых инстинктов, — все они отвергаются нами как нелепый спиритуализм. Абсурдно утверждать, будто хозяйство не имеет ничего общего с инстинктом питания и пропитанием человека якобы потому, что существуют издательства и магазины по искусству, что можно покупать и продавать книги и цветы из масла, что у животных тоже есть инстинкт питания, но они обходятся без хозяйства — что, стало быть, хозяйство в таком же смысле духовно, рационально и целесообразно определено, как и искусство, философия, наука и т. д.

Это не так! Без инстинкта питания и объективной цели, которой он биологически служит — пропитания, не было бы никакого хозяйства, в том числе издательств и торговли предметами искусства. Без инстинкта власти не было бы никакого государства, никакой государственной политики в области культуры и установленного государством права, независимо от того, какие бы вопросы оно ни регулировало. В вышеизложенном тезисе верно лишь то, что без духа и его нормативного регулирования не было бы хозяйства, государства и т. д. *И поэтому для социологии культуры необходимой предпосылкой является учение о человеческом духе, для реальной социологии — учение о человеческих инстинктах*³.

Это последнее подразделение социологии на социологию культуры и реальную социологию, социологию *надстройки* и *базиса* всего содержания человеческой жизни располагается на линии водораздела двух крайних позиций, между которыми существует большое число опосредующих *переходов*: например, техника, формирование которой зависит в такой же мере от экономических и государственно-правовых факторов, как и от научных; целесообразно утилитарное, в противоположность «чистому», искусство или искусство, обусловленное оценками и идеалами власть имущих, например, господствующей религиозной касты. Но главной задачей социологии как раз и является *типологическая* характеристика социологически обусловленного явления именно по этим двум полюсам и *правильное* определение того, что в нем обусловлено *автономным саморазвертыванием духа*, например, логически-рациональным развитием в праве, имманентной логикой смысла в истории религии и т. д., а что, с другой стороны, — детерминированностью социологическими *реальными факторами*, всегда обусловленными «структурой влечений» и действующими через посредство существующих в данное время «институтов», и *их* собственной каузальностью. Без указанного различения между социологией культуры и социологией реальности социология не сможет решить эту задачу.

Это деление, далее, хотя оно обосновано не только *онтологически*, но и «методически», является тем не менее для конечной цели социологии делением временным, поскольку ее последняя и подлинная задача состоит в выявлении способов и порядков

³ Обе эти теории будут полностью разработаны мной в «Философской антропологии». Недавно У. Мак-Дугалл со всей определенностью признал тот факт, что учение об эволюции человеческих инстинктов и энергетика влечений образуют фундамент всякой реальной социологии^{2*}.

взаимодействия идеальных и реальных, обусловленных духовно и обусловленных инстинктивно детерминирующих факторов жизни человека, которая всегда существенным образом соопределена социально. Да, именно в познании высшего закона *порядка следования* — не временного порядка в смысле фактической последовательности явлений человеческой истории, который был ложным, да и логически бессмысленным идеалом Конта: бессмысленным, потому что история человека происходит лишь *однажды* — в действии идеальных и реальных, обусловленных «социологически», т. е. обусловленных отношениями между людьми, различными видами отношений и группировок, *факторов детерминации* всего содержания жизни человеческих групп я вижу высшую цель всякой наддескриптивной и надклассифицирующей, т. е. всякой *каузальной социологии*. Таким образом, речь идет не только о правилах в последовательности фаз, которые соответствуют отношениям и формам хозяйства-власти-размножения (исходя из высшего подразделения реальных факторов) различных групп и культур в их временном становлении, а равным образом соответствуют религии, метафизике, науке, искусству, праву в их временном становлении как «идеальных факторов», но — несмотря на всю важность этой дескриптивной задачи в качестве промежуточной — речь идет совершенно о другом. А именно — о законе *порядка в действии идеальных и реальных факторов*, по которому к каждому моменту исторически-временного течения социально-человеческих жизненных процессов строится неделимое целое жизни групп; речь идет не о законе готовых результатов становления во временном порядке, а о законе *возможного* динамического становления каких-либо результатов в порядке временного действия.

