

книга света

Макс
ШЕЛЕР

Проблемы социологии знания



**Макс
Шелер**

**Проблемы
СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ**

Институт общегуманитарных
исследований

Москва
2011

УДК 159.9
ББК 87
Ш 42

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

Редакционная коллегия серии:

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

**Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой
программы «Культура России»**

Шелер М.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ — М.: Институт общегумани-
тарных исследований, 2011 — 320 с.

Основную часть тома составляют «Проблемы социологии знания» (1924 —1926) — главная философско-социологическая работа «позднего» Макса Шелера, признанного основателя и классика немецкой «социологии знания». Отвергая проект социологии О. Конта, Шелер предпринимает героическую попытку начать социологию «с начала» — в противовес позитивизму как «специфической для Западной Европы идеологии позднего индустриализма». Основу учения Шелера образует его социально-философская доктрина о трех родах человеческого знания, ядром которой является философско-антропологическая концепция научного (позитивного) знания, определяющая особый статус и значимость его среди других видов знания, а также место и роль науки в культуре и современном обществе.

Философско-историческое измерение «социологии знания» М. Шелера раскрывается в его провидческой трактовке синтеза западной и азиатской культур знания как терапии от цивилизованного варварства человека «фаустовского» типа. Актуальность этих идей М. Шелера в наши дни несомненна.

На русском языке полностью публикуется впервые. Книга адресована философам, социологам.

ISBN 978-5-88230-265-7

© С. Я. Левит, составитель серии, 2011

© А. Н. Малинкин, перевод, комментарии, послесловие, 2011

©Институт общегуманитарных исследований, 2011

**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 направленными 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 смешения 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 детерминанционных 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 «прогнесе» и «регресе») идет по своему строго *необходимому* и «слепому», с точки зрения идей о ценности и смысле, рожденных субъективно *человеческим* духом⁸, 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 *поэтического* 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, *независимо от их великого множества и разнообразия*, 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 уникален⁹.

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 *предпосылки* 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 художественной воли (такие, какими их принимают в истории искусства после Ригля); изменения, что произошли при трансформации ранне-западного органо-логического 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 перевооружении 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 главы 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 себя 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 обшесзначимая наука метафизика была навсегда разрушена...» (S. 371).

листическим содержанием мировоззрения (холодная интеллектуальная мистика, например, Плотина и витальная опьяняющая мистика дионисического культа), как с преимущественно теоретической позицией (умозрительная мистика), так и с практическим поведением (практически аскетическая мистика и вера в то, что единение происходит в свершении волевого акта определенного высшего нормирования, например, Фома Кемпийский). Но как таковая мистика всегда остается самостоятельной категорией среди родов знания или участием в предпосланном абсолютно существе и ценном, которое никогда не рождается из *ее* собственных источников знания, — участием, которое всегда (с генетической точки зрения) есть явление совершенно *нетворческое, вторичное и позднее*, есть поворот назад! Если этого не осознают, выходит нечто похожее на то, как многие церковные писатели хотят сделать христианскую ортодоксальную мистику мистикой «вообще», не понимая ее абсолютно *над-конфессиональной*, да и *над-религиозной* природы; или вроде того, что хотят сделать из нее самостоятельный источник «религиозного» познания²², или источник «метафизического» познания, как, например, «интуитивизм» Шопенгауэра и Бергсона. Но смешанные формы непременно предполагают наличие *чистых* типов.

С этой, только что вкратце описанной, частью социологии культуры тесно связана ее вторая часть, которая касается более или менее организованных *социальных форм духовной кооперации*. Три *главных высших рода знания* во все времена являются в социальных формах, которые соразмерны высшим интенциональным целям их знания и сами в себе необходимо различны в зависимости от так-бытия своего предмета, который им предпослан. Но то же самое относится и ко всем основным видам специфически духовной, культурной деятельности. Для преимущественно религиозной формы *целительного знания* существуют *общины, церкви, секты*, едва организованные «витающие» мистические союзы или объединенные только теологически мыслительные направления. Существуют, с другой стороны, «школы мудрости» и *образовательные* сообщества в античном смысле, которые связывают учебную, исследовательскую и жизненную практику своих членов в единство, возвышающееся над жизненным сообществом, а часто и над народом, и которые сообще признают какую-либо относящуюся к мирозданию «систему» идей и ценностей. Наконец, существуют

²² Как, например, недавно Шольц в своей «Философии религии» (H. Scholz, Religionsphilosophie. 2. Aufl. Berlin, 1923).

основанные на разграничении предмета и разделении труда *учебные и исследовательские организации позитивной науки*, более или менее тесно связанные с техническими и промышленными организациями, соответственно, с профессиональными сообществами, например, юристов, врачей, государственных чиновников — «*научные корпорации*», как мы их можем назвать в самом общем смысле. Аналогичным образом строят свои «школы мастерства» искусства. Все эти формы, каждая на свой лад, разрабатывают догмы, принципы, теории в таких формулировках, которые, возвышаясь над естественным языком, составляют сферу «образовательного языка», выражаются в «искусственных» знаковых системах в соответствии с сообща признаваемыми ими конвенциями измерения и определенной «аксиоматики».

Все организации знания следует, конечно, отличать от тех форм наставления и «школ», в которых дети различных возрастных категорий впервые *получают* усредненное знание имеющегося на данный момент культурного уровня широких жизненных сообществ (родов, народов, государств, наций, культурных кругов), в которых *только передается* от поколения к поколению средний уровень знания, общенеобходимый, с социальной точки зрения, в данное время — сам по себе опять-таки различный в зависимости от каст, сословий и классов. По сравнению с этими *учебно-воспитательными организациями* указанные выше объединения представляют собой надстройку, из которой новоприобретенное знание всякий раз очень медленно растекается по учительскому составу этих «школьных учреждений» общин, городов, государств, церквей и т. д.

Указанные выше виды знания следует, далее, отличать от общих людям в силу их принадлежности к сословиям, профессиям, классам, партиям форм *смешения коллективных интересов* и (кажущегося) *знания*, которое мы назовем собирательным именем «*предрассудки*» — сословные, профессиональные, классовые, партийные предрассудки. Своеобразие этого *кажимостного* знания состоит в следующем: корень коллективной заинтересованности в этом «знании» всегда остается *неосознанным* теми, кто его сообщает, разделяет, причем остается неосознанным также и то обстоятельство, что они сообща имеют это знание только как группа и только в силу своей принадлежности к одной из групп. Если же эти системы ставших автоматическими и бессознательными «предрассудков» пытаются обосновать с помощью сознательной рефлексии в русле какого-либо направления религиозной, метафизической или позитивно-научной мысли, или привлекая дог-

мы, принципы, теории, берущие свое происхождение из ранее названных высших организаций знания, то возникают новые смешанные образования — «идеологии», — чудовищным примером которых в новейшей истории является марксизм как одна из разновидностей «идеологии угнетенных». Подчинить законам становления идеологий становление *всякого* знания — специфический тезис экономического воззрения на историю. Уже своего рода отстойник для предрассудков и идеологий образует собой «общественное мнение»²³ — общая для какой-либо группы «образованных людей» позиция, с которой они обо всем судят²⁴.

Социология культуры должна сначала *идеально-типологически* различить и определить формы духовной кооперации, а затем найти *фазовые порядки* в последовательности этих форм внутри *одной* целостной культуры, а также фазовые порядки в смещении властных отношений этих организационных форм знания друг к другу, например, церкви к философии, их обеих к науке и т. д. Здесь всегда следует принимать во внимание связь *содержания* знания — например, содержания веры, определяемого догматически или недогматически, — с самими организационными *формами*. Так, к примеру, уже содержание учения о Яхве в еврейской религии требует, чтобы она была немиссионерской религией избранного народа, чтобы ее носителем был только *один* «народ»; так, содержание всех политеистических и генотеистических форм религии исключает универсальную религию (уже как *претензию*). Так, содержание учения Платона об идеях в значительной мере требует формы и организации Платоновской Академии. Так, сама организация протестантских церквей и сект первично определяется *содержанием* веры, которая может существовать *только* в таких и никаких иных социальных формах²⁵. И если предмет и метод позитивной науки необходимо требует *интернациональной* формы взаимозаменяемой кооперации и организации, то содержание и сама задача метафизики, напротив, — *космополитической* формы кооперации взаимодействия духов индивидуально различных, незаменимых народов, соответственно, их представителей.

²³ См.: превосходную работу Ф. Тенниса «Критика общественного мнения» (F. Toennies. Kritik der öffentlichen Meinung. Berlin, 1922).

²⁴ См. о сущности и происхождении национальных идеологий «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении» («Нация»), а также мое исследование о «сant» в приложении к моей книге «Гений войны и Немецкая война», 1915^{15*}.

²⁵ См.: Э. Трёльч. Социальные учения христианских церквей... (E. Troeltsch. Soziallehren der christlichen Kirchen usw., 1912), где эти содержательные связи хорошо описаны.

Однако наиболее общими и, с точки зрения порядка величины, *первичными* различиями в возможных формах организации знания являются те, что связаны с типами, в которых культуры проходят *сущностные формы человеческого группообразования вообще*, а именно формы флукутирующей орды, устойчивого *жизненного сообщества* (в смысле Ф. Тённиса), *общества и системы персоналистической солидарности* самостоятельных, ответственных за себя и за других индивидов²⁶. Ибо эти различия — как будет показано в дальнейшем — всегда и необходимо шествуют вместе с различиями в *формах* мышления и созерцания. Например, в мышлении преимущественно *жизненного сообщества* какой-либо исторической группы должны необходимо преобладать следующие моменты: 1) традиционно данный капитал знания и истин, который *сохраняется* и обосновывается — т. е. не открывается и не исследуется; его живой логикой и «способом» («Denkart») будет «ars demonstrandi», а не «ars inveniendi» и construendi; 2) его метод должен быть по преимуществу онтологическим и догматическим — но не теорией и критикой познания; 3) его «способ» должен отличаться *реализмом* понятий — не номинализмом, как в обществе; но, с другой стороны, оно больше не будет воспринимать сами слова в качестве *свойств и сил* вещей, подобно людям примитивной орды, где, по меткому выражению Леви-Брюля, всякое приобретение знания основывается на «разговоре» человека с духами и демонами, которые сообщают о себе и выражаются в явлениях природы; 4) его система категорий должна быть по преимуществу *органологической* (т. е. быть обобщенной идеацией организма, перенесенной затем на все остальное), таким образом, и мир должен быть для него своего рода «живым существом» — не механизмом, как в обществе.

Несмотря на принципиально различный оборот, который может принять ход истории духовной культуры и ее форм *in concreto*^{17*}, ей тем не менее *предначертано, с социологической точки зрения*, пройти определенные *весьма формальные фазы*, из которых не

²⁶ Четкая характеристика этих сущностных форм человеческих объединений была дана мной еще в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей»^{16*}. Эдит Штейн продолжила сделанные мной разграничения сначала в пятом томе «Ежегодника по философии и феноменологическому исследованию» («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Bd. 5), а затем в работе «К философскому обоснованию психологии и наук о духе» (*E. Stein. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*). Схожие цели ставил перед собой Т. Литт в книге «Индивид и сообщество» (*Th. Litt. Individuum und Gemeinschaft*. 2. Aufl. Leipzig, 1924).

может выпасть также и собственно «историческое», т. е. индивидуальное, неповторимое. Так, например, средневековый университет (Париж, Прага, Гейдельберг и т. д.) в своей исторической фактуре, университет абсолютистского государства Нового времени, претерпевающий глубокую перестройку — сначала в эпоху Реформации и гуманизма, потом в эпоху абсолютизма и, наконец, после Французской революции в эру либерализма — это, конечно, предмет, описать который в его различной эволюции внутри наций, становящихся разным образом, можно только *исторически*. Но то, что этот университет, отчетливо отражая в построении учебного процесса и в учебном плане отношение господства между теологией, философией и наукой в средневековом обществе и его сословиях, по существу является не исследовательским институтом с живым языком, а в первую очередь — институтом передачи традиции «учености» в мертвом языке — это факт не исторический, но *социологический*. Поэтому мы можем найти его также и на определенных фазах исторического развития арабской, еврейской и китайской культуры, например, в образовательных учреждениях древнего Китая в отличие от Китая после свержения династии. Точно также ход так называемого «спора об универсалиях» в средневековой философии²⁷ — факт, познаваемый только *исторически*. Но то, что в Средние века превалировал понятийно-реалистический способ мышления именно как живой способ «мыслить», а не как логическая «теория», в Новое же время — номиналистический способ мышления — это опять-таки факт *социологический*. То, что *органологическая* категориальная структура предмета средневекового мировоззрения выражает собой господство платонизма и аристотелизма, то, что *механически-техническое* мышление пробивает себе дорогу и внедряется усилиями Гильберта, Галилея, Убальди, Леонардо, Декарта, Гоббса, Гюйгенса, Дальтона, Кеплера, Ньютона — это факты *исторические*; но к таковым не относится переход от мышления, подчиняющего всю действительность, мертвый и духовный мир, мыслительным и бытийным формам, первоначально увиденным в *живом организме* («форма» и «вещество»), к мышлению, усматривающему в «движении мертвых масс» и их законах формы, которым, как только они функционализированы, подчиняется или постепенно «должен» подчиниться также и живой, социальный, экономиче-

²⁷ О том, как в точности протекал этот спор, см. до сих пор неустаревшую работу К. Прантля «История логики на Западе» (*K. Prantl. Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig, 1855–1870*).

ский, духовный, политический мир. Это — *социологический* факт, неотделимый от нового индивидуализма, неотделимый от начинающегося доминирования энергомашины над ручным орудием труда, от начинающегося перехода сообщества в общество, производства для свободного рынка (товарное хозяйство), от смены витально обусловленного принципа солидарности ответственностью исключительно за самого себя и появлением *принципа конкуренции* в этосе и воле западноевропейского общества. То, что знание о природе нагромождается *pro запас* на случай любого применения в некоем по существу своему *бесконечном* процессе — идея, которая была совершенно чужда Аристотелю и Средневековью, — посредством методического, отвлеченного от личностей и определенных технических задач «исследования», и эта новая «позитивная» наука все больше и больше отделяется не только от теологии, но и от философии, которая лишь к началу Нового времени предстает в *лично* обусловленных *замкнутых системах*, — все это невозможно без *одновременного* разрушения ориентированного на потребление средневекового хозяйства и без появления в экономике нового духа принципиально бесконечного приобретательства (ограниченного только взаимной конкуренцией), невозможно без новой плеонексии абсолютистских меркантилистских государств, которые, в прямую противоположность жившему под папой Римским и Государем «христианскому Западу», образуют «европейский концерт», поддерживаемый принципом «balance of power».

Другая задача общей социологии культуры — это проблема *сущностных форм движения сфер культуры*, соответственно, то, какие изменения претерпевают определенные составные части сфер культуры, например, *стиль* искусства и художественной *техники*: расцвет, зрелость, отмирание. Формы движения родов знания есть лишь особый случай этого большого, всеохватывающего вопроса о *социологической динамике* культуры.

Как мне кажется, эта область распадается на *множество проблемных комплексов*.

«Причастна ли духовная культура к *смертности* тех связанных общностью происхождения и преимущественно еще *биологических* коллективных единств, которые были и являются ее носителями и создателями, и, если да, то каким образом; соответственно, каковы порядки величин (не метрических величин) продолжительности существования сфер духовной культуры по отношению друг к другу, например, религии — к философии, философии — к науке, и т. д.?» Назовем эту проблему проблемой *степени, в ко-*

торой «культура способна пережить» существование создающих ее групп. Далее, в каких областях культура есть лишь уникальное и неповторимое *выражение души* и жизни биологических коллективов—носителей культуры, так что она необходимо исчезает вместе с их тотальным коллективным биологическим существованием, например, вместе с расами, народами и родами, с соответствующими социологическими реальными факторами в соответствующих им областях значимости (Шпенглер говорит «физиономистика»; он ошибочно распространяет эту форму движения на всю культуру)?

Во-вторых, в каких предметных и ценностных сферах преобладает тот особый вид «роста» культуры, который — основываясь *только* на духовном заимствовании одного народа у другого в ходе времени (традиция и ее восприятие) — есть *сохранение* приобретенного однажды содержания культуры и в то же время его преодоление и превознесение над ним в новом, живом синтезе культуры — «снятие» в двойном смысле Гегеля, — но такое, что тем самым а) не обесценивается ни один живой смысл культуры прошедшего периода, б) остается упорядоченным во временной последовательности и одновременном сосуществовании, если не значимость и смысл содержаний культуры, то во всяком случае их происхождение из определенных как *незаменимые и уникальные индивидуальные субъекты культуры*? Применительно к этой форме движения не только можно, но и *нужно было бы* говорить о той скорее *надбиологической*, следовательно, независимой от расового, политического и экономического существования народов *кооперации смыслов культуры*, например, «духа» античной культуры, «духа» конфуцианской этики или буддийского искусства, в становлении «мировой» и универсальной культуры — кооперации, основанной на уникальном предназначении индивидуального субъекта культуры (эпохи или культурного круга) к специфически-индивидуальному «культурному призванию», исполнить которое способен только он один^{18*}. Нетрудно заметить, что в особой сфере «знания» в такой форме движения может находиться лишь такое знание, которое, во-первых, не зависит от количества индуктивного опыта, есть, таким образом, *сущностное* знание; которое, во-вторых, *функционализировалось* в категориальных структурах; в-третьих, «доступно» только *одной* определенной фазе и одному определенному конкретному субъекту универсального исторического развития. Я называю эту форму движения «*ростом культуры* посредством восприятия и вплетения существующих духовных структур в новую структуру», избегая употребляемого

Э. Трёлчем, К. Мангеймом и другими гегелевского выражения «диалектический рост», хотя и признаю, что, каким бы совершенно недостаточным ни было историко-философское *применение* этой категории Гегелем хотя бы уже в силу его крайне наивно-европеистски суженного горизонта, он видел в этой форме роста именно такую форму. *О том, что* Гегель ее действительно видел, свидетельствует как его учение о *развитии* категорий — в противоположность кантианскому учению о стабильности разума, а также в отличие от простого прогресса в *применении* последнего к количественно растущему материалу опыта, — так и его учение о том, что совокупный смысл мировой истории составляет лишь надвременная, но выявляющаяся постепенно в историческом времени, смысловая взаимосвязь *всех* исторических культур, а не какая-то временная далекая цель, так называемое «конечное состояние» непрерывного «прогресса», как внутри позитивистских систем, например, Конта и Спенсера. Глубоко истинные слова Леопольда ф. Ранке о том, что каждая фаза культуры «одинаково непосредственна по отношению к Богу», что каждая эпоха и каждый народ имеет свое «собственное я», по идеальной сущности которого их и следует мерить, что не существует никакой «медиатизации эпох последующими эпохами»^{19*}, — это частичный элемент данной идеи о «росте», пусть *всего лишь* и частичный элемент. Правда, идея о возможной *монополии* и, так сказать, преимущественных правах ранних периодов и периодов молодости отдельных культур на известные достижения и произведения, равно как и на известные уникальные виды знания, а также вообще более раннего человечества по сравнению с более зрелым (например, в особенности в том, что касается спасительного и образовательного знания) до сих пор еще слишком мало продумана²⁸.

Лишь третья форма движения — та, которую мы называем *кумулятивным прогрессом* (соответственно, регрессом) во временной

²⁸ См. заключительную главу моей работы «Проблемы религии» в книге «О вечном в человеке»^{20*}. Такую монополию и преимущественные права ранних периодов в отношении метафизического знания очень односторонне перенимает у Бахофена, методы которого весьма поучительно подвергает критическому анализу К. А. Бернулли в своем большом труде о Бахофене «И. Я. Бахофен и естественный символ» (С. А. Bernoulli. J. J. Bahofen und das Natursymbol, 1925) и применяет их с еще большим радикализмом Л. Клагес (ср. Бернулли) в работах «Человек и земля», «О сущности сознания», «О космологическом Эросе» (L. Klages. Mensch und Erde, 1920; Vom Wesen des Bewußtseins, 1921; Vom kosmologischen Eros, 1922). В этом учении, отправляющемся от романтизма (Савиньи), вся история человеческого знания предстает так же односторонне в качестве затянувшегося «декаданса», как, согласно позитивизму, она есть беспрестанный прогресс.

последовательности и «интернациональной» кооперацией в одновременности. Если религия, искусство, философия в своем над-техническом ядре относятся прежде всего ко второй форме движения, то *точные науки*, поскольку они зиждятся на исчислении и измерении, далее, позитивные *техники* овладения природой и социальных организаций (в отличие от форм *искусства* государственного правления), все то в медицине, что основано на прогрессе медицинской науки и техники в отличие от «врачебного искусства» (например, в первую очередь хирургия) – все это главные субстраты возможного кумулятивного прогресса. Отличие этой формы движения от второй очевидно. Ведь речь идет здесь только о благах, которые кумулятивно и без необходимого изменения *способа* мышления, этоса, духовных структур сами наслаиваются друг на друга, так что каждое поколение просто стоит на плечах результатов предшествующего поколения; далее, о ценных благах, которые подлежат непрерывному *восприятию и передаче* от эпохи к эпохе, от народа к народу и в приобретении или в продвижении которых, стоит только однажды найти и открыть «методы» (само нахождение и открытие которых, в свою очередь, может быть всего лишь следствием *особой* исторически-индивидуальной духовной *структуры*, скажем, применительно к нашей позитивной науке и технике это – уникальная структура позднего западноевропейского культурного контекста), могут быть принципиально *заменены и представлены* любым образом члены всех культурных целостностей. Эта форма движения, если можно так выразиться, непрерывно перешагивает через все возможные закаты народов и, естественно, также через *структуру выражения их души*. И точно так же она, так сказать, беспрепятственно перешагивает через фазы движения и синтеза второго рода. Правда, временно форма ряда, в которой продвигается вперед этот «цивилизационный космос» (как его называет Альфред Вебер), здесь имеется в наличии точно так же, как и в случае с ростом культуры. Но вот то, *что* занимает место временного ряда в «прогрессе», связано здесь исключительно с *количеством* растущего *случайного* опыта человечества, с величиной всякий раз установленного достижения, а не с индивидуально-позитивным «культурным призванием», не с качественно-содержательным предназначением в духовной культуре конкретных субъектов культуры. Поэтому, и только поэтому, здесь, в отличие от второй формы движения, происходящее всякий раз *обесценивание* более поздней стадии необходимо связано с «прогрессом» последующей; и поэтому здесь нет ничего, что было бы подобно *надвременной* смысловой взаи-

мосвязи культур, «космополитической» кооперации во все новых культурных синтезах — здесь есть лишь единое, постоянное, потенциально неограниченное прогрессивное движение к *конечной цели* — а) к картине мира, элементы которой, выделенные согласно воле к господству и ценности господства некоего духовного витального субъекта над природой (душевной, общественной, мертвой), содержат совокупность всех законов явлений, происходящих в пространстве и времени, и которая, следовательно, не зависит как от психовитальной природы, так и от духовно-личностной *индивидуальности* носителей культуры, но при этом позволяет управлять природой в любых целях; б) к совокупности необходимых для этого управления приспособлений (техника). Насколько эта третья форма движения превосходит все другие в единстве, непрерывности, предсказуемости стадий движения, всеобщности и общезначимости, далее, в повышении позитивной ценности, т. е. в прогрессивном характере (по отношению к регрессу), а также в надежности, прямолинейности и принципиальной неограниченности, настолько ее смысл и оценка сами, в свою очередь, целиком обусловлены содержанием *метафизического* знания, типу которого соответствует лишь *один* совершенно определенный тип всей этой предметной сферы.

Обозначенные выше проблемы касаются только условий закономерного становления *продуктов самого духа*. Однако наиболее глубокие и плодотворные вопросы социологии культуры заключены в кругу проблем иного рода: его границы начинаются с вопроса, в каком *закономерном порядке реальные институты*, объективно всякий раз соответствующие *структуре влечений* правящих элит, *воздействуют* на производство, сохранение, поддержку или сдерживание того *идеального смыслового мира*, который к каждому моменту времени парит *над* реальной историей событий и состояний действительности, но который в тоже время всегда витает *перед* возможной историей будущего как проект, ожидание, вера, программа. Лишь человеческой истории присуща совершенно отсутствующая в любом познании природы и в так называемой естественной истории познавательная возможность того, чтобы мы не только могли заключать о процессах становления, исходя из твердо *ставшего*, как бы интерполировать их, но и проследживать скорее само *становление* ставшего в силу нашего *последующего переживания* интересов, устремлений, планов, программ и проектов, неудавшихся «попыток», из которых-то в первую очередь и вытекает та или иная историческая действительность — вытекает всегда лишь как минимальная *часть* тех идей и хотений, проектов

и планов, предшествующих всякий раз данной действительности, а также всегда *принципиально иной*, нежели ее хотела, сознавала и ожидала какая-либо группа или кто-нибудь вообще, кто играл историческую роль. Эту всегда громадную *разницу* между историей духовно возможной, т. е. *потенциальной* и *становящейся* в каждый данный момент времени, и историей *ставшей* в своих событиях, произведениях и действительном состоянии, мы в силу двойного познавательного источника сами можем ясно познать, с одной стороны, в последующем переживании планов, проектов, идей *и*, с другой стороны, во всем том, что будет признано потом как действительно произошедшее.

Но это всегда и постоянно существующее *различие* между становящимся и ставшим обозначает не что иное, как то место, где *в историю духа* и его идеальных творений *вторгается действие реальных факторов* и либо исключает реализацию того, что ожидается *с точки зрения логики смысла*, либо разрывает и взрывает его «смысловую непрерывность», либо поддерживает его и «распространяет». Принципиальная ошибка *всех натуралистических* объяснений истории в том, что реальным факторам, которые, как они полагают, имеют так называемое решающее значение, — будь то раса, геополитическая структура, политические отношения власти или экономические отношения производства — они приписывают такую роль, по которой те *однозначно* детерминируют этот смысловой мир, каким он воплощен в творениях духа и каким мы, отправляясь от них, его понимаем; короче говоря, в том, что они думают, будто могут даже «объяснить» этот идеальный мир из *реального* исторического мира. Но по крайней мере такое же большее заблуждение всех идеологических, *спиритуалистических* и *персоналистических* воззрений на историю заключается в том, что они, наоборот, считают, будто могут прямо или окольным путем понять историю реальных событий, институтов и состояний масс как линейное продолжение истории *духа*.

Мы же, напротив, утверждаем: человеческие дух и воля способны достичь применительно к ходу реальной истории только *управления* и *направления*²⁹ по отношению к твердо упорядоченным последовательностям фаз в течении событий и состояний, следующих своим собственным законам, наступающих автоматически,

²⁹ «Управление» («*Leitung*») — первичная, «направление» («*Lenkung*») — вторичная функция духа. Управление — это *удерживание ценностно-акцентированной идеи*, направление — *торможение и растормаживание инстинктивных импульсов*, упорядоченные *движения* которых *реализуют* идею. Управление определяет *способ* направления^{21*}.

независимых от «воли» людей и *слепых* к духу и ценностям. Дух не способен сделать даже чуточку больше! Там, где идеи не находят никаких сил, интересов, страстей, влечений (Triebe) и их «предприятий» («Betriebe»), объективировавшихся в институты, там они — какой бы ни была их духовная самоценность — не имеют для реальной истории совершенно никакого значения. Не существует также ничего, что могло бы называться «хитростью идеи» (Гегель), посредством которой идея как бы исподволь могла бы «обслуживать» интересы и аффекты и таким образом овладевать ими. Состояниям и событиям нет никакого дела до таких мнимых «хитростей»! То, что Гегель называл «хитростью идеи», — это всего лишь перенос либеральной и статичной системы гармонии XVIII века на динамику следования исторических стадий. Ход реальной истории совершенно *безразличен* по отношению к смысло-логическим требованиям духовного производства! Но точно так же и определенные реально-исторические следствия не определяют однозначным образом смысловое и ценностное содержание духовной культуры³⁰. Они растормаживают и тормозят или ограничивают лишь способ и размеры *проявления* духовных потенций. То, *что* проявляется, раз оно может проявиться, всегда несравнимо более многообразно и богато, чем если бы это соответствовало «однозначному» определению реальными факторами. Но это говорит о следующем.

История реальных событий и состояний может «объяснить» в истории духа всегда только *различие* между делом, потенциально *возможным* по законам смысла, и *действительным* делом. Таким образом, «fatalité modifiable» реальной истории никоим образом не определяет позитивный *смысл* деяний духа, но зато тормозит или растормаживает, замедляет или ускоряет *становление* этого смысла *действительным*. Если воспользоваться образным сравнением, то она в определенном порядке и определенным способом открывает и закрывает *шлюзы* духовного потока³¹.

Если, несмотря на суверенное безразличие реальной истории институтов, событий, состояний по отношению к истории духа

³⁰ Как это предполагает, например, экономическое воззрение на историю.

³¹ Я надеюсь в другом месте показать, что в этом фундаментальном пункте, касающемся основного отношения истории духа к реальной истории вообще, со сказанным выше *по существу* согласны такие расходящиеся в остальных вопросах исследователи, как В. Дильтей — см. его «Воображение поэта» (*W. Dilthey. Die Einbildungskraft des Dichters*, 1887); Э. Трельч — см. введение к его «Социальным учениям христианских церквей и групп»; М. Вебер — см. вводную часть к его «Социологии религии» (*M. Weber. Religionssoziologie*, 1915/19)^{22*}.

и требованиям логики *ее* смысла, происходящее всякий раз формирование экономики, политических отношений власти и отношений народонаселения все-таки обнаруживает с формированием существующей одновременно духовной культуры известное без сомнений имеющееся *единообразие общего стиля* по количеству и качеству, по расовому смешению и разделению, если также массы («большое число») и правящие элиты («малое число») всегда странным образом подходят друг к другу, то такое положение вещей ни в коем случае не возникает потому, что один из этих рядов формировал другой, как это предполагают идеологически-персоналистические или натуралистически-коллективистские учения об истории. Эти «совпадения» происходят скорее от того, что высшие структуры духа эпохи и группы, в соответствии с которыми «управляют» реальной историей и «направляют» ее и в соответствии с которыми в совершенно разных областях истории духа создаются произведения, суть *одни и те же* структуры.

О том, что масштаб влияния со стороны «управления» и «направления» на ряды реальной истории в ходе *относительно замкнутого*, связанного культурного процесса ни в коем случае не является одним и тем же во все времена, мы упомянем здесь лишь мимоходом. В *трех главных фазах* культуры — в фазе молодости и быстрого роста, ее расцвета, в фазе зрелости и фазе упадка — масштабы управляемости и направляемости заметно *уменьшаются*. В ходе этого процесса растет *коллективный фаталистический момент*, а вместе с ним и чувство предопределенности у человека; тем самым возрастает также неуправляемость и ненаправляемость реально-исторического процесса. Конечной фазой такого процесса всякий раз является *омассовление жизни*. С другой стороны, и духовно-идеальные содержания культуры, их носители-личности во все большей мере освобождаются от «службы» по управлению и направлению в отношении реальной истории, чтобы быть предоставленными самим себе и жить только ради себя. То, что раньше было каузальным фактором — или *также* каузальным фактором — реальной истории (хотя бы только на службе управления и направления), становится во всевозрастающей мере *самоцелью* и самоценностью. «L'art pour l'art», «science pour la science» и т. д. — вот девизы таких поздних эпох; индивидуалист, живущий только ради себя и собственного образования, — одно из наиболее характерных для них явлений, например, — в «дэндизме».

Но перед социологией культуры стоит еще один, пожалуй, центральный вопрос: существует ли в человеческой истории *константный, или закономерно изменяющийся* вместе с порядком фаз

в ходе относительно замкнутых культурных процессов, *порядок*, по которому реальные факторы открывают и закрывают те самые шлюзы, что мы признали в качестве основного способа возможного влияния реальных факторов на историю духа? Здесь затронута болевая точка, так как многолетний спор и противоположность между *тремя великими главными направлениями* исторической и социологической мысли, которые можно обозначить как *расовый нативизм, политизм и экономизм*, — противоположность, касающаяся в первую очередь *реальной социологии*, — должны найти свое выражение также в истории и *социологии духовной культуры*. Гумплович, Гобино, с одной стороны, ранкеанцы и неоранкеанцы, с другой стороны, экономизм Карла Маркса, с третьей стороны, — представляют собой в этом отношении односторонние направления мысли. Все три направления сразу становятся ошибочным «натурализмом», когда вместо открывания и закрывания шлюзов утверждают *однозначное* определение *содержания* духовной культуры; такой «натурализм» мы уже отвергли. Но их внутренняя противоположность, конечно же, сохраняется и тогда, когда мы вводим наше всеобщее правило зависимости и задаемся вопросом: какие из этих реальных факторов, в действительности принимающих всякий раз конкретную форму, *первично, вторично* или *третично* открывают и закрывают «шлюзы» проявлению духовных потенций?

В ответ на этот вопрос я могу предложить здесь только ряд тезисов, полное обоснование которых будет дано в другом месте³².

Предпосылкой спора между указанными выше социологическими направлениями, чаще всего тайной и неосознанной, является, как мне кажется, в первую очередь предположение о том, что независимая переменная трех факторов (кровь, политические отношения господства, хозяйство) — всегда *одна и та же* для всего исторического процесса, или даже — как предполагают методологические оппортунисты, сторонники чистого эмпиризма, — что вообще *нет никакого* твердого порядка формирующих историю сил: когда складывается так, а когда иначе.

Самая первая брешь в позиции сторон, спорящих, исходя из этих одинаково ложных предположений, была пробита этнологами, которые со все большей ясностью и определенностью открывали богатый мир форм «обществ», которые существовали *до*

³² Это будет сделано в «Философской антропологии» и в четвертом томе моих «Сочинений по социологии и учению о мировоззрении» («Проблемы философии истории»).

государства и до политики, а именно огромную эпоху, когда главенствовали *родовые союзы*, и разрушали тем самым античный и христианский, но к сожалению, все еще распространенный среди историков и философов предрассудок о том, что «государство» — это, якобы, сущностная определенность человеческой натуры. Такой сущностной определенностью является, несомненно, *общественная жизнь вообще*; далее, формальный закон «большого числа» последователей и «малого числа» лидеров — этот закон охватывает даже общества животных. То, что ранние эпохи в истории культурных народов, а не только полудиких и диких, заканчиваются — чем глубже мы проникаем в них — *преимущественно* родовым союзом и что повсеместно лишь многовековая *борьба* возникающего «государства», т. е. поначалу постепенно становящегося слоя военачальников и их молодых последователей, *против* порядка родовых союзов и их столь многообразных организационных и правовых форм, против их святынь, нравов, обычаев, церемоний, ритуалов, против их картины мира и ментальности разбила и погрузила в небытие этот до-политический мир человечества — мир, который во всех своих аспектах зиждился на *примате* и порядке *кровно-родственных* и возрастных отношений и *присущих им* социализирующих и формирующих историю сил, — все это следует рассматривать сегодня как один из наиболее надежных результатов в исследовании примитивных обществ³³.