Такой «закон» — а к его открытию и формулировке я стремился многие годы, и думаю, что в принципе достиг желаемого, правда, не могу предложить здесь исчерпывающих тому доказательств⁴ — имел бы ряд особенностей, которые можно точно указать.

1. Во-первых, этот закон определяет *принципиальный способ взаимодействия*, в котором идеальные и реальные факторы, объективный дух и реальные жизненные отношения, как и их субъективный человеческий коррелят, т. е. существующие в данный мо-

⁴ Более детальное обоснование закона будет дано в заключительном томе «Сочинений по социологии и учению о мировоззрении» под названием «Проблемы философии истории»^{3*}.

мент «структуры духа» и «структуры влечений», оказывают влияние на возможный прогресс социально-исторического бытия и события, на процессы сохранения и изменения. Здесь наш тезис заключается в следующем.

Дух в субъективном и объективном смысле, далее, как дух индивидуальный и коллективный, определяет в содержании культуры, которое может возникнуть, лишь исключительно характеристики его *так-бытия* (So-sein). Однако дух как таковой изначально не обладает и малой толикой «силы», или «действенности», для того, чтобы воплотить это содержание в наличное бытие (Dasein). Он — «фактор детерминации», но он — не «фактор реализации» возможного становления культуры. *Негативные* факторы реализации, или реальные факторы *отбора* из объективного пространства всего *возможного* посредством духовной, понимаемой мотивации, — это скорее всегда *реальные, инстинктивно обусловленные жизненные отношения*, т. е. особая комбинация реальных факторов: отношения власти, экономические факторы производства, качественные и количественные отношения народонаселения, а также сложившиеся географические и геополитические факторы. Чем «чище» дух, тем он бессильней в смысле динамического действия в обществе и истории⁵. Во всяком скептическом, пессимистическом, натуралистическом, равно как в экономическом, расовом, властно-политическом и геополитически-географическом понимании истории содержится общая большая доля истины: лишь там, где какие-либо «идеи» *соединяются* с интересами, инстинктами, коллективными влечениями, или, как последние еще называют, «тенденциями», они *косвенно* получают власть и возможность воздействия; например, религиозные, научные идеи. Но *позитивным* фактором реализации чисто культурного смысла всегда является *свободное деяние* и свободная воля «малого числа» *личностей*, в первую очередь вождей, людей, которые служат образцом, пионеров, за которыми по известным законам заражения, произвольного и непроизвольного подражания (копирования) следует «большое число», большинство^{5*}. Так культура «распространяется»⁶.

⁵ Поэтому непререкаемым законом любого воплощения человеком смыслов и ценностей в действительность является понижение ценностного уровня всякой формы духа, например, определенной религии, формы искусства, при ее растущем распространении и завоевании ею власти в массах^{4*}.

⁶ Закон немногих пионеров и множества их подражателей первым ясно сформулировал Г. Тард (G. Tarde. Les lois de l'imitation. 1895).

Иным является детерминационное отношение между существующими в данное время определенными идеальными + реальными факторами и их субъективными коррелятами в человеке (структурой духа и влечений), с одной стороны, и *впервые становящимися реальными факторами*, — с другой, например, политические отношения власти международного масштаба, экономические производственные отношения, расовые смещения и расовые напряженности. *Пространство* их объективного и реального «возможного становления» определяется по наличному бытию и так-бытию вообще не идеальными факторами, а *только* всякий раз *данными предшествующими реальными факторами* и их свойствами. Применительно к ним, таким образом, всему, что мы называем «духом», отводится лишь *негативное*, «*направляющее*», т. е. тормозящее или растормаживающее, *каузальное* значение, а именно в принципе *только* значение негативной реализации — итак, *ни в коем случае не* детерминационное значение, определяющее *так-бытие*. Человеческий дух — как индивидуально-личностный, так и коллективный — и человеческая воля могут здесь лишь одно: тормозить и растормаживать (отпускать) то, что хочет стать личным бытием на основании строго автономной, реальной, слепой в отношении сознания каузальности развития. Если же дух ставит перед собой цели так-бытия и преобразования реальных факторов, которые не находятся по крайней мере в пространстве *собственной* каузальной взаимосвязи реальных факторов, то он лишь пытается грызть гранит и его «утопия» выдыхается в ничто. Такого рода утопиями являются, например, плановое хозяйство, «всемирно-политическая конституция», проводимые планомерно и по закону евгеника и смешение рас.