Вторая брешь в этом общем предрассудке была пробита на совершенно иной почве — на почве *поздней западноевропейской истории*. Насколько хватает моих знаний, специфическая историко-социологическая заслуга Вернера Зомбарта состоит как раз в том, что он в процессе своего критического анализа учения Карла Маркса, воззрения которого были ему в юности довольно близки, первым заметил и подчеркнул тот факт, что до-капиталистический мир Европы определялся наверняка *не* приматом экономических факторов, а *другим* законом историко-генетических процессов, существующих между государством и хозяйством, политикой и экономикой, властной позицией и богатством групп — определялся по

³³ См.: *Вундт В.* Психология народов. Т. III. «Политическое общество» (*W. Wundt. Völkerpsychologie. Bd. III. «Die Politische Gesellschaft»*); см. также недавно появившаяся и на редкость точную работу Фр. Оппенгеймера «Система социологии», том I (*Fr. Oppenheimer. System der Soziologie. Bd. I. Jena, 1922*). Критику по этому вопросу дает А. Фиркандт в «Учении об обществе» (*A. Vierkandt. Gesellschaftslehre. Stuttgart, 1922. S. 320 ff.*). Мы, однако, не можем присоединиться к точке зрения А. Фиркандта, согласно которой государство могло якобы возникнуть «также и» на чисто товарищеской основе.

своему характеру иначе, чем капиталистический мир, характер которого мы видим разряжающимся и проявляющимся со все большей мощью в определенных фазах со времен раннего капитализма. Таким образом, хотя экономизм (как думал Маркс) и не действителен в отношении *всей* истории Запада или даже всего человечества или до момента того мистического «прыжка в свободу» социалистического общества будущего, которое упраздняет всяческую классовую борьбу, но фактически он действителен в общих чертах в *отношении одной строго ограниченной эпохи поздней западноевропейской истории*, и *только* западноевропейской истории, будучи, кроме того, освобожден от своего всеобщего «натуралистического» характера, что вообще-то и делает его собственно экономическим «материализмом», по которому именно экономические отношения должны однозначно определять *содержание* духовной природы. После того, как я сам внес некоторый вклад в уточнение этого взгляда³⁴, Зомбарт провел эту идею в высоком штиле во втором издании своего великого труда, особенно в главе под названием «Богатство власти и власть богатства».

Результат обоих этих открытий состоит, как мне кажется, в следующем. В ходе истории среди трех высших главных групп реальных факторов (кровь, власть, хозяйство) *нет постоянной* независимой переменной; тем не менее, в ней есть *законы порядка в существующем всякий раз примате* их тормозящего и растормаживающего воздействия на историю духа, т. е. в разное время разные законы порядка для определенных *фаз* исторического развития культуры. Господствующий среди историков эмпирически-методический оппортунизм в отношении истории благодаря этому результату точно так же теряет силу, как и ложная предпосылка о константном примате *одного* из факторов, объединяющая три указанные направления мысли.

Эту идею я пытался обосновать в своей многолетней работе над проблемами социологической динамики, в первую очередь — самой реальной истории, а не ее воздействия на историю духа (о которой здесь только речь и идет), исходя из многих направлений. В частности, я пытался подвести под нее более глубокий фундамент в учении о *порядке развития человеческих инстинктов*³⁵. Ре-

³⁴ См. мои работы о капитализме (1914) в книге «О перевороте в ценностях», где я первым так резко подчеркнул значимость противоположности между порожденным властью богатством и порожденной богатством политической властью^{23*}.

³⁵ Учение о порядке развития инстинктов само составляет важную часть моей «Антропологии», которая должна появиться вслед за этой книгой.

зультатом этих усилий как раз и является тот закон порядка, о котором я говорил. Он гласит:

В каждом связанном развитии культурного процесса, относительно замкнутом в пространстве и времени, следует различать три большие фазы. При этом отнюдь не оспаривается, но вводится в качестве предпосылки, что такого связанного развития применительно к одному и тому же биологически единому народному материалу *de facto* нигде и никогда не бывает. Действительные причинные факторы хода истории различаются с помощью абстрагирующего резолютивного и сравнительного метода так, что *внутренние*, автохтонные причины развития и причины, привнесенные извне, более или менее «катастрофические» (войны, переселения, природные катастрофы и т. д.), отделяются друг от друга по крайней мере в форме мысленного эксперимента. С учетом этой идеальной предпосылки, существуют следующие фазы обусловленного *только внутренними* причинами и ожидаемого развития. 1. Фаза, когда *независимую* переменную исторически происходящего образуют все и всяческие кровно-родственные отношения и рационально регулирующие их институты (патриархат, матриархат, формы брака, экзогамия и эндогамия, родовые союзы, расовые смешения и разделения вместе со всеми их «рамками», данными в законе или через нравы), которые также определяют, по крайней мере первично, *форму* группообразования, т. е. определяют *свободное пространство* того, что всякий раз *может* произойти по другим реальным причинам, например, политическим или экономическим. 2. Фаза, на которой этот примат воздействия — в смысле полагания свободного пространства — переходит к *политическим* факторам власти, в первую очередь — к влиянию *государства*. 3. Фаза, на которой *хозяйство* получает примат воздействия и именно «экономические факторы» становятся тем, что в первую очередь определяет реально происходящее, а в отношении истории духа — тем, что «открывает шлюзы» и «закрывает шлюзы». Старый спор между воззрениями на историю и ее объяснениями сам бы тем самым *исторически релятивировался*. Он был бы, далее, внутренне увязан со всеми другими порядками фаз, например, с порядками фаз преимущественно персоналистических и преимущественно коллективно обусловленных отрезков исторического развития, а также со всеми теми, что имеют отношение к общим законам форм группообразования (стадо, жизненное сообщество, общество, личностно-солидарная форма объединения незаменимых индивидов в одной «совокупной личности» («Gesamtperson»^{24*}) и, наконец, с *внутренними принципами конструирования картин мира групп* в этих фазах.

Что касается первой фазы, то применительно к становлению всех *высокоразвитых культур* уже сейчас, как мне кажется, можно выдвинуть с большой степенью обобщенности правило, что они представляют собой культурные смещения неаддитивного типа, образуясь из преимущественно почвеннических, *матриархальных*, анимистических культур и из преимущественно *патриархальных*, задуманных для широкого распространения, влекущих за собой торговлю с далекими странами, активных, ориентированных на личность культур; что, далее, те из них, которые обнаруживают наиболее богатую и многообразную историческую жизнь, *в большинстве случаев расслоены в расовом отношении* — и что этой двойной слоистой структурой объясняется один из самых могучих мотивов становления всех высокоразвитых культур с их делением на касты, сословия, классы, с их разделением труда³⁶. Только в этих смещениях и расслоениях создаются динамические противоположности и напряженности, которые разряжаются в процессе становления высокоразвитых культур. Напряженности между полами, расовые столкновения и растущее в этих боях выравнивание посредством применения политической «силы государства», энергично вырабатываемой как раз в *возрастающем нивелировании* этих противоположностей, являются важнейшими факторами становления высокоразвитых культур. То, что первые причины кастовых, сословных и классовых различий коренятся отнюдь не в дифференциации по экономическому имущественному положению классов, как думают марксисты, в том числе К. Бюхер, перенося закономерность третьей поздней фазы уже в первую, но и не в профессиональной, становящейся наследственной дифференциации, как склонен предполагать Г. Шмоллер³⁷, а в расслоении *рас* на основе данных им от природы динамических сил, прежде всего меры инстинкта господства и подчинения — это ясно видел Гумплович, и в этом, как мне кажется, заключается его выдающаяся заслуга перед реальной социологией. Пока где бы то ни бы-

³⁶ См. в этой связи: *Гребнер Ф.* Картина мира примитивных народов (*Fritz Graebner. Das Weltbild der Primitiven.* München, 1924). Автор этой книги с удивительной ясностью раскрывает противоположность патриархальной и матриархальной культур, которая затрагивает все мировоззрение, технику и характер права; он также блестяще проводит мысль о том, что высокоразвитые культуры представляют собой смещения обеих этих культур и всегда склонны к тому, чтобы снять эту противоположность посредством политической монархии в более или менее деспотической форме.

³⁷ См.: *Шмоллер Г.* Социальный вопрос. Т. 1 (*G. Schmoller. Die soziale Frage. Bd. 1.* München, 1918).

ло взгляды на религиозную и метафизическую судьбу высших и низших классов, мужчин и женщин *разные*, скажем, в отношении смерти и бессмертия или вида и образа загробной жизни после смерти³⁸, где, далее, само распределение религиозного и метафизического знания носит кастовый характер (например, в Индии от шудр «священные книги» скрывались), в этом как раз и следует видеть культурное проявление этих *расово-социологических* фактов. *Религиозно-метафизическая* демократия была высшей предпосылкой любой другой демократии и ее прогресса — и политической, и социальной, и экономической. Но именно связующая все крови *политическая* сила (обычно в форме монархии) всегда и почти повсюду с помощью относительно «низших» слоев добивается того нивелирования кровно-родственных, расовых и половых противоположностей, которое подготавливает это *метафизически-демократическое* воззрение — образ мыслей, который стал исходным пунктом и высшей *предпосылкой* всего западноевропейского развития, насколько мы можем охватить его взглядом. Если отвлечься от России, вся история которой определяется сменой владычества чужеземных народов (татар, шведов, поляков, немцев, евреев), господствовавших над покорным расовым конгломератом, то западноевропейская история сословий и классов уже с самого начала детерминируется преимущественно политическими факторами, так что сам по себе первичный закон образования социальных слоев ходом этой истории скорее затемняется, чем высвечивается. Только при переходе от поздней античности в фазу истории «романо-германских народов» (Ранке) снова выявляется *примат факторов крови*, правда в связи со многими другими внутренними «причинами заката» позднеантичной цивилизации, так что даже и здесь его можно поставить под вопрос, как это сделал Макс Вебер в своем исследовании по аграрной истории Рима. Однако принцип *политической* власти, который ведет к образованию классов лишь во вторую очередь, остается все-таки пружиной и зародышем всякого деления на классы и в то же время регулятором свободного пространства для возможного *экономического* формирования вплоть до конца эпохи абсолютизма и меркантилизма. Ибо до этого времени и «капитализм» также является в первую очередь инструментом для имеющих *политическое* происхождение сил — для сил, которые базируются отнюдь не на экономических факторах, как бы кстати ни были для них происходящие в это время процессы экономическо-

³⁸ См. примеры, приведенные у Гребнера на с. 48.

го развития. И лишь во времена высокоразвитого капитализма (уголь) постепенно начинается эпоха, которую можно назвать относительно и преимущественно «экономической», — эпоха, особые законы движения которой Маркс не только натуралистически возвел в «исторический материализм», но и ошибочно перенес на всю универсальную историю. Только так «вся» предшествующая история могла стать для него результатом экономической борьбы классов³⁹.

Наш закон трех фаз в преобладающей всякий раз первичной каузальности реальных факторов нельзя, однако, понимать таким образом, будто он действителен для трех фаз одной-единственной связанной универсальной истории. Он действителен — с указанным выше ограничением, что речь идет только о внутреннем развитии связанного исторического процесса, которое никогда не состоится эмпирически, — причем так же *относительно*, и всякий раз для меньших групповых единств, т. е. не для больших групповых единств среди существующих в данное время, которые уже вовлечены в один судьбоносный для них исторический процесс. То, что этим должно быть сказано, можно пояснить на примерах. В образовании больших «национальных» политически единых тел политическая сила всегда предшествовала экономической интеграции. Либерализм и свободная торговля *шли следом* за государственным капитализмом абсолютистско-меркантилистской эпохи. Германский таможенный союз также имеет политическое происхождение и является политическим инструментом⁴⁰. Если же для единства «нация» проложено таким образом экономическое единство хозяйства и средств сообщения — но только внутри нее самой, еще не в отношениях европейских наций друг к другу — то на первый план постепенно выходит *примат экономического* во всех *интранациональных* отношениях. Внутри же более широкого единства «Европа» сохраняется, напротив, *примат политической* силы, несмотря на все прокладывающее себе дорогу так называемое «мировое» хозяйство, а фактически — всего лишь переплетение национальных хозяйств. Меняющиеся

³⁹ Хорошее историческое учение о возникновении теорий классовой борьбы предлагает В. Зомбарт в своей работе «Идея классовой борьбы» (*W. Sombart. Die Idee des Klassenkampfes. Weltwirtschaftl. Archiv, 21. Bd., Heft 1, 1925*).

⁴⁰ Ср. социологию хозяйства Макса Вебера: «Хозяйство и общество» (*M. Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922*), — где Вебер великолепно показывает политическую природу таможенного союза и его антагонизм по отношению к экономически детерминированным тенденциям рейнско-вестфальской, силезской промышленности и восточно-прусскому сельскому хозяйству.

экономические мотивы европейской политики союзов перед мировой войной, в особенности борьба за внеевропейские рынки сбыта для европейского общества, которое становится все более индустриализированным и переживает неслыханный рост населения, не могут заслонить того, что как высшие позиции власти, так и резко отличающиеся от этих мотивов цели такого рода политических методов были вовсе не экономического происхождения — они суть дошедшие до нас остатки властно-политической эпохи Европы вообще. Мне кажется просто превосходным то, что Шумпетер написал по этому вопросу в своем глубоком исследовании по «социологии империализма». Экономический экспансионизм и империализм больших европейских государств никогда не привели бы к мировой войне, если бы не сохранились *политические* и военные комплексы власти, реальность, сущность и дух которых берут свое начало из властно-политической и докапиталистической эпохи Европы, восходя к периоду феодализма. Но затем Шумпетер очень уж искусственно спасает экономизм, когда после своего блестящего опровержения расхожего марксистского тезиса о том, что главной причиной мировой войны был, якобы, «мировой капитализм»⁴¹, замечает, что существу-

⁴¹ Здесь речь идет не о причинах войны в историческом смысле — в смысле уникальной каузальности в сочетании со свободными волевыми актами правящих личностей, — а только о *социологической* причине *напряженностей*, которая явилась предпосылкой войны, стало быть, о причине «*возможности*» войны. Между Францией, главным движущим фактором появления враждебной для средних держав коалиции, и самими средними державами вообще не существовало никаких достойных упоминания напряженностей *экономического* рода. (Вопрос о «вине», который касается духовно-личной скованности и раскованности сил, задействованных в данной напряженности, в любом случае остается; он вообще не затрагивается никаким социологическим объяснением возможности войны). Но если, предположим, в новообразованной Европе хозяйство и связанные с ним интересы восторжествуют над властной политикой и ее духом, то тогда тем не менее между этой новой Европой, в которой хозяйство как формирующий историю фактор впервые одержало полную и окончательную победу над властной политикой государств, и между *внеевропейским* миром (да хотя бы уже Россией), продолжали бы сохраняться как первичные и существенные *властно-политические* отношения. В третьем же случае, при возможном силовом столкновении с Японией стран Латинской Америки и Австралии (преграждающих экспансию плодovitого населения Японии), *противоположность рас и крови* и коренящаяся в ее глубине культурная противоположность между белым и желтым затмила бы собой другие противоположности всех прочих видов, а победа Японии как «пионера» одной из великих восточноазиатских цивилизаций над Соединенными Штатами, *новым «пионером»* западноевропейской цивилизации, вновь подняла бы даже более *древний*, чем становление политической власти, мотив — *расовую борьбу* — до первичного каузального фактора истории.

ющая всякий раз политическая надстройка экономических производственных отношений может-де соответствовать *более старой* экономической фазе, чем та, которая существует в настоящее время. Странное *quirquo*! Если экономические производственные отношения не обладали достаточной силой, чтобы в течение столь значительного времени, какое прошло с начала капиталистического, «динамического», в смысле Шумпетера, хозяйства, преобразовать политическую и правовую надстройку, то не должен ли быть тогда ошибочным весь экономический подход?

Указанный «закон порядка каузальных факторов» (с оговоренным ограничением) я не только попытался индуктивно верифицировать в трех фазах связанных исторических процессов, но и — что я могу здесь лишь наметить, а не изложить детально — *дедуктивно* объяснить его из «*учения о происхождении человеческих инстинктов*» — которое я кладу в основу всей реальной социологии аналогично тому, как в основу социологии культуры я кладу учение о духе, — и одновременно из законов *витально-психического старения*, по которым определенные первичные инстинкты человека получают превосходство над другими первичными инстинктами в важнейших возрастных фазах. При этом под первичными инстинктами я понимаю такие системы инстинктов, из которых происходят все более специальные инстинкты, частью посредством дифференциации самого витально-психического процесса, частью посредством соединения инстинктивных импульсов с их духовной переработкой. А именно, *инстинкты размножения и сексуальные инстинкты*, служащие в сущности сохранению рода, *инстинкты власти*, вперемешку служащие коллективу и индивиду, и *инстинкты питания*, направленные в сущности на сохранение отдельного индивида — все они, лишь объективируясь в институтах реально-социологической действительности и в то же время оказываясь различным образом скованными или раскованными в тех или иных формах права — обнаруживают в том, что касается доминирования и подчинения между самими инстинктами, *реорганизацию* динамических отношений друг к другу, которая, наверное, в не столь уж отдаленном времени позволит нам понять закон фаз порядка и преобразования порядка в действии реальных каузальных факторов истории в трех фазах как простой *закон старения народного материала*, являющегося носителем культур и лежащего в их основе; т. е. как закон такого процесса, который ни коем образом не затрагивает и не определяет принципиально «бесмертное» идеальное содержание культуры, касаясь его лишь вто-

рично, но который зато равно изначально охватывает *все реальные факторы* и реальные институты⁴².

Мы полностью отвергли все учения, которые лишь заново воспроизвели тезисы утопического рассудочного социализма XVIII века в иллюзорной форме исторического «эволюционизма», раз они предполагают возможность того, что в какой-то будущей момент истории отношение между идеальными и реальными факторами — мы установили выше, что оно осуществляется в двойной форме, а именно как сковывание и расковывание духовных потенций реальными факторами и как «управление» реальной историей и ее «направление» духовно-личностной каузальностью элит — в принципе может, якобы, превратиться в свою *противоположность* — превратиться в том смысле, что когда-то человеческий дух и идеальные факторы смогут, следуя некоему плану, *позитивно господствовать* над реальными факторами. То, о чем мечтали И. Г. Фихте, Гегель («эпоха разума»), а вслед за ними, лишь отодвинув в историческое будущее, и Карл Маркс в своем учении о «прыжке в свободу» (в нем он — целиком ученик Гегеля и его античного предрассудка о возможном «самовластии идеи»), так и останется на все времена всего лишь мечтой. Следует обратить внимание на то, что только на фоне этого учения о возможности позитивного «господства разума» над реальной историей — вместо простого управления самим по себе *фатальным, упорядоченным во времени* процессом и его направления — могла возникнуть карикатурная, по сути дела обвинительная картина истории прошлого человечества, какой ее нарисовал марксизм, равно как и насквозь «мессианистское» учение о всемирно-историческом «предназначении» пролетариата положить конец вообще всей классовой борьбе, а тем самым — и о прекращении существования мира идеальных конструкций истории, который детерминировался бы экономически. Таким образом, на наш взгляд, дело обстоит как раз наоборот по сравнению с тем, что думал Карл Маркс.

Нет никакого постоянства в примате действия реальных факторов; здесь существует как раз упорядоченная изменчивость. Но при этом существует *фундаментальное отношение идеальных*

⁴² В доказательство сказанного я должен сослаться на свою «Философскую антропологию», а именно на те ее разделы, которые будут посвящены «учению об инстинктах» и «теории старения и смерти». О порядке происхождения основных инстинктов см. пока исследование Пауля Шильдера «Медицинская психология» (*Paul Schilder. Medizinische Psychologie. Berlin, 1924*), содержащее до сих пор относительно лучшее из всего, что есть на немецком языке.

факторов к реальным факторам вообще (как мы его определили выше), которое сохраняет строжайшее *постоянство* во всей человеческой истории и ни коим образом не допускает никакой инверсии или хоть какого-нибудь изменения⁴³.

Но способ, которым три реальных фактора, действующие внутри своих фаз всякий раз в разном порядке, влияют на развивающееся по своим собственным законам царство идеальных факторов, означает для нас несомненный «прогресс в развитии» — правда, лишь в том ограниченном смысле, что *выражение духовных потенций* в трех фазах (крови, детерминации политической властью и экономики) становится все *более богатым и многообразным*. Этот прогресс касается, однако, только *полноты* выражения духовных потенций, самой по себе свободной от противоположностей и ценностей, но отнюдь не самих духовных потенций, поскольку они измеряются по каким-либо ценностным противоположностям, например, «истинный — ложный», «добрый — злой», «прекрасный — безобразный» и т. д. Духовные потенции групп всегда отчасти сковываются, отчасти раскрепощаются в своем возможном проявлении состоянием институтов *всех трех* видов реальных факторов. Но это сковывание и раскрепощение, происходящее в трех фазах различного каузального примата, не одно и то же по величине и силе. В преимущественно экономически детерминированные эпохи и в относящихся к этим эпохам группах торможение и селекция, которые претерпевают духовные потенции под действием реальных факторов, являются *наименьшими*, а раскрепощенность и многообразие потенций — *наибольшими*. Духовная потенция может актуализироваться в тем большей мере и с тем большим богатством — как применительно к духовному производству внутри идеального ряда творений культуры, так и применительно к управлению реальным рядом истории и его направлению, — чем в большей мере первый «отбор» в становлении потенций осуществляется под тормозящим воздействием уже *одних только экономических* факторов, т. е. таких, которые лежат в сфере производственных отношений, отношений собственности и труда. Где, напротив, принадлежность группы к той или иной крови, к тому или иному полу и возрасту прямо либо косвенно является решающей для возможного выражения духовных потенций этой группы, там величина скованности духовных потенций *наибольшая*, а возможность их раскрепостить — *наименьшая*. Проме-

⁴³ У меня нет возможности более подробно показать, как в этом пункте надо подключать метаисторию или метафизику истории.

жуточное положение занимают специфически *властно*-политические эпохи. На ступенях их высшего развития, когда мера *труда* и размеры *собственности* все более решительно выдвигаются как *первичные* в определении возможного выражения имеющихся духовных потенций, духовная культура как раз поэтому необходимо не предстает в позитивном смысле «самой ценной», зато является всегда наиболее *богатой*, дифференцированной, пестрой, многослойной. Здесь, далее, сила влияния на ход фатальных в *порядке* своего действия реальных отношений в том, что касается управления ими и их направления — сила, которой человеческий дух одарен вообще в очень ограниченной мере — *столь велика, насколько это возможно*. Напрасно романтический аффект и романтическое мышление — которое перенял и Карл Маркс, причем в значительно большей степени, чем сам это признавал, — тшятся сентиментально противопоставить «душу» «духу», «жизнь и кровь» — «деньгам и духу» (О. Шпенглер) и разорвать эту неразрывную взаимосвязь между экономизмом и максимальной свободой выражения духа (особенно отчетливо это видно повсюду, где романтизм подвергает резкой критике денежное хозяйство и «либерализм»). Ибо это — факт, трагический и, по нашему мнению, уходящий корнями в конечном счете в самую метафизическую сферу, что «умри и стань» каких бы то ни было процессов развития применительно к развертыванию *реальных* исторических и социальных отношений принципиально *иное*, чем применительно к развертыванию всего богатства *идеального* царства человеческой культуры⁴⁴.

⁴⁴ Убедительным примером того, что нам ни в коем случае не следует бояться за духовную культуру в приближающуюся чисто экономическую эпоху; что, далее, богатство индустриальных кругов, которые держат в своих руках основные производственные мощности и энергетическое снабжение всего хозяйства, вполне может заменить существовавшее до сих пор государство и то, что оно делало для духовной культуры, да еще так, чтобы не ставить духовную культуру на службу политических интересов господствующих классов в такой же мере, в какой это практиковало государство, имеющее властно-политическое происхождение, — примером всего этого, на мой взгляд, уже сегодня является Северная Америка, причем не только внутри нее самой, но и в отношении того, что американцы создали за пределами своей страны (Китай). Она служит великим примером для нашей индустрии, с этой точки зрения еще очень мало просвещенной. Недостатки индустриализма и капитализма были в этом аспекте лишь временными явлениями, и ярко выраженный экономизм их как раз и устранил.

II. Социология знания

Если в обозначенные выше границы социологии культуры включить социологию знания как, наверное, одну из самых важных ее частей, то можно без труда очертить тот круг проблем, с которыми имеет дело социология знания.

А. Формальные проблемы

На первом месте стоит ряд *формальных проблем*, ставящих социологию знания, с одной стороны, в теснейшую связь с теорией познания и логикой, а с другой — с эволюционной психологией. В их основе лежат *три возможных фундаментальных отношения* знания к обществу. Во-первых, знание членов некоей группы друг о друге и возможность их взаимного «понимания» не является тем, что дополнительно присоединяется к социальной группе, а есть то, что *со-конституирует* предмет «человеческое общество». Постигаемое только посредством нашего мышления как нечто объективное (например, расы в их объективных признаках: цвет кожи, форма черепа; или статистические понятия: «умершие в Кёльне в 1914 году») — не является предметом социологии. «Группу» образует, далее, *знание* — хотя бы еще и самое смутное, — об ее существовании, а также о сообща признаваемых *ценностях и целях*. (Так что не бывает класса без классового сознания и т. д.). Наконец, знание и в первую очередь общее знание об *одних и тех же* предметах *определяет так-бытие* общества со всех возможных точек зрения. И наоборот, знание в конечном счете определяется *обществом и его* структурой⁴⁵.

⁴⁵ Эпоха Просвещения односторонне видела только обусловленность общества знанием. Великим завоеванием XIX века и прошедшей части XX века стало понимание того, что и знание обусловлено обществом.

Высшие аксиомы социологии знания

Итак, ряд принципов, значимость которых до сих пор еще в полной мере не признана, образует *высшие* аксиомы социологии знания.

1. Знание каждого человека о том, что он — «член» общества, — не эмпирическое знание, а «а priori»^{25*}. Оно генетически *предшествует* этапам его так называемого самосознания и сознания собственной ценности: не существует «я» без «мы», и «мы» генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем «я»⁴⁶.

2. Эмпирическое участие человека в переживании окружающих его людей реализуется всякий раз *различным способом* в зависимости от сущностной структуры группы. Эти «способы» следует понимать как *идеальные типы*. На одном полюсе находится *идентификация*, какой мы ее видим, например, у примитивных народов, в толпе, при гипнозе, в определенных патологических состояниях, в отношениях между матерью и ребенком⁴⁷; на другом полюсе — *умозаключение по аналогии* от физически-телесного жеста к качественному содержанию переживания. Именно таким способом — и только им — в индивидуалистической *общественной* форме «одному» может быть дана и понятна жизнь «другого», в первую очередь «чужого». «Чужой» — это тот, с кем сначала заключается сознательный «*договор*». Где, с точки зрения права, субъектов *воли* связывает договор, там, с точки зрения познания, имеет место *опосредствованное умозаключение*^{27*}.

Между указанными формами передачи знания располагается целый ряд других, которые я лишь перечислю. Прежде всего это неосознаваемое *сопереживание*, возникающее в результате «*заражения*»; непроизвольное *подражание* действиям, выразительным движениям (поздняя стадия), а в случае целенаправленных движений — «копирование», называемое, если речь идет при переходе от одного поколения группы к другому, «*традицией*», — процесс, в корне отличный от всякого «исторического» знания: он *конституирует* не знание об истории, а возможность самой истории, *историчность* жизни как таковой^{28*}. Прямую противоположность этим формам передачи знания, наблюдаемым уже у высших

⁴⁶ Детальное теоретико-познавательное обоснование этого положения дано в последней части (С) моей книги «Сущность и формы симпатии» (1923).

⁴⁷ См. часть А II моей книги «Сущность и формы симпатии», где все эти формальные проблемы подробно объясняются^{26*}.

животных, представляет собой непосредственное субъективное «понимание» чужого переживания на основе смысловых законов мотивированного процесса переживаний и объективное понимание смыслов, либо заключенных в материальных вещах (произведениях искусства, памятниках, орудиях труда, надписях и т. д.), либо связанных с воспроизводимыми видами деятельности через предметное «наименование» или «мнение», что имеет место в «языке» в отличие от *выражения* одних лишь внутренних состояний, каким бы богатым, специализированным и дифференцированным оно ни было. У человекообразных обезьян обнаружили двадцать два внешних выражения различных аффектов; но даже если бы их было тысяча, все равно не нашли бы и намека на язык и «функцию наименования»^{29*}. Представление, самопредставление, например, в танце и пении, или представление «смысла» в объективных вещах, например, иероглифическое письмо и искусство, а также обычаи, нравы, ритуалы, культы, церемонии, приметы — все это понимаемые объективные способы поведения, *общие для всей группы*. Разнообразные виды понимания, как и все виды *сочувствия*, несводимого к заражению, составляют специфическое отличие человеческого общества — у животных они отсутствуют.

До сих пор мы еще очень мало знаем о том, сколько, наряду с этими формами передачи знания — а к ним относятся также обучение и наставничество, сообщение и его восприятие, публикация и замалчивание, приказание и послушание, терпение и прощение и т. д., т. е. все специфически «социальные» осмысленные акты *духа*, — имеется таких форм передачи знания, которые происходят по ту сторону «сознания» и реализуются через *наследственность*. Верно, по-видимому, то, что нет «врожденного» знания об определенных объектах — есть лишь врожденные *функции* для приобретения знания определенного рода, постепенно приобретающие все более общий характер и все более специфическую направленность. Верным представляется, далее, и то, что унаследованные «способности» и «таланты» не только индивидов, но и генеалогических родов, *изначально различны* в плане приобретения знания и что именно в этих различиях, а не в различиях классового положения, социальных потребностей или вообще каких-то влияний среды лежит глубочайшее основание именно такой, а не иной первичной дифференциации народов на касты, сословия, профессии. В то время как *талант* следует рассматривать в качестве наследственно аккумулированного даже в том случае, если не существует наследования приобретенных функций —

что, с точки зрения современного состояния науки о наследственности, в отношении психического все же весьма вероятно, — то с *гением* дело обстоит, судя по всему, иначе⁴⁸. Гений появляется на свет не по законам наследственности, а словно «метеор» и странным образом независимо от накопления «тантов», наследование которых, кажется, укладывается в рамки законов Менделя. Где бы он ни появлялся, его предназначение — не достижения в определенных специальных областях, как у талантов, он явно из них выделяется. Лишь соединяясь со специфическими талантами (музыкальным, технико-конструкторским талантом и др.), гений принимает свою специфическую направленность. Его всегда отличает *любовь к предмету*, доходящая до экстатичной самоотдачи идеям и ценностям, *превосходство* духа над всем биологически значимым и оригинальность творения, создаваемое ни по одному из существующих правил (Кант)^{31*}.

«Совместные» мышление, воление, любовь, ненависть и т. д., как бы они ни проявлялись генетически, образуют основу двух категорий, без которых не может обойтись и социология знания, а именно *групповая душа* и *групповой дух*. Для нас они — не метафизические сущности, субстанциально предшествующие совместной жизни и совместному переживанию, а только субъекты душевного, соответственно, духовного содержания, непрерывно *творямо-го* в совместности (*im Miteinander*)⁴⁹ — они никогда не являются простой суммой знания индивидов «плюс» последующего сообщения этого знания. Только для знания индивида *о самом себе* и своем так-бытии совместное знание представляет собой в то же время ограничение, причем тем более сильное, чем менее развита, примитивна группа. «Групповой душой» мы называем коллективный субъект такой деятельности, которая не совершается «спонтанно», а *происходит*, подобно внешним выражениям или другой автоматической и полуавтоматической психофизической деятельности; в противоположность этому, под «духом» группы мы имеем в виду субъект, который конституируется в совместном совершении полностью осознанных *спонтанных актов*, имеющих определенные предметные интенции. Так, например, миф, не подвергавшаяся искусственной индивидуальной обработке сказка, «естественный» особый народный язык, народная песня,

⁴⁸ См.: «Сущность и формы симпатии», 1923, с. 143^{30*}.

⁴⁹ Идея О. Шпанна о том, что совместность «продуктивна», при правильном ее понимании, чрезвычайно важна; см.: «Система учения об обществе» (*O. Spann. System der Gesellschaftslehre. Berlin, 1914*).

народная религия, а также обычаи, нравы, национальная одежда основываются на групповой *душе*; но государство, право, культурный язык, философия, искусство, наука, «общественное мнение» группы — преимущественно на групповом *духе*. Групповая душа «действует и растет» как бы во всех людях, даже если вокруг все погружено в сон; и только *ее* действие «органично» в том смысле, какой вкладывал в это слово романтизм. По своему происхождению групповая душа *безличностна*, анонимна. Групповой дух, наоборот, являет себя только в *личностных представителях*. Групповой дух, изначально определяемый по своим содержанию, ценностям, целям, направлению личными вождями, образцами, во всяком случае «небольшим числом» (фон Визер), «элитой» (Парето), «*проносит*» свои предметы и блага через *спонтанно* и непрерывно совершаемые акты — они, таким образом, превращаются в ничто, если эти акты не *совершаются спонтанно* все время заново. Поэтому всякое «духовное» культурное достояние — это постоянное обретение вновь и одновременно новоприобретение, *creatio continua*. Групповая *душа* воздействует в группе «снизу вверх», групповой *дух* — «сверху вниз».

Социология знания имеет дело в первую очередь с групповым *духом*, ибо должна проследивать законы и ритмы, по которым знание стекает с социальных вершин (элит знания) вниз, и устанавливать, как оно здесь распределяется по группам и слоям с точки зрения времени, как, далее, общество регулирует распределение знания с точки зрения организации — отчасти через *распространяющие знание* учреждения, типа школ, прессы, отчасти путем *ограничений* (тайн, индексов, цензуры, запретов), налагаемых им в отношении каст⁵⁰, сословий, классов на приобретение определенного знания.

3. Третий принцип социологии знания, который в то же время есть постулат теории познания, гласит, что существует твердый *закон порядка* происхождения нашего знания о реальности — т. е. знания о «том, что способно воздействовать» на нас, — а также порядка наполнения содержанием постоянно присущих человеческому сознанию сфер знания и коррелятивных им *предметных сфер*⁵¹.

⁵⁰ Радикальный пример — утаивание священных писаний индийской религии и метафизики от низшей касты шудр. Вспомним, далее, сокрытие средневековой церковью (правда, лишь в очень малой части) священных писаний от свободного чтения их мирянами; тайная дипломатия и т. п.

⁵¹ Полное обоснование этого закона порядка будет дано мной в 1 томе «Метафизики», которая скоро выйдет^{32*}.

Прежде чем сформулировать закон, назовем несводимые друг к другу *бытийные и предметные сферы*. Это а) *абсолютная* сфера действительного и ценного, святого; б) сфера *современников*, предков и потомков, т. е. сфера общества и истории, соответственно, «другого»; в) сфера *внешнего мира и мира внутреннего*, а также сфера *собственного тела и его окружения*; г) сфера подразумеваемого «*живым*»; д) сфера *мертвого* и представляющегося «*мертвым*» *мира тел*. Вплоть до недавнего времени теория познания пыталась *свести друг к другу* эти бытийные сферы, предполагаемое содержание которых, естественно, исторически постоянно менялось (описывать эти попытки мы здесь не будем). А именно, внутренний мир она пыталась свести к внешнему миру (Кондильяк, Мах, Авенариус, материализм); внешний мир — к внутреннему миру (Декарт, Беркли, Фихте); абсолютную сферу — к другим сферам (например, когда сущность и бытие божественного хотят «вывести» каузально); живой мир — к предданности мира мертвой природы («теория интуитивного постижения» жизни, например, у Декарта и Т. Липпса); допущение о существовании мира современников — к предданности *собственного* внутреннего мира того, кто его допускает, и внешнего мира физических тел (философская теория умозаключения по аналогии и теория вчувствования в чужое сознание); разделение субъекта и объекта вообще — к предданности «ближнего», которому сначала «интроецируется» какая-нибудь часть окружающего мира, например, «это дерево», чтобы затем быть интроецированной также и самим наблюдателем (Авенариус); собственное «тело» — к простому ассоциативному упорядочению самовосприятий собственного «я» и ощущений, поступающих от органов, с одной стороны, и воспринятого извне собственного тела — с другой. Все эти попытки в принципе ошибочны^{33*}. Сферы *несводимы друг к другу* и даны *равно изначально* всякому человеческому сознанию. При этом может быть строго доказано, чт. е. *сущностно-закономерный порядок в данности и предданности этих сфер*, остающийся *неизменным* при любом возможном развитии человека. Это означает следующее: на каждой стадии развития какая-либо одна из этих сфер всегда уже «наполнена» содержанием, в то время как другая еще нет; или одна наполнена *определенным* содержанием, другая — еще неопределенным. Далее, в то время как относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри какой-либо из этих сфер можно еще «сомневаться» или вопрос о ней может еще «оставаться открытым», относительно реальности определенного в своем так-бытии предмета внутри другой

сферы больше *нет* «сомнений» или вопрос о ней *не* может больше «оставаться открытым».