С другой стороны, всегда в корне ошибочной затеей является желание *однозначно* вывести позитивный смысл и ценностное содержание религии, искусства, философии, науки, права из реальных отношений жизни — будь то кровно-родственных, экономических, властно-политических или геополитических. Состояние реальных отношений, всякий раз складывающаяся комбинация реальных факторов «объясняет» только то, что *не* возникло из *пространства* внутренней и смысло-закономерной⁷ детерминации так-бытия истории религии, права, духа — хотя оно, с точки зре-

⁷ Излишне говорить о том, что *смысловая* закономерность не имеет ничего общего с противоположностями «истинный — ложный», «добрый — злой», «прекрасный — безобразный», «священный — мирской» и тому подобными ценностными противоположностями.

ния чистой истории духа, потенциально *могло* возникнуть точно так же, как фактически ставшее. Рафаэлю нужна кисть — ее не создадут его идеи и художнические фантазии; ему нужны политически и социально могущественные заказчики, которые потребуют прославления их идеалов — иначе ему не удастся раскрыть свой гений. Лютеру были нужны интересы князей, городов, партикулярно ориентированной местной знати, ему была нужна восходящая буржуазия — без этих факторов ничего не вышло бы с распространением учения, указывающего, как читать определенные места в Библии, учения о «*spiritus sanctus internus*» и учения о «*sola fide*».

Подобно тому, как, с одной стороны, мы а *limine* отвергаем все натуралистические социологические воззрения на становление смыслового содержания духовной культуры, так, с другой стороны, на почве чистой социологии культуры мы должны отвергнуть всякое учение (которое соответствовало бы гегелевскому) о том, что история культуры — это, якобы, *чисто* духовный и определенный *логикой смысла* процесс. Из одних только духовных детерминационных факторов без негативно-избирательной силы *реальных* отношений и без *свободной* волевой каузальности *личностей*-«вождей» — хотя эта свобода относится лишь к тому, «состоится» или «не состоится» деяние, но никогда к смысло-логическому вопросу о том, «что именно» состоится — не произойдет совершенно ничего даже на почве самой чистой духовной культуры. И уж тем более — на почве той действительности, с которой имеет дело социология реальности. Эта действительность в своем наличном бытии, так-бытии и ценности (таким образом, и в так называемых «прогрессе» и «регрессе») идет по своему строго *необходимому* и «слепому», с точки зрения идей о ценности и смысле, рожденных субъективно *человеческим духом*⁸, пути — по пути своей *судьбы*. И лишь одно остается суверенной, неизменной привилегией человека: не рассчитывать предстоящее, но иметь возможность «считаться с ним», формируя в себе *ожидание*, постоянно остающееся гипотетичным и вероятным; далее, что-то из предстоящего на какое-то время *задерживать*, приостанавливать с помощью своей воли, другое же ускорять или замедлять *во временной последовательности и ее мере* (но не во *временном порядке*, который предопределен и неизменен) — наподобие того, как это делает катализатор в процессе химического соединения.

Таким образом, в духовно-культурной сфере существует потенциальная «свобода» и автономия происходящего в отношении так-

⁸ Метафизический «смысл» этой судьбы я здесь не рассматриваю.

бытия, смысла и ценности, всегда *приостанавливаемая* (*suspendierbar*) в своем реальном выражении собственной каузальностью «базиса»; ее можно было бы назвать «*liberté modifiable*» «*suspensible*».

В сфере реальных факторов существует, наоборот, лишь та «*fatalite modifiable*», о которой метко и правильно говорил О. Конт.

В первом случае реальные отношения действуют высвобождающе на то, что из духовных потенций становится действительным.

Во втором случае дух действует приостанавливающе в смысле временной задержки на то, что соответствует судьбоносному характеру исторических тенденций.

2. Второе свойство искомого закона каузальных факторов — это то, что он охватывает и связывает воедино *три* вида динамических и статических отношений:

А) отношения *идеальных факторов между собой*: а) статически, б) динамически, в) так, что имеющиеся всякий раз «состояния», «статика» оказываются следствием, относительным моментальным образом динамики, т. е. *напластованием* более молодых и более старых силовых влияний каждая конкретная культура имеет слоистую структуру; Б) отношения между отдельными *видами реальных факторов между собой* — опять-таки в этих трех аспектах; С) отношения трех главных групп *реальных* факторов к отдельным *идеальным* факторам — естественно, в рамках только что определенной и описанной всеобщей закономерности идеальных и реальных факторов вообще.