Если не рассматривать место абсолютной сферы в этом порядке, то фундаментальное для целей социологии знания положение гласит: «социальная» сфера «современников» и историческая сфера предков является по отношению ко *всем* следующим за ней сферам *предданной* а) по реальности, б) по содержанию и по определенности содержания. «Ты-йность» («Du-heit») — основополагающая экзистенциальная категория человеческого мышления. Поэтому у примитивных народов она распространяется равным образом и на все явления природы; первично вся природа для них — выразительное поле и «язык» духов и демонов, скрытых за явлениями. Сюда же я добавлю и некоторые не менее важные законы предданности: 1) сфера внешнего мира всегда является *предданной* по отношению к сфере внутреннего мира. 2) мир, подразумеваемый «живым», всегда является *предданным* по отношению к миру, подразумеваемому «мертвым», т. е. «неживым». 3) «Этот» внешний мир субъектов-современников всегда является *предданным* по отношению к тому, что «я» как отдельное существо «знаю» о внешнем мире и что из него имею; и точно так же внешний мир «моих» современников всегда предан по отношению к внутреннему миру «моих» современников. 4) Внутренний мир современников, предков и потомков (как перспектива ожидания) всегда *преддан* по отношению к «моему» собственному внутреннему миру как сфере; т. е. все так называемое самонаблюдение, как это ясно понял уже Т. Гоббс, — это лишь особое «поведение» по отношению к самому себе, «как если бы» я был «другим человеком»: оно — не предпосылка, а следствие наблюдения за другими и подделка под него. 5) Мое собственное и всякое чужое тело как *выразительное поле* (не как физически-телесный предмет) является *предданным* по отношению ко всякому делению на физическое тело и телесную душу (т. е. «внутренний мир»).

Таким образом, предположение о реальности и определенных свойствах *общества* и *истории*, в которых живет человек, основано отнюдь не на предположении о реальности и определенных свойствах так называемого «мира физических тел» или содержания внутреннего самовосприятия, как все еще думает большое число людей. Не зря было так много философов, оспаривавших, что существует реальный протяженный мертвый мир (Платон, Аристотель, Беркли и Фихте, Лейбниц и Кант и т. д.), но так мало философов, оспаривавших реальное существование животных или хотя бы растений. Даже радикально-»идеалистически» на-

строенный Беркли в случае с растением уже сомневается, можно ли по отношению к нему провести «esse = percipi». Так что ни одного «солипсита» никогда и нигде не было! Этот факт — наряду со множеством доказательств нашего закона, которые можно найти во всех разделах эволюционной психологии, но которые мы просто не можем здесь перечислить, — ясно показывает, что убеждение в *реальности общества* укоренилось в нас намного глубже, чем в реальности какого-либо иного предмета всех других сфер бытия и знания. В любой другой реальности мы еще можем «сомневаться», оставляя вопрос о ней открытым, в то время как в этой реальности мы сомневаться *не* можем.

Какое же следствие вытекает из этих законов для социологии знания? Из этого следует, во-первых, что не подлежит сомнению *социологический характер всякого знания*, всех форм мышления, созерцания, познания — что если и *не* содержание всякого знания и уж совсем не его предметная значимость, зато *выбор* предмета знания *со-*обусловлен *перспективой господствующего социального интереса*; что «*формы*» духовных актов, в которых приобретается знание, всегда и *необходимо со-*обусловлены *социологически*, т. е. структурой общества⁵². Так как объяснить всегда означает свести относительно новое к известному и так как социальность (в соот-

⁵² Я подчеркиваю — *со-*обусловлен. Таким образом, отвергается «социологизм» (пандан психологизма), который не отличает ни формы мышления и созерцания от «форм бытия», ни последующее рефлексивное *познание* обеих этих форм от них *самых*, который сводит (вместе с Кантом) формы бытия к формам мышления и созерцания, но сами эти субъективные формы (в противоположность Канту) опять-таки — к трудовым и языковым формам «общества». Этому генетическому учению соответствует конвенциализм в логике и теории познания, какому впервые учил Т. Гоббс («истинное и ложное существуют лишь в человеческой речи») и какой с недавних пор представляет А. Пуанкаре. Согласно этому «социологическому» учению, «*fable convenue*» становится не только история, но и *научная картина мира вообще*. Уже де Бональд встает на этот ложный путь, когда хочет поднять социальное согласие (*consensus*) до критерия истины, источник всякого знания ищет в «традиции языка», а сам язык возводит к праоткровению. Его учение — не что иное, как ортодоксально-церковный пандан позитивистского «социологизма», например, Дюркгейма. Следует избегать таких скользких дорожек в социологии, когда все функциональные мыслительные *формы* сводят к *функционализации сущностных постижений самих вещей*, а результат влияния *общества и перспективы его интереса* на царство «чистых» значений усматривают только в происходящем всякий раз *выборе*, которому эта функционализация следует. Тот факт, что как раз в этом случае *может* существовать «до-логическая ступень» человеческого общества — как вполне обоснованно, на мой взгляд, предполагает Леви-Брюль — я вкратце показал в своих «Заметках» к книге В. Иерусалема в Кёльнском ежеквартальном журнале по социальным наукам (*Kölner Viertelsjahrhefte für Sozialwissenschaften*, I, 3, 1921).

ветствии с указанным выше принципом) всегда «более известна», чем все остальное, мы вправе ожидать то, что как раз и доказывают многие социологические исследования: субъективные формы мышления и созерцания, а также классифицирующее деление мира на категории, т. е. классификация знаемых вещей вообще, обусловлены делением и классификацией *групп* (например, клана), из которых состоит общество⁵³.

Теперь становятся совершенно понятными не только удивительные факты коллективной картины мира примитивных народов, изложенные в работах Леви-Брюля, Гребнера, Турнвальда и констатируемые в других этнологических исследованиях, но и те глубинные *структурные аналогии*, которые существуют между, с одной стороны, структурами содержания знания о природе и знания о душе⁵⁴, метафизического и религиозного «знания» и, с другой стороны, структурой, организацией общества, а в политическую эпоху — иерархией отношений господства, связывающих его социальные части. Исследование этой структурной идентичности картины мира, образа души и Бога со ступенями социальной организации, а именно применительно ко всем основным родам знания (религиозному, метафизическому, позитивному) и на всех ступенях развития общества — особо привлекательный предмет социологии знания. Систематического описания этих структурных идентичностей еще нет⁵⁵; не предпри-

⁵³ Относительно этого разделения на почве патриархальных тотемистических культур см. цитированную выше работу Гребнера «Картина мира примитивных народов»; см. также: *Леви-Брюль*. Мышление естественных народов (*Lévy-Bruhl. Das Denken der Naturvölker*. Wien, 1921).

⁵⁴ См. заключительную часть моей работы «Идолы самопознания» (1911) в книге «О перевороте в ценностях»^{34*}. Таким образом, предполагаемые Платоном душевные силы (согласно его тезису о том, что государство — это «большой человек») в точности соответствуют предполагаемым им естественным «состояниям» государства.

⁵⁵ В Германии Макс Вебер, К. Шмитт в своей заслуживающей внимания книге «Политическая теология» (*C. Schmitt. Politische Theologie*, 1922), О. Шпенглер в некоторых *глубоких местах* своего известного произведения также начали разрабатывать эти проблемы, обращаясь к хорошо освещенным сферам общества. О структурных идентичностях *политической монархии* в высокоразвитых культурах и *монотеизме* см. с. 109 цитированной выше книги Гребнера и его сочинение «Вера в Бога и идея государства» (*Gottesglaube und Staatsgedanke*).

Я сам обнаружил такие структурные идентичности в отношении древнегреческой городской партикулярности и древнегреческого политеизма (а также Платоновской концепции множественности идей); в отношении стоицистского учения, согласно которому мир становится *одной* большой общиной (*Kosmopolitie*), одной великой «империей», в которой растущий универсализм и индивидуализм взаимо-

нимались и попытки понять найденные идентичности как *простые законы*. Наш формальный принцип — закон преданности сфер — дает последнее обоснование всем этим попыткам. Предложенный нами закон порядка впервые полностью объясняет существование «биоморфного» мировоззрения, которое всегда и во всяком развитии знания генетически предшествует мировоззрению, признающего своеобразие и автономность мертвого или даже стремящегося свести живое к мертвому (как современная механическая биология), а также выявляет причину заблуждения теории проективного вчувствования⁵⁶, одинаково ошибочной как применительно к социологии примитивных народов, так и применительно к психологии ребенка.

Высшие виды знания

«Формальными» проблемами социологии знания являются, далее, проблема *подразделения* исследуемых социологически выс-

обусловлены; в отношении воззрения на мир эпохи развитого средневековья как на «ступенчатое царство» целенаправленно действующих формирующих сил и социально-феодальной структурой существовавшего в то время общества; в отношении картины мира и образа души у Декарта и его последователей (Мальбранш) и абсолютистским княжеским государством; далее, в отношении кальвинизма и нового понятия о суверенитете (в обоих случаях опосредующие силы и «*causae secundae*» исключаются в пользу «*causa prima*»); в отношении существенной связи между деизмом (инженерный и механический Бог), учением о свободной торговле, политическим либерализмом, ассоциативной психологией и теорией баланса сил («*balance of power*») во внешней политике; в отношении социального индивидуализма эпохи Просвещения и монадологической системой Лейбница; в отношении воззрения на органическую природу как на «*struggle of life*» и практическо-этического утилитаризма, системы экономической конкуренции и установки на классовую борьбу (Карл Маркс, Мальтус, Дарвин); в отношении учения Канта о том, что рассудок впервые творит из хаоса ощущений и влечений порядок природы и нравственный мир и процессом становления Прусского государства (см. мою работу «Причины ненависти к немцам»^{35*}; в отношении взаимосвязи между социологическими основами царизма и содержанием религиозных идей православия. Ср. далее места в моей книге «Сущность и формы симпатии»^{36*} о структурном сродстве системы теизма, материализма и монизма с *конституционными формами* государства. См. также цитированную выше работу К. Шмитта.

⁵⁶ См.: «Сущность и формы симпатии»^{37*}; см. также цитированную выше работу Гребнера^{38*}: «Атрибуты в примитивном мышлении играют значительно большую, субстанции — значительно меньшую роль, чем у нас; наиболее субстанциально воспринимаются животный и человеческий организмы». См. далее переведенную Иерусалемом книгу Л. Леви-Брюля «Мышление естественных народов» и новый фундаментальный труд Л. Леви-Брюля «Первобытный менталитет» (*La mentalité primitive*. Paris, 1922); см. также работу Иерусалема в изданной мной кол-

ших родов знания, проблема их социального происхождения и проблема «форм движения родов знания».

В качестве фундамента всякого искусственного, более высоко-го исторически-позитивного знания — будь то спасительное, образовательное или позитивное деятельностное знание, будь то религиозное, метафизическое, теоретическое знание или «ценностное» знание — теоретики познания обычно рассматривают такое знание, которое они называют «естественным мировоззрением». Очевидно, под ним они имеют в виду способ воззрения на мир, содержащий минимум константного и образующийся из того, что встречается всегда и повсюду, где живут «люди». Они принимают его в большинстве случаев за свой «исходный пункт» и называют его также «естественно выросшим», «практическим» и т. д. Но это понятие «естественного мировоззрения», подобно знаменитому социальному «естественному состоянию» старого церковного и антицерковного естественного права, точно так же исполнено коварства. Церковное естественное право отождествляло его с «раем», причем делало «status naturae» то более похожим на греховное состояние, то менее похожим всякий раз в зависимости от догматического значения «грехопадения»; Гоббс отождествлял его с «bellum omnium contra omnes», сознательно противопоставляя учению церкви, Руссо — с идиллией, в которой нет места частной собственности, марксисты — со «свободными и равными людьми», «первоначально» жившими в условиях общности имущества и промискуитета. В действительности же мы вообще ничего не знаем о «естественном состоянии», а содержание предполагаемого всякий раз естественного состояния на самом деле есть лишь оболочка и фон для политики отнесенных в будущее *интересов*, которые пытается оправдать каждая из этих типичных «идеологий». Может быть, с «естественным мировоззрением» теоретиков познания дело обстоит лучше? Я не думаю. Беркли, например, считает естественного человека идеалистом в своем понимании и говорит, что «материя» — это «изобретение» сдвинутых «ученых». Другие считают естественное мировоззрение реалистическим, но приписывают ему всякий раз определенные категориальные структуры, например, множество мертвых вещей в пространстве и времени, однообразность происходящего, взаи-

лективной монографии «Опыты по социологии знания» (Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München, 1924). Было бы досадной ошибкой принять эти аналогии за примитивные антропоморфизмы; они существуют и в *самых высоко-развитых* культурах^{39*}.

модействие и т. д. Кант, Авенариус, Бергсон, теперь Н. Гартман — все они представляют естественное мировоззрение принципиально иным, и к сожалению, всегда таким, каким оно должно быть, чтобы служить «исходным пунктом» для уже заведомо готовых теорий знания, которые каждый из них хочет доказать.

От обычного понятия *абсолютно константного* естественного мировоззрения социология знания должна поэтому наотрез *отказаться*. Но она должна и может ввести другое понятие — понятие «*относительно естественного мировоззрения*»⁵⁷. Его дефиниция дана в тезисе: к относительно естественному мировоззрению группового субъекта (в первую очередь — объединенного происхождением) относится все то, что считается в этой группе «данным» *бесспорно*, каждый предмет и каждое мнение, явленные в структурных формах «данного» без особых спонтанных актов, ощущаемые и воспринимаемые *как не требующие обоснования и как вообще не могущие быть обоснованными*. Но как раз это и может быть *принципиально иным* для разных групп и для одних и тех же групп на разных стадиях развития⁵⁸. Одно из самых надежных достижений, которого добилась социология знания примитивных народов, биоморфного мировоззрения ребенка и Запада вплоть до начала Нового времени и к которому приводит также сравнение (по указанному выше критерию) относительно естественных мировоззрений больших культурных кругов — это как раз то, что *одного константного* естественного мировоззрения «человека» *вообще не существует*, но что различия в картине мира доходят до *категориальных структур самой данности*. Духи и демоны даны дикарю в акте восприятия столь же «естественно» и бесспорно, как нам они, конечно, *не даны*. Таким образом, *одно единственное* абсолютно естественное мировоззрение — не более чем *пограничное понятие*, служащее для оценки эволюционных ступеней относительно естественного мировоззрения.

Место абсолютно константного естественного мировоззрения, этого идола прежней теории познания, должна занять попытка обнаружить *законы трансформации* структур относительно естественного мировоззрения⁵⁹. В первом томе своей книги «Закат Европы» О. Шпенглер пишет те же справедливые слова, что еще

⁵⁷ См. мою статью «Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения» в книге «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении»^{40*}.

⁵⁸ См. примеры, приводимые мной в указанной выше работе.

⁵⁹ Возможно, самые глубокие различия между категориальными структурами уходят корнями в различия матриархальных и патриархальных культур. См. цитированную выше работу Гребнера^{41*}.

в 1914 году писал и я⁶⁰: «Таблица категорий Канта — это всего лишь таблица категорий европейского мышления». Однако попытка создать учение о трансформации относительно естественных мировоззрений имеет виды на успех лишь в том случае, если социология знания установит самые тесные отношения с *эволюционной психологией* и воспользуется в своих целях уже открытыми ею *параллельными координационными связями* между ступенями развития. Существуют различные ряды таких параллельных координационных связей⁶¹. Каждому из них посвящено большое число исследований и каждый из них может иметь огромное значение для социологии знания, изучающей относительно естественные мировоззрения и процесс их преобразования из одних в другие;

⁶⁰ См. главу «Духовное единство Европы» в книге «Гений войны и Немецкая война» (1915)^{42*}.

⁶¹ Здесь я привожу только важнейшие из них (эти параллельные координационные связи я исследую более детально в своей «Философской антропологии»): 1) между ступенями развития психических функций человека примерно до конца второго года жизни, когда происходит собственно «становление человеком», и психическими функциями и достижениями взрослых высших позвоночных животных (Эдинггер); 2) между состоянием души у человека, измененным патологическими проявлениями распада, и психикой тех животных, у которых соответствующая функция еще не имеется в наличии (например, отсутствие функций лобных долей головного мозга у человекообразных обезьян); 3) между нормальным психическим поведением групп дикарей и патологическим (или по крайней мере экстраординарным) психическим поведением взрослых на более высокой ступени цивилизации (см.: Шильдер, Шторх и др.); 4) между душевной жизнью дикарей и душевной жизнью ребенка (см.: Штерн, Э. Йенш, Бюлер, Коффка, Леви-Брюль); 5) между отключением более высоких центров в становлении массовой души у людей высоко развитой цивилизации и душой животного, соответственно, сообществ животных (см. Шелер, «Формы и сущность симпатии»); 6) между моментальным образованием массовой психики в рамках цивилизации и длительной направленностью души первобытного «стада» (см. также «Массовая психология и анализ Я» З. Фрейда); 7) между душой массы и патологическим или экстраординарным сознанием (истерия, деперсонализация, гипноз; ср. цитированную выше работу З. Фрейда и П. Шильдера «О сущности гипноза»); 8) между поведением масс и поведением детей; 9) между нормальным детским поведением и патологическим, соответственно, аномальным поведением взрослых («залержки в развитии») и проявления инфантилизма); 10) между формированием и разрушением душевных функций на разных возрастных ступенях индивида и параллельными стадиями стареющих народов и стареющих цивилизаций (см. мою работу «Старение культур» в одном из ближайших выпусков «Кёльнского ежеквартального журнала по социальным наукам»^{43*}); 11) между детской и женской душевной жизнью («конституциональная» детскость женского психофизического организма), далее, между различиями в половой психологии и отцовской и материнской культурами; 12) между ментальностью и образованностью низших классов и образованностью «элит», сложившихся на протяжении двух-трех или более поколений («учение о расслоении» знания и деление классы).

во многих отношениях они уже имеют большое значение, как показывают работы Эдингера, Мак-Дугалла, Торндайка, Кёлера, Коффки, Бюлера, Штерна, Йенша, психиатров и неврологов Шильдера, Бирнбаума, Шторха, Фрейда, этнологов и социологов Пройса, Гребнера, Леви-Брюля, Дюркгейма, Ницеферо и т. д. Социология знания имеет своим предметом отнюдь не только социологию истинного знания, но и социологию социального безумия, суеверия, социологически обусловленные формы заблуждений и обмана.

«Относительно естественные мировоззрения» — это органически выросшие образования, *движение* которых происходит лишь в очень больших временных измерениях. Для обучения они совершенно недостижимы; они могут измениться, причем в самом глубоком смысле, только в результате расового смешения и случайного смешения языков и культур. Они всегда принадлежат к низшим центрам автоматически работающей «групповой души» — ни в коем случае не к «групповому духу».

И только на этих огромных массивах относительно естественных мировоззрений строятся виды знания *относительно искусственных* или «образовательных» форм мировоззрений. Если упорядочить их по степени искусственности, начав с наименее искусственного, то они таковы: 1) *миф и сказание* как недифференцированные праформы религиозного, метафизического знания и знания о природе и истории; 2) знание, имплицитно содержащееся в *естественном народном языке* (в противоположность культурному языку, возвышенному поэтическому языку или терминологии), которое в своих исследованиях по внутренней форме языка и мировоззрению начал изучать уже Вильгельм фон Гумбольдт⁶² (а недавно продолжили Финк и Фосслер); 3) *религиозное знание* в своих различных агрегатных состояниях — от благочестивой, охваченной горячими чувствами смутной интуиции до твердо фиксированной церковной догмы, проповедуемой священниками; 4) основные виды *мистического знания*; 5) *философско-метафизическое знание*; 6) *позитивное знание* математики, естественных наук и наук о духе; 7) *технологическое знание*.

Если *движение* относительно искусственного мировоззрения в истории, с временной точки зрения, *наиболее медленно и трудно*, то, *по мере искусственности* родов знания движение знания как бы *ускоряется*. Очевидно, что позитивные религии развиваются по существу намного медленнее, чем метафизические системы, ко-

⁶² См. цитированную выше работу Гребнера, главу IV, «Мировоззрения и языки».

торые распадаются на большие семьи в первую очередь по ареалам великих мировых религий. Существует относительно небольшое число основных типов метафизического знания в рамках *одного* культурного круга, и в ожидании своего признания и значимости они переживают намного большие периоды времени, чем непрерывно меняющиеся в своих результатах позитивные науки.

Каждый род знания вырабатывает свой особый язык и свой особый стиль для формулировки знания, причем религия и философия в большей мере необходимо связаны с естественным народным языком и, соответственно, с культурным языком, чем науки, которые — в особенности такие, как математика и естествознание, — вырабатывают чисто искусственную терминологию⁶³. Если математика и естественные науки несравнимо более интернациональны, чем науки о духе, что знает каждый издатель, то это зависит, отвлекаясь от внутренних причин предмета, также и от языкового фактора. Только мистический способ познания, является так сказать, прирожденным противником языка и сформулированного выражения вообще. Уже по одной этой причине для него характерна сильная тенденция к индивидуализации, изоляции и уединению, сочетающейся с тенденцией к космополитизму. Мистическое знание должно быть в принципе «ineffabile». Это относится и к «светлой» *духовной мистике идей*, и к «темной» *витальной мистике* вчувствования в праоснову творящей природы (*natura naturans*) — противоположности, которую мы встречаем в истории мистики всех культурных кругов и которая происходит, вероятно, из противоположности и напряжения между материнской и отцовской культурами⁶⁴. От Плотина до Бергсона мистика — как религиозная, так и метафизическая — видит в языке не только недостаточное средство выражения мысли и того, что переживается и усматривается в мистическом «unio» и «extasis» — ее представители склонны даже к тому, чтобы видеть в языке и в «discursus»^{45*} источник глубочайших, непреодолимых заблуждений и ошибок в отношении того «знания», к которому они, как мистики, стремятся. Согласно словам Фридриха Шиллера, мистики полагают: «Если душа говорит, значит душа уже молчит». Вот почему во всех разного рода мистических орденах, общинах и сектах

⁶³ См. глубокое исследование Ф. Тённиса по истории философской терминологии (1906).

⁶⁴ В рукописном наследии М. Шелера сохранилась незавершенная рукопись сочинения о сущностной взаимосвязи между формами мистики и формами общества^{44*}

всех культурных кругов — как внутри «темной» витальной мистики, искусственно отключающей «дух», так и внутри духовной, светлой интеллектуальной мистики идей, отключающей инстинкт и чувственное восприятие, — совершенно независимо от позитивного *содержания* религий и метафизик (без которых мистика не может появиться, ибо они даны ей в качестве предпосылки) мы находим фундаментальное понятие социологии знания «*sanctum silentium*». Молчание о «тайнах» — это не только заповедь и норма поведения по отношению ко всем, кто находится вовне, как в случае со служебными, профессиональными и прочими тайнами, но и составная часть самого *метода* открытия знания. Например, в секте квакеров единство мнений и воли членов общины должно проявляться в молчаливой молитве, пока один из членов, охваченный «самим Святым духом», не найдет подходящих для данного момента слов, чтобы высказать истинную цель воли общины и самого Бога⁶⁵.

Проблема *происхождения* более или менее *искусственных* родов знания — первостепенная проблема социологии знания. Здесь мы рассмотрим происхождение только *высших родов знания*.

Стремление к знанию внутри всех родов знания вырастает из одного врожденного инстинктивного импульса, который человек разделяет вместе со всеми высшими позвоночными, особенно человекообразными обезьянами. Уже обезьяны демонстрируют необычайное *любопытство* в исследовании и проверке предметов и ситуаций, не приносящих им, казалось бы, никакой биологической пользы или вреда, значимых с видовой или индивидуальной точек зрения. Этот инстинктивный импульс, относящийся, несомненно, к большому семейству инстинктов *власти* и тесно связанный с инстинктивным влечением к конструированию и игре, возникает при столкновении с непривычным, с тем, что ломает непосредственную взаимосвязь ожиданий. Но от этого инстинктивного аффекта (ступор и любопытство) ответвляются разные эмоциональные движущие факторы. Один из них — феномен более высокого порядка, чем любопытство, — *любопытность*: она может направляться и на то, что уже известно. От нее-то и происходят аффекты и влечения, связанные с более высокими родами

⁶⁵ Группы, техники, авторитеты, связанные с «говорением Святого духа» в религиозных общинах христианского культурного круга, — например, Папа, Церковный собор, собрание общины, «*spiritus sanctus internus*» у Лютера, — облачают религиозно-социологическую природу этих сообществ, чрезвычайно важную для их понимания.

знания и представляющие собой уже *формы духовной переработки* влечений.

Во-первых, речь идет о непреодолимом влечении — первоначально *всей группы в целом* и лишь вторично отдельной личности — «спасти», «сохранить» свое существование, свою судьбу, свое благополучие, вступив в отношение знания с некоей реальностью, рассматриваемой как «сверхмогущественная и священная», и почитаемой как высшее добро и причина «всего» сущего. Это влечение — извечный эмоциональный корень всех *религиозных исканий знания*.

Во-вторых, в основе другого рода знания лежит *интенциональное* чувство удивления (*θαυμάζειν*), в корне отличное от всех аффектов ступора, когда пугаются, поражаются, недоумевают, столбенеют и т. д., равно как и от всех импульсов спасения, сохранения, предохранения. Удивление может внезапно вызвать любой предмет, даже хорошо знакомый и привычный, — но при *одном единственном* условии: если он воспринимается как *пример* и представитель некоего идеального типа, некой *сущности*. То есть, если он не соотносится с его непосредственным и опосредованным пространственно-временным окружением, с тем, что философия называет «вторичными причинами», а является духу в виде вопроса: почему, для чего и как «нечто подобное» *«вообще» существует, а не несуществует?*⁶⁶ При обращении этого вопроса к наличному бытию и сущностной структуре всего мира в целом достигается чисто «метафизическое» удивление. Акт удивления и сопровождающие его чувства — извечные источники исканий *метафизического знания*, что было ясно еще Аристотелю. Для этой познавательной установки всегда было и будет существенным, что исследуется не случайное наличное бытие и так-бытие здесь-и-сейчас полагаемого «в идее» предмета и не причины случайного наличного бытия и так-бытия, следовательно, не то, почему он находится в настоящий момент именно здесь, а не там, сейчас, а не тогда — т. е. внимание обращают *не на значимость его места в структуре пространственно-временного порядка* (которая, согласно новейшим работам Леви-Брюля⁶⁷, у примитивных народов может быть еще не вполне свободна от материй, данных в вещной форме), а на то, что предмет как представитель своего идеально-

⁶⁶ См. «О сущности философии» (1917) в книге «О вечном в человеке»^{46*}

⁶⁷ См. «La mentalité primitive», P. 520: «L'espace y est plutôt senti que conçu; ses directions sont lourdes de qualités, et chacune des ses régions, comme on l'a vu, participe de tout ce qui s'y trouve habituellement»^{47*}.

сущностного типа *прямо и непосредственно* соотносится с некоей *causa prima*⁶⁸.

Третья эмоция, порождающая еще один вид любознательности, возникает из поисков такого опыта, который *вначале случайно* появляется в *деятельном и трудовом отношении* к миру, так что сознательное стремление к нему вторично, — это *стремление к власти и господству* над ходом природы, людьми и процессами в обществе, течением органических и душевных процессов, а в магической технике — даже попытка направить сами сверхъестественные или кажущиеся нам таковыми «силы», *овладеть* ими и благодаря этому «*предвидеть*» явления.

Глубинную основу этого стремления образуют первоначально лишенные цели влечения конструировать, играть, мастерить, экспериментировать, которые *одновременно* являются корнем всей позитивной науки и всех видов техники, и которые, взятые в их *инстинктивной* основе, составляют вместе единое целое. Тесно связана с влечением к власти и господству способность высших позвоночных выходить за рамки инстинктивных действий и самодрессировки с помощью метода «проб и ошибок» и, не прибегая в своем поведении к пробам, приспособляться к *новым нетипичным* ситуациям окружающей среды так, чтобы витально-полезное поведение предпочиталось всякому иному, — т. е. «*практически-технический ум*», (дать которому убедительную психологическую дефиницию⁶⁹ мы до сих пор еще не можем^{48*}). Существенным в вопросе о происхождении «практического ума» является то, что при обусловленности инстинктами и направленностью внимания (ныне подтвержденными научно) даже простейших ощущений и восприятий^{49*} уже сам наш *естественно* воспринимаемый мир таков, что относительные постоянства и временные регулярности фактического хода природы имеют принципиально *большие перспективы* и шансы быть зафиксированными в ощущениях и вос-

⁶⁸ О том, что примитивные народы мало что смыслят в «causae secundae», см. цитированную выше работу Леви-Брюля, особенно в конце.

⁶⁹ К спору о «понимании» у животных см.: В. Кёлер. Проверки ума человекообразных обезьян (*W. Köhler. Intelligenzprüfungen bei Menschenaffen. 2. Aufl. Berlin, 1921*); отчасти критические, отчасти подтверждающие рассуждения на этот счет есть также у К. Бюлера в книге «Духовное развитие ребенка» (*K. Bühler. Die geistige Entwicklung des Kindes. 3. Aufl., 1923*), у К. Коффки — «Основы психического развития» (*K. Koffka. Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, 1921*), у О. Зельца — «О законах упорядоченного течения мыслей» (*O. Selz. Über die Gesetze der geordneten Denkverlaufs, 1913/1922*), а также в статье Г. Кафки «Психология животных» в первом томе «Словаря сравнительной психологии» (*G. Kafka. Tierpsychologie. — Bd. I des Handbuches der vergleichenden Psychologie, 1922*).

приятти, чем то, что относительно непостоянно и неповторимо во времени; что, стало быть, пороги замечаемости, всегда соответствующие так называемому порогу раздражения, благоприятствуют *постоянному и регулярному*, как и всему, что представляет собой *единый чувственно-воспринимаемый образ* в пространстве и времени, например, всему упорядоченному симметрично; что, далее, — как убедительно показал Э. Йенш — тенденция к выбору постоянного и регулярного не переносится из образов восприятия в образы представления, но равно изначально присутствует в обоих рядах образов, так как они оба впервые возникают из некоей праформы «воззрительных образов», пропорциональных раздражению в значительно меньшей мере, чем восприятия взрослого человека⁷⁰. Итак, последней основой для убеждения в пространственно-временной закономерности так-бытия природы, которым руководствуется все позитивное исследование природы, служит не так называемый чистый разум (рационализм и Кант) и не (как считают эмпиристы) чувственный опыт, формируемый скорее уже *по* и *со-размерно* этой селективной тенденции возможного внимания, — но то по существу *биологическое*, а вовсе не рациональное или «духовное», *влечение к власти и господству*, которое, в свою очередь, *равно изначально и одинаковым образом* определяет интеллектуальное отношение к миру в восприятии, представлении, мышлении, и *точно так же* — практическое отношение к миру в действии и в передвижении предметов окружающей среды. Этим-то как раз и обеспечивается *единство* теоретического и практически-деятельного отношения к миру, а также *общность* их структурных форм.

Таким образом, растущая потребность в поиске «вторичных» и закономерно более действенных причин столь же разительно отличается от религиозной потребности в исцелении, спасении и сохранении, как и от метафизической каузальной потребности, побуждающей искать причину существования репрезентанта некой «идеи» в «той» или иной *causa prima*. В противоположность потребности в метафизическом знании, объект позитивно-научного вопроса — не последняя экзистенциальная основа некоего возвышенного «идеей» предмета, наличное бытие и сущность которого вызывают «удивление» (почему есть смерть? почему есть боль? почему есть любовь? почему есть человек? и т. д.) — *в целях господства над природой* должна быть предусмотрена только *значимость места* определенного предмета *в пространственно-времен-*

⁷⁰ См.: Э. Йенш. Структура воспринимаемого мира (E. Jaensch. Der Aufbau der Wahrnehmungswelt, 1924).

ной взаимосвязи. (Voir pour prévoir, знание — сила и т. д.). «Почему теперь это происходит здесь, а не там?» — таков главный вопрос всей позитивной науки; одновременно он является предваряющим для всякого рода техники, стремящейся расчленить вещи и составить из них новые, более желательные пространственно-временные комбинации, а потому хочет предвидеть, что получится в результате такого вторжения в естественный процесс.

Так как позитивизм Конта и Спенсера (а это не философия, но лишь специфическая для Западной Европы идеология позднего индустриализма) признавал только третий корень человеческой любознательности и при этом не вполне отдавал себе отчет в его биологическом происхождении, он совершенно не понимал сущность религии и метафизики и их историю. Вот почему то, что на самом деле суть три постоянные, абсолютно взаимно незаменимые формы человеческого знания, он превратил в предваряющие исторические формы и временные «стадии» эволюции знания. Но поскольку чувства и духовные методы познания религии и метафизики составляют как раз специфическую монополию «*homo sapiens*», единый же корень техники и позитивной науки (несмотря на их саму собой разумеющуюся обусловленность духом), напротив, есть лишь степенное усовершенствование «практически-технического ума», имеющегося и у животных, постольку уже по одной этой причине поздние позитивисты, чтобы быть последовательными, должны были отрицать душевно-духовное сущностное различие между человеком и животным⁷¹.

Только тому, кто усмотрел три различных корня трех родов знания, в полной мере понятны 1) три различных идеальных типа лидерства в этих трех областях знания (*homo religiosus*, мудрец, исследователь и техник)^{51*}, 2) различия в происхождении и методах приобретения этих видов знания (контакт с Богом харизматического лидера — идеемышление — индуктивный и дедуктивный выводы), 3) различные формы их эволюционного движения, 4) различные основные социальные группы, которыми представлены приобретение и сохранение этих видов знания, 5) их различные функции в человеческом обществе, 6) их происхождение из разных социальных классов, профессий, сословий⁷².

⁷¹ О сущностном различии между человеком и животным, не имеющим ничего общего с эмпирическим — анатомическим, физиологическим, психологическим — родовым отличием первобытных людей от человекообразных обезьян, см. «Философскую антропологию», которая появится вслед за этой книгой, а в качестве предваряющего ее наброска см. также уже цитировавшуюся работу «К идее человека», опубликованную в книге «О перевороте в ценностях»^{50*}.

⁷² См. мою ранее цитированную работу о законе трех стадий О. Конта^{52*}.

Из этого огромного круга вопросов мы подробно рассмотрим только то, что является наиболее важным для основоположения социологии знания.