Во все времена и повсюду, где мы имеем дело с человеческим обществом, мы встречаем нечто вроде «*объективного духа*»⁹, т. е. воплощенный в какой-либо материи или воспроизводимых психофизических деятельности *смысл*, например, орудия труда, произведения искусства, язык, шрифт (письменность), институты, нравы, обычаи, ритуалы (обряды), церемонии, и его субъективно точный аналог — *изменчивую структуру «духа» группы*, духа, обладающего по отношению к отдельному существу значимостью и силой, которые являются более или менее обязывающими или переживаются как «связывающие». *Существует ли порядок*, по которому эти объективные смыслы культуры, с одной стороны, и те комплексы духовных актов, в которых они конституируются, сохраняются и изменяются, с другой, — *закономерно обосновывают*

⁹ Заслуживающую внимания классификацию видов «объективного духа» предложил недавно Ханс Фрейер в своей книге «К теории объективного духа» (*H. Freyer. Zur Theorie des objektiven Geistes. 1923*).

друг друга? Как соотносятся между собой *генетически*, например, миф и религия, миф и метафизика, миф и наука, сказание, соответственно, легенда и история; религия и искусство; искусство и философия; мистика и религия; философия и наука; царство значимых ценностей — с теоретически «предполагаемым» наличным бытием и так-бытием мира? Одновременные смысловые отношения и отношения становления (мотивации) между этими объективными смысловыми системами чрезвычайно многообразны, и каждое такое отношение требует особого пространного исследования. Есть мнение, что все это везде находится как бы в зависимости «друг от друга» и, так сказать, во взаимной мотивации, однако *закономерного порядка* в обосновании этих вещей не существует. Мы противоположного мнения, хотя и не можем здесь доказать его *in extenso*.

Идеальные факторы связывают *эссенциальные*, а не только случайно-экзистенциальные зависимости друг от друга в бытии и становлении — как бы трудно ни было их выявить. Такие зависимости существуют, например, между религией, метафизикой, позитивной наукой, между философией и позитивной наукой, между техникой и позитивной наукой, между религией и искусством и т. д. Они в точности соответствуют *порядку происхождения и построения* («фундирования») *актов, данных вместе с сущностью человеческого духа*: например, познание ценностей и бытия, ценностная оценка, соответственно, ценностное предпочтение, с одной стороны, воля и действие, с другой стороны; восприятие, соответственно, представление предметов и взволнованность, вызванная инстинктивными импульсами определенного *направления* влечений (как условия этих перцепций); практический волевой и двигательный импульс и лишенный цели выразительный импульс; мышление и речь — все они выстраиваются друг по отношению к другу не «то так — то иначе», а по строгим законам их сущности¹⁰. Поэтому все фактические зависимости объективных содержаний культуры, ко-

¹⁰ Наряду с сущностными законами фундирования актов статического рода существуют, далее, до сих пор почти совсем не признанные в их логическом значении *законы поэтапного развития* (*Entwicklungsschrittgesetze*), которые не имеют ничего общего ни с так называемыми фазовыми правилами множества фактических эволюционных рядов (получаемыми путем сравнения этих рядов), ни с простыми так называемыми линиями «направленности» одной неповторимой фактической эволюции (например, развития земного человечества, или прусского государства), применительно к которым бессмысленно говорить о *законах*. Хотя посредством сравнения временных фаз и можно открыть «направление» в эволюции какой-либо группы (главное направление, побочную ветвь, тупик, выход и т. д.), но оно никог-

торые мы эмпирически обнаруживаем, коренятся в конечном счете в общем учении о сущности человеческого духа. Тот, кто в данном случае говорит о каком угодно «взаимодействии», ошибается.

Но в чрезвычайно широких и формальных рамках этих общих законов духовных актов существуют изменчивые, возникающие и преходящие, *особенные структуры и особенные функциональные организации групповых духов*, выявление которых в каждом конкретном случае означает высшую цель начинающегося как описательное познания индивидуальной исторической групповой культуры со всех ее сторон и во всех видах имеющихся в ней ценностей и благ. Если отвлечься от тех общих сущностных законов духа, которые как раз потому и не законы «одного» данного в действительности духа, «одной» данной в действительности группы или «одного» отдельного существа, то *дух изначально существует только в конкретном множестве* бесконечно многообразных групп и культур. Таким образом, бесполезно, да и вредно говорить о каком-то *фактическом* «единстве человеческой природы» как предпосылке истории и социологии. *Общая* структурная и стилистическая закономерность лишь пронизывает живые элементы культуры *отдельной* группы, пронизывает религию и искусство, науку и право *конкретной* культуры. Разработать ее применительно к каждой группе в главных фазах ее развития — одна из самых высоких целей, которую могла бы поставить перед собой история духа¹¹. Мы, таким образом, безусловно отрицаем как предпосылку социологии фактически и изначально данный всем людям, *определенный* «врожденный» функциональный аппарат разума — этот идол эпохи Просвещения и Канта, — а также учение о монофилетическом происхождении человека, в большинстве случаев тесно с ним связанное. Духовное единство (как и кровное родство всех рас) является, может быть, *целью* всей истории (как она фактически является и историей нивелирования различий по крови) но оно наверняка *не* является *исходным пунктом* исторически проис-

да не есть «закон». Закон *поэтанного* развития, наоборот, — это *сущностный закон* перехода от ступени к ступени в развитии, так что фактические особенности отправных и конечных пунктов эволюции могут при этом сколь угодно варьироваться. Он господствует над всеми *возможными* фактическими вариантами развития^{6*}.

¹¹ То есть история образования, роста, упадка, структурного изменения *самого* духа, а не его творений и достижений.

¹² Это отвергнутое здесь учение о единстве «разумной природы человека» — предпосылка «гуманизма» — феномена, самого по себе *исключительно* европейского (то же самое у Э. Трёльча в его «Историзме»); «гуманизм» заимствовал его из учения церкви, отбросив лишь грехопадение и родовую вину.

ходящего и предпосылкой социологии¹². Плюрализм групп и форм культуры — вот, скорее, отправной пункт всякой социологии.

Мы можем «*понять*» становление структур духа, всякий раз принимаемых за относительно «первоначальные», разве только в принципе, но не *in concreto*^{7*}; это означает, что мы способны понять, как духовные структуры, передаваемые через традицию, могут и должны вообще возникать из некоего аморфного духа, *если* они возникают; а именно — посредством постепенной «*функционализации*»¹³ истинных постижений идей и их взаимосвязи (в «случайно» действительном) — «*функционализации*», которая сначала вершится пионерами, а затем «совершается и воспроизводится» массами, но не через внешнее «подражание», подобно движениям и действиям. А потому аппараты духа и разума каждого большого культурного круга и каждого большого культурного периода, *невзирая на их великое множество и разнообразие*, вполне могут быть частичными и неадекватными в отношении их *истинности и бытийной значимости* (хотя, конечно, они не обязательно должны быть таковыми). Ибо все они рождаются из постижения *одного* онтического царства идей и рангового порядка ценностей, который вплетен в эту «случайную» действительность мира. Таким образом, несмотря на то, что мы допускаем множество организаций разума, нам удастся избежать философского *релятивизма*, аналогичного тому, в который впадает, к примеру, Шпенглер. Но этого релятивизма нам удастся избежать не за счет того, что мы, подобно дешевым абсолютистским философиям ценностей нашего времени отрицаем или ограничиваем сам по себе ясно познаваемый факт относительности организаций разума, а потом впадаем в такой же дешевый «европеизм» или еще в какую-нибудь точку зрения, которая, ориентируясь только на масштаб *одной* культуры, полагает эту «точку зрения» значимой для всего человечества и всей истории; также не за счет того, что мы, как того весьма странно желает, например, Э. Трёльч¹⁴, как раз и «утверждаем» эту нашу европейскую точку зрения, несмотря на познание ее относительности, просто как «постулат», т. е. «*sic volo, sic jubeo*». Но мы избегаем его — подобно тому, как это сделала теория Эйнштейна в своей области, — словно бы вознося *царство абсолютных идей и ценностей*, соответствующее сущностной идее

¹³ О «функционализации» сущностного предметного познания я обстоятельно высказался в «Проблемах религии» в книге «О вечном в человеке», 1921^{8*}.