В. Материальные проблемы

К социологии религии

1. В сфере *религии* душевно обусловленное анонимное религиозное групповое сознание, т. е. автохтонная родоплеменная *народная религия*, повсюду *предшествует* личностным религиям «основателей»⁷³. Далее, религиозное единство и единство культов и ритуалов первоначально везде являют себя как связанные с *родовыми и кровно-родственными союзами*, а вовсе не с экономическими, политическими, коммуникативными и образовательными сообществами. От этих первоначальных кровных уз религию освобождает только появление *в политическую эпоху* независимого, «харизматического», т. е. как личность безусловно и с рациональной точки зрения бесосновательно заслуживающего «доверия» *«homo religiosus»*^{53*} — заслуживающего доверия в плане своего необычайного личного опыта контактов с божеством — будь он пророком или утверждающим свой авторитет с помощью религии воином-героем, будь он магом или сознательным «основателем». При этом волшебника, шамана⁷⁴ ни в коем случае нельзя рассматривать как «homo religiosus», это — работающий со сверхъестественными «силами» техник. Но «священник», т. е. должностной культовый техник, всегда — производное от стоящего над ним «homo religiosus».

Переход к *религии основателя* косвенно всегда облегчает уже совершенный переход от преобладающей формы родовых союзов к большому *политическому*, чаще всего монархическому союзу, который вырастает и утверждает свое господство всегда в самой резкой противоположности родовым и семейным союзам и их патриархальным вождям, беря свое начало из *постепенно* формирующейся военной верхушки, и который разрушает *религиозный* ав-

⁷³ К вопросу об определении «народной религии» см. вводные разделы книги А. Дитриха «Мать-земля» (*A. Dietrich. Mutter Erde. 2. Aufl. Leipzig, 1905*). О классификации религий вообще и о структуре истории религии см. поучительное сочинение И. Ваха «Наука о религии» (*J. Wach. Religionswissenschaft. Leipzig, 1924*).

⁷⁴ См. цитированное выше сочинение Фр. Гребнера.

торитет патриархов родовых союзов, стремясь в большинстве случаев ликвидировать большую семью на благо малой. Поэтому религии основателей, да и вообще *лично* обусловленные религиозные движения и групповые объединения, нигде не возникают *раньше* той ступени развития общества, которую В. Вундт называет «политическим обществом» и которое всегда есть в то же время ступень начинающегося образования классов, дальнейшего подавления анимистической материнской культуры и прогрессирующего угнетения женщины⁷⁵. Религия основателя имеет явно выраженное *мужское* и *духовное* происхождение.

Всегда и всюду первым *источником* религиозного знания является не анимизм и не почитание предков, как это долго принято было считать, тем более не метафизические заключения разума, а *опытный контакт* особо отмеченных личностей с самим всемогущим священным, который восприняла и в который *уверовала* группа — контакт, подтверждаемый определенными ритуалами и действиями и сохраняемый посредством веры в «чудо». Первые носители этого «харизматического» свойства до появления религий основателей — патриархальные вожди кровно-родственных сообществ; в религиях высшего типа, религиях основателей, — это постоянное, будь то наследственное или ненаследственное, «введенное» основателем священничество.

Источники идейного содержания божественного предстают всякий раз в очень разнообразном сочетании. Их следует искать 1) в по большей части застывших *традициях* доминирующих половых групп родов и племен (народная религия); 2) в *живых созерцаниях Бога харизматических «homines religiosi»* во всех их богатых разновидностях — в их «святых словах», деяниях, учениях и указаниях, передаваемых только по традиции или записанных в так называемых «священных писаниях» (книжная религия); 3) в особом новом опыте, получаемом о божестве и его поведении через *отправление* и в отправлении культовых и ритуальных обрядов — источник религиозного опыта, который односторонний техницизм в понимании истории религии хотел бы сделать первичным источником всякого религиозного знания, но который, однако, носит модифицирующий, а не формирующий характер; 4) в *оказионально присоединяющихся* идеях о Боге и спасении, имеющих *метафизическое* происхождение (например, идеи Платона и Ари-

⁷⁵ Относительно греческой религии см. «Матриархат» Бахофена (*Bachofen. Das Mutterrecht*, 1861), а также цитировавшийся мной ранее содержательно богатый, однако заслуживающий строгой критики новый труд К. А. Бернулли о Бахофене.

стотеля для христианской теологии), которые там, где исполняют не служебную и модифицирующую роль, а получают перевес, стремятся разложить позитивную народную религию и авторитет подлинных «*homines religiosi*» (например, феномен «гностицизма», начиная с платонизма через Экхарта вплоть до Гегеля). Только там, где сформировываются претендующие на общезначимость учреждения массового спасения, появляется кроме того авторитарно определяемая от имени основателя религии *формула веры*, так называемая «*догма*» — образование, которое всегда возникает по методу «*via negationis*» против какой-либо «ереси», подрывающей или пытающейся подорвать единство церкви⁷⁶. Но только там, где есть догмы, может существовать и то, что называется «*теологией*» — всегда в высшей степени производная и рациональная форма религиозного знания. Собственно социологическая обусловленность содержания религиозного знания ни в коем случае не вытекает из только что названных источников знания в равной мере, но в первую очередь всегда — из семейных, родовых, городских, народных религиозных *традиций*, далее из профессиональных *культовых* техник, причем оба они находятся в остро напряженных отношениях со всеми остальными источниками религиозного знания. В них обоих — а не в идеях Бога «*homines religiosi*» и не в понятиях о Боге метафизиков, которые значительно *в меньшей степени* обусловлены социологически — с необыкновенной верностью и точностью отображаются *структуры классов, профессий, сословий, каст* и, в свою очередь, разделение труда между ними в пантеоне и пандамонионе религиозных предметных миров (Боги-функции (Funktionsgötter))⁷⁷.

Громадный перевес, который имеют в иудействе и в еще большей степени на *христианском Западе религии откровения* как формирующие общество и историю факторы над чистыми или полурелигиозными *метафизиками самопознания* и спонтанного *самоспасения* — как в резкой противоположности по отношению

⁷⁶ Много меткого на эту тему у Э. Ле Руа в «Догмате и критике» (*E. Le Roy. Dogme et critique. Paris, 1907*). Э. Трёлч настолько скрупулезно исследует различные формы религиозных сообществ применительно к христианско-западноевропейскому культурному кругу (его ключевые понятия — церковь, секта, мистическое сообщество), что здесь об этом мы можем уже не писать.

⁷⁷ В своей «Социологии религии» Макс Вебер привел массу примеров такого взаимоотношения классовой структуры и религиозного предметного мира; но их можно было бы легко умножить. Каузального же истолкования этих смысловых соответствий, будь то в форме экономического или иного воззрения на историю, социология религии должна избегать.

почти ко всей Азии, так и по отношению к *античному* миру, в котором не было ни догм ни церквей, — мог быть обусловлен в первую очередь только *социологически* и характерами этих народных миров. Прежде всего именно жаждущий активного преобразования Земли, расширения политической, технической и экономической власти жизненный настрой западноевропейских народов неотвратно должен был повлечь за собой те жесткие и безусловные массовые пути мыслящего духа в отношении последних вопросов бытия, те систематические умиротворения масс, их окончательные успокоения и уверения, которые могли дать только персоналистически-теистическая религия откровения и — в высоко развитые политические эпохи — «церковные» организации, всегда формирующиеся по образцу *государства*. Народы, которые долгое время самовольно размышляли над метафизическим смыслом жизни и *сами активно* вели поиски того, в чем видели спасение или божественное, не могут так вот без остатка подарить свою силу воли и духа работе над земными вещами, как народы, у которых эти вопросы кажутся *абсолютно* и *окончательно* решенными посредством откровения, авторитета, догмы и всеохватывающего учреждения массового спасения.

Со времен, когда римская церковь сумела низвергнуть неоплатонизм и гностические секты⁷⁸, этот перевес религий откровений над самодетельным метафизическим духом стал на *Западе* чудовищно силен. И более чем удивительно, как спонтанная метафизическая мысль на Западе с тех пор вообще еще имела хотя бы минимальное социальное и историческое влияние! Лишь картезианский стиль метафизики, немецкая классическая философия, в особенности Гегель, а позднее марксизм на какое-то время смогли добиться большего воздействия на массы⁷⁹. По моему мнению, из великих философов одному только Декарту, учение которого в XVII и XVIII веках считалось попросту «*la nouvelle philosophie*», удалось перечеканить структуру категорий мышления образованного мира⁸⁰. Но и они не смогли поколебать церковные

⁷⁸ См. превосходный труд А. ф. Гарнака о гностике Маркионе «Маркион. Евангелие от чужого Бога» (A. v. Harnack. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921).

⁷⁹ Позитивизм в Бразилии и в комбистской Франции был некоторое время чем-то вроде *государственной* философии, как ей была философия Гегеля в Пруссии во времена министра Альтенштейна. В Советской России марксизм — государственная философия.

⁸⁰ См. «Историю философской терминологии» Р. Эйкена (R. Eucken. Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879).

учреждения достойным упоминания образом! Если же к этому еще добавить, что после Реформации развитие западноевропейских религий в сектах и церквях пошло в соответствии с общим законом направления (*Richtungsgesetz*), по которому откровению и благодати отводилось все *большее* значение в формировании религиозного знания, а свободная активность человека по отношению к божественному и его разумное познание (а тем самым и метафизический дух) все больше и больше *вытеснялись в той мере*, в какой во все возрастающей степени *повышалась* активность, направляемая установкой на *земное* в труде, технике, профессии, хозяйстве, властной политике, то здесь только с еще большей точностью и определенностью распознается все тот же закон направления, который несло в себе западноевропейское развитие в плане взаимоотношений религии и метафизики со времен происхождения христианства *вообще*. Современное застывшее состояние религиозного сознания верующих церкви и совершенная беспомощность и анархия неверующих, растущее с помощью расширяющейся демократии социологическое завоевание власти как раз церквями, которые с правовой точки зрения *наиболее прочно* консолидированы, но также и возрастающее использование этих церквей сначала в политических, а потом, в преимущественно экономическую эпоху, в социальных массовых целях имеют своей главной причиной *двустороннее удушение стремления к метафизическому знанию и к свободной религиозной спекуляции* посредством, с одной стороны, все более плотно замыкающихся в себе церквей откровений, а с другой стороны, — позитивной науки. Только исходя из этого становится понятно, почему такие исследователи, как Вильгельм Дильтей, Макс Вебер, Карл Ясперс единодушны со старыми позитивистами в том, что предметную метафизику вообще рассматривают как преодоленную, «всего лишь историческую категорию» человеческого мышления — как категорию, которую следовало бы описать идеально-типически в ее различных формах и разработках, а также объяснить психологически и исторически. Но в отличие от старых позитивистов, те же самые исследователи считают религию *сущностной категорией* человеческого духа⁸¹. Тем не менее, я убежден — и говорю это не только как философ, но и как социолог, — что все, кто так думает, впадают в чудовищное заблуждение, и что недалекое будущее будет учить нас совсем иному.

⁸¹ См. «Духовный мир» В. Дильтея, S. 339 ff. Его «Сущность философии» — сочинение, также в высшей степени поучительное для социологии знания.

Но чреватый наибольшими следствиями, целиком лишь социологически обусловленный процесс в истории религий основателей — тот самый процесс, который только и делает возможным образование церквей и претензию церкви на абсолютный авторитет в сфере священного⁸², — представляется мне одним и тем же всюду, где возникли такие образования: более или менее глубокое, формулируемое то так, то иначе предметное обожествление основателя. Или, выражаясь более резко: его, происходящее в силу социологически обусловленных культовых форм, превращение из «субъекта» религии — с которым через умонастроение и основную диспозицию духа «идентифицируют себя», за которым через внутренний настрой практически и теоретически идут в актах подражания его личностным актам, указаниям которого следуют, в учение о божественном которого верят, который по существу есть «образец», образец на внутреннем и внешнем пути человека к Богу — в предмет, достойный преклонения, в объект религии, которому в то же время приписывают особое онтологическое происхождение из божества. Культ возвеличенного Христа, введенный со всей мощью и экспансией Павлом, — точно такой же корень христианской церкви, каким было в свое время обожествление Будды, преобразовавшее метафизическое учение о спасении и этику первоначального буддизма в «религию»⁸³. Этот процесс обожествления, где бы он ни проходил, отличался двусмысленностью, которую можно назвать прямо-таки демонической. С одной стороны, он превозносит основателя над всеми людьми сущностно и ставит его по своему онтологическому происхождению в исключительное отношение к божеству; лишь таким образом он делает его авторитет «абсолютным» — и только так он и может стать «абсолютным». Но поскольку это происходит, постольку этот же самый процесс одновременно освобождает сообщество и в особенности большую массу от жесткого давления его требований и указаний, ибо как раз отдельный человек не может поставить себя ни в какое сравнение с существом, который онтологически суть

⁸² В этом отношении я должен сегодня взять обратно одно замечание, выскользнувшее у меня ранее в некрологе Э. Трёлчу; см.: «Kölner Viertelsjahrhefte für Sozialwissenschaften» («Кёльнские ежеквартальные выпуски по социальным наукам»), Jahrg. III, 1923/24.

⁸³ Конфуций был обожествлен императорским декретом (1907) незадолго до свержения последней маньчжурской династии, правившей с 1644 года. Лао-Цзы обожествлен в даосизме уже 2000 лет. Подобным образом были обожествлены Будда, Акбар, Али. См. одно моих сочинений в этой книге — «Социология обожествления»^{54*}.

Бог или же отмечен божественным происхождением, и мерить себя по нему. Вот почему обожествление основателя — это всегда в то же время и *дистанцирование*, внутреннее отчуждение и прежде всего один из чрезвычайно сильно льстящих слабости человеческой природы способов *снятия с себя ответственности*, которую до обожествления основатель как *субъект* религии и как *образец* возлагает на своих последователей⁸⁴. Этот процесс — всегда победа *давления масс* и *вождей масс* над более высокими, чистыми формами духовной религиозности. Другие виды овеществления и опредмечивания всякого специфически «церковного» развития, например, личной веры — в «*fides quae creditur*»⁸⁵, деяний и достижений основателя, изначально требующих последования, — в «*opus operatum*», т. е. в некий объективный капитал спасения и благодати «*merita*», которым церковь по правилам оделяет верующих, далее, эволюция идеи священничества, первоначально всегда фундированной в харизматическом качестве личности, в объективно сакраментальное и юридически обоснованное достоинство и качество служебной деятельности — все они лишь производные формы именно *этого* фундаментального процесса⁸⁵.

2. Социология структуры религиозного знания была сознательно исключена нами из плана этого сочинения. Напротив, следует отметить несколько точек зрения на *типичное, способствующее и препятствующее, влияние*, которое религия и церковь оказывают на движение *науки и философии*, которые мы считаем недопустимыми при строго объективном и более глубоком, чем оно было ранее, рассмотрении этого грандиозного предмета.

До сих пор как друзья, так и враги религии и церквей в большинстве случаев лишь очень односторонне, путем перечисления исторических *фактов* описывали отношения то содействия, то препятствия, складывавшиеся между религиями и церквями и развитием других родов знания. Попытки систематически исследовать *закономерно типичные связи* между ними, точно выделяя виды знания и используя сравнительный социологический метод, до сих пор предпринимались чрезвычайно редко. Они в самом деле ничего не дают, если обращать внимание лишь на такие отдель-

⁸⁴ В книге Р. Роллана «Махатма Ганди» (немецкий перевод: R. Rolland. Mahatma Gandhi. Zürich, 1923) можно прочесть о том, какой страх и ужас питал вождь великой индийской революции перед лицом повсеместно возникающих в Индии тенденций к его *обожествлению*. Он знал: если оно произойдет, то все его движение *практически* и политически *умрет*.

⁸⁵ Все наиболее существенное о возникновении церковного права в своих трудах, достойных восхищения, рассказал Р. Зом (R. Sohm).

ные исторические факты, что, например, на Западе христианская церковь и ее монастыри верно хранили сокровища античной письменности, что схоластическая теология и философия создали путем упражнения выдающуюся культуру мыслительного искусства и дистинкций, которая затем обнаружила свою плодотворность также в позитивной науке и о последующей утрате которой с полным правом сожалели такие выдающиеся исследователи, как Р. Вирхов, что были, дескать, некоторые глубоко верующие великие исследователи во всех специальных областях знания — но они также ничего не дают, если церкви изображать как хранительниц суеверий, безумия «охоты за ведьмами», как инициаторов ужасного запрета на сомнения в тех вопросах, которые в философии, естественных науках и науках о духе затрагивают догматы церкви, и если подбирать все те «случаи», когда церковные авторитеты чинили препоны философии и наукам (случай с Галилеем, Джордано Бруно, Ванини, Серветом; критика евангелий; сравнительная история религий и т. д.). Это лишь бесконечное сведение счетов, и посредством такого метода никогда не подняться над чисто *партийной* точкой зрения. Только при сравнении более масштабных внутренне связанных культурных целостностей обнаруживаются *стилистические единства*, существующие между религиозными системами и содержанием других систем знания — взаимосвязи, которые величественно возвышаются над такого рода «случаями» и мировоззренческими взглядами партий. Здесь необходимо искусство макроскопического, а не микроскопического рассмотрения. Далее, должны быть точно выделены *виды знания*.

Сначала надо раз и навсегда покончить с весьма распространенным заблуждением, будто *позитивной науке* — пока она остается в своих сущностных границах — и ее прогрессу, якобы, всякий раз удавалось победить религию и что она в состоянии ее победить. Кем бы ни выдвигался этот тезис — верующими или неверующими, — он всегда одинаково ложен. В виду того, что религии — это не предшествующие и не последующие формы метафизики и науки, но в корне своем обладают совершенно *автономной* эволюцией⁸⁶, что когда, далее, появляются метафизика или наука, какая-либо позитивная религия всегда уже наполняет групповую душу и групповой дух, — наоборот, всегда именно религия подлечит спонтанному изменению, исходя из своей *собственной* движущей

⁸⁶ См. «Проблемы религии» в книге «О вечном в человеке»^{56*}; см. также: Х. Шольц. Философия религии (*H. Scholz. Religionsphilosophie*, 1921), Р. Отто. Святой (*R. Otto. Der Heilige*), И. Вах. Наука о религии.

силы, если некая область наличного бытия и предметная область должна быть «свободной» для метафизического и позитивно-научного исследования в социологическом смысле всеобщего явления. Господствующую религию потрясает не наука, а *иссякание и отмирание самого содержания веры, ее живого этоса* — т. е. то, что «мертвая» вера, «мертвый» этос занимают место «живой» веры и «живого» этоса, и прежде всего то, что ее *вытесняет новая* зарождающаяся форма религиозного сознания, а в некоторых случаях — и новая, завоевавшая массы метафизика. Табу, которые религии накладывают на всякий раз меняющиеся предметные области, объявляя соответствующие вещи «святыми», «предметами веры», в случае, если они должны стать предметом науки, теряют свой характер табу всегда по своим *собственным* религиозным или метафизическим мотивам. Например, только там, где некое считающееся «святым» писание потеряло по религиозным или метафизическим мотивам свой священный характер для широкого круга, оно может быть «научно» исследовано как какой-либо исторический источник. Или: до тех пор, пока природа преисполнена для группы личностно-волевыми божественными и демоническими силами, она в таком качестве для науки все еще именно «табу». Лишь стремительное религиозное продвижение к духовной, менее биоморфной и как таковой сущностно-закономерно также более или менее *монотеистической* идеи Бога — какой она предстает сначала в рамках занимающих огромные пространства *политических монархий Востока*, становясь все более могущественной в теснейшей смысловой связи с этим монархическим порядком общества, — позволяет религии возвыситься над узами кровно-родственных сообществ, одухотворяет и девитализирует идею Бога и во все возрастающей степени *высвобождает для научного исследования* словно бы религиозно охлажденную, ставшую относительно предметной и «мертвой» природу или часть таким образом религиозно охлажденной природы. Тот, кто принимает звезды за зримых Богов, еще не созрел для научной астрономии⁸⁷.

⁸⁷ Но как же долго изнашивалось это биоморфно-теологическое представление о звездном небе! Для Аристотеля его «Nous» и «духи сфер» — все еще «астрономические гипотезы» (об этом см. недавно вышедшую работу В. Егера (W. Jaeger) об Аристотеле). Сначала Кеплер все еще вводил в своем труде «De harmonice mundi» духов сфер, которые должны были действовать в соответствии с тремя его законами движения планет. И только Ньютон полностью избавляется от этого представления посредством своего закона массы. Но его «тяготение», вопреки заявлению о том, что он-де «гипотез не измышляет», таит в себе, по меткому выражению Маха (см. его «Историю механики»), все еще нечто насквозь магическое, так как оно

Христианско-иудейский монотеизм творца и его победа над религией и метафизикой античного мира — это, несомненно, *первая* фундаментальная возможность освобождения западноевропейского систематического исследования природы. Это освобождение природы для науки было величиной такого масштаба, которая, наверное, превосходит все то, что до сегодняшнего дня происходило на Западе. Духовный *Бог воли, труда и творения*, которого не знал ни грек, ни римлянин, ни Платон и Аристотель — независимо от того, истинно или ложно предположение о его существовании — был величайшим *спасением идеи труда и господства* человека над стоящими ниже него вещами; и в то же время он стал причиной величайшего *обездушивания*, омертвления, рационализации *природы* и дистанцирования от нее, которых, если сравнить с азиатскими культурами и с античностью, никогда не бывало. Между тем, труд и наука, как мы еще увидим, образуют друг с другом одно целое.

Главные фазы складывавшихся в обществах в ходе истории самого *христианского Запада отношений между «верой и знанием»*, которые всегда были живыми и действующими, в которые верили, имеют куда как меньшее значение. Направление этого развития хорошо известно: оно начинается с неотчетливого существования одного в другом — веры в знания и знания в вере (вся патристика^{57*} лишь в очень малой степени проводит различие между истинами веры и истинами разума, религией и метафизикой вплоть до Августина и включая его самого) — приходит к строгому разделению одного от другого, но в гармонически взаимодополняющем отношении рядом друг с другом и в подчиненности одного другому («*gratia perficit, non negat rationem*», Фома Аквинский), откуда — ко все более резкому *дуализму*, который одновременно есть дуализм воли и рассудка в Боге и человеке и наступление номиналистического способа мышления (шотландская и францисканская натурфилософия), далее — к *равно изначально* возникшей противоположности между жесткими реформаторскими *учениями о благодати*, которые все отвергают метафизику разума, и *деизмом разума*, в котором Бог предстает как всего лишь вселенский инженер мировой машины (Герберт Чербери, к которому также при- мыкает и орден вольных каменщиков). Далее развитие проходит

предполагает вневременное воздействие на расстоянии и конспирацию масс как в абсолютном, так и в констатируемом пространстве. Можно сказать, только Эйнштейн посредством своей теории относительности удалил из нашей картины природы этот рудимент «магии».

через умеренное английское и немецкое Просвещение к радикальному романскому Просвещению, которое, в свою очередь, заканчивается и в то же время преодолевается позитивистским способом мышления как его наиболее богатым продуктом (Д'Аламбер, Кондорсе, О. Конт и т. д.). В какой степени это развитие есть одновременно *отображение сословной и классовой борьбы*, смещение вышестоящих феодальных и созерцательных (и как таковых тесно друг с другом связанных) слоев территориально-суверенными политическими силами, объединившимися с городами, гражданами и религиозным сепаратизмом против короля и Папы; как, далее, самым различным образом отражаются в отрицании «*causae secundae*» (в картезианстве, у Мальбранша, в янсенизме, галликанизме, кальвинизме; в учении о «суверенитете» Бодена, Макиавелли, Т. Гоббса) одновременно *абсолютизм и индивидуализм* становящихся *демократии* и «*нации*»; как и эти связи религиозного способа мышления с социальной структурой разрушаются в результате победы того, что в сущности едино — ставшей самостоятельной либеральной буржуазной демократии и индустриализации хозяйства, техники и позитивной науки — над «абсолютными» формами государства — это все показал П. Хонигсхайм, методологически следуя за Максом Вебером и Эрнстом Трёлльчем⁸⁸. Исключение *опосредующих* причин и сил (*causae secundae* в метафизической картине мира, самовластных сословий в государстве) вплоть до «*un dieu, un maître*» Боссюэ^{58*}, а потом и свержение абсолютной центральной власти (материализм — Французская революция) — все это процессы, *составляющие с точки зрения законов смысла одно целое*.

Позитивистская социология знания и марксистская социология в этом комплексе вопросов о движении религии и науки представляли до сих пор почти исключительно *партийные* мнения и пусть не удивляются, когда их застанет врасплох целый ряд новых, с их точки зрения, «реакционных» романтических движений, которые уличат во лжи *их* эволюционные линии. Для романско-католически настроенного Конта религия Запада буквально совпадает с католической церковью — а именно с католической церковью, как ее позднее понимали и утверждали французские *традиционалисты*, т. е. рассмотренной совершенно как *средневе-*

⁸⁸ См. прежде всего его ценный труд о янсенизме (1914), а также то, что он написал в книгу, посвященной памяти Макса Вебера (1925) и в изданную под моей редакцией коллективную монографию «Опыты по социологии знания» (*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München, 1924).

ковый институт; «метафизика» же — с аристотелевским учением о формах в схоластике. Всю новейшую метафизику с ее социологической функцией Конт вообще не удостоивает вниманием. Но если взглянуть на эти отношения между религией, метафизикой и наукой из азиатского культурного круга, да хотя бы уже из России, тотчас замечаешь всеохватывающее и стоящее над всей этой борьбой *единство раскрываемого социологией знания стилия* — единство, которое поражает. Славянофилы, поначалу религиозные в большей степени, были склонны к тому, чтобы уже в развитой средневековой схоластике и ее «силлогистическом» рационализме видеть *начало* «западноевропейского» антирелигиозного *Просвещения*. Киреевский усматривает в эволюции, идущей от Фомы Аквинского до Вольтера, *одну и ту же* линию западного «разрушения веры»⁸⁹! Достоевский в своей истории о великом инквизиторе имеет в виду то же самое. И я не хотел бы упустить случай указать на следующее: в Германии уже Э. ф. Гартман предугадал в том, что он называл грядущим соединением «социально-эвдемонистической иезуитской церкви» с очень похожей на нее социально-эвдемонистической социал-демократией, то, что нам, живущим сегодня, кажется иногда ставшим почти действительностью.

Второй фундаментальный факт, который в исследовании отношений между религией и другими родами знания не замечали за деталями *pro* и *contra*, заключается в том, что у них только тогда образуются поверхности возможных стимулирующих или враждебных соприкосновений, когда, с одной стороны, религия есть сформулированная *догма* и как таковая — предмет и высшее положение «науки о вере», «теологии»; и когда, с другой стороны, либо знание есть *подлинно метафизическое знание*, либо позитивно-научное знание переходит свои границы и определенные собственные результаты неправоммерно поднимает до уровня *метафизической сферы*. Церковь обрушилась с осуждением не научного содержания коперниканства и динамики Галилея, а «метафизика коперниканства», Джордано Бруно, и — как это ясно показали П. Дюгем и А. Пуанкаре на примере переписки между Галилеем и кардиналом, возглавлявшим направленный против Галилея процесс, — с осуждением *остатков метафизики* у Галилея (которые сегодняшнему теоретическому физики также представляются необоснованными и которые в полной мере устранила только физика, построенная на теории относительности). В предисловии к своему труду о движении небесных тел, посвященному Папе

⁸⁹ См.: Киреевский И. В. Три эссе (J. W. Kirejewski. 3 Essays. München, 1921).

Павлу III, Коперник апеллирует к «*lex parsimoniae*» применительно к своему учению и проводит различие между этим принципом и так называемой «философской истиной» об абсолютных вещах. Кардинал в своем письме Галилею явно оставляет за ним право решать по собственному усмотрению и сделать то, что он намерен сделать; и как раз тот факт, что Галилей *не* сделал этого и в неподходящем месте ввел *метафизическое* предположение, повернуло процесс не в его пользу. Едва ли подлежит сомнению, что большое число других препятствий, которые церковь чинила научному прогрессу, также происходило вопреки громадному *косвенному* содействию, которое она оказывала *как раз позитивной точной науке* — посредством своего, впрочем, если посмотреть с другой точки зрения, ужасающего подавления философского и метафизического мышления и свободной религиозной спекуляции. (Правда, это заметно лишь в сравнении с азиатскими культурами, где нет такой силы пут и подавления метафизической мысли и где в *метафизические* размышления и в спонтанное *самоспасение* ушло *несоизмеримо больше энергии*.) Жестокая борьба, которую именно церкви и растущий рационализм их священничества вели против мифа, сказания, легенды, народной веры, «суеверия», свободной мистики, веры в чудеса, косвенным образом была на пользу науки; хотя в этом случае и на пользу подлинной метафизике — против *органически-душевно* обусловленных видов знания *все* высшие духовные виды знания имели *один и тот же* боевой фронт. Благодаря тому, что религии откровения все более резко обособляли и отграничивали «сверхъестественную» область веры, объявляя ее абсолютно завершенной и неумножаемой, как раз они и явились косвенными предтечами позитивно-научного рационализма. Энергия человеческого мышления именно на этом пути войдет в русло *точного* исследования; но это — одновременно и русло *технично-прагматического* мышления. Вот почему и сегодня враждебный метафизике позитивизм и церковная философия там, где им надо, умеют удалить из университетов подлинную серьезную философию, используя для этого все средства, вплоть до политики занятия философских кафедр⁹⁰.

⁹⁰ Знатки внутренней политики немецких университетов знают, как стремится связанная с церковью профессура поставить во главе кафедр философии психологов-экспериментаторов или исследователей, которые лишь задним числом пытаются привести к определенному синтезу позитивные научные результаты, т. е. таких лиц, которые попросту безвредны для учения церкви. Чем больше церкви и их представители погружаются в технику направления масс и управления ими, чем

Религиозно фундированная *аскеза* также очень много значит, как это ясно видел уже Ницше, для формирования самой по себе *аскетической истинностной совести* (*Wahrheitsgewissen*), между тем как церковный институт цензуры и его службы воспитывают ответственность за возможные высказывания, изысканность и осторожность в стиле, в выборе слов, медлительность и подозрительность мышления, критическое отношение к вечно шутовскому и одурманенному, загипнотизированному немногими идеями «духу времени», суверенное возвышение над ним — что косвенно также идет на пользу настоящей науке. Таким образом, церковь препятствует не столько науке, сколько тому претенциозному пафосу «научной церкви» (Э. Мах), который завтра или послезавтра отвергнет и сама наука. Один из ярчайших примеров тому — история дарвинизма, который с тех пор, как возникло точное учение о наследственности, закончил свое существование почти полным провалом. Если вместе с науками о *духе* поле трений значительно увеличится, то тем не менее и здесь в напряженные отношения с догматической религией вступает в гораздо меньшей степени критическое исследование источников (которое, кстати говоря, впервые было начато мавританскими монахами-бенедиктинцами), чем *философско-историческая* и *культур-философская* форма воззрения на исторические факты.

Но самые исконные противоположности между религией и знанием о мире всегда там, где речь идет о *метафизическом знании* — и здесь церковь со своей догмой является, несомненно, *наиболее могущественным прирожденным врагом всякого самостоятельного развития*. И она являются им в тем большей мере, чем в большей степени сама, сознательно или бессознательно, уже присоединилась к какой-нибудь метафизической системе прошлого через свою теологию или даже прямо через свою догму. Раз основные метафизические понятия определенной философской системы вошли в *саму* догматику, как это, без всяких сомнений, случилось с римским католицизмом (например, понятие материи Аристотеля (*materia prima*) вошло в догму транссубстанции, томистское учение о душе было целиком догматизировано Венским церковным собором, другие приме-

более прагматичными они становятся, тем более тесной становится также их кооперация с миром труда, техники, индустрии и позитивной науки. Поэтому сегодня они представляют собой оплот — вдесятеро более мощной, чем наука, — против мистических устремлений нашего времени (как против плохих, например, антропософии, так и хороших).

ры — «доказательства бытия Бога»⁹¹ и учение о свободе воли как свободе выбора), можно считать, что метафизика в ней целиком и полностью заложена.

То, что на Западе силы религии откровения и точной науки и техники почти всегда побеждали в своей многовековой *совместной борьбе против спонтанного метафизического духа*, составляет, с точки зрения социологии знания, наверное, важнейшую *характерную особенность* западноевропейского формирования знания вообще. Это в принципе не что иное, как победа практического римского *духа господства* над созерцательной, чисто теоретической и таким способом также «исследующей» мыслительной позицией — победа, которая соединяет и то и другое. Почти во всей Азии «*мудрец*» и, как бы ее ни называли, *метафизика* одержали победу не только над религией, но и над позитивной наукой. Это, как мне кажется, — *самый важный пункт отличия западноевропейской культуры от азиатской*. Под метафизикой здесь понимаются *самопознание и самоспасение*; и в этом смысле не буддизм был исторически первой метафизикой, а еще «религия» брахманов. Вот почему в вере народов Китая, Индии, и даже Японии *идеал мудреца*⁹² доминирует над западноевропейскими образцами и *идеалами героя и святого* — которые на Западе, начиная от Бенедикта и вплоть до преодолевающего подлинное монашество Игнатия становятся все более практическими, эвдемонистическими и социальными; вот откуда и знаменитая азиатская «толерантность» в отношении религиозной принадлежности к одной или многим религиям; но отсюда же и двойное отсутствие, с одной стороны, рациональной специальной науки, автохтонной индустрии и техники производства, а с другой — имперски сформированного, строго иерархизированного института церкви с жесткой догматикой. Кажущиеся нам такими странными, но широко распростра-

⁹¹ Что касается «доказательств бытия Бога», то иезуит свящ. Г. Леннерц совершенно прав, когда доказывает, что моя концепция познания Бога противоречит учению католической церкви. Полным заблуждением всех «модернистских» теологий (я сам это долго и мучительно осознал) является взгляд, согласно которому томистскую философию якобы *можно отделить* от церковной догматики. Ведь сегодня *догмой* является уже сама онтологическая значимость каузального принципа — причем не только в плане того, «что», но и «как», т. е., *метод* метафизики и познания Бога посредством каузального умозаключения. См.: Г. Леннерц. Шелеровская система единообразия и учение католической церкви (P. H. Lennertz. Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche. [Münster], 1924).

⁹² О примате идеала мудреца в Китае над западным идеалом героя см. интересные размышления Р. Вильгельма в его книге «Китайская жизненная мудрость» (R. Wilhelm. Chinesische Lebensweisheit. Darmstadt, 1922).

ненные в азиатских культурах убеждения об ответственности императора, князей и высших руководителей за все то, что происходит в мире, в том числе и за явления природы, наводнения, гибель урожая и т. д. точно так же рождаются из этой метафизической идеи самоспасения. В то же время ликвидация остатков магических техник посредством Реформации сняло для протестантского культурного круга все те напряженности, которые обычно существуют между *магической* техникой и техникой *позитивной*. Но и в католицизме, где еще сохранились скупые остатки магической техники, например, метеорологической техники («погодное» паломничество), медицинской техники (изгнание дьявола и злых духов, соборование) и т. д., их значение для прогресса позитивной техники несущественно.

Однако *самое ужасное оружие* против метафизики в руках у церкви — это *запрет на уже одно лишь сомнение* в относящихся к вере положениях и вещах. Этот принцип, который любое другое сомнение, кроме «методического», расценивает как «грех», — вкупе с отождествлением платоновско-аристотелевской системы, т. е. определенной позитивно-исторической метафизики, неотделимой от своеобразия всей греческой культуры, с так называемой «*philosophia perennis*»⁹³ или с «учением» «здорового человеческого рассудка» и даже «общезначимого» человеческого разума как такового — не только фактически подрывает все метафизическое развитие знания, не только допускает совершенно неверное, как с исторической, так и с содержательной точек зрения, понимание фактически свершившегося развития такого рода, конструируя бесконечно далекие идентичности (например, нечто среднее между богом Аристотеля, «перводвигателем», «мышлением мышления», *poesis poeseos*, и иудейско-христианской идеей Бога), но тем самым он *догматизирует* и *превращает в окаменелость* также *определенную* метафизику. Учение Аристотеля о боге как перводвигателе было бы бессмысленно отрывать от его логики, от его астрономической системы сфер, и точно так же — от основного духа греческой религии, которой абсолютно чужд иудейский Бог воли и Бог-творец. Логика Аристотеля⁹³, несмотря на заигрывание с формализацией, также неотделима от его метафизики «формы» и «вещества» и ее натурфилософского применения. А всю систему в целом невозможно освободить от того

⁹³ О становлении аристотелевской системы см. вышедшую недавно превосходную работу В. Егера «Аристотель» (*W. Jaeger. Aristoteles. Berlin, 1923*), уже мной цитировавшуюся.