¹⁴ См.: Трёльч Э. Историзм и его преодоление (*E. Troeltsch. Der Historismus und seine Überwindung*); см. также с. 76 книги его докладов в Англии, которую издал Фридрих ф. Хюгель.

человека, намного выше всех систем ценностей, *фактически* существовавших до сих пор в истории, — рассматривая, например, все иерархии благ, целей, норм человеческого общества в этике, религии, праве, искусстве как всего лишь относительные, исторически и социологически обусловленные всякий раз теми или иными точками зрения, — ничего не оставляя, кроме *идеи* вечного объективного Логоса, проникнуть в глубочайшие тайны которого в форме *сущностно-необходимой* для этого *истории духа* суждено не одной нации, не одному культурному кругу, не одной или всем прошлым культурным эпохам, но *только всем вместе*, включая будущих субъектов культуры, каждый из которых внутри сложившейся в данный момент *солидарной* пространственно-временной *кооперации* незаменим, так как индивидуален и уникален^{9*}.

Однако мы точно так же не можем *in concreto* и детально объяснить предполагаемые «первоначальными» групповые структуры духа, как не можем объяснить «дух» вообще в качестве *praepredпосылки* человеческой истории, да и самого человека (его «идеи»), из психических функций его животных предков¹⁵. В лучшем случае мы можем лишь показать, как в соответствии с законами смысла и понятным образом развивается *структура из структуры*, например, как последовательно возникают друг из друга западноевропейские стили искусства, формы религии.

«Этому развитию *структур духа* друг из друга, согласно законам поэтапного развития, мы резко противопоставляем феномен *накопления произведений* духа, который соответствует всегда лишь *одной*, существующей в какое-то время духовной структуре и одному существующему в определенное время и в определенном месте культурному единству. Поскольку мы предполагаем истинный и *подлинный генезис* всякой субъективно-функциональной априорной структуры человеческого духа — а не как Кант, его константность, — мы должны решительным образом отвергнуть все те учения, которые видят в истории человека *только* аккумуляцию *достижений* и произведений, но не *развитие* и преобразование *духовных способностей* человека, и в первую очередь — априорно-субъективного аппарата мышления и всякого рода оценок. Поскольку мы безусловно отвергаем (вместе с Вейсманом, с новым точным учением о наследственности, а теперь и с Бумке¹⁶) любое

¹⁵ Строгое доказательство этих положений и обоснование термина «идея» человека в отличие от эмпирического понятия «человек-животное» (Menschtier) будут даны в моей «Антропологии»^{10*}.

¹⁶ Ср.: Бумке О. Культура и вырождение (O. Bumke. Kultur und Entartung. 2. Aufl. Berlin, 1922).

наследование так называемых приобретенных психических свойств, имеющее хоть какое-нибудь культурное значение, постольку, также и с нашей точки зрения, не подлежит сомнению, что психофизический организм человека существенно не изменился в течение исторического времени, пусть даже под предполагаемым влиянием самой культуры. Мы поэтому отвергаем и учение Спенсера, оказавшее влияние на всю его социологию, по которому структуры духа могут, якобы, приобретаться так называемым „родом“, а затем наследоваться индивидом. Однако вывод, который делает Вейсман, что, дескать, поэтому история культуры есть не что иное, как всего лишь аккумуляция, для нас неприемлем». Вейсман, как и Спенсер, исходит из предпосылки, что не только витально-психическое, которое у нас является существенно общим с высшими человекообразными обезьянами, *однозначно* обусловлено психофизической системой (с чем согласны и мы), но также и «дух», «разум» человека. Мы же это¹⁷ отрицаем и утверждаем, что дух человека — это для социологии, психологии, биологии, истории скорее просто допускаемая *предпосылка* и в лучшем случае проблема метафизического и религиозного порядка, но не порядка позитивной эмпирической науки.

Но если это так, то сам дух и его силы, а не только сумма произведений духа, возникающая из него при определенном состоянии его развития в силу меняющихся условий крови и среды, подлежат *подлинному и действительному саморазвитию*, которое всякий раз может означать как прогресс и рост, так и регресс и упадок, но в любом случае — изменение *самой конституции* духа. Изменения форм мышления и созерцания, подобные тем, что имели место при переходе от «*mentalité primitive*» к цивилизованному состоянию человеческого мышления, следующего закону противоречия и принципу тождества, как их недавно описал Л. Леви-Брюль; изменения *форм* этоса как форм самого *ценностного* предпочтения, а не изменения всего лишь в оценках *благ*, которые возникают на основе одного и того же закона предпочтения ценностей или этоса; изменения чувства стиля и самой художественской воли (такие, какими их принимают в истории искусства после Ригля); изменения, что произошли при трансформации ранне-западного органиологического взгляда на мир, каким он был

¹⁷ Я и здесь снова должен сослаться на мою «Антропологию», объявленную уже много лет назад; она выйдет вслед за этой книгой. Проблема, о которой идет речь, была поставлена мной еще в работе «К идее человека» (1915), опубликованной в книге «О перевороте в ценностях»^{11*}.

вплоть до тринадцатого века, в механистическую картину мира; изменения, которые имели место при переходе от группирования людей преимущественно по родовым союзам, не имевшим государственного авторитета, к эпохе «политического общества» и государства, или от формы группообразования главным образом на основе «жизненного сообщества» к форме группообразования главным образом на основе «общества», или от преимущественно магической техники к технике преимущественно позитивной — все это изменения совершенно *иного порядка* (а не иной величины), чем изменения в аккумулированном опыте использования уже сформированного рассудка, соответствующего, например, западному способу мышления, или чем изменения в «практической моральности» и в простом приспособлении какой-нибудь формы этоса к меняющимся историческим обстоятельствам¹⁸ (например, христианского этоса к позднеантичному, средневековому, современному состояниям хозяйства и общества), или чем изменения лишь в рамках преимущественно органологического и преимущественно механистического взглядов на мир. Для социологии динамики знания нет ничего важнее различия между тем, подлежат ли изменению *сами формы* мышления, оценки и созерцания мира, или только их *применение* к количественно и индуктивно расширенному материалу опыта. Точно определенное учение о критериях и ступенях этого различия должно быть еще разработано.

Общим явлением всякого духовного развития является, далее, процесс *дифференциации и интеграции сфер культуры* и лежащих в их основе духовных актов и ценностных переживаний, ясно увиденный уже Гербертом Спенсером. Самым грубым и резким образом он отражается в постепенном расхождении типов личностей вождей и пионеров в группах и в духовных профессиях: например, маг, врач, священник, техник, философ (мудрец), ученый, исследователь и т. д. Но при применении этого положения о дифференциации и интеграции чрезвычайно важно точно установить *порядок ступеней* этой дифференциации. Большие заблуждения образуются как раз потому, что эти ступени выделяются неверно. Например, следует признать, что религиозное, метафизическое и позитивное знание, или, как мы можем также сказать, целительное или спасительное знание, образовательное знание и деятельностное знание или знание в целях овладения природой, вычлениваются из предшествующей ступени *мифического* видения

¹⁸ См.: «Формализм в этике и материальная этика ценностей», в особенности главу о ступенях относительности ценностей и оценки, раздел V 6^{12*}.

и мышления природы и общества — из этого «сна наяву всех народов» — *равным образом изначально* и лишь потом начинают развиваться в значительной мере автономно. В результате того, например, что уже Конт мифическое принимает за религиозное, не видя, далее, что значение религии в Новое время на Западе отнюдь не *уменьшается* по сравнению со значением метафизики, но что религия только более явно, чем в Средние века, *дифференцируется* от метафизики, как и в не меньшей степени все более резко отходят друг от друга позитивная наука и метафизика, причем первая выступает теперь как *бесконечный процесс*, а вторая является в качестве замкнутой «*системы*», связанной с личностью ее создателя, — родилось в корне ошибочное учение о так называемом «законе трех стадий», т. е. учение, согласно которому метафизическое эссенциальное мышление, якобы, «развивается» из религиозного, а позитивное мышление — из метафизического. Конт, таким образом, принял за ступени развития то, что *de facto* есть лишь процесс *дифференциации* духа¹⁹. Или, например, из магической техники сил природы равно изначально выделяются, с одной стороны, *позитивная техника господства*, с другой стороны, *религиозная культовая техника* выражения и ритуальная техника представления сакральных процессов. Непонимание этого приводит к тяжелым ошибкам. Аналогичным образом искусство и ремесленная техника (инструментальная техника), несомненно, имеют общий исходный пункт в изображениях, которые выражают душевные процессы и при этом *одновременно* производятся так, что долгое время могут служить полезным целям²⁰. Но если эта взаимосвязь недооценивается, скажем, так, что либо искусство выводится из труда и техники (как это сделал Г. Земпер в своем труде об эволюции стилей и отчасти К. Бюхер в «Работе и ритме»), либо, наоборот, последнее — из первого (как это делали романтики, а теперь уж очень опрометчиво и Лео Фробениус), то следствием этого становятся глубокие заблуждения. Такие уче-