недифференцированного взаимопроникновения позитивной науки и метафизики, которую Новое время совершенно утратило уже как структурную *форму* знания; от хозяйства того времени, основанного на рабстве, которое позволяло маленькой созерцательной элите удивляться миром и скорее почитать его как царство осмысленных телеологически упорядоченных «форм», чем воздействовать на него и обрабатывать; невозможно освободить от принципиально *биоморфного* способа мышления общества, которое еще не открыло все сущностно-своеобразное и сущностно-автономное в мире *мертвой* природы, не знает систематического применения математики к исследованию природы и к технике и, с технической точки зрения, определено ремесленно изготавливаемыми орудиями труда. Если эту *историческую систему* раздувают до так называемой «*philosophia perennis*», то она, естественно, лишается всего живого, наглядного, конкретного содержания. С необходимостью возникает так называемый «*схоластический*»⁹⁴ метод, сущность которого всегда — одновременно и историко-философская интерпретация какого-нибудь философского авторитета и систематическое постижение предмета как *нечто единое*, т. е. двойной источник заблуждения для исторической интерпретации *и* постижения предмета, которые должны идти своим путем совершенно *раздельно*. На самом деле здесь из страха перед новой метафизикой, которая могла бы быть опасна для теологии, искусственно консервируется вполне определенная, понятная лишь с исторической точки зрения ступень метафизического мышления, причем в эпоху, которой этот способ мышления стилистически совершенно чужд и в которую он — поскольку его вообще понимают — должен производить впечатление всего лишь анахронизма. Позитивизм же явно или тайно воспринял — в особенности при посредстве авторитета Конта — как раз эту идею схоластической философии о том, что метафизика исполненных силы вневременных форм и сущностей, т. е. платоновско-аристотелевская система, якобы, совпадает с «*метафизикой*». Ведь эта система, как ясно понимал Конт, в действительности обусловлена общественным стилем мышления, абсолютно чуждым

⁹⁴ Если схоластику понимать в таком формальном смысле, то, между прочим, существует и протестантская «схоластика», а именно двух типов: схоластика, введенная Меланхтоном и находящаяся все еще под сильным влиянием Аристотеля, которая в конце концов впадает в вольфианство, — и протестантская схоластика XIX века, кантианская схоластика, которая точно так же обнаруживает указанные выше признаки «схоластики вообще».

эпохе Нового времени, — и только таким образом можно понять, как *вообще дело дошло* до того, что метафизика была объявлена атавистическим явлением.

Тот, кто сегодня удивляется, глядя на возрастающую притягательную силу церквей, и прежде всего римско-католической, а также частей их философии (учения о естественном праве, социальной философии), должен точно соизмерить все те силы, которые сегодня, тайно или явно взаимодействуя, выступают в стоворе против всякого самостоятельного движения в формировании метафизической и свободной религиозно-спекулятивной мысли.

Как часто подчеркивал А. ф. Гарнак, мировоззренческая индифферентность *масс* — самая мощная опора всех наиболее старых, наиболее твердолобых консервативных сил, самая надежная хранилища всего отжившего. Сюда относится все неживое в церквях, «труха с виноградной лозы Христа», которое церкви склонны отторгать тем меньше, чем больше они ограничивают свою деятельность как раз *направлением масс* в вопросах социального благосостояния, научившись со времен Французской революции быть в согласии с демократией, а позднее — договариваться с правым крылом социализма. Позитивная *наука*, как мы видели, ничего не может противопоставить церкви, поскольку не может вступить с ней в нормальную конкуренцию в сфере вечных человеческих потребностей, которые религия пытается удовлетворить. Но хотя сциентистские, позитивистские течения мысли и всякие разновидности метафизического «агностицизма» сами по себе и против церкви, они в данном пункте *помогают* ей (пусть лишь тайно), так как и они хотят подавлять метафизику, исходя уже из своих собственных теоретико-познавательных и социологических заблуждений. Здесь действует принцип: «враги моего самого большого врага — мои друзья». С другой стороны, религиозный эрзац мессианистского *марксизма*, «общество будущего», с каждым днем все больше теряет свой заменяющий религию статус. Там, где он господствует, например, в русском большевизме, его политика в сфере культуры, как показывает большевистская цензура на книги, этот новый «*Index librorum prohibitorum*» (запрет на Библию, Коран, Талмуд и всех без исключения западноевропейских философов от Аристотеля до Фихте), — это всего лишь перевернутая культурная политика римской церкви. Точно также в заговоре против подлинной метафизики — и *мистицизм* современных кружков, сект, объединений. Но расширяющаяся *демократия* —

когда-то одна из союзниц свободного исследования и философии против господства зависимого от церкви духа — постепенно превращается в самую большую опасность для духовной свободы⁹⁵. Перед Европой, и, наверное, перед Северной Америкой маячит *другой* возможный тип демократии — иной, чем тот, значение которого мы восприняли в молодости как единство демократии и свободной науки, — а именно *тот* тип демократии, который в Афинах осудил Сократа и Анаксагора и который в современной Японии с самого начала жестко противостоял всякому восприятию западноевропейских методов науки и техники^{60*}. Союзница науки и философии, как уже теперь учат нас факты, — только пробивающаяся в борьбе, преимущественно *либеральная* демократия относительно «малых элит». Демократия, ставшая господствующей и в конце концов расширенная до демократии женщин и полудетей — это не друг, а скорее враг разума и науки. Это началось у нас в Германии с профессуры с церковным мировоззрением и данной словно в «наказание» социал-демократической профессуры, со всякого рода парламентского давления на слабые государственные авторитеты в вопросах академической кадровой политики. Но подождите немного — и процесс пойдет еще дальше! Новое *релятивистское учение о мировоззрении* — каким его ввели В. Дильтей, М. Вебер, К. Ясперс, а Г. Радбрух также и в философии права, есть теоретическое отображение этого восходящего до мировоззрения демократического парламентаризма, при котором говорят о смысле всевозможных мнений, ничего не утверждая; ведут переговоры, ни принимая решения; но от взаимного убеждения посредством аргументов, как то предполагал парламентаризм во времена своего расцвета, сознательно отказываются⁹⁶.

⁹⁵ Свидетельством того, что это имеет значение не только для Европы, но и для Соединенных Штатов Северной Америки, является движение современного «фундаментализма»: оно стремится придать статус закона требованию, чтобы во всех государственных школах (включая университеты!) нельзя было учить тому, что противоречит Библии, в особенности учению о происхождении видов в какой бы то ни было форме.

⁹⁶ В цитированной ранее книге «Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения» я показал, что учение о мировоззрении крайне необходимо и само по себе, и прежде всего для практического применения в народном университете^{61*}, и что, с другой стороны, чистое учение о мировоззрении я рассматриваю как предпосылку всякой утверждающей философии. Но эта дисциплина не должна стремиться заменить собой метафизику, точно так же, как наука о религии — теологиию.

К социологии метафизики

Бросим теперь взгляд на самую *метафизику*. О ней с точки зрения социологии знания написано меньше всего⁹⁷.

Метафизика, если рассматривать ее социологически среди других форм знания, — это всегда те *духовные элиты*, которые, будучи свободны от религиозных и прочих традиций своих жизненных сообществ и от хозяйственного труда, имеют свободное время исходя из чисто теоретической установки рассматривать мир в его идеальных *сущностных структурах* и разрабатывать, в связи с состоянием знания эпохи в *позитивно научном* плане, *вероятные гипотезы о последних основаниях вещей*. Но поскольку целостность *мира* как таковая теоретически доступна только целостности одной *личности*^{62*}, постольку метафизика необходима обусловлена *лично* или ее носителями являются так называемые «школы» метафизической мудрости, группирующиеся вокруг одной личности. Она, далее, существенно обусловлена *культурным кругом*, и даже в значительной мере *национальным гением* — несравнимо определенной, чем интернациональная, основанная на внутреннем разделении труда позитивная специальная наука⁹⁸.

Так как метафизика есть всегда соединение априорного синтетического сущностного знания с индуктивным знанием и дедуктивными результатами позитивной науки, то ее возможные типы в известной степени поддаются конструированию а priori с помощью чистого учения о мировоззрении применительно к данному культурному кругу⁹⁹. В своих исторических проявлениях *самые общие типы* метафизики одного культурного круга находятся *рядом друг с другом* в ходе всего культурного процесса. В нем каждый тип «*растет*» сам по себе вместе с ростом индуктивного позитивно-научного опыта, который пытается усвоить — но никогда не основывается

⁹⁷ Рекомендую обратить внимание на Кельнскую диссертацию Пауля Л. Ландсберга «Сущность и значение платоновской Академии» (*Paul L. Landsberg. Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Bonn, 1923*), опубликованную в издаваемых под моей редакцией сочинениях по философии и социологии, а также на заметки Ландсберга «К социологии познания аристотелевской школы» в коллективной монографии «Опыты по социологии знания» (*Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München, 1924*), изданной под моей редакцией.

⁹⁸ Так же рассуждает и В. Вундт в своей книге «Нации и их философии» (*W. Wundt. Die Nationen und ihre Philosophie, 1915*).

⁹⁹ Ряд таких удачных конструкций можно найти в книге Н. Гартмана «Основные черты метафизики познания» (*N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921*); см. также цитировавшуюся мной ранее книгу В. Дильтея «Сущность философии».

только на одном этом опыте. Во втором измерении, отличном от этого роста каждого типа метафизики, метафизика сама исторически растет в плане полноты и целостности охвата содержания мира, поскольку всякая новая метафизика по крайней мере пытается вобрать в себя элементы истины всех других метафизических систем, релятивируя их, однако, к некоей более высокой, обладающей способностью большего охвата основной творческой идее. Спор между метафизическими системами никогда не следует приравнять в том же смысле и в плане методов к позитивно-научному спору. Этот факт с непреложностью вытекает из того, что как раз неподдающиеся определению, лишь предъявляемые основные понятия и необходимые для всех возможных доказательств, но сами по себе недоказуемые, принципы *сущностно-мировой* взаимосвязи есть *первый* предмет метафизики; он вытекает, далее, из того, что метафизика сознательно отходит от принципа позитивной науки *исключать* как бессмысленный каждый вопрос, относительно которого может быть доказано, что он неразрешим посредством наблюдения, измерения и математических расчетов, и хочет дать *общую* гипотетическую *картину* того, как все упорядоченные по высшим сущностям вещи *укоренены в «абсолютной действительности»* — т. е. систематическую картину систематической бытийной взаимосвязи вещей.

Итак, в том, что касается разделения труда, метафизика уже ради своего предмета не может быть организована так же, как позитивные специальные науки, ибо целостная картина мира может быть дана только именно *одной и совершенно конкретной личности*. Вот почему — а не в результате какого-то исторического случая — ее предметно-необходимой социологической формой существования является *«школа»* с одним центром, *«мудрецом»*. Таким образом, последнюю познавательную ценность метафизики не следует измерять, подобно ценности позитивной науки, степенью ее доказуемости — во всяком случае, в ее первой необходимой составной части, во входящем в нее априорном учении о сущностях, — но в конечном счете только по *богатству и полноте*, с какими *личность метафизика* через посредство своей внутренней солидарности с предшествовавшим историческим переживанием мира и участия в его целостности *солидарно связана с самим миром*. Так что здесь повторяется идея микрокосма, по которой человек *in genere* воплощает в себе все сущностные сферы мира, его основы и их закономерность («*homo est quodammodo omnia*»¹⁰⁰), — но

¹⁰⁰ Схоластический перевод положения Аристотеля «Человеческая душа есть в известном смысле все». Джордано Бруно, Николай Кузанский, Лейбниц в начале

в *относительно историческом* смысле, поскольку тот, кто наиболее глубоко концентрирует в себе и представляет в рациональных формах *целостность* предшествовавшего переживания мира и его мыслительной переработки, есть тот, кто обладает возможностью наиболее глубокого метафизического познания. Позитивная же наука, напротив, платит за общезначимость и вседоказуемость «*налично-бытийной относительностью*» («*Daseinsrelativität*») к *человеку*^{64*} своего — извлекаемого всегда лишь *in abstracto* из целостной действительной взаимосвязи мира — специального предмета, поскольку слово «человек» берется в смысле *сущности* разумного живого существа, а не в эмпирическом смысле земного человека и его случайных особенностей; ибо над этим «человеком» пытается возвыситься также и наука, она даже делает его предметом своего позитивного исследования по всевозможным направлениям, исключая из своей картины мира все относящееся *лишь* к человеческому. Но метафизика есть *риск разума пробиться к абсолютно реальному*, предпринимаемый всегда только *лично* и с приложением всех сущностных сил личности. Ее результаты, в противоположность гипотезам позитивной науки¹⁰¹, остаются *долгое время гипотетическими* и уже в свете ее второй, позитивно-научной, познавательной составной части — всего лишь *вероятными*. «Значимы» они только для совокупности тех, кто в соответствии со своим собственным идеальным сущностным типом воспринимает свою сущность как духовно солидарную с сущностью метафизика.

Далее, в то время как позитивная наука должна избегать по мере своего совершенства все ценностные решения, метафизика — это всегда *познание действительности* и одновременно *теория абсолютных ценностей*. Она разделяет с религией стремление участвовать в «абсолютно сущем»^{65*} — но не так, как религия, через веру и следование за одной личностью, которой приписывают опыт особых контактов с божеством: откровение, благодать, просветление или даже какое-нибудь онтическое отношение к божеству, но через *спонтанное*, ясное, воспроизводимое каждым *познание* самой вещи. Это положение имеет значимость повсюду, где метафизика не ставится на службу религии просто как «*ancilla theologiae*». В этом смысле метафизика всегда есть путь к спасению, однако *спонтанный* путь к спасению. Она разделяет с религией и основную направленность на первосущее (*Ens a se*), но лишь

Новой философии воспринимают эту идею; все творчество Гёте насквозь пронизано ею. См. новую концепцию этой идеи в моей книге «Формализм в этике...»^{63*}.

¹⁰¹ Поэтому В. Оствальд метко назвал гипотезы позитивной науки прото-тезами.

в той мере, в какой оно проявляется в *опыте познания мира* (в опыте усмотрения и познания сущностей, равно как и случайном опыте познания определенных в пространстве и времени фактов и их законов), категорически *отказываясь* от всех так называемых «сверхъестественных» источников познания. С другой стороны, она разделяет с наукой строго рациональный метод и основную направленность на мир вообще. Во всех кульминационных пунктах своего исторического существования метафизика находится в теснейшей и творческой связи с позитивной наукой, и наоборот, наука во всех высших достижениях доводит свои основоположения до философии. Только на время относительных поражений обе стороны расходятся без всякой взаимосвязи.

Так как *образование* и развитие, соответственно, новое пробуждение форм духовного познания происходит у человека только посредством *функционализации* предметного, приобретенного в случайных областях мира *сущностного* знания о структуре мирового целого, но совершенная в индуктивном и дедуктивном смысле картина мира никогда и ни в какой момент времени не возможна, то метафизика по существу есть главный рычаг всего интеллектуального и *духовного образования личности*, поскольку *формы созерцания* и мышления мира, которые удалось выработать в ней и в занятиях ею, все время по-новому и живо применяются к любым случайным областям фактов. Она является таковым в противоположность специальным наукам, с необходимостью и непрерывно изменяющимся в своих результатах, где вопрос стоит не об «*образовании*» (в подлинном, хорошем смысле этого слова), а исключительно о «*достижении*» или об отсутствии достижения, посредством которого они служат бесконечному процессу научного прогресса. Кроме ценности содействия этому безостановочному позитивно-научному процессу, результаты специальных наук обладают «образовательной» ценностью для личности лишь в той мере, в какой их проблематика входит в проблематику самой философии¹⁰².

Предпосылкой для пробуждения самостоятельной метафизики, которая есть нечто большее, чем «одинокие мыслители», повсюду является (как это справедливо подчеркивал в отношении греческой философии еще Эдуард Целлер) отсутствие «*церкви*» в смысле учреждения массового спасения с ее иерархией, догмой,

¹⁰² См. в этой связи мою речь «Формы знания и образование», сказанную по случаю празднования 10-летия Берлинской высшей школы им. Лессинга (Бонн, 1925)^{66*}.

или уже начавшийся процесс ее отмирания (буддизм). Наибольшую социологическую власть над историей человеческих групп имели до сих (в порядке убывающей величины) Будда — величайшее влияние вообще, значительно более сильное, чем Христа — Лао-Цзы, Платон, Аристотель, Декарт, Кант, Гегель и К. Маркс, которые, выйдя за рамки своих школ, самым различным образом со-определили *способ мышления* масс и целых эпох, причем так, что образованные *элиты*, на которые метафизика только и способна оказывать прямое влияние (и лишь косвенно она может влиять также на массы, а именно посредством формирующего воздействия на религиозно-церковную догматику, далее, на образование «общественного мнения»¹⁰³, или на идеологии целых классов, как в случае с Марксом) сами уже больше не знали, сколь многим они обязаны этим мыслителям в своем образовании. Господствующие метафизические системы никогда не свергаются позитивной наукой, которая уже определена ими — в большей степени, чем она сама об этом догадывается, — но всегда только *новыми* метафизическими системами или религией. Чем менее сформулировано содержание метафизики и чем меньше ее приверженцы *осознают* ее происхождение, тем сильнее ее власть над их духом. Социология знания в большинстве случаев первая пробилась к исследованию деформированных метафизик, как, например, это удачно сделал Э. Трёльч в своем «Историзме» по отношению ко многим немецким историкам, Радбрух в своей философии права по отношению к политическим партиям, которые точно так же сильно со-определены либо метафизическими, либо полуметафизическими системами.

Сословия и классы, к которым принадлежат метафизики, имеют чрезвычайно большое значение для структуры метафизической системы. В противоположность *homines religiosi*, которые в среднем намного чаще происходят из низших классов, это всегда или в большинстве случаев сословия и классы с *образованием* и *собственностью*. Разница между основателями христианской религии, которая изначально, как это выразил Макс Вебер, была религией «странствующих учеников ремесленников», и греческими философами и мудрецами достаточно очевидна. Если же отдельные античные философы и принадлежали, как, например, Эпиктет, к сословию рабов (в государственно-правовом смысле, что мало должно было значить по отношению к собственности и об-

¹⁰³ См. глубокий, выдающийся труд Ф. Тённиса о влиянии философии XVII, XVIII, XX вв. на «общественное мнение».

разованию), то такие явления были существенно ограничены этически-практическими школами *киников*, которые имели одновременно индивидуалистическую и космополитическую направленность, и послеаристотелевской философией, в особенности поздней *Стойей*, которая в этике и социальной философии также и в содержательном плане все больше становилась *идеологией угнетенных* — Шпенглер не без оснований сравнил ее с современным пролетарским социализмом¹⁰⁴. *Противоположность между городом и деревней* ясно проявляется между, с одной стороны, досократической колониальной натурфилософией и, с другой стороны, Анаксагором, начинающимся с него учением о духе и нусе и Сократом, который «так ничему и не смог научиться у деревьев». В то время, как *индийская* метафизика — это метафизика «лесов» (как метко говорит Тагор в своей книге «Садхана»): она предполагает абсолютно непосредственное общение с природой, чувственное единение с ней, погружение души во все живое и почти метафизически-демократическое сознание единства человека со всеми другими живыми существами¹⁰⁵ (уже в добуддийском развитии), то почти вся метафизика *Запада* есть продукт *городского* мышления — факт, который делает понятными и то, что в ее основе с самого начала лежит совершенно другое самосознание¹⁰⁶ и совершенно другое самоистолкование мыслящего человека как *существа, суверенно возвышающегося над всей природой*. История философии до сих пор слишком мало уделяла внимания этим моментам социологии знания¹⁰⁷, несмотря на то, что многие явления понятны только с социологической точки зрения. *Французская* философия после преодоления средневековой священнической схоластики, поначалу разрабатываемой монахами, вплоть до Руссо — отца революционного чувственного радикализма и одновременно

¹⁰⁴ Особого исследования с точки зрения социологии знания заслуживает самобытный пифагорейский союз с его главными отличительными чертами: строгим дорически-консервативным стилем строения, идеей числа и порядка — в центре внимания.

¹⁰⁵ См. мою книгу о «Сущности и формах симпатии» (1923)^{67*}.

¹⁰⁶ Об истории осознания человеком самого себя и своего отношения к стоящей ниже него природе и божеству будет написано во Введении к моей «Философской антропологии». Являются ли этапы повышения самосознания и осознания собственной ценности историей медленного достижения человеческим существом своего подлинного достоинства — или только историей постепенного сумасшествия? Этот вопрос мы и хотим выяснить.

¹⁰⁷ Исключение составляет разве лишь Т. Гомперц в «Греческих мыслителях» (Griechische Denker, 1893—1909), да и то с оговоркой: на всех его суждениях лежит печать односторонней позитивистской установки.

романтики — это в сущности философия *просвещенного дворянства*, или все же в духе этого сословия: поэтому она открыта миру, неакадемична, непедантична, светская, дана в такой форме, которая обращена ко всем образованным людям¹⁰⁸. То же самое относится к *Италии*, где дворянство, которое там было по существу знатью городских патрициев, вообще внесло намного больший вклад в высшую культуру духа, чем это было, например, в *Германии*, где противоположность дворянского замка и бюргерского города стала основополагающей для духовной истории дворянства. Так, *немецкая философия Нового времени* стала прежде всего достижением образованного *среднего евангелического бюргерства*, но в первую очередь пасторского дома — факт, который объясняет не только многие особенности формы, стиля, часто ужасной, закрывающейся от мира терминологии, ее сильную склонность к тому, чтобы замкнуться в косных, едва понятных школьных конструкциях, но и некоторые содержательные особенности, например, ее относительно слабую связь с математикой и естественными науками, ее аполитичный¹⁰⁹ созерцательный дух, ее ничтожный радикализм (что сразу бросается в глаза, если сравнить немецкую философию с западными философиями Просвещения), ее почти полная внутренняя удаленность от «духа» индустрии и техники, который столь явно ощутим в *английской крупно-буржуазной философии* — философии мужчин, которые были одновременно государственными деятелями и экономистами. Эти важные факты создали в Германии совершенно иные фронты борьбы философских мнений, чем те, которые существуют в романских странах, где противоположность церковной философии и антирелигиозных и антиметафизических течений всегда была намного острее. Они создали также *противоположность между теорией и властью*, которая проходит через всю нашу немецкую жизнь^{70*}. Сознательную классовую философию, пролетарскую науку — что само по себе бессмыслица — первым придумал немец Карл Маркс.

Большое значение в свете социологии знания имеет также *отношение метафизик к нациям*, которые хотя и выражают свою сущ-

¹⁰⁸ Декарт говорит, что «хочет писать и для турков». Этот легко понятный, открытый миру стиль великих французских философов справедливо отмечает в своей книге «Французская философия» А. Бергсон (*H. Bergson. La philosophie française*)^{68*}.

¹⁰⁹ В Германии государственный деятель обычно далек от философии, философ — далек от практики. Академии сугубо научны, как правило, сторонятся философов (Кант). Учреждения типа Académie Française, где вместе работают ученые, философы, поэты, политики, военные и т. д., у нас невозможно^{69*}.

ность с достаточной ясностью уже в методах точных наук, но в философии — намного сильнее и непосредственной, чем там¹¹⁰. С точки зрения социологии знания, здесь очень важным было бы учение о фазах исторического развития философских теорий применительно к *видам групп*, которые по преимуществу были их носителями. Здесь надо было бы прежде всего провести следующие различия: 1) схоластическая, изложенная на латинском языке, *наднациональная церковная философия*, носителями которой являются по существу сословия священников и монахов и против которой выступают сначала мистика и гуманизм, потом собственно философии современных наций как определенные национально движения (Телезио, Кампанелла, Бруно, Декарт, Бэкон); 2) философии молодых *европейских наций*, в содержательном плане сильно окрашенные национальными мифами, представленные на языке своих стран, которые, однако, нигде не интендируют национальное *как таковое*, но чувствуют себя настроенными «*космополитически*», не замечая при этом того, что их так называемый космополитизм есть лишь скрытый *европеизм*; эта фаза охватывает основную черту всех так называемых «новых» философий от Николая Кузанского и Декарта до Канта включительно; 3) намного более сознательная, не только фактически национально окрашенная, но и зачастую прямо-таки *национально интендированная* философия XIX века, которая особенно в Германии со времен И. Г. Фихте является сильным ферментом повышения национального культурного сознания (Фихте и Гегель для Германии; Джоберти, Розмини для Италии); 4) медленно, но верно вырабатываемая истинно *космополитическая мировая философия*, включающая в себя живую дискуссию философских лидеров и представителей больших культурных кругов уже как метод своего исследования — феномен, который сначала в зародышевой форме начался в нашей стране с того, что Шеллинг, Шопенгауэр¹¹¹, Пауль Дойссен, Эдуард ф. Гартман стали привлекать индийские му-

¹¹⁰ Я не стану здесь углубляться в описание национально-самобытных структур знания. См. мою работу «Национальное в мышлении Франции», 1915 в «Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении»^{71*} и мое исследование об английском «сant» в приложении к работе «Гений войны и Немецкая война», 1915; см. также: *Дюгем П.* Цель и структура физикалистских теорий. С предисловием Э. Маха (*P. Duhem. Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, deutsche Übers. mit einer Vorrede von E. Mach. Leipzig, 1908*), *Зомбарт В.* Пролетарский социализм (*W. Sombart. Der proletarische Sozialismus. Bd. I, 1924*).

¹¹¹ Шопенгауэр сначала говорил о метафизике как о «возвышенной беседе гениев всех времен и народов чрез время и пространство».

дрости в философскую дискуссию, но который вследствие мировой войны, этого «первого совокупного переживания всего человечества», прямо-таки неизмеримо усилился.

К социологии позитивной науки.

Наука и техника, хозяйство

В противоположность метафизике, которая, как мы видели, есть в первую очередь продукт деятельности высших слоев, обладающих свободным временем для созерцания сущностей и «образования» своего духа, *позитивная наука* с самого начала имеет иное *происхождение*: для проведения систематически и методически осмысленного, целенаправленного и основанного на сотрудничестве *специального* исследования, необходимо, как мне кажется, — и этому положению я придаю статус закономерности, — растущее взаимопроникновение *двух* первоначально разделенных социальных слоев, а именно сословия свободных созерцателей и сословия людей, рационально накапливающих трудовой и ремесленный опыт и уже в силу своего внутреннего влечения к освобождению и возрастанию социальной свободы обладающих *интересом* ко всем такого рода образам и мыслям о природе, которые позволяют *предвидеть* ее процессы и *господствовать* над ней. Я не думаю, что позитивная наука могла бы возникнуть в лоне *одной* из этих групп, так как без влияния свободомыслящего созерцания она никогда бы не возвысилась до своей чисто *теоретической познавательной установки*, своего логического и математического метода и переноса свойственного ей воззрения на весь мир в целом, но без влияния другой группы никогда не смогла бы установить столь характерную для нее тесную связь с *техникой*, измерением, а потом и со свободным, уже не зависимым от технических случайностей *экспериментом*. Но прежде всего наука не научилась бы в каждом изучаемом ею фрагменте природы ограничивать свой интерес *количественно-измеряемой* стороной мира, так-бытие и инобытие мира — законами *пространственно-временной взаимосвязи* явлений, т. е. тем, что зависит от возможных двигательных проявлений^{72*}. Формально-механическое объяснение природы — в каком бы случайном особом облики оно ни выступало — исходит, несомненно, от тех, кто должен перемещать какие-то материальные предметы и чьи двигательные и трудовые успехи постоянно пополняют опытные знания о природе тел и сил. *Экономические трудовые и транспортные общности* патриархальных

экспансивных культур — в отличие от кровно-родственных и образовательных общностей при религиозном святом и метафизическом мудреце — везде представляют собой первые социологические формы, в которых зарождается позитивная наука¹¹². Итак, я утверждаю: чисто техницистское, прагматистское, а также — правда, с некоторыми оговорками — марксистское воззрение на отношение труда и науки (Л. Больцман, Э. Мах, У. Джемс, Ф. К. Шиллер, А. Лабриола и т. д.) столь же ошибочно, как и интеллектуалистское воззрение, придающее значение только становлению философии. Позитивная наука везде, где бы она ни возникла — в Европе, Аравии, Китае и т. д. — это *дитя философии и трудового опыта*. Она всегда предполагает и то, и другое вместе и никогда лишь одно. Так как на Западе (начиная с Эллады) это *смешение классов* — разумеется, после преодоления хтонических божеств и остатков матриархата — зашло дальше, чем где бы то ни было (по сравнению с азиатскими теократиями, кастами и т. д.), именно *на Западе* в исторически уникальных условиях, благодаря особой одаренности мужественного, склонного к строгому логическому мышлению греческого народа и возникла основанная на разделении труда специальная наука, а в большем, охватывающем весь мир *систематическом* масштабе она сформировалась только в среде *западной городской буржуазии*.

Уже одно происхождение позитивной науки наводит на предположение, подтверждаемое всей ее историей: формы *производственной техники* и человеческого *труда* (в техническом смысле) всегда развиваются *параллельно* формам *позитивно-научного мышления*, поэтому было бы ошибкой утверждать, будто один из этих миров форм — причина или независимая переменная другого. Независимой переменной, определяющей *оба* ряда форм — знания и техники труда — является скорее наличная *структура влечений лидеров* общества (в ней могут доминировать самые разные влечения, исследование которых — задача психоэнергетики и психологического учения о расовой наследственности) вкуче с тем, что я называю «*этосом*»^{73*}, т. е. господствующими и значимыми в данный исторический момент правилами духовного ценностного предпочтения, или, проще выражаясь, с ведущими ценностями и идеями, на которые ориентируются лидеры групп, а вместе с ними и через них и сами группы. *Одним* из многих факторов внутри этоса являются духовные *экономические взгляды*, характерные осо-

¹¹² Она всегда развивается в антагонизме с матриархальными, обращенными «внутрь» анимистскими культурами.

бенности которых всякий раз надо понимать через *историю духа*, в то время как структуру влечений — прежде всего через расовые смешения и генетические закономерности наследуемых *витально-психических* качеств. То, что техника — это вовсе не «применение» задним числом результатов чисто теоретической созерцательной науки, ведомой лишь идеей истины, наблюдением, чистой логикой и чистой математикой, что скорее мыслительные и созерцательные методы, а также цели научного мышления всегда со-определяет более или менее сильная *воля к господству* и управлению, обращенная к той или иной области наличного бытия (богам, душам, обществу, природе, органической и неорганической, и т. д.), причем со-определяет как бы позади сознания индивидов, так что их самые разные личные мотивы к научному исследованию при этом не имеют совершенно никакого значения — это я считаю *одним из важнейших положений социологии знания*, строго доказуемое как с *теоретико-познавательной* и *эволюционно-психологической* точек зрения, так и с помощью фактической *истории* науки и техники.

Мы не можем рассматривать здесь эти сложные теоретико-познавательные и эволюционно-психологические причины, корнящиеся в *ценностной и инстинктивной со-обусловленности* не только всякого восприятия и мышления в отношении законов *выбора их возможных* предметов, но в не меньшей мере изначально и всего нашего действия¹¹³. Я лишь хочу подчеркнуть, что результаты моих исследований ведут к допущению правоты, хотя и весьма относительной, доктрин, обычно называемых «прагматизмом» и «экономизмом» (в смысле Маха), — относительной потому, что эта правота распространяется не на саму *идею* знания, истины и *чистой* логики, как в настоящем прагматизме, а лишь на *выбор* «интересных» для позитивной науки сторон мира, применительно к которым наука разрабатывает *истинные*, т. е. правильные и предметно адекватные, положения и теории. Для метафизики же, наоборот, этот принцип обусловленности знания и форм его получения путем постановки технических целей возможного воздействия на мир не имеет никакой силы. *Сущностное* отличие

¹¹³ См. мои исследования ценностей в книге «Формализм в этике...»; см. также в этой книге «Познание и труд»^{74*}. Много верного об инстинктивной и чувственной обусловленности восприятия, памяти, мышления можно найти у Р. Мюллер-Фрейенфельса в «Основных чертах жизненной психологии» (*R. Müller-Freienfels. Grundzüge einer Lebenspsychologie. Bd. I und II. Leipzig, 1924*) и у П. Шильдера в его «Медицинской психологии» (*P. Schilder. Medizinische Psychologie. Berlin, 1924*).

философии от позитивной науки состоит как раз в том, что первая не обусловлена принципом возможного *технического целеполагания*, что «формы» мышления, созерцания и соответствующие им формы бытия, посредством которых наука мыслит и находит свои предметы, она делает в свою очередь *предметом* «чистого» знания, проверяя их происхождение.

Об *историческо-социологическом аспекте отношения техники и науки* кое-что можно сказать уже здесь¹¹⁴.

Первым, кто яснее всех осознал социологически-историческую взаимосвязь техники и науки — если отвлечься от бэконовских неопределенностей и односторонностей, — был граф Сен-Симон¹¹⁵, а именно в позднем периоде своего творчества. В раннем периоде, идейные мотивы которого развил прежде всего О. Конт, Сен-Симон, как и Конт, сам был интеллектуалистом; он думал, что развитие науки определяет экономический и политический прогресс. Он был тем, кто наряду с другими французскими историками и социалистами в значительной мере побудил Карла Маркса к его так называемому «экономическому пониманию истории». Сказанное нами выше подтверждает, что мы также признаем относительную правоту, хотя и очень ограниченную, экономического понимания истории вообще и в том, что касается данного вопроса в частности, и прежде всего признаем, что оно дало мощный толчок социологическому осмыслению этих вещей, особенно истолкованию — по большей части *технологическому* — чрезвычайно многозначного слова «производственные отношения», какое позднее предпринял А. Лабриола. Правда, ограничений так много и они столь велики, что не остается почти ничего, кроме общего для нас и для Карла Маркса отрицания интеллектуализма, для которого техника есть всего лишь «применение задним числом» абсолютно «чистой» науки. Маркс говорит о прямой или по крайней мере решающей каузальной зависимости не только позитивной науки, но и *всех* духовных продуктов от экономических производственных отношений, *мы* — о зависимости *только* позитивной науки, да и в ней лишь о *параллелизме*, порождаемом *третьей общей и высшей причиной*, а именно *наследственной структурой влечений лидеров*, ее в конечном счете кровным происхождением и соответствующим ей новым этосом^{75*}. Маркс хочет понять господствующие религию, метафизику и даже сам этос из эконо-

¹¹⁴ См. ниже.

¹¹⁵ См. поучительную книгу Мукле (Muckle) о графе Сен-Симоне, где эта тема очень хорошо разработана.

мических производственных отношений. Мы же, наоборот, утверждаем, что эти три вещи в значительной степени *со-определяют* само *возможное* появление позитивной науки и техники, образуя вторую независимую переменную, понятную *лишь в свете истории духа*.

Вот несколько примеров. *Буддийской* метафизике и ее этосу и даже формам религии, существовавшим до Будды, также свойственна воля к господству, которая сама по себе едва ли слабее, чем та, что характерна для Запада. Но эта воля к господству направлена не вовне, не на материальное производство и возможное благодаря ему увеличение числа людей, на рост материальных потребностей и пробуждение все новых, а *вовнутрь*, на господство над автоматическим ходом всех телесных и душевных процессов, а именно на господство ради подавления вожеланий. Отсюда — стремление привести в соответствие число детей с *неизменными* производственными отношениями, в частности, путем умерщвления девочек и т. п., утонченная витальная и душевная техники, однако никакой заслуживающей упоминания производственной и военной техники. Точно также, хотя и в меньшей мере, *древнегреческая* метафизика, даже после возникновения чистой математики и естествознания, столь богатых открытиями, исключала значительную *волю* к производственной технике машинного типа и ее позитивную *оценку*. В *действительности* техники было намного меньше, чем *могло бы быть* по технологическим возможностям, заложенным в древнегреческой науке, математике, статике и начатках динамики; технологические ресурсы древнегреческой науки были далеко не исчерпаны. Хотя древнегреческие метафизика и религия в принципе *утверждают* мир, его так-бытие и наличное бытие, но они утверждают его не как объект человеческого *труда*, человеческого формирования, упорядочения, предвидения и не как творение божественного зодчего, деяние которого человеку суждено продолжить, а как царство живых, благородных *форм и сил*, которые надлежит *созерцать и любить*. Здесь господствующая религия, как и метафизика, также исключали ту внутреннюю связь математики с естествознанием, естествознания с техникой, техники с индустрией, которая составляла секрет уникальной силы и величия цивилизации Нового времени, уже предполагавшей, однако, элементы свободной работы и растущую политическую эмансипацию больших масс в противоположность многообразным формам несвободной работы (рабство, кабла и т. д.). Начатки позитивной науки (астрономии, математики, врачевания и т. д.) в *Egunte* и *Kumae* обнаруживают тесную связь

с грандиозными техническими задачами, которые ставили перед этими могучими монархическими державами географические и геополитические структурные условия, например, необходимость регулировать течение вод Нила и двух больших китайских речных систем, потребности судоходства, строительства повозок и колесниц, архитектуры — и все это непременно служило *властно-политическим* интересам. Если эти народы не создали методической, кооперативно организованной, распределяющей области мира по различным дисциплинам позитивной специальной науки¹¹⁶, претендующей на постижение всего универсума в целом, то причиной этого недостатка может быть, наверное, только отсутствие *свободной философской спекуляции*. В Китае вследствие господства конфуцианства с его гуманистическим классицизмом форм и чиновнической этикой, простирающейся за счет магической солидарности природы с императором до порядков на «небесах», а также не в последнюю очередь из-за приковывающей к изучению книг великих классиков иероглифической письменности, делающей мысли застывшими и неподвижными, почти все силы правящих слоев уходило на решение задачи «образования» человеческого бытия, формирования нравственности и правильного образа мыслей, так что на развитие военной и производственной техники, как и систематической науки, оставалось слишком мало энергии духа — и это несмотря на острейшие экономические потребности, огромную численность населения и сильнейшее стремление к наживе. Правящие слои *Вавилона* и *Рима*, создавшие на все последующие времена образцовые *правовые системы*, показывают на примере частного права, что происхождению наук о духе из мифов, сказаний, традиций, т. е. из народной *души*, *технический мотив* точно так же чужд, как и происхождению наук естественных. Здесь тоже философия, чистая логика, стремление увлеченного логикой права мышления к игре и экспериментированию, подобное тому, которое на протяжении веков проявлялось в древнегреческой «чистой» математике, *не находя* физического и технического применения, придают правовой науке единство, логику, систему и охватывающий все существенные социальные обстоятельства характер. Но позитивное *смысловое содержание* права и имеющаяся в господствующем

¹¹⁶ О том, почему высокоразвитым азиатским культурам не доставало исторического чувства и почему в них отсутствовала историография в нашем понимании, см.: Э. Трёльч. Историзм и его проблемы (*E. Trötsch. Der Historismus und seine Probleme. Bd. 2*); много верного об этом можно найти и у О. Шпенглера.

этом иерархия правовых благ полностью определяются направленностью и содержанием социальной воли к *господству* слоев и групп, обладающих в данный исторический момент *политической* властью, т. е. ни первичными экономическими мотивами, ни высшими духовными побуждениями. Правотворческая сила судейского приговора, на которую обратил внимание еще Р. Иеринг¹¹⁷, вовсе не была, как он полагал с односторонне техницистских позиций, первоисточником и единственным фактором дальнейшего развития римского частного права — она так же важна, как и законодательство, «цель» законодателя и чисто *логическая* мотивация правовой мысли. Но столь развитая *римская* техника коммуникаций, укреплений, военная и строительная техники не привели к крупномасштабному машинному производству, как у европейских наций в Новое время, во-первых, потому, что воля к господству над природой всегда оставалась в границах, которые ей полагали воля к *политическому* господству и техника политического господства в форме основанного на политическом господстве капитализма, — так что чистая воля к овладению *природой* ради самого этого овладения, т. е. в чисто экономических целях и в целях экономии труда, просто не могла возникнуть — и во-вторых, потому, что наследственной душевной конституции правящих слоев римского общества недоставало той *философской* созерцательности, которая была свойственна греческому народу.

Если мы ставим перед собой задачу — одну из самых интересных в социологической динамике позитивной науки — понять *происхождение и пути развития современной науки*, причем не только исторически, но и *социологически*, т. е. как совокупный результат взаимопересекающихся закономерностей *идеально- и реально-исторических* процессов, то решить ее можно, только связывая между собой самые разнообразные специально-научные знания, полученные из самых разных областей познания. Когда, например, В. Виндельбанд¹¹⁸, имея в виду прежде всего Коперника и Кеплера, говорит, что античное платоновско-пифагорейское математическое естествознание, подорвавшее ориентированный на качества, антиматематический аристотелизм схоластики, было вновь воспринято в Новое время, и это восприятие сформировало

¹¹⁷ См. работы Р. Иеринга (R. Jhering) «Дух римского права» (Der Geist des römischen Rechts. Leipzig, 1852–1865) и «Цель в праве» (Der Zweck im Recht. Leipzig, 1877–1883).

¹¹⁸ См.: Виндельбанд В. История философии (W. Windelband. Geschichte der Philosophie. Freiburg, 1892. S. 298 ff.).

творческое ядро современной математической физики, то это мало что значит. Из *той же самой* идейной системы эллинистические неоплатоники позаимствовали главным образом гностически-мистические элементы, Флорентийская академия — совершенно другое! Если вдруг античные идеи, действительно, воспринимаются и оказывают стимулирующее воздействие, надо спросить: *почему именно сейчас*, а, скажем, не в XI веке? Подобный лучу маяка, луч интересов, освещающий какую-то часть прошлого, всегда исходит из исторического *настоящего* и в первую очередь из *задач на будущее*, витающих перед духом и волей, волей к новому «культурному синтезу», как метко выражается Э. Трёльч. Вообще, одной из важнейших проблем в рамках большого вопроса о происхождении современной науки является это бросающееся в глаза плотное *нагромождение* изобретений, открытий экспериментальных и математически прикладных знаний о природе в промежутке времени между Галилеем, Леонардо и Ньютоном. Процесс, приведший от средневековой картины мира к современным научным методам, — был, несмотря на все предшествующие наработки и догадки (обнаруженные прежде всего усердными исследованиями Пьера Дюгема по истории физики с XI в.), отнюдь не континуальным, равномерным во времени, шаг за шагом идущим становлением, как можно было бы ожидать в свете интеллектуалистской гипотезы, а совершенно внезапным, продвигавшимся мощными скачками процессом. А кроме того, я не думаю, что указанные заимствования (Демокрит, Эпикур, античная атомистика у Бойля, Гассенди, Лавуазье; Аристарх, Прокл, Платон как учителя логики у Коперника, Кеплера) были чем-то существенным для происхождения современной науки: весьма вероятно, что она возникла бы и без них.

Попытаемся теперь в какой-то степени определить *негативные* и *позитивные условия* становления современной науки, а также значимость факторов и законов, по которым они действуют.

1. Одной из весьма умеренно действующих и во всяком случае лишь негативных причин является устраняющий известные мыслительные препоны *подрыв иерархического единства церкви* и ее могущества *религиозными реформациями*, с научной точки зрения, чаще всего в высшей степени реакционными. Господствующие церковные власти были намного более просвещенными, здравомыслящими и дружелюбными к науке, но прежде всего более рациональными, чем фанатически мрачный, иррациональный, да и вообще в значительной мере индифферентный по отношению к культуре дух великих реформаторов; об этом свидетельству-

ет весьма двусмысленное отношение гуманистов к обеим церковным партиям, об этом свидетельствуют судьбы Сервета и И. Кеплера (мать И. Кеплера, обвиненная в том, что она — ведьма, была сожжена на костре). Тем не менее было бы ошибкой считать, что указанный выше негативный каузальный фактор совсем не имел значения и не оказывал никакого, даже *косвенного*, воздействия на происхождение современной науки, хотя, как уже говорилось, церковный дух в высшей степени благоприятствовал точному и позитивному мышлению¹¹⁹. Частичное ослабление церковного могущества приобрело значимость в силу некоторых моментов, связанных с изменениями в догматике лишь косвенно. Среди этих моментов в первую очередь следует назвать *подрыв античной*, основанной на реализме понятий, ориентированной онтологически и *биоморфной метафизики*, сопряженный с подрывом большей части старой догматики, особенно постольку, поскольку она касалась церкви и таинств, — метафизики, сковывавшей становление новой науки *сильнее*, чем догматика, римский папа, церковная иерархия, монашество и т. д. Стремление развалить эту метафизику, основывавшееся на относительно естественном мировоззрении эпохи, уже было следствием внутреннего развития и самодвижения европейских народов к новому социальному агрегатному состоянию. И все же для устранения некоторых античных научных формулировок биоморфного духа этой метафизики реформации, несомненно, имели большое значение. Несмотря на то, что тип духовной организации вождей реформаций был как небо от земли далек от типа духовной организации отцов современной науки — Галилея, Убальди, Декарта, Кеплера, Ньютона и т. д. — их объединял ряд *формальных*, но весьма важных общих черт: 1) *номиналистический способ мышления*, характерный для каждой духовной революции против старого, устоявшегося мира идей^{76*}; 2) убежденность в том, что подлинная сущность человека заключается не в созерцающем рассудке, а в *воле* к господству; 3) и у тех, и у других на первое место выходят проблемы *осознанности и уверенности*: достоверность познания получает приоритет перед его «истинностью» (Декарт), вопрос об уверенности личности в спасении — перед объективно-теологическими проблемами; 4) в обоих случаях *свобода* поиска, соответственно, решения в вопросах веры, предпосылается мыслимому как онтический капита-

¹¹⁹ См. «Протестантизм и сущность современного духа» Э. Трельча в Собрании его сочинений, том IV (*E. Troeltsch. Ges. Schriften. Bd. IV, hrsg. von H. Baron, 1925. S. 202 ff. u. S. 297 ff.*).

лу истинного знания, соответственно, капиталу благодати, которым сначала надо обладать, для того чтобы быть свободным (вместо «истина сделает вас свободными» и там, и тут провозглашается обратное: «свобода приведет вас к истине»); в противоположность восприятию мнения традиционного учения в обоих случаях выдвигается требование дойти до всего *самолично и собственным умом*, в том числе и в изучении священного писания, «Библии»; вера — это *личный* волевой акт, а не «приказ воли рассудку» принять как истины известные предлагаемые извне или *церковью* тезисы; 5) научному и религиозному движениям одинаково присущ новый *дуализм* духа и плоти, души и тела, бога и мира. Лучше всего понять и прочувствовать то общее, что объединяет эти движения, можно, читая «О свободе христианина» Лютера одновременно с размышлениями^{77*} и «Принципами философии» Декарта. Этот дуализм устраняет *специфически* средневековое переплетение материально-чувственного и духовного, витального и духовного, столь характерное для биоморфного мировоззрения всякой «жизненной общности». Учение о таинствах, магическая техника мессы, удивительное взаимопроникновение государственного, городского и семейного права, учение о субстанциальном единстве духовной души и «*forma corporeitatis*» (позднее канонизированное на Венском соборе) — томистское учение, разбитое одновременно Декартом, Лютером и Кальвином, — частичное отождествление («борющегося») Царства Божьего со *зримыми* институтами церкви — все это и многое другое суть внутренние проявления и следствия *биоморфизма*.

Здесь мы подошли к самому интересному вопросу: что же означают эти характерные *сходства* в устремлениях реформаторов и отцов современной науки, в остальном таких разных; и что они означают с *социологической* точки зрения? Ответ следующий: единство этих общих духовных черт состоит в том, что они, без сомнения, являются новыми мыслительными формами, новыми типами оценки и воли *одного класса*, а именно класса *буржуазных предпринимателей* в его двойном антагонизме, с одной стороны, по отношению к созерцательному классу монахов и вместе с тем господствующему по древнеримским образцам и методам с использованием политических средств классу священников, а с другой стороны, по отношению к организованным по кровному родству и сословно, чисто политическим силам феодального мира, экономическая власть которых основана на «богатстве власти». Новый, направленный на *труд волевой импульс* и так называемый *индивидуализм буржуазии* (подрыв влияния цехов и т. п.) — вот об-

щий для *обоих* движений силовой фактор. И это придает следствиям *общего закона старения* культур (от биоморфного к аддитивному «механистическому» мировоззрению) их особую *историческую форму*¹²⁰. Так, например, номиналистический способ мышления сущностно *связан* с историческим закатом созерцательных религиозных слоев, с ослаблением позиций более старых монашеских орденов, живущих по первоначальному бенедиктинскому образцу, в пользу основывающих свое господство на праве *церковных административных властей* (отсюда — волюнтаризм Оккама и поздней схоластики, авторитарное окостенение которой явилось одной из причин, породивших реформаторские движения); он связан также с разложением биоморфного мировоззрения и распространением *механистического взгляда на мир*, так как «общий» предмет постижения в витальной сфере — в особенности в (органической) идее «рода» — на самом деле обладает независимыми от индивидуационных критериев пространственно-временного многообразия реальностью и единством, недостающих ему в сфере неорганического; и наконец, — с быстрым ростом «*общественной*», основанной на договоре групповой формы, постепенно вытесняющей «жизненную общность», т. е. форму, основанную на кровном родстве, традиции и преобладании совокупного идеального психического капитала. *Категориально-биоморфное мировоззрение само сущностно закономерно связано с жизненно-общностной социальной формой бытия и характерной для нее орудийной техникой, а также с преобладанием органической техники (в противоположность технике неорганической).*

2. Другая социологическая и психологическая взаимосвязь между становлением новой науки и реформациями заключается в том, что *вся энергия души*, которая в священнической церкви с магической техникой и *относительным* самоспасением направлялась посредством внутренних и внешних «свершений» на божество и вещи божественные, *была переведена на мирские труды и профессию*. Обращенность божества исключительно к человеку в его оправдании и спасении — наверное, единственная общая черта догматики *всех* течений нового протестантизма, — т. е. их религиозность, нацеленная исключительно на «Божью милость» (вкуче с полемически заостренным тезисом протестантских теологов, что-де учение старой церкви — пелагианство, или полупе-

¹²⁰ Этот закон, имеющий силу как для индивида, так и для культурной группы, получит детальное обоснование в разделе «Психология старения» моей «Философской антропологии», которая скоро выйдет в свет.

лагиянство), есть просто следствие предшествовавшего процесса *переориентации* витально-психической энергии. И когда позднее связывавшие людей религиозные узы пали вообще, как это произошло во всех господствующих образованных элитах в ходе становления эпохи *Просвещения*, от *всех* этих уз не осталось ничего, кроме *чистого* имманентного миру рационализма и полной *автономизации* мирских областей культуры¹²¹. Этим на первых порах совершенно «искусственным» просветительским идеям небольших элит, окружавших наделенных абсолютной властью князей, понадобилось целое столетие, чтобы сначала стать «общественным мнением», а затем постепенно и «относительно естественным» образом мыслей масс, — процесс, в ходе которого напуганные и потрясенные его социальными последствиями образованные элиты пытались восстановить порванную связь времен, наводя в исторически многообразных формах так называемого «романтизма» чрезвычайно хрупкие и шаткие мосты к старым, подлинно религиозным способам мышления («вторая религиозность» О. Шпенглера), — тем самым, что разложили и разрушили их духовные отцы, кровь которых не могла скрыть их новая покровительственная окраска¹²².

3. Если растущее отделение церкви от государства в позднем средневековье в противоположность к их так называемому «органическому» отношению в эпоху развитого средневековья становилось — как верно полагал О. Конт — все более надежной гарантией *свободы науки* за счет того, что ученые могли самыми разными способами играть на противоречиях между авторитетами двух властей, натравливая их друг на друга, то авторитарная зависимость науки тем более должна была уменьшиться, когда возникло *большое число* церквей и сект, *ставивших друг друга в жесткие рамки* и поддерживавших между собой определенное равновесие. В результате новые университетские и исследовательские институты («академии»), учрежденные абсолютистским го-

¹²¹ См. работы В. Дильтея о зарождении эпохи Просвещения во времена абсолютизма.

¹²² То, что существуют поддающиеся описанию типы «классического» и «романтического», несмотря на самые разнообразные оттенки, духовные и, соответственно, исторически-родовые причины положительных романтических способов чувствования и мышления, превосходно показал в своей методологически ориентированной на «Основные понятия» Вельфлина книге «Немецкий классицизм и романтизм» Фр. Штрих (*Fr. Strich. Deutsche Klassik und Romantik. München, 1922*). Однако мы еще очень мало знаем о *социологических причинах* появления таких движений.

сударством в противоположность к церковным организациям знания (в частности, Парижская, Петербургская, Берлинская академии) смогли создать совершенно *иную атмосферу* бытия науки и научной жизни — атмосферу, которая, хотя и привела в науках о *духе* к новым, отсутствовавшим в средние века ограничениям научной свободы (меркантилизм, камерализм, придворная историография, теология близких государству церковных кругов и придворных проповедников, юридические учения, оправдывающие абсолютную власть государства), тем не менее благодаря техническим и экономическим стимулам (военная, коммуникационная и производственная техника самого государства) чрезвычайно пошла на пользу наукам о *природе*. Средневековая священническая и монашеская наука — *наука сословная* — была почти полностью уничтожена, сохранившись в виде скудных остатков. Только в течение XIX века по мере перехода от политической эпохи к эпохе преимущественно *экономических* реально-социологических побудительных мотивов — с тем ограничением, которое в первой части этой работы мы ввели для реально-социологических факторов в истории духа вообще, — т. е. по мере возникновения всякого рода экономически мощных концернов, в значительной мере движущих самим государством, появления классов предпринимателей и наемных работников меняются, разумеется, *формы* зависимости и ограничений наук, прежде всего общественных наук и наук о *духе*¹²³. Опасность опеки — а исключить ее полностью может *только* философия как *чистая* теория (да и то лишь в редких случаях), но позитивные специальные науки из-за их сущностно-закономерной со-обусловленности техникой *никогда* — исходит в первую очередь уже не от церкви и государства, а от этих новых экономических сил, которые сами во все возрастающей мере включают в свой состав научные штабы (опытно-экспериментальные подразделения промышленных предприятий, «секретари» концернов, так называемые «штрафные профессора» национальной экономики справа и слева и т. д.). Ученые представители идеологий, выражающих *их* интересы, всячески, тайно или явно, не стесняясь и прямого давления на государство, стремятся

¹²³ Несколько утрированно, но интересно изобразил описанные выше отношения в сфере университетского образования Соединенных Штатах — опережающее развитие которых показывает, что будет в Европе, — американский социалист Эптон Синклер в своей злой и во многом гротескной книге об американских университетах «The Goose-Step» (1924) (переведена на немецкий под названием «Парадный марш». Берлин, 1924).

содействовать этим новым силам с их финансовыми и прочими средствами через контролируемые ими прессу и издательства — то воздавая им хвалу, то храня молчание, то обрушиваясь на них с критикой, одним словом, делая все, что им в данный момент нравится.

Подлинной и абсолютной *свободы научного поиска* в истории никогда не было; тем более нелепо думать, будто она выросла из автономной силы самого научного духа — свобода науки возникла из *взаимной конкуренции реально-социологических* факторов, причем в тесной связи с самостоятельной *философией*. То, что обычно называют «свободой науки», есть лишь относительная свобода, смена рисков ее подвластности. Конкурентная борьба реально-социологических факторов и институтов за связывание науки, принижение ее достоинства, за руководство ею и как раз благодаря этому за ее будто бы само собой совершающееся освобождение — это *социологический процесс*, происходящий не только в науке, но и во *всех* основных направлениях и сферах культуры. Осуществляясь по принципу «*divide et impera*», эта конкурентная борьба ведет к секуляризации и автономизации языка (возникновение национальных образованных языков), всех родов искусства, религии и мистики, а на зрелой стадии политической эпохи также и хозяйства. В развитом средневековье все они вдохновлялись церковью — почти незаметно, органически, — однако в позднем средневековье их зависимость от церкви (и лишь во вторую очередь — от органически связанного с ней государства) постепенно становилась все более искусственной и механической, они все более подчинялись ее сверхнациональному вероисповедному и идейному миру, постоянно направлялись и контролировались ее авторитетами. Все эти формы культуры, носителями которых были определенные *сословия*, составлявшие сквозную *поперечную* структуру, проходящую через все еще связанные между собой душевно народы и роды, поддерживались князьями, городским патрициатом или церковью, и образовывали, выражаясь современным языком, некое *сверхнациональное* единство. Так, существовали единство научного латинского языка и средневековое мировое хозяйство, где большие торговые города разных стран устанавливали друг с другом прямые контакты. Ученое сословие и все сословно связанные художники сознательно взаимодействовали друг с другом, как бы поднимаясь над своими народами. *Секуляризация* сфер культуры, их освобождение из-под влияния и авторитета церкви и *в то же время* их прогрессирующая *дифференциация* друг от друга и интеграция ими путем нового типа груп-

пирования разных уже автономизированных частей в *новое* единство, *единство образующихся наций* с характерным для них национальным «духом» — это в принципе *один и тот же социологический процесс*. Таким образом, *автономизация и национализация сфер культуры* — две стороны *одной* медали. Национальные образованные языки, национальное хозяйство, национально самобытные философия и мистика, национально окрашенные методы наук, а также перераспределение культурных сил и сфер, исходящее от буржуазии в противовес аристократии и священничеству как сословным потенциям культуры, — все вместе они образуют те новые духовные центры, которые мы обычно называем национальными «духами» в противоположность к ландшафтно и органически обусловленным «душам» народов и родов, краев и городов. Эти новые национально определенные центры активности все больше впитывают в себя старую, сословную, «поперечно-структурную» универсальную культуру и вновь вступают друг с другом во взаимодействие уже через посредство формирующихся национальных единств. Порядок, в котором это происходило *in concreto*^{78*}, не представляет интереса с социологической точки зрения: его описание — задача истории.

4. В становлении новой науки проявился еще один закон социологии знания — тот, который в другом месте^{79*} я назвал законом *первенства*: «*любители всегда идут впереди знатоков*», дилетанты — впереди чиновников со специально-научной подготовкой, «любовь — впереди познания». Каждая новая предметная область, покоряемая наукой в ходе ее истории, должна быть сначала объята порывом *любви* — и лишь потом может наступить эпоха трезвого, интеллектуально объективирующего исследования. Новая наука о природе предполагает поэтому новое *чувство* природы, новое *ценностное отношение* к ней¹²⁴. Этот эмоциональный прорыв происходит в европейских ренессансах; начинается он с ренессанса еще во многом обусловленного христианством францисканского движения и его многочисленных ответвлений в Европе, но постепенно все более и более обмирщается (Телезио, Кампанелла, Леонардо, Петрарка, Джордано Бруно, Спиноза, Шефтсбери, Фенелон — вплоть до Руссо). Сначала он распространяется на звездное небо и потом шаг за шагом охватывает разные

¹²⁴ См. превосходное введение в процесс становления новой науки у К. Йозля в «Происхождении натурфилософии из духа мистики» (*K. Joel. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Jena, 1906*); см. также соответствующие главы моей книги «Сущность и формы симпатии»^{80*}.

части органической природы. Генрих фон Штейн справедливо замечает: «При слове „природа“ человек XVII и XVIII веков думает о звездном небе, человек XIX века — о ландшафте». Император Фридрих II Гогенштауфен^{81*} и его наполовину западноевропейский, наполовину восточно-арабский круг в Сицилии (он был основателем Неапольского университета) оказали большое влияние на это эмоциональное движение. Существует таинственная, пьянящая связь человека с природой, которую он устанавливает как бы *изнутри* — согласно словам Гёте «Не заключена ли природа в сердце человека?», — связь, которую не заменит никакой разум. Новое эмоциональное отношение к растениям и животным, т. е. к тому, что как живое стоит в природе ближе всего к человеческому, — это мост к новому *опьяняющему культу* природы. Мера и вид симпатического вчувствования в природу, эмоционального слияния с ней в ходе человеческой истории были самыми разными. В эпоху развитого средневековья они были минимальными по диапазону и интенсивности. Во времена ренессансов эта извечная душевная и духовная сила человека бурно прорывалась — несомненно, движимая в первую очередь новым эмоциональным отношением между мужчиной и женщиной¹²⁵. И тогда вновь возвращалась орфически-дионисическая волна «темной» мистики. В истории западноевропейской науки такого рода эмоциональные прорывы происходили неоднократно, в равной мере затрагивая самые разные сферы сущего, природы и истории. Речь идет о ренессансе античности в гуманистическом движении¹²⁶, средневековья в европейском романтизме, мироздания и всех искусственных «автоматов» в XVII и XVIII веках, органической природы и ландшафта (география) в невиданном дотоле масштабе в XIX веке; опять-таки о ренессансе античности у Гельдерлина, Винкельмана, в новом германском гуманизме; индийской философии и религии у В. ф. Гумбольдта, Шеллинга, Шопенгауэра, Э. ф. Гартмана, П. Дойссена; истории хозяйства и борющихся за экономическое существование масс у Маркса; в настоящее время — о ренессансе русско-славянского мира и восточно-азиатских культур.

¹²⁵ См. мою книгу «Сущность и формы симпатии», с. 127 и последующие^{82*}; см.: Э. Лука. Три ступени эротики (*E. Lucka. Die drei Stufen der Erotik*. Berlin, 1917), а также: В. Зомбарт. Роскошь и капитализм (*W. Sombart. Luxus und Kapitalismus*. Leipzig, 1922).

¹²⁶ См.: Якоб Буркхардт. Культура Возрождения в Италии (*Jakob Burckhardt. Kultur der Renaissance in Italien*); в частности, о новом чувстве природы.

Между тем существует ряд вполне определенных *критериев* и *закономерностей* исторической смены этих *ритмов* чувствования и ценностного отношения, причем во *всех* видах знания (в том числе и в религиозном знании, о чем свидетельствует «страсть» реформаторов и основоположников к первоначальному христианству).

Во-первых, для них всегда характерны связанные с философским номинализмом¹²⁷ попытки найти спасительный выход из застывшего, окостенелого, лишенного жизни и чувства мира современных понятийных форм; вот почему такие попытки неизменно выражаются в яркой *борьбе против «схоластики»*, как это было в западноевропейском христианстве, в арабском мире (суфизм), еврейском мире (еврейская мистика, Спиноза), Китае (Лао-Цзы против Конфуция). Во-вторых, в эти переходные периоды всегда требуют «самостоятельного видения», «собственного переживания», «непосредственного знания», «интуиции» и крайне недооценивают необходимые *рациональные* формы знания вообще. Власть чиновных специалистов преодоленной научной стадии — будь то церковных или государственных — может быть подорвана только с помощью такого рода переоценки наполненного чувствами созерцания. «Неужто ваши силлогизмы заставят звезды упасть с неба?!» — кричал Галилей схоластическим книжным астрономам. В-третьих, смена этих периодов происходит всегда по закону смены *поколений*, т. е. в принципиально *биологическом* ритме, а не по законам истории духа или институтов. Вот почему в такие времена всегда появляются «молодежные движения». «Moderni» и «Antiqui» — так в эпоху Возрождения характеризовали указанную противоположность. На этот факт в связи с отношением немецкого романтизма к современному сциентистки ориентированному молодежному движению в Германии обратил внимание Эрнст Трёльч¹²⁸, однако едва ли он понял, что эти движения, оказывающие огромное влияние на всю историю науки, имеют *всеобщий* социологический характер. В-четвертых, все эти движения по сути своей *дилетантские*, причем не только в хорошем, этимологическом, смысле слова, но и во многом в негативном — в смысле хаотичности движения, отсутствия какого-либо метода,

¹²⁷ См. работы П. Хонигсхайма в книге, посвященной памяти Макса Вебера (1923), и в цитировавшейся мной ранее коллективной монографии «Опыты по социологии знания».

¹²⁸ См. его «Революцию в науке» в «Сочинениях по истории духа и религии» (Die Revolution in der Wissenschaft (1921) in den «Aufsätzen zur Geistesgeschichte und Religionsgeschichte». Tübingen, 1925).

чрезмерной переоценки самих себя и, наконец, *онтологической переоценки* новой покоряемой области. Последнее особенно важно. Новая покоряемая область бытия, как правило, первым делом ставится на место «абсолютной» сферы наличного бытия, так-бытия и ценностного бытия; иначе говоря, знание о ней всегда претендует на «метафизическую» значимость, а предмет этого знания считается *независимой* переменной всех мировых изменений. В соответствии с законом аналогизирующего переноса подтвержденных в какой-нибудь области бытия законов и схем на другие области¹²⁹ уже весь мир или, по крайней мере, его большая часть мыслятся по образу и подобию предпочитаемой области. Приведем примеры. Для Декарта открытая им аналитическая геометрия была не чем иным, как «естествознанием вообще» и даже метафизикой природы. Так называемые «принципы сохранения» ранней динамики последовательно переносятся а) на все качественно определенные явления природы (звук, свет, цвет и т. д.), б) на химию (атомистика и молекулярная механика) и все мироздание, в) на факты душевной жизни (ассоциативная психология) и физиологию (голландская и французская медицина), г) на социальные науки и науки о государстве, этику и учение о праве (Гоббс, Спиноза и др.). Для Маркса все, что называется культурой и религией, есть функция и эпифеномен («надстройка») истории хозяйства и динамики классовой борьбы, а для современных адептов дилетантской биологии, представленной в «философии жизни», — это функция и эпифеномен «жизни» (Бергсон, Зиммель).

Наделенные гипнотической силой понятия «великий шут», «большой ребенок», которыми обычно характеризуют «дух времени», происходят из формирующихся в каждом поколении совокупно-душевных движений, из тех пьянящих аффектов, через которые по законам *энергетики инстинктов* высвобождаются, словно взрываясь, целые направления человеческих влечений, продолжительное время скованные и вытеснявшиеся (посредством какой-либо долго господствовавшей *аскетической* системы ограничений определенных инстинктов, перегружавшей тем самым другие инстинкты). *Новая структура инстинктивных влечений* и соответствующая ей новая форма ограничивающего инстинкта *этоса* (а он как таковой всегда относительно аскетичен, но — лишь в зависимости от меняющихся направлений инстинктивных влечений) рождается как посредством объективного процесса кров-

¹²⁹ См.: Э. Мах. Познание и заблуждение (*E. Mach. Erkenntnis und Irrtum*, 1905).

ного происхождения и смешения кровей правящих элит, так и посредством их душевного выражения в потоках чувств — а вместе с новой структурой влечений рождаются и новый *модус селекции* возможных впечатлений от мира, и новая направленность *воли* по отношению к миру. *Теоретическая картина мира*, с одной стороны, и существующий в данное время *мир практической* (политической, экономической, социальной) *действительности* согласуются друг с другом не потому, что какой-то один из этих двух миров причинно детерминирует другой, но потому, что они *оба одинаково изначально* определены через единство новой *этической* и *инстинктивной* структуры. За каждой такой эмпатической и экстатически-энтузиастической эпохой потом обычно следует эпоха отрезвления, когда происходит образование новых предметных областей познания и начинается ее как индуктивное, так и дедуктивное, но в любом случае *рациональное* постижение посредством впервые именно таким образом рождающейся позитивной *специальной науки*, на формирование которой оказывают влияние как со-определяющие факторы, наряду с чисто специальными, идущими от самого предмета интересами, также социальные потребности государства и хозяйства в техниках и инженерах, общества — во врачах, учителях и т. д. Избыток чувств (и то направление, в каком они выражаются) вначале чаще всего охватывает религию, искусство, философию в одинаковой мере — и лишь затем, через посредство всякий раз *новой философии, науку* и науки. *Философия* природы предшествует науке о природе, подобно тому, как «маточный раствор предшествует кристаллу» (Конт); повсюду, где философия была по-настоящему велика, она была не «совой Минервы» позитивных наук, а скорее их *пионером*. Философские гипотезы часто с большим опозданием вступают в стадию своей позитивно-научной проверяемости: так, учение Бруно о химической однородности мира (отвергнутое Контом как якобы «метафизическое») позднее подтвердил спектральный анализ Бунзена и Кирхгофа; чистая математика греков, похожая скорее на философию и являющаяся расширением логики (например, теория конического сечения Прокла) была развита Галилеем, Гюйгенсом, Кеплером, Ньютоном; геометрия Римана нашла продолжение в теории Эйнштейна, а старая философская теория о динамическом строении материи (Лейбниц и Кант) — в теории Г. Вейля¹³⁰.

¹³⁰ См. его работу «Что такое материя?» (*H. Weyl. Was ist Materie*) в журнале «Naturwissenschaften» («Естественные науки»), 12. Jahrg., Heft 28, 29, 30. 1924; ср. также меткое суждение Вейля о *первенстве* философии в истории физики.

Стилистические и структурные аналогии между искусством (и искусствами между собой), философией и наукой великих эпох *вовсе не* нуждаются в том, чтобы основываться на *сознательном* переносе, как в случаях с типами личностей: Данте — Фома Аквинский, Расин и Мольер — Декарт, Гёте — Спиноза, Шиллер — Кант, Вагнер — Шопенгауэр, Геббель — Гегель; наоборот, эти аналогии особенно строги там, где они следуют одна за другой из вобравших в себя предшествующие дифференциации традиционных культурных миров и возрождающих их в новом виде глубочайших преобразований совокупной души *нового поколения* совершенно *независимо* от личностного и сознательного влияния. Таковы, например, (описанные Пьером Дюгемом) аналогии между французской классической трагедией и французской математической физикой XVII и XVIII вв., между творчеством Шекспира, Милтона и английской физикой; таковы стилистические аналогии между готикой в архитектуре и развитой схоластикой, между философией Лейбница и искусством барокко¹³¹, Махом, Авенариусом и импрессионизмом в живописи, экспрессионизмом и современной так называемой философией жизни и. д. Изменения форм и направлений этого всякий раз оригинально *структурированного* чувственного порыва происходят по ту сторону осознаваемых «целей и интересов», однако именно *он* со-формирует цели всех новых движений, ибо он *первичен по отношению и к воле, и к знанию*. Поколенческая периодизация новых движений доказывает, что этот чувственный порыв всегда обусловлен биологически, правда, не с необходимостью в ее естественно-научном понимании — как следствие нового объективного смещения кровей, происходящего в результате расовой борьбы и расовых напластований; он обусловлен биологически в том смысле, что либо другие *роды* одного и того же народа начинают выдвигать слои, претендующие на духовное руководство¹³², либо — за счет вымирания господствовавших ранее кровных слоев (как во Франции французской аристократии, в Англии норманнской) или с помощью революции — к власти приходят кровные слои других народов (как, например, евреи в России путем большевистской революции).

¹³¹ См.: М. Дворжак. История искусства как история духа (М. Dvořák. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München, 1924) и Г. Шмаленбах. Лейбниц (H. Schmalenbach. Leibniz. München, 1921).

¹³² Й. Надлер в своей книге «Берлинский романтизм. 1800—1814» (J. Nadler. Berliner Romantik. 1800—1814. Berlin, 1921) предполагает, что немецкий романтизм обязан своим происхождением кланам восточно-германских колонистов.

Если высшие слои общества испытывают разочарование (подобное тому, какое было в немецкой романтике ввиду последствий просветительских идей на позднем этапе Французской революции), и оно *совпадает с поколенчески* детерминированными душевными преобразованиями в новых элитах, то это в еще большей мере определяет направленность движения к *возрождению духа ушедшей эпохи*, например, Средних веков и их душевно-духовного мира. «Историческое чутье» немецких наук о духе в XIX в., которое Л. ф. Ранке охарактеризовал как «симпатию ко всему человеческому», и выросшие из него так называемые «исторические школы» наук о духе в религии и теологии, праве, экономике, философии, искусстве и т. д., родились, как нам верно показали В. Дильтей, Э. Трёльч, Э. Ротхакер и другие, из этого двойственно мотивированного *романтического движения*. Своеобразие человеческой истории таково, что, хотя в ней ничего не повторяется из внешних процессов, деяний и состояний, зато дремлющие силы души, составлявшие содержание какой-либо эпохи, благодаря переживанию (*Nacherleben*) всегда могут *пробудиться вновь* и *активизироваться* в так называемых «реформациях», «ренессансах», «рецепциях», если родственные по крови и одновременно конгениальные пионеры и элиты как бы поднимут и вызовут их — давно забытые — к жизни; если эти силы, реализуясь в новых ориентированных на будущее планах и делах, вместе с тем создадут и новые — подобные мощным световым конусам — *ретроспективы* прошлого мира, который был до этого немым и мертвым. Таким образом, *переживание* духовно-душевных функций, созданных произведениями культуры прошлых времен, в исторических науках о духе всегда должно *предшествовать объективному исследованию самих этих произведений* и их «форм», т. е. их филологическому изучению. То, во что воплощаются вновь пробужденные силы в собственных произведениях данной эпохи, никогда не есть лишь «копия» старого мира, даже если последний служит так называемым «образцом». Собственное упражнение в искусствах гуманиста настолько же далеко от «реальной» античности, насколько реформированное христианство далеко от первоначального христианства. Монах делает точную копию произведения античного писателя — при этом он, может быть, *как никто другой чужд* его духу. Вдохновляемый эмпатической любовью к древности гуманист нередко искажает античные произведения своими в высшей степени субъективистскими конъектурами и интерпретациями и создает, если он человек творческого склада, собственные зачастую абсолютно неклассические произведения. Научный фи-

лог, впрочем, уже предполагающий гуманиста, впервые соединяет «дух» с точностью и филологической строгостью.

В этих типических, постоянно повторяющихся явлениях истории всех родов знания в крупном масштабе и на коллективном уровне обнаруживается действие только тех законов, строгое подтверждение которых мы находим также в малом масштабе и на индивидуальном уровне. Первый из этих законов гласит: всякого рода *интеллектуальное постижение так-бытия* предмета *предполагает* связанное с этим предметом *эмоциональное ценностное переживание*^{83*}. Этот закон имеет силу как для простейшего восприятия, так и воспоминания, ожидания и, наконец, для всех видов мышления; он имеет силу для созерцания прафеноменов (т. е. неощущаемых и свободных от his-nips — так-бытия первоначальных форм вещей) и непосредственного идеемышления, одинаково ведущих к априорному знанию, равно как и для всякого познания случайных фактов, основанного на наблюдении, индукции и опосредствованном мышлении: ценностное отношение (*Wertnehmung*) всегда предшествует восприятию (*Wahrnehmung*). Желание и выражение чувств составляют содержание первых слов ребенка. Но выражение душевных движений является и первым, что он воспринимает¹³³. То, что сахар «приятен», ребенок понимает прежде, чем постигает качество ощущения «сладкий». Сенсорные функции животных сформировались (а затем структурировались и соответствующие им центральные и периферийные органы) лишь в той мере, в какой схватываемые посредством них качества могут функционировать как знаки того, что вредно или полезно для жизни. Все творческие личности — первооткрыватели, изобретатели, исследователи — утверждают: то, что они нашли, вначале витало перед ними скорее в виде чувствуемой, нежели мыслимой, «догадки». В начале новой научной творческой эпохи бывает много таких «догадок». Если в схоластические эпохи знание о мире кажется в сущности завершенным и навсегда упорядоченным, то в периоды формирования новой картины мира природа и любая другая предметная область предстает в сознании людей в виде необозримого *прогресса* познания. Все, даже самые известные, явления приобретают во время ренессансов новый характер проблематичности. Каждая проблема, т. е. каждое вызывающее вопрос положение вещей, независимое от субъективного акта вопрошания индивида, неминуемо приводит к новым поло-

¹³³ См.: «Сущность и формы симпатии», часть С^{84*}.

жениям вещей, вызывающим вопросы, так что природа в предметном отношении становится чем-то вроде глубочайшей загадки. По общему мнению, этот период напоминает стадию детского развития, когда дети без конца спрашивают «почему»? Будучи коллективными душевно-духовными *процессами омоложения*, движения ренессансного типа выражаются также через мнимый возврат к *примитивным* формам воззрения на мир. Дух омолаживается, интегрируется, чтобы затем по-новому дифференцироваться. Переход от развитого схоластического мировоззрения к новому взгляду на природу сопровождался ростом суеверий, верой в ведьм, привидений и демонов, мистицизмом и тому подобными вещами, причем в масштабах, *неведомых* для развитого средневековья. Природа вдруг снова стала грандиозным *выразительным явлением* сил витального, но малоупорядоченного характера, овладеть которым возомнили астрологи, алхимики, врачи типа Парацельса. Такое впечатление, будто снова возродилась примитивная магическая техника всех возможных видов. Как метко заметил Вильгельм Дильтей, переход от схоластической картины мира к рациональной науке Нового времени был опосредован «динамическим натурпантеизмом». В эротической сфере эта эпоха в целом также имела «пубертатный» характер¹³⁴. Было бы ошибкой видеть в силах, преодолевших *антропоморфизм* средневекового мировоззрения, только — или хотя бы даже в первую очередь — рациональное мышление. Уж *мыслить*-то схоластики могли куда как тоньше и точнее, искусней и методически грамотней, чем основная масса всех поколений исследователей Нового времени. За пределы книжного знания и узкого антропоморфизма вывела прежде всего оргиастическая и экстатическая *чувственная самоотдача природе*, новое мироощущение, в котором человек открывался миру, воспринимая собственную инстинктивную жизнь как продолжение пронизывающего всю природу порыва и потока сил, а также новая жажда «аутопсии» (излюбленное слово Ренессанса): подобного рода волна возникла в виде орфического движения в Малой Азии и через Фракию докатилась до Греции, где, как глубоко подметил Ницше, лишь в результате взаимного оплодотворения с «аполлонизмом», т. е. искусством постижения идей, произвела на свет не только трагедию, но и классические философские концепции Платона и Аристотеля. Потому-то учение Платона об *эросе* — любимый предмет философов и поэтов Ренес-

¹³⁴ Так же считает В. Зомбарт в своей книге «Роскошь и капитализм».

санса, что оно само родилось из орфического учения и принадлежащих ему мистерий и культов.

Ввиду этого и многих подобных явлений истории человеческого знания возникает один вопрос, ответ на который я не осмеливаюсь здесь дать, но который, как мне кажется, представляет огромный интерес. Мы знаем, что первые начатки того, что этнология называет «развитыми культурами», всегда вырастают из смешений преимущественно материнских и преимущественно отцовских культур^{85*} — смешений, включающих также смешения менталитетов и мировоззренческих форм, образовавшихся в обеих типах культур в очевидной оторванности друг от друга и поэтому односторонних. Между тем, складывается впечатление, будто принцип зачатия через соитие мужского и женского начал, господствующий среди отдельных индивидов и определяющий в сфере телесности удар волны органической жизни, влияет еще и на коллективы и, кроме того, проявляется в сфере взаимосвязанных душевно-духовных процессов и деятельностей, из которых вырастает культура. Мы можем предполагать не только с некоторой долей уверенности, что во всей психической эволюции *экстатическое* поведение в восприятии, чувстве, инстинктивном импульсе предшествует обращенному на «Я» и «сознательному» поведению, но мы можем предполагать даже с большой долей вероятности, что *первые социологические корни* двух основных видов экстазиса, проходящих через всю историю, особенно историю мистики, — (темное) чувственное слияние воедино с динамикой *natura naturans* при отключении духа и (светлый) экстазис *ἰδέϊν τῶν ἰδέσῶν*, достигаемый посредством аскетического отключения инстинктивной жизни, а стало быть, и сопротивления, в котором нам первично дано реальное бытие (*hic et nunc*) вещей^{86*}, — уходят в материнские и отцовские культуры. Но разве тогда не вероятно, что не только «концепция» гения во всех областях его проявления основывается на *величине напряжения* и глубине снятия этого напряжения между двумя противоположно направленными экстатическими способами поведения, но что то же самое относится также к концепции и творчеству целыми народами *новых культур*? Возможно, эта точка зрения позволит раскрыть величайшую загадку всей социологии культуры вообще: почему нередко бывает так, что определенные эпохи в считанные десятилетия превосходят другие эпохи и возвышаются над ними, подобно тому, как гений возвышается над общей массой? Может быть, тогда станет понятней и то, почему аналоговые компоненты таких взаимообусловленных противоположностей, как «схоластика — мистика», «клас-

сика — романтика», рациональная философия форм и идей, с одной стороны, и проповедующая чувственное слияние интуитивистская философия жизни, с другой стороны, проявляются в истории всех культур с той же *очередностью* и в том же *ритме*, какие мы встречаем почти всегда и повсюду, хотя и в самых разных исторически индивидуальных формах — а именно, с очередностью, когда второе звено противоположности *предшествует* первому.

5. Если *любовь* и *господство*, как мы давно утверждаем¹³⁵, *лежат в основе* двух взаимодополняющих познавательных позиций — одинаково присущих и одинаково необходимых человеческому духу, — то новая наука, в особенности на стадии становления, ведущего ее от «пубертатного» этапа к зрелости, должна основываться также и на новой направленности *воли к господству*. В действительности так оно и есть. Ибо *второй* позитивный корень позитивной науки Нового времени — это безграничное, т. е. не ограниченное никакой особой надобностью, санкционированное этосом и волей инстинктивное влечение восходящего класса городской буржуазии не к эпизодическому, от случая к случаю, но к *систематическому господству над природой* во всех ее возможных видах, а также к бесконечному накоплению, капитализации таких знаний о природе и душе, которые позволяли бы установить господство над природой и душой, — господство, если, на самом деле, и не сообразное с этими знаниями (что было узко ограниченным, в духе английского практицизма, пониманием Ф. Бэкона, заставившего его довольно глупо высказаться об астрономии звездного неба как о «бесполезной» науке; к сожалению, этой методе подражает и Конт¹³⁶), то во всяком случае такое, чтобы природа могла *мыслиться* как находящаяся под господством, а следовательно, направляемая посредством какого-то вида движения или вторжения, соответственно, «душа» — как направляемая и управляемая посредством политики, воспитания, наставления, организации (и тут приоритетный объект — масса)¹³⁷. Здесь, как

¹³⁵ Ср. недавно появившуюся книгу А. Грюнбаума «Господство и любовь как основные мотивы философских мировоззрений» (*A. Grünbaum. Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen. Bonn, 1925*)^{87*}.

¹³⁶ Сколько же препон и рогаток, исходя из своего узкого сенсуализма, поставил Конт перед наукой, которые она после него благополучно отбросила! Он оспаривает, например, существование психологии, основанной на самонаблюдении, достижения химии звезд, механическую теорию тепла, возможность эволюционного учения, разрешимость проблем бесконечности пространства, времени, материи, и т. д.!

¹³⁷ Это ограничение цели познания остается неведомым большинству великих исследователей. Лишь Джованни Батиста Вико сознательно вводит принцип: «Мы

нигде, требуется очень аккуратный подход, чтобы не впасть в крайности, с одной стороны, традиционного интеллектуализма а, с другой, — прагматизма, включая экономическое учение об истории, равно как в заблуждения психологизма, социологизма и историзма, также полагающих, будто они обесценивают науку Нового времени, раз они объясняют ее «происхождение» социологически. Наш метод не позволяет нам впасть в эти крайности, так как дает *реально-социологическое* объяснение не *смыслу* духовной культуры и его ценностной значимости, но лишь *выбору* того или иного смысла из духовно одинаково возможных смыслов.

Прежде всего здесь не должно идти речи о *мотивациях* и субъективных намерениях исследующих ученых *индивидов*; они могут быть бесконечно многообразны: технические задачи, тщеславие, честолюбие, жажда наживы, любовь к истине и т. д. Объяснению подлежит *социологически обусловленное происхождение категориального аппарата мышления*, а также объективных общих целей научных исследований и их овеществленных «методов», действующих в «новой науке» (*nouva scienza*) по ту сторону воли, желаний и субъективных намерений индивидов. Почему, например, категория «количество» получает приоритет перед категорией «качество»; категория «отношение» — перед категорией «субстанция» с ее акциденциями¹³⁸; категория «закон природы» — перед категориями «форма», «гештальт», «тип», «сила»; понятие непрерывного движение, производящего пространственные формы по аналитической формуле, — перед понятием качественной формы пространства (аналитическая геометрия Декарта); логика реляционистского мышления — перед логикой силлогизма с его подведением частных понятий под общие; вперед-смотрящее, проспективное «*ars inveniendi*» — перед «*ars demonstrandi*» теологической или философской истины, мыслимой как недвижимое владение и основанной как на высшем авторитете на церковном Христе или «князе тех, кто тут знает» (Данте)? Почему средневековый «*ученый*», т. е. человек, имеющий много книг и постоянно вглядывающийся в прошлое, уступил лидерство современному экспериментирующему и математически дедуцирующему «*исследователю*»? Почему теперь исходят из явлений *сознания* — а уже не

познаем в природе только то, что можем произвести сами». Тем самым он значительно поднимается над своим временем. См. также: Э. Кассирер. Проблема познания в философии и науке Нового времени (*E. Cassirer. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906–1920*).

¹³⁸ См.: *E. Cassirer. Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910*^{88*}.

из самого сущего? Почему критика источников становится принципом всякого исторического исследования? Почему возникает новая герменевтика, объясняющая смысл традиционных писаний окружавшей их авторов средой и *резко разделяющая* прошлое и настоящее, переплетавшиеся в Средние века и в схоластике в странном единстве, которое так же убивало настоящее и живые впечатления от него, как и фальсифицировало образ прошлого, бессознательно перетолковывая его в интересах настоящего, поэтому, например, всерьез думали, будто «Нус» Аристотеля — это примерно то же самое, что Бог Моисея и Евангелия? Почему критически ориентированная историческая наука — будучи в целом самоанализом, самоосвобождением и самоисцелением общества — отбрасывает так чудовишно много из того, что в силу вечной иллюзии бессознательной традиции жизненного сообщества выдавало себя через взаимное заражение поколений за «современное» и «живое», отбрасывает его в теневое существование, в лоно прошлого — собственно, туда, откуда оно и пришло, — но в то же время отчетливо осознает свою *самобытную*, исторически-обусловленную природу?^{89*} Оценки Освальда Шпенглера в отношении новоевропейского естествознания, хотя и верны во многих отношениях, опять-таки односторонни и неточны: «В пределах философии барокко западное естествознание являет собой совершенно самостоятельную вотчину. Никакая другая культура ничем подобным не располагала. Нет сомнения в том, что наука здесь с самого начала была не прислугой теологии, но *служительницей технической воли к власти и лишь поэтому* имела математическое и экспериментальное направление, являясь, по сути, *практической механикой*. Поскольку она от начала и до конца является техникой и лишь после — теорией, она должна быть того же возраста, что и сам вообще фаустовский человек¹³⁹. Технические работы, которые отличаются замечательной изобретательностью и выполняются с поразительной энергией, появляются уже ок. 1000 г. Уже в XIII в. Роберт Гроссетест рассматривал пространство как функцию света, Петр Перегрин написал в 1289 г. оставшийся лучшим вплоть до Гильберта (1600) обоснованный экспериментально трактат по магнетизму, а ученик их обоих Роджер Бэкон разрабатывал естественнонаучную теорию познания как основу для своих технических опытов. Однако отвага в открытии динамических взаимосвязей заходит намного дальше. Намек на коперникан-

¹³⁹ Это дедуктивный вывод Шпенглера из его новой периодизации, согласно которой «фаустовская эпоха» начинается с 1000 года.

скую систему содержится в одной рукописи 1322 г., а несколькими десятилетиями спустя ученики Оккама в Париже — Буридан, Альберт Саксонский и Никола Орем — математически ее развили, предвосхищая механику Галилея. Надо лишь не обманываться относительно наиболее глубинных побуждений, лежавших в основе всех этих открытий: чистое созерцание нисколько бы не нуждалось в эксперименте, однако фаустовский символ машины, уже в XII в. подвигавший людей на создание механических конструкций и сделавший *perpetuum mobile* Прометеевой идеей западноевропейского духа, обойтись без него был не в состоянии. *Самым первым, что здесь возникает, всегда оказывается рабочая гипотеза*, т. е. как раз то, что ни в какой иной культуре не имеет смысла. Необходимо вполне свыкнуться с тем поразительным фактом, что идея тут же находить практическое применение всякому уяснению естественных взаимосвязей человеку как таковому нисколько не присуща — за исключением человека фаустовского и тех, кто, как японцы, евреи и русские, пребывают сегодня под духовным очарованием фаустовской цивилизации. Уже само понятие рабочей гипотезы предполагает собой, что наша картина мира устроена динамично»¹⁴⁰.

Э. Дюринг, П. Дюгем, Э. Мах и Л. Больцман в отношении механики и физики, Копп — химии, Г. Кантор — истории математики, недавно С. Бугле, подведя итоги, — в отношении социологии¹⁴¹, Э. Радл — биологических естественных наук¹⁴², Бергсон, Шелер, Грюнбаум — в отношении психологии показали, насколько силен был так называемый *технический стимул* для применения механических схем к фактам: как в области чистой математики естественно-научные задачи физического применения, в области технологии практически-технические проблемы промышленности, техники оборонительных укреплений, военной и коммуникационной техник, научно-экспериментальной и измерительной техник; в области биологии инициативы селекционеров животных и растений, импульсы со стороны диагностики и терапии заболеваний; в области психологии педагогические и политические потребности в технике направления человеческих душ и управления ими (от основанных на ассоцианистских пред-

¹⁴⁰ См.: О. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Bd. II. S. 367)^{90*}.

¹⁴¹ С. Бугле. Лекции по социологии эволюции ценностей (С. Bouglé. Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. Paris, 1922).

¹⁴² См.: Э. Радл. История биологических теорий в Новое время; в особенности том II (E. Radl. Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit. 2. Aufl., 1913).

ставлениях экзерциций Игнатия Лойолы, учения Спинозы об аффектах и английской ассоциативной психологии вплоть до современной прикладной психологии и врачебного «психоанализа») — как все эти практически-технические побуждения постоянно и своеобразно, *в формально-механическом духе, преобразовывали теоретический образ фактов.*

Прагматизм и всякого рода фикционализм, формальный техницизм математики, а также марксистский техницизм, утверждающий примат экономической производственной техники перед наукой¹⁴³, не преминули извлечь из этих исторических констатаций мнимые подтверждения собственных теорий и свое оружие. Блестящий физик Больцман даже сформулировал принцип, согласно которому последним доводом в защиту теоретического естествознания является тот, что построенные по его законам «машины работают»; что благодаря ему мы знаем, как вмешиваться в природу, чтобы добиться того, чего мы желаем!¹⁴⁴ Даже само мышление — это якобы не более, чем «экспериментирование с образами и знаками» вещей вместо них самих, а «законы мышления» — правила, в конечном счете подтвержденные многими удавшимися, т. е. приведшими к *успешным* вмешательствам в природу, мыслительными экспериментами с такими знаками, и впоследствии закрепившиеся. Если бы «труд», в действительности, был корнем всякой культуры и науки (как пишет Маркс в «Коммунистическом манифесте»), то это и в самом деле доказывало бы, по крайней мере, *одну* существенную часть марксистского тезиса¹⁴⁵. Тогда человек — *не «animal rationale», а «homo faber»* — и у него не потому есть руки и свободно движущийся большой палец, что он разумен, но он стал разумным потому, что у него были руки, и он сумел «удлинить» эти свои органы до орудий труда, чтобы в дальнейшем по возможности все больше исключать ручной труд из производства; потому что он также додумался в *знаках* и их сочетаниях сберечь чувственные впечатления и образы представления, в *машинах* экономить энергию человеческой воли и витального движения — последнее сначала за счет органических энергий до-чело-

¹⁴³ О том, почему все социалисты-марксисты вплоть до вождей Советской республики столь единодушно настаивают на техническом происхождении естествознания и его исключительно техническом смысле, см.: *В. Зомбарт. Пролетарский социализм*, т. I.

¹⁴⁴ См. следующий раздел этой книги «Познание и труд»^{91*}.

¹⁴⁵ Я имею в виду технологическую, а не специфически экономическую часть этого тезиса. См. мои «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении», в особенности статью «Труд и мировоззрение», 1920^{92*}.

веческой природы (земледелия, одомашнивания животных, разведения скота, сжигания древесины), позднее преимущественно за счет неорганических энергий (сил воды, солнечного тепла, электрической энергии и т. д.). Мощное теоретико-познавательное социально-научное мыслительное течение, широко распространенное по всему культурному миру, и в самом деле исторически видело вещи именно так. При этом ситуация не лишена пикантности, поскольку общие противники старого научного рационализма и интеллектуализма, социологические марксисты и позитивисты, с одной стороны, и неромантики всех мастей, с другой стороны, *одинаково* используют такого рода факты в собственных целях: первые, чтобы показать, что наука имеет дело не с «истиной», ибо ее постижение — прерогатива «более высоких» источников познания (интуиция, диалектика), но лишь с удобством¹⁴⁶; вторые, чтобы показать то, что утверждал еще Т. Гоббс, а именно: истина *состоит* не в чем ином как в «однозначном и удобном обозначении фактов»¹⁴⁷. Я не думаю, что одна из этих интерпретаций с точки зрения социологии знания указанных выше фактов, — действительно, имеющих место быть — заслуживает упоминания как значительная. Однако в не меньшей степени заблуждается и старый научный рационализм, принимающий науку за первооткрывателя самого современного мира и долго склонявшийся к тому, чтобы считать картину мира науки не только истинной и правильной, но и *абсолютным* образом *абсолютных* вещей.

6. В теснейшей и смысло-логически необходимой связи с трансформацией логической системы категорий (ее основные черты мы только что выявили) происходит процесс, который можно назвать *растущим разделением и разлучением интеллектуальных и эмоционально-волевых функций* человеческого духа в *новых элитах, захватывающих лидерство* при переходе от средневековья к Новому времени; который, следовательно, выражается и в более резком *отделении всех ценностных и нормативных проблем* от всех проблем *наличного бытия и так-бытия*.

Здесь, на наш взгляд, также было бы огромной ошибкой предполагать, будто речь идет *только* о новых теориях одних и тех же

¹⁴⁶ Например, Анри Бергсон, Эдуар Ле Руа и итальянец Бенедетто Кроче.

¹⁴⁷ Мориц Шлик является наиболее пронизательным из современных представителей этой строго номиналистической теории науки, которая всякое познание сводит к обнаружению одного элемента в комплексе и однозначному обозначению того, что можно обнаружить; см. его «Общее учение о познании» (*M. Schlick. Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1918*).

фактов. Наоборот, учения о примате воли в Боге и человеке и о дуализме воли и разума, представленные начиная от Дунса Скота в чрезвычайно многообразных формах¹⁴⁸, суть лишь рациональные попытки сформулировать *новую социологически обусловленную ситуацию сознания* западноевропейского человека, которые *сами* возникли вследствие подлинного и действительного процесса *дифференциации* духа. Возрастающий дуализм был обусловлен в большей степени эволюционно-психологически, примат же воли над разумом — в большей степени социологически. Именно *потому, что средневековое мышление* как социальный тип мышления само конститутивно находилось еще на той реальной стадии развития всякой мыслительной деятельности, каковая получила в эволюционной психологии название «чувственного мышления»¹⁴⁹, т. е. такого, в котором единые образования, состоящие из значений, содержаний суждений, взаимосвязей суждений, целей умозаключения, как формы мыслительной деятельности в значительной мере определяются *ценностно-оценочными «пред-чувствиями»* (*wertende «Vor-Gefühle»*), а понимание значений и членение значений содержания мира определяются еще главным образом практически-динамическими схемами *способов поведения* всего организма, — так вот именно потому, что средневековое мышление *было* таким субъективно антропатическим, оно и не могло *познать* себя как таковое. Человек *познает* в себе всегда лишь то, что он больше не есть, — никогда то, что он есть¹⁵⁰. Если допустить, что сущее и так-сущее уже схвачены — мышлением, бессознательно ведомым такими предчувствиями и схемами, — схвачены по определенной *селективной системе* соответствующих этим предчувствиям законов ценностного предпочтения и законов выбора инстинктивного стремления, то это с необходимостью приводит к той основной идее, которая

¹⁴⁸ См.: Х. Геймзёт. Шесть великих тем западноевропейской метафизики и конец средневековья (*H. Heimsoeth. Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters.* Berlin, 1922), глава VI «Познание и воля»; см. также: Э. Прживара. Обоснование религии; Макс Шелер — Дж. Г. Ньюмен (*E. Przywara. Religionsbegründung; Max Scheler — J. H. Newman.* Freiburg, 1923).

¹⁴⁹ См.: Э. Р. Йенш. Некоторые общие вопросы психологии и биологии... (*E. R. Jaensch. Einige allgemeine Fragen der Psychologie und Biologie usw.* Leipzig, 1920); много верного можно найти также у Р. Мюллер-Фрейенфельса «Основные черты психологии жизни» (*R. Müller-Freienfels. Grundzüge einer Lebenspsychologie.* Bd. I. Leipzig, 1924).

¹⁵⁰ Только так можно объяснить странное противоречие: именно схоластическая философия, направляемая, казалось бы, почти исключительно чувствами и «пред-рассудками» веры, оказывается в своей интенции строго «интеллектуалистской».

является *фундаментальной* для всего средневеково-схоластического мышления и, несомненно, преобладающей для античного типа мышления, по крайней мере в его классической форме. Эту *основную идею* можно сформулировать в двух принципах: «Каждая вещь хороша в той мере, в какой она *существует*, и плоха в той мере, в какой она *не существует*» и «Каждая вещь в степенном порядке хорошего и плохого есть тем большее добро, соответственно, зло, чем *более самостоятелен* способ ее наличного бытия». Эти принципы, естественно, принимаемые всей схоластической философией за онтологические, бытийно-значимые постулаты, в действительности означают апперцептивный закон функционирования человеческого духа, поскольку и насколько он есть дух *жизненного сообщества* (*lebensgemeinschaftlich* gebunden). Соответственно ему, весь мир, от материи до Бога, уже через посредство и в силу одного лишь своего наличного бытия и способов своего наличного бытия есть иерархия благ, вершину которой образует *summum bonum*, т. е. сам Бог, — Бог именно потому, что он есть, во-первых, наиболее самостоятельное сущее (*Ens a se et per se*) и, во-вторых, бесконечно сущее бытие согласно степени «*existere*» — слово, для средневекового мышления еще означавшее *деятельность*, допускающую степени сравнения.

С социологической точки зрения, тип мышления, аналитически выводящий бытие ценностей из самого бытия, — это, как уже говорилось, специфический тип мышления *жизненного сообщества*, необходимо и смыслологически связанный с характерным для этого сообщества биоморфным мировоззрением, и одновременно *сословный* тип мышления. Церковь, государство, сословия, основные профессии, как и все этические и эстетические ценностные различия, необходимо предстают для него частями и следствиями онтического миропорядка — строго стабильного, объективно телеологического «мирового порядка» (подобно тому, как у Платона и Аристотеля общественный и сословный порядки — «прирожденные» рабы и господа — проецируются на порядок самого мира): Папа — «Солнце», король — «Луна». В действительности, дело обстоит прямо наоборот: сословный порядок жизненного сообщества бессознательно переносится на сам мировой порядок согласно закону о первичной данности социальной структуры по отношению ко всем другим структурам сущего, первичности «Ты» по отношению к «Оно». Сословное мышление отличает следующее: представитель низшего сословия для представителя высшего сословия есть не только *другое* сущее (так-бытие и инобытие значимы скорее лишь *внутри одного и того же* сословия) — он есть для

него относительно *не-сущее*, или такое сущее, сам *способ* бытия которого *менее самостоятелен*. Уже Ницше указывает на возможную этимологию слова «ἔσθλός»: это тот, кт. е., — простолюдин же тот, кто *не есть*¹⁵¹. Или возьмем противоположность «действие — страдание». С точки зрения современного понятия причинности, эта противоположность субъективная и относительная, так как страдающее оказывает обратное воздействие, да и вообще все есть взаимодействие; но для аристотелевско-средневекового типа мышления это онтически значимые понятия. Относительно самостоятельное бытие означает «действие», менее самостоятельное бытие принимает «страдание» от этого действия. *Prima materia*, «ἐνδεχομενόν», — это просто «ничто» страдающее, низший субстрат всех форм, для Платона же вообще μή ὄν. Человек низкого сословия *есть* не таким же образом — неважно, хороший он или плохой (это уже совсем другой, моральный вопрос и совершенно другая противоположность): он в меньшей степени «стоит» на самом себе, он *есть* менее самостоятельным образом, подобно тому, как человек как единство («unum ens») формы (*forma*) своей духовно-витальной единой души («*substantia imperfecta*») *есть* в меньшей степени, чем «angelus» («*forma separata*», «*substantia perfecta*»)¹⁵². Идея иерархического порядка навязывается человеку сначала в *социальном* мире, а потом легко переносится им на органическую природу (когда мир в духе реализма понятий мыслится как *прочный*, извечно существующий совершенный порядок родов и видов, «созданных» самим Богом). Но на *все* бытие, в том числе на мертвых и на сверхчеловеческие незримые трансценденты, она может быть перенесена *только* в *биоморфном мировоззрении жизненного сообщества*, посредством бытийных образований которого происходит вневременная динамика, а не временной эволюционный процесс. Формальная структура общества, органической, неорганической природы и небес в средневековом мире всегда одна и та же: это *прочная иерархия* власти и *наличного бытия*, которая одновременно и чисто аналитически *есть ценностная иерархия*.

Но этот способ мышления и эта форма ценностных суждений капитально *меняются* в преимущественно *общественном* мире. *Дифференцируется* сама человеческая душа. Мышление как живая функция во все возрастающей мере *эмансипируется* от эмоцио-

¹⁵¹ Подобным образом, испанское слово «hidalgo» (дворянин) означает hijo de algo — «чей-то сын».

¹⁵² О предметной философской ценности этого учения см. с. 165 и следующие в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей»^{93*}.

нального и органически-схематического руководства, а духовная душа — от витальной души. Пластично и вместе с тем возвышенно завершение процесса этой эмансипации выразил Декарт: *cogito ergo sum* (мыслю, следовательно существую) Новый сингуляризм, индивидуализм, рационализм, идеализм, *новая дистанция* человека по отношению к до-человеческой природе и новое *непосредственное отношение* человека к Богу (неопосредствованное миром и его порядком), небывало могучий прыжок в высоту человеческого рационального самосознания — все эти определенности переживания *нового типа человека* сконцентрированы в мощном принципе, состоящем из трех слов! Будучи с предметно-философской точки зрения лишь скопищем заблуждений¹⁵³, этот принцип является, тем не менее, самым грандиозным выражением и наиболее пластичной формулировкой, которую когда-либо находил для себя *социологически новый тип человека*. Вместе с этой дифференциацией, аналогичным образом происходившей не только по ценностным направлениям «истинное» — «хорошее» с их субъективными актами-коррелятами, но и по ценностным направлениям «хорошее» — «прекрасное», принципиально *распадаются* также порядки вещей и благ, естественных объектов и ценностей, причин и целей, — порядки, в Средние века бывшие идентичными (Средние века берутся здесь как пример эпохи жизненного сообщества). Мышление может стать индивидуально «автономным» только за счет того, что оно одновременно приобретает автономию по отношению к эмоциональным и органически-соматическим схемам, которые им руководят; в основе этого переживания, несомненно, лежит *отделение* духовной души от витальной, проклятое Венским церковным собором.

Второй переворот в общественном мире состоит в том, что идея *иерархического порядка* форм-деятельностей — которые дают каждой вещи одновременно предназначение ее становления, определения ее наличного бытия и так-бытия, но в качестве сил называются энтелехиями, которые также в той мере, в какой они пронизывают ступени материи, делают вещи существующими *и в то же время* «благими», — эта идея *устраняется*, а вместе с ней ликвидируется и целая система категорий живого мирозерцания, сохраняющаяся отныне в традиционалистских школах церковной философии лишь в виде окаменелого *учения*. Тот факт, что идея *степенного* порядка вещей и объективной стабильной телеологии полностью *устраняется* из новоевропейского общественно-

¹⁵³ См. первый том моей «Метафизики», которая скоро появится^{94*}.

го мышления и остается совершенно другая ценностная противоположность «хорошего» — «плохого», несомненно, обусловлен *социологически*. Это следствие усиливающегося *разрушения сословных порядков* западноевропейских обществ — сначала посредством преимущественно *профессионального* их членения, позднее, в течение XIX в., посредством преимущественно *классового*. «Формы» — те, что в Средние века были формами бытия, данными самим Богом — стали рассматриваться в общественном типе мышления как следствия субъективных деяний человеческого *субъекта*, т. е. как изначально данные человеку чисто «мыслительные» формы (Декарт и Кант). Объективными их считают теперь в качестве следствий законосообразных динамических процессов, а именно сообразных математически формулируемому закону природы, по крайней мере, *формально-механическому*. Таким образом, они теряют свою стабильность, и вместо мира с вневременной динамикой, изначально понимавшегося как пространственный, возникает схема *потока становления во времени*, в котором закономерно необходимым образом появляются и исчезают все новые «формы» (общества, органической и неорганической природы). Благодаря этому в человеческом обществе впервые стало возможным *современное историческое мышление*, стремящееся представить все фактические формы и структуры человеческого общества принципиально *пходящими, относительными*, объявить их следствиями *исторических процессов*, происходящих и обнаруживаемых без вмешательств высших сил¹⁵⁴. Благодаря этому в исследовании органической природы родилась идея эволюции и происхождения видов, в исследовании неорганической природы — идея единого формально-механического объяснения природы¹⁵⁵. Но если идея объективного степенного порядка (как уже приданная фактическому реальному устройству мира) и идея объективной телеологии мироздания, означающая в то же время единение всех человеческих волей, окончательно перестают существовать для общественной мыслительной и ценностной оценки — ибо они были связаны с учением об «объективных формах» — то и другой уровень ценностных различий, а именно позволяющий отличать «хорошее» от «плохого», по меньшей мере *субъективирует*

¹⁵⁴ Схемы христианского воззрения на историю в том виде, в каком их со всей определенностью формулирует в отношении Средних веков Оттон Фрейзингенский, полностью разрушаются лишь в результате этого процесса.

¹⁵⁵ Об истолковании такого объяснения природы см. в этой книге работу «Познание и труд»^{95*}.

ся и *релятивируется* к человеку¹⁵⁶. Теперь ценности столь же субъективны, как и чувственные качества, они уподобляются теням, которые наше вожеление и отвращение, наши чувства удовольствия и неудовольствия и отбрасывают на вещи. Некоторую *социальную однообразность* имеют либо присущие человеческому разуму априорные законы воли и предпочтения, определяющие понятия «хорошее» — «плохое» (например, Кант, Герbart, Фр. Brentano) и исторически меняющиеся миры благ, либо только органически обусловленные переживания удовольствия и неудовольствия, соответственно, вожеления и отвращения. Эта ценностная теория общества — будучи по сути точно такой же «догмой общества», как и учение об исключительной субъективности чувственных качеств, — постепенно завоевывает все ценностные сферы, в том числе, например, экономические ценности; «объективно-ценностные» теории отцов церкви, схоластиков и т. д. вместе с вытекающим из них понятием «*justum pretium*» заменяются учением о «субъективных потребностях»¹⁵⁷.

Лишь крах механистического учения о природе в *современной* физике, биологии и психологии привел к новой ситуации, подрывающей двойственное учение о *субъективности* форм, качеств и ценностей и об абсолютном *дуализме* ценностей и бытия. Признано, что законы природы формально-механической структуры — это никак не метафизические смысловые законы, и не законы, которые наш разум необходимо предписывает явлениям, чтобы объективировать их во временную общезначимую природную взаимосвязь (Кант), а просто-напросто *законы больших чисел*. Установлено также, что экстенсивные величины и другие экстенсивные пространственно-временные определения материи и природных процессов *больше* нельзя считать абсолютными и инвариантными, как прочие чувственно-качественные определения, — по отношению к абсолютной реальности природы; но что цветовые, звуковые и прочие качества *не менее* объективны, чем протяженность и длительность — по отношению к объективному миру явлений и образов, который, хотя и не зависит от человеческого сознания, тем не менее есть лишь манифестация, «*phaenomenon bene fundatum*» этой самой динамической реальности. Кроме того,

¹⁵⁶ См. в сборнике моих работ «О перевороте в ценностях» трактат «Ресентимент в структуре морали», раздел V, 2 «Субъективирование ценностей»^{96*}; см. также в моей «Этике» раздел V, главу 3 «О понятии ценности»^{97*}.

¹⁵⁷ Представитель английской национальной экономики Петти первым делом отвергает учение о «*justum pretium*».

доказано, что известные статические и динамические закономерности гештальтов и форм, согласно которым течение событий в целом определяет течение событий в частностях, распространяется также и на физически существующее¹⁵⁸, и что все такие закономерности ни в коей мере не релятивируемы к физиологическим или психологическим процессам и не зависимы от деятельности субъекта. Еще одним завоеванием познания стало то, что ценности не более и не менее субъективны, чем качества, что они структурированы в соответствии с долговременным иерархическим порядком — что всецело относительно в истории лишь миры *благ*, которые средневековые принимало за абсолютно стабильные, за функции «наличного бытия». Что, далее, свобода от ценностей объективно сущего, из которой как предпосылки исходила вся *новая философия* и которая в то же время была апологетикой механистического учения о природе (как, например, все виды кантианства) представляла собой по сути дела основанную на определенной позиции сознания *выдумку*; а именно, как ни странно, в высшей степени практическую и ценностно обусловленную выдумку — обусловленную простой витальной ценностью той картины мира, что не содержит в себе ничего, кроме элементов природных явлений, нужных для возможного *господства* над миром, так как *искусственно абстрагируется* от всех остальных¹⁵⁹. Так постепенно оттесняется односторонняя система категорий общественного типа мышления — правда, не за счет возврата к типу мышления жизненного сообщества Средних веков, что по глупости может кое-кому показаться, но благодаря новой *синтетической концепции мира и знания*, преодолевающей противоположность механистической и телеологической зависимости посредством познания *всеохватывающей* основной формы закономерности, которая не является *ни* механистической, и *ни* телеологической; благодаря концепции, имеющей также и свой *социологический* коррелят в новой сущностной форме человеческой связанности, в которой жизненному сообществу и обществу предстоит друг друга взаимно преодолеть, а именно — в *солидарной личностной*

¹⁵⁸ См.: В. Кёлер. Физические гештальты в покое и в стационарном состоянии (W. Köhler. Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationären Zustand); ср. также форму закона в квантовой теории.

¹⁵⁹ Это понял, хотя и не до конца, Г. Мюнстерберг в своей «Философии ценностей» (H. Münsterberg. Philosophie der Werte. Leipzig, 1908). См. решение этой проблемы в моей «Этике»^{98*}. Задачу мыслить мир как лишенный ценности человек ставит перед собой ради витальной ценности *господства* и власти над вещами.

группировке незаменимых личностных индивидов¹⁶⁰. Но о структурах картины мира, относящейся к этой новой постепенно добывающейся признания форме образования человеческих групп, я расскажу как-нибудь в другой раз!

Волонтаристические философы западноевропейского Нового времени от Дунса Скота, Оккама, Лютера, Кальвина, Декарта вплоть до Канта и Фихте — тоже вовсе не новые «теории» об одних и тех же фактах: они точно так же формулируют *новые социологически обусловленные формы переживания новых ведущих слов*, что было совершенно ясно уже В. Дильтею¹⁶¹. Они формулируют новую идею *господства* и новую, абсолютную с точки зрения господства, оценку нового типа человека, человека «фаустовского» типа, стремящегося распространить свою власть над природой *бесконечно* — в том числе и внутри государства, пока не найдет себе противника равной силы; не желающего признавать ни логических идей и их взаимосвязей, ни объективного порядка ценностей и целей как предпосланных его воле и ограничивающих ее суверенитет. Центральное *место* «Я» (ибо «Я» — это и не вещь, и не особая деятельность, а лишь ценностная позиция в структурном порядке возможных актов), которое в Средние века занимал *теоретический созерцательный* акт, у ведущего человеческого типа обществ, складывающихся в церкви, государстве, хозяйстве, технике, философии, науке, симметрично занимает *акт суверенной воли*: естественно, симметрично в «Боге» и в человеке — исторически и осознанно даже сначала в Боге, потом в человеке. Водворение созерцательно-интеллектуальной касты на вершине общества при содействии касты, активно производящей и господствующей в реальном историческом ходе событий, само собой требует нового образа Бога и души. *Социологически* все это означает новый «волонтаризм». Именно этот волонтаризм как живая функция преобразовал блаженно-созерцательный «*intellectus*» Средневековья в изначально обусловленный технически «*рассудок*» нового экспериментального и математического исследования природы. Весьма символично: францисканская школа, в которой как тенденции зародились номинализм и реализм, оказывается первопроходцем нового экспериментального исследования природы, преодолевающего аристотелевское учение о природе (Роджер Бэкон и т. д.).

¹⁶⁰ О сущностной форме этого типа объединения см. мою «Этику»^{99*}.

¹⁶¹ См. мою работу «Опыты философии жизни» (1913) в сборнике «О перевороте в ценностях»^{100*}.

Социологическое решение чрезвычайно сложной проблемы *соотношения науки и техники* предполагает прежде всего построение *серии смысловых соответствий между структурой современной науки, с одной стороны, и техники — с другой*, а также *между техникой самой по себе и хозяйством*, правда, сначала без каких-либо каузальных объяснений. Только после этой вполне самостоятельной операции попытка дать каузальное объяснение будет обязательна и необходима — но и она должна быть сделана с учетом указанного выше ограничения.

Ниже приводятся некоторые серии смысловых соответствий такого рода между всеми тремя явлениями (не претендующие, впрочем, на полноту), а именно те из них, которые касаются перехода от средневековья к Новому времени и других отдельных этапов истории. Соответствия воспроизводятся на основе ряда моих работ, частью опубликованных, частью неопубликованных, и представлены здесь без дальнейших пояснений¹⁶². Я начинаю с наиболее формального, скорее методического соответствия и перехожу к таким, которые уже в большей степени затрагивают содержательную сторону картины мира.

1. По мере того, как в течении основных стадий нового капиталистического способа ведения хозяйства¹⁶³ (ранний капитализм, развитый капитализм, поздний капитализм) пробивает себе историческую дорогу городская буржуазия, по мере того, как в условиях разрушения ремесленных цехов (начало «пролетариата») возникает, с одной стороны, предпринимательство («издатель», фабрикант), а с другой стороны, — то, что традиционно называется обществом; по мере того, как перед необходимостью управления и денежной нуждой отступают феодалы, возвысившиеся до могущественных удельных князей, а зависимые формы труда, возникшие на основе политического и военного господства, уже по другим причинам уступают место «свободному труду», во вновь формирующихся «высших слоях» появляется *новая форма и новая направленность инстинкта власти*. Форма и направленность инстинкта власти господствовавших ранее феодальных слоев сводились по существу к господству над людьми, — конечно, над территорией и вещами тоже, но всегда лишь через волю к гос-

¹⁶² О том, что на этот счет может быть сказано с точки зрения теории познания, см. в трактате «Познание и труд»^{101*}.

¹⁶³ Об этих стадиях и о возникновении капитализма см.: *Зомбарт В.* Современный капитализм (*W. Sombart. Der moderne Kapitalismus. 2. Aufl., 1916*) — работа, в которой много чрезвычайно важного для социологии знания.

подству над *людьми*. Новая форма и направленность инстинкта власти характеризуются, напротив, стремлением к продуктивному преобразованию *вещей*, или, говоря точнее, «способностью» и могуществом преобразовывать вещи в ценные блага. Этот процесс выражается *одновременно* и *равно изначально* в двух фактах. а) В вытеснении духовно-созерцательных и клерикальных групп, господствовавших в силу церковно организованной священной магической техники спасения, и феодальных слоев, традиционно господствовавших по праву наследства благодаря первоначальной военной силе, т. е. в вытеснении духовенства и дворянства, которые образуют внутри высшего уровня общественной иерархии одно социологически обусловленное целое. Лишь наиболее крупные феодальные землевладельцы, воспринимая индивидуалистическое римское право собственности, становятся при поддержке нового бюргерства и предпринимателей удельными князьями. Собственной воле к политическому господству они сообщают заряд новой буржуазной экономической энергии, направленной на вещное господство. В эпоху меркантилизма они становятся *вторым* истоком капитализма, существование которого мы допускаем наряду с первым («издатель»), а именно источником возникновения государственного капитализма (В. Зомбарт). б) В *новой оценке* возможного господства над природой, вызывающей к жизни одновременно и новую *волю к техническому господству* над природой, и *новый способ созерцания и осмысления природы* (новую систему «категорий»). Главный акцент я делаю на *одновременности* всех этих фактов. Не техническая потребность обусловила новую науку (как односторонне полагает Шпенглер) и не новая наука — технический прогресс капитализма (О. Конт); в основе первоначального преобразования системы логических категорий новой науки, как и нового, столь же первоначального импульса к техническому господству над природой лежит *тип нового буржуазного человечества*, с его *новой структурой влечений* и *новым этосом*. *Техника и наука* потому и *должны* находиться в отношении плодотворного взаимодействия, в каком мы их наблюдаем, потому они и «подходят» друг к другу, что являются двумя параллельными следствиями *одного* психоэнергетического процесса.

Итак, теперь в познавательной деятельности получает приоритет новая *воля к господству* над природой и душой, резко противоречащая любовной самоотдаче природе и чисто понятийному упорядочению ее явлений. Эта воля подчиняет себе стремление к образовательному знанию и знанию ради спасения. Но «воля к господству» означает отнюдь не то же самое, что «воля к испол-

зованию». Бэкон неверно понял сущность как науки, так и техники. Утилитаризм не только не осознает истинной значимости и статуса «духовных благ» и ценностей — он не видит той *ведущей шестерни*, что приводит в движение всю современную технику. Главная ценность, определяющая развитие новой техники, заключается вовсе не в том, чтобы придумывать экономичные или «полезные» машины, полезность которых легко заранее узнать и рассчитать. Она предполагает нечто куда более высокое! Она замахивается на то, чтобы сконструировать, так сказать, *все возможные* машины, — конечно, сначала лишь мысленно, в виде плана, — с помощью которых, если понадобится, можно было бы управлять природой в любых целях, будь то полезных или бесполезных. Великие столетия «открытий и изобретений» вдохновляла идея и ценность *человеческой власти* над природой и *человеческой свободы* от природы — а вовсе не одна только мысль об ее использовании. Речь идет об инстинкте *власти*, о формирующемся *преобладании* инстинкта власти в отношении к природе над всеми другими инстинктами. Дело отнюдь не в стремлении к простому использованию имеющихся в наличии сил для заданных целей — установка, доминировавшая наряду с философско-созерцательной как раз в Средние века. Речь идет о переносе направленности инстинкта власти с Бога и человека на *вещи* и их место в пространственно-временной системе. Отсюда многочисленные игровые и технически невыполнимые попытки «сделать» все из всего (алхимия, автоматы и т. д.), предшествующие зрелому этапу технической эпохи.

2. Именно так мы объясняем — в противоположность интеллектуализму в истории науки (Конт, Кант и т. д.) — *внезапность* и *скачкообразность* процесса, в котором рождается «эпоха изобретений и открытий», приходящая на смену длившемуся полтора тысячелетия господству теологической и в то же время биоморфной картины мира. Да, на какое-то время новая механика стала образцом и схемой для всякого объяснения мира и выполняла эту роль до недавнего времени, до тех пор, пока новая теоретическая физика, биология и философия окончательно не разрушили эту картину мира¹⁶⁴. Но в истории Нового времени наука, по крайней

¹⁶⁴ См. работы Макса Планка «Панорамы физики», «Позиция новейшей физики по отношению к механическому воззрению на природу» (*M. Plank. Physikalische Rundblicke. Leipzig, 1922*; *Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung. Leipzig, 1922*); см.: *В. Нернст. О сфере значимости законов природы* (*W. Nernst. Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze. Berliner Rektoratsrede, 1921*), а также *В. Кёлер «Физические гештальты...»* (*W. Köhler. Physische Gestalten etc.*). См. следующий раздел этой книги «Познание и труд»^{102*}.

мере, *столь же часто* опережала и приводила в движение технику, как и техника — науку, что противоречит *односторонним* установкам прагматизма и марксизма, согласно которым техника всегда опережает и приводит в движение науку. То же самое можно сказать и о соотношении «чистой» математики с физикой и химией¹⁶⁵. Я не буду приводить в подтверждение этого тезиса конкретные факты, но предлагаю принять его во всей полноте его значения. Далее. Механическое воззрение на природу, душу и общество возникло не потому, что феномены движения тяжелых масс «по чистой случайности» начали изучать исторически и по времени *первыми*^{103*}, а «объяснить» — значит «свести относительно неизвестное к известному» (Э. Мах, Г. Корнелиус). Наоборот, как целое формально-механическая *идея-схема* всюду *предшествовала* своим конкретным воплощениям в различных областях физики, химии, биологии, физиологии и поэтому *изначально определяла направленность* всех экспериментов, наблюдений и индукций, а также *применение* чистой математики к познанию природы, которого почти не было у греков, как например, в качественной физике Аристотеля¹⁶⁶. Новая «наука» возникла не из случайных индукций, результаты которых затем лишь переносились по аналогии на другие предметные области, и не из случайных технических задач, как бы велико ни было их значение, особенно в начале формирования новой картины мира, скажем, для Галилея, Леонардо, Убальди; например, у Лагранжа в его аналитической механике они полностью элиминированы. Концепция новой формально-механической схемы мира с самого начала восходит к чему-то более общему, всеохватывающему, *целостному и систематическому*: она восходит к строгой взаимосвязи причин и следствий в порядке вещей и взаимосвязи точно определенных понятий, содержательно ограниченных так, чтобы посредством *мыслимого* — не «реального» — двигательного акта все происходящее в природе можно было «повернуть» в направлении какого-либо желания — не важно, «хотят» ли его по определенным утилитарным мотивам, а тем более «возможно» ли оно на самом деле.

¹⁶⁵ Так, фундаментальная теория функции возникла под сильнейшим влиянием проблем физики, в то время как неевклидова геометрия (Риман) сначала была чисто умозрительным построением и только сегодня приобрела значимость для физики.

¹⁶⁶ См.: *Риль А.* Философский критицизм и его значение для позитивной науки (*A. Riehl. Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. 2, 1879*).

Таким образом, вовсе не технические и экономические «потребности» промышленности, а единая систематическая идея власти и воля к *власти* лидера нового типа предначертала и предписала схему этой картины мира, имея предпосылкой 1) чистую логику, 2) чистую математику (причем обе определены отнюдь не прагматически), 3) наблюдение и измерение. Громадная разница! Ибо как раз в противоположность тому, что считают прагматизм, а тем более экономическое учение об истории, именно *наука* — правда, в границах технического целеполагания, возможного лишь в мысли, — самостоятельно разработала в *автономном*, чисто логическом процессе новые технологические возможности, которые затем подверглись, соответственно, двум *селекциям*: во-первых, выбору *техника*, который решал, реализовать ли ему в виде модели какой-то машины ту или иную из этих возможностей, и во-вторых, выбору *предпринимателя*, который решал, довести ли ему сделанную техником модель машины до состояния «промышленной пригодности», изготовить ли ее на самом деле, найти ли ей применение в каком-нибудь производстве. На заблуждение прагматизма¹⁶⁷ указывают 10 000 примеров, подтверждающих, что открытие закона находило техническое и промышленное применение совершенно непредвиденно, зачастую в его крайне опосредованных следствиях и в совершенно иной связи. Но точно так же, как научное мышление не служит решению специальных технических задач, а скорее *разрабатывает* и производит на свет «возможные» задачи, так и техник не просто выполняет уже очерченный круг задач, вытекающих из потребностей промышленности, системы коммуникаций, военных нужд или сельского хозяйства¹⁶⁸. Скорее сама техника сама *активно* развивает промышленные потребности в соответствии с новыми путями и новыми средствами производства, пробуждает и вызывает эти потребности, как, например, ясно доказывает становление современной электрифицированной промышленности. Специально-научная экспериментаторская и измерительная техника тоже не

¹⁶⁷ См.: Бугле С. Лекции по социологии эволюции ценностей; Шпанн О. Система учения об общества в кратком изложении (О. Spann. Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, 1914). Особенно характерно открытие в Геттингене телеграфа Гауссом и Вебером: у них не было даже мысли о промышленном применении телеграфной связи; телеграфную линию они проложили между обсерваторией и физическим институтом.

¹⁶⁸ См. превосходную работу Ю. ф. Либиха «О Фрэнсисе Бэконе из Верулама и о методе исследования природы» (J. v. Liebig. Über Francis Bacon vom Verulam und die Methode der Naturforschung. München, 1863).

с неба упала, чтобы создать науку, как, видимо, считает Лабриола. Ее инструменты — не что иное, как *теория, превращенная в материю, как бы теория во плоти*. И поскольку они в качестве природных тел одновременно всегда суть *частные случаи применения* тех самых теоретических систем, которые они призваны, в свою очередь, вновь подтверждать с помощью открываемой ими возможности расширенного и утонченного наблюдения, постольку ингредиентом так называемых «фактов» всегда является *теоретическое истолкование* того, на что они указывают в отношении мер и так-бытия. Дюгем¹⁶⁹ превосходно описал эту взаимосвязь, и как раз история физики, базирующейся на теории относительности, дает один из великолепных примеров правильности его рассуждений. Мышление в столь малой степени является «экспериментированием с образами и мыслями», что скорее наоборот, реальные эксперименты — лишь материальная обличовка и подтверждение логических отношений типа «основание-следствие» между содержаниями мыслей.

Тем не менее, сама формально-механическая схема не *есть* результат «чистой теории», как считал старый логицизм и интеллектуализм¹⁷⁰. Она есть продукт чистой логики (плюс чистой математики) и чисто властной оценки в выборе подлежащего наблюдению аспекта природы. *Социологическая со-обусловленность принципа выбора природных явлений* заключена как раз во втором факторе — факторе *власти*. Только поэтому для позитивной науки не имеет смысла вопрос, ответ на который, утвердительный или отрицательный, нельзя было бы развить до логических выводов, приводящих к различным *доступным для наблюдения* субъекта мерам отклонений в рамках указанной схемы и ее предполагаемых математических возможностей. Но для философии такого рода «вопрос» *очень даже* имеет «смысл». В качестве реального познания философия впервые начинается там, где явления относят к «*абсолютно*» сущему, а не к их функции, состоящей в том, чтобы наполнять данную схему, как это имеет место в позитивной науке. Если говорить о теоретико-познавательной «вине» общества Нового времени — вине вместе с тем, а точнее

¹⁶⁹ Книга Пьера Дюгема «Цель и структура физических теорий» переведена на немецкий язык с предисловием Э. Маха. См. также глубокий труд Теодора Херинга «Философия естествознания» (*T. Haering. Philosophie der Naturwissenschaft. München, 1908*).

¹⁷⁰ В этом отношении между эмпирическим индуктивным интеллектуализмом (например, Дж. Ст. Милля) и рационалистическим реалистическим интеллектуализмом и критицизмом нет никакой разницы, они заблуждаются в одинаковой мере.

в первую очередь, этической — то она состоит не в самом по себе применении этой схемы, исключительная плодотворность которого обнаруживалась на протяжении многих столетий, а в *философском неведении* относительно *границ ее значимости*, т. е. в *абсолютизации* самой схемы и ее предметов, в вознесении формально-механической модели выбора до уровня метафизически «реального», пребывающего «позади» явлений. Но тем самым отбрасываются и всякая подлинная метафизика, цель, метод и познавательный принцип которой совершенно другие и, как мы видели, отчасти противоположные тем, что положены «внутри» позитивной науки. (Ибо философия в *своих целях* отменяет возникший из абсолютно властной оценки принцип выбора по возможному техническому целеполаганию). Так, философия впервые из «*regina*» временно превратилась в «*ancilla scientiarum*»; но тем самым высшим властителем духа, определяющим сущность, цели и ценности, стал голый *технизм*.

3. Прочие смысловые соответствия между современным хозяйством и современной наукой также имеют свое высшее основание в указанных социологических процессах. Капиталистическое *хозяйство* зиждется на *воле к безграничному приобретательству* (понимаемому как *actus*), а не к *приобретению* (как растущей вещной *собственности*)¹⁷¹. Современная наука существует тоже не в неизменно данном и стабильном царстве истины, научные исследования ведутся также не ради решения определенных задач, вызванных потребностями — она *изначально* есть *воля к «методам»*, из которых, если они однажды найдены, в неограниченном процессе на основе разделения труда бесконечно возникает, словно само собой, все новое и новое материальное знание. Отсюда огромное число сочинений о «методах» — доступных в применении для каждого, как угольник и линейка, — с момента возникновения современной науки (Бэкон, Декарт, методические рассуждения Галилея, Спиноза, Лейбниц, Критика чистого разума Канта как «Трактат о методе» и т. д.). И подобно тому, как первичное психическое стремление к приобретению в силу законов подражания *отделяется* от субъектов ведущих пионерных групп, распро-

¹⁷¹ Стремление к приобретению и стремление к приобретательству — качественно различные явления, их нельзя путать. Лишь последнее составляет психологическую специфику капитализма; первое можно наблюдать во всем мире. О психологическом своеобразии капиталистического предпринимательства см. много нового и существенного у Й. Шумпетера в его «Теории экономического развития» (*J. Schumpeter. Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Leipzig, 1912*), в особенности психологическое обоснование его «динамической» теории процента с капитала.

страняется и в качестве *общей совокупной тенденции групп*, в качестве высшего надындивидуального двигателя хозяйства делает «капиталом» вещные блага и в принципе все возможные вещи «на небе и на земле», поскольку они могут быть рассмотрены и оценены как имеющие силу, способную повлиять на какой-либо вид приобретательства (а в отношении к вещной собственности — как способные повлиять на *прибыль*) — так же изначально и воля к приобретению все нового и нового знания описанного выше рода являет нам все вещи и процессы в виде *квантов* энергии движения и субъектов движения (=материи). Это динамическая *смысловая взаимосвязь*, а не только аналогия. Новое хозяйство — это, кроме того, товарное и денежное хозяйство, так что каждое вещное полезное благо предстает лишь в виде возможного *кванта* средства обмена, т. е. как товар «деньги», что означает: оно впервые становится «товаром». Основной формой экономической мотивации в хозяйствовании для (идеально) «свободного рынка», как верно подметил Карл Маркс, является уже не Т-Д-Т', но Д-Т-Д'. В полном соответствии с этим, категория «*отношение*» вытесняет в мышлении общества категорию «*субстанция*». А вместо поисков понятийного иерархического порядка вещей мира (схоластика) и построенной на классификации категориальной пирамиды, предполагающей телеологическое «царство форм», возникают поиски количественно определенных законосообразных отношений между явлениями; идея «типа» и качественных «форм» уступает господство идее количественно определенных «законов природы». И там, и тут производство имеет целью создание *неограниченных* запасов товаров, соответственно — благ знания; и там, и тут в игру вступает дух *конкуренции* вкупе с тенденцией на превосходство каждой данной стадии (неограниченный «прогресс») и каждой участвующей в процессе производства личности над другой личностью в форме совершенно нового изыскательского и исследовательского *честолюбия*, неведомого средневековому «ученому», хранящему — по крайней мере в интенции — блага знания как таковые. Если средневековый ученый предпочитает выдавать «новые» мысли за старые и традиционные, поскольку полагает, что «истинное знание уже давно найдено», в том числе в сфере мирских знаний, то исследователь Нового времени, наоборот, часто пытается выдать даже давно познанное за новое и оригинальное. Так возникает новое исследовательское честолюбие и совершенно чуждая Средним векам, средневековому «мышлению вместе с авторитетами» — как его характеризует схоластический метод—форма научной кооперации, которая называется «*конкуренцией*». Тем самым *критическая уста-*

новка при чтении чужой научной работы дана изначально как нечто само собой разумеющееся. Правовое понятие «духовной собственности», «патентное право» и аналогичные правовые установления в сущности так же чужды форме знания в жизненном сообществе, так же в сущности чужды всякой «схоластике»¹⁷², как и спор о приоритете в научной полемике и критике. Но эти вещи так же необходимо составляют содержание современной науки, как и овеществление стремления к знанию с помощью «метода», т. е. как своего рода логическая надындивидуальная машинерия.

4. В условиях разложения остатков общехозяйственных, полубытовых и общеправовых форм современная экономика становится вплоть до эпохи либерализма все более и более *по преимуществу индивидуальной и общественной экономикой*. Но для науки «общества» существенно необходима *субъективизация* качеств, форм и ценностей, потому что искусственная, однозначная и точная договоренность об *идентичности* вещей между *индивидами*, — каждому из которых мир изначально дан лишь как «его» мир — возможна *только* путем изменения явлений по общепринятому масштабу и через включение всего так-бытия в общезначимую пространственно-временную закономерность. Таким образом, учение о субъективности форм, качеств, ценностей, общее почти для всей философии и науки Нового времени, — это не только новая «теория» (чисто теоретически эту идею не «доказал» никто). Здесь проявилась совершенно *новая установка самого человека* на то, чтобы защищать философию и науку с помощью всех мыслимых «оснований» задним числом (почти каждый философ настолько же доказателен, как и другие), так что с первого взгляда видно: то или иное положение субъективно принято еще *до* его так называемого обоснования и, следовательно, речь идет о «догме общества» как преобладающей форме группировки людей¹⁷³. *Принцип критики источников* в том виде, как его формально разработал с позиций идеализма сознания Декарт, тоже есть следствие этой новой мыслительной схемы, которая отправляется от *cogito ergo sum* (последнее — опять-таки лишь выражение *исторической* установки духа, материально совершенно необоснованное и далеко не «очевидное», однако вполне закономерное для сущностной формы общества). Ибо в соответствии с этой установкой сознания, источник дает лишь «представление» своего автора, а не ис-

¹⁷² Для схоластики, наоборот, характерно стремление скрыть подлинно «свое» за традицией прежних времен.

¹⁷³ См. мою книгу «Сущность и формы симпатии», часть С о данности чужого «я»^{104*}.

торически реальное как таковое, так что это «реальное» еще надлежит *сконструировать* из многих непротиворечивых источников, постоянно учитывая предполагаемую индивидуальную заинтересованность автора в том, чтобы исказить фактическое положение дел. *Недоверие* как первичная установка членов «общества» по отношению друг к другу, ограниченная в своих проявлениях конвенцией вежливости, переносится и на высказывания исторических фигур прошлого. При этом забывают, что на более ранних этапах развития человечества совершенно отсутствовал этот индивидуальный «интерес» к фальсификации — исключая разве только корпоративный. И опять-таки из одного и того же принципа нового общества возникают *договорные теории* права, языка, государства, теории, в одинаковой мере сформировавшие современное индивидуалистическое естественное право и новую философию языка, права, государства эпохи Просвещения. Эта «система наук о духе» эпохи Просвещения (В. Дильтей) привносится и встраивается в более раннюю историю западноевропейских народов, во все сферы культуры целиком, со всеми ее частями (например, вместе с «*homo oeconomicus*», который вовсе не был для классических экономистов¹⁷⁴ чем-то вроде осознанной «фикции», как это в последнее время представляют некоторые, в частности К. Менгер), встраивается с такой же наивностью, как и механическая картина природы с ее основными понятиями («абсолютная масса», «абсолютно протяженная субстанция», «абсолютное пространство», «абсолютное время», «абсолютное движение», «абсолютная сила») — за исключением ее немногих сомнительных внешних сторон, не дающих никакой власти над позитивной наукой и еще менее над общим способом мышления (например, Лейбниц, стремившийся преодолеть противоположность между Новым временем и Средневековьем). Собственно, эта картина берется как *адекватное*, а не только как верное и правильное отражение действительности. Так общество создает проекцию собственной структурной *формы* в виде «бытия в себе», пребывающего за явлениями природы. (Материализм). Это предположение впервые поколебал (правда, недостаточно) Кант, а догмы наук о духе эпохи Просвещения — историзм XIX века.

5. Наконец, и *овеществление научных средств производства*, т. е. научной техники и материалов, — это, собственно говоря, тот

¹⁷⁴ Адам Смит является также отцом ошибочной теории классового образования посредством «приобретенного богатства»; см. его труд «О богатстве народов» (*Adam Smith. Vom Reichtum der Nationen*).

же самый формальный процесс, что происходит также и в военной технике, и в технике материального производства и коммуникаций; это тот же самый процесс, в котором по образцу насквозь механистической и абсолютистской структуры ордена иезуитов почти все церковные ордена и сама средневековая церковь медленно преобразуются в послетридентскую; это тот же процесс, что происходит при отделении «предприятия» и его бухгалтерского учета от частной бухгалтерии предпринимателя¹⁷⁵. Точно так же, как в противоположность средневековому рыцарю, конь и меч которого являются его собственностью, солдат современных армий экипируется государством; как рабочий соединяется с «предоставляемыми» ему машинами, материалами, зданиями и т. д. — так и в лабораториях, обсерваториях, коллекциях, институтах, испытательных станциях производственно-техническое оборудование *методизированной* и овеществленной науки отрывается от *отдельного исследователя*, вынужденного пользоваться им вместе со многими другими. Средневековый кабинет ученого с его многообразными принадлежностями и частной собственностью больше не существует. Обусловлен ли этот процесс экономически? Вовсе нет. Овеществление, систематизация технических средств всех родов деятельности есть *всеобщий формальный закон, определяющий направление движения цивилизации*, и хозяйства он касается в такой же мере, как науки, церкви или, например, войны. Точно так же связанное с этим овеществлением научной техники и материалов *превращение* исследователей в *служащих* — полное (превращение их государственных чиновников) или половинчатое, — работающих под началом организующего труд руководителя предприятия, подчиняется тому же социологическому правилу, в соответствии с которым, например, «офицер» воинской дружины средневекового феодала превращается в офицера «регулярной» (со времен Французской революции) армии и находится *на службе у государства*, а не у князя как *личности*; в соответствии с которым из старинных выборных общественных должностей, укорененных в политических отношениях господства и в актах доверия между властью предержащими, из наделенного долговременной инвестицией и полномочиями власти феодального чиновничества и судейства вышел нанятый за «жалованье» служащий — специалист и профессиональный судья современного государ-

¹⁷⁵ См. в «Архиве социальной науки...» («Archiv für Sozialwissenschaft...», 1923) работу В. Зомбарта о происхождении двойной бухгалтерии в Италии и ее отношении к новой науке.

ства. Лишь национальными особенностями объясняется тот факт, что в немецких научных институтах в силу принятого в немецком университете принципа единства исследования и обучения процесс превращения исследователей в государственных чиновников происходил и происходит значительно быстрее, чем в Англии и романских странах, где, как в Англии, дольше существовала средневековая система (Оксфорд, Кембридж), а с другой стороны, значительно более распространен и признан, нежели в Германии, тип свободного исследователя-любителя¹⁷⁶, или, как это имеет место во Франции, исследование и обучение в большей степени *распределены* между особыми государственными институтами (пусть, по которому пошла и часть новых немецких «исследовательских институтов»¹⁷⁷), или, как в Северной Америке, где основное место занял «фондовый университет», поддерживаемый и питаемый экономикой.

Дифференциация специальных наук, отчасти обусловленная имманентной логикой научного процесса (например, психофизика, физическая химия, механика развития, точная наука о наследственности), отчасти — экономией духовных сил исследователей и предрасположенностью дарований, со-определена *вторично* — но лишь вторично — не только двумя указанными выше мотивами, а *еще и социологически* — дифференцирующей *потребностью* общества в специально обученных служащих (проповедники, учителя, старшие учителя, врачи, государственные чиновники, коммунальные служащие, хозяйственные служащие, судьи, инженеры и т. д.). Этот последний мотив дифференциации и разграничения наук скорее мешает, нежели способствует логической взаимосвязи научных теорий — одна из многих причин, по которым я считаю необходимым отделить друг от друга исследовательские и учебные учреждения, тем более «учреждения образования», *более радикально*, чем это раньше имело место в Германии¹⁷⁸.

Особой задачей социологии является поиск *форм науки и хозяйства, соответствующих отдельным историческим стадиям* — начиная с примитивной *магической техники*, позднее дифференцировавшейся в религиозные обряды и позитивную технику (в за-

¹⁷⁶ Ср. меткие замечания Радла о значении свободного исследователя-любителя в Англии по сравнению с Германией во втором томе его книги «История биологических теорий Нового времени» (*Radl. Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit*, 1913).

¹⁷⁷ См. мою работу «Университет и народный университет» в этой книге^{105*}.

¹⁷⁸ См. там же.

висимости от удачи или неудачи и от вида этих удач и неудач), вплоть до современной техники¹⁷⁹. Мне кажется, что в этой области в *социологическом* аспекте пока еще слишком мало сделано по сравнению с тем, что могло бы быть сделано для решения этой задачи в высоком стиле. Позволим себе заметить лишь одно: именно техника всюду *изначально соединяет науку с хозяйством*, знание и его динамика тем больше зависят от техники, чем менее развито само общество. Наиболее радикальные переходы, произошедшие в доступной для нашего обозрения истории, представляются мне таковыми:

1) переход от магической техники, покоящейся на допущении отдаленных пространственных и временных сил, не упорядоченных законосообразно по вторичным причинам, которыми можно овладеть просто через посредство воли, в дальнейшем, через посредство слова (заклинание и словесное суеверие), к позитивной технике вообще, прежде всего к технике изготовления оружия