¹⁹ См. мою статью о законе трех стадий Конта «О позитивистской философии истории знания» в «Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении» («*Moralia*») ^{13*}.

²⁰ Это положение в самом общем виде значимо по отношению ко всем примитивным изобретениям и инструментам, например, ко всем примитивным формам обработки почвы (мотыжение, вспашка плугом) или к примитивным формам добычи огня (сверлением и т. д.). Они всегда суть культовые формы выражения внутренних переживаний и *одновременно* — орудия труда. Идея человеческого соития, восприятие земли как матери, которую надо оплодотворить, почти повсюду служат руководящим образцом для этих изобретений.

ния, как учение Альберта Ланге о том, что метафизика — это, якобы, «поэзия в понятиях», или тезис Вильгельма Оствальда, что искусство — это будто бы «предугадывающая праформа науки»; или «гностическое» заблуждение, что религия — это в сущности ставшая массовой и народной метафизика в «образах» (Спиноза, Гегель, Э. ф. Гартман, Шопенгауэр и т. д.); или обратное заблуждение де Бональда и де Местра, что метафизика — это, якобы, всегда лишь рационализированная задним числом народная религия, восходящая к личному откровению или праоткровению, или что метафизика — это противозаконно рационализированное, а потом втиснутое в систему пророчество религиозного или поэтического толка («пророческая философия» Макса Вебера^{14*} и Карла Ясперса); да вообще все те учения, которые, особо не утруждая себя доказательствами, считают «отмирающими» одно или два из названных выше трех родов знания по причине совершенно партикулярных эволюционных наслоений одной узко ограниченной культуры, например, поздней западноевропейской, как например, это делает Конт в отношении спасительного и метафизического знания, В. Дильтей — в отношении только «метафизического» знания²¹, — все эти учения суть не что иное, как глубокие *заблуждения* одного и того же типа. Это — заблуждения, возникающие в результате ошибки в выделении процессов дифференциации и интеграции и особенно в установлении степени первичности соответствующих духовных форм, далее, в результате того, что известные *вторичные феномены смешения и переплетения* высших форм духовной культуры принимают за феномены, с логической точки зрения, идеально-типические. Так, например, мистика — общая категория духовного поведения, поддающаяся строгому определению, а именно: экстатическое непосредственное идентификационное знание, данное в созерцании и чувстве — *может* соединяться как с определенной религией и ее догмами (индийская, суфийская, еврейская, даосистская мистика), так и с философской метафизикой (например, Плотин, Спиноза, Шопенгауэр, Шеллинг, Бергсон), как со спиритуалистическим, так и с натура-

²¹ См.: Дильтей В. Введение в науки о духе (*W. Dilthey. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883*); *его же*. Духовный мир (*Die geistige Welt, I и II. — W. Dilthey. Ges. Schriften. V. Bd., herausg. von Georg Misch. Leipzig, 1924*). В своем удачном предисловии Миш подробно рассказывает, как Дильтей постепенно отходит от мнения, что метафизика — это поэзия понятий, которого он придерживался в раннем, позитивистски окрашенном, периоде. Но и в сочинении «Сущность философии» (*Das Wesen der Philosophie, 1907*) Дильтей еще пишет: «Ибо после этого обесзначимая наука метафизика была навсегда разрушена...» (S. 371).

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно
в интернет-магазине «Электронный универс»
(e-Univers.ru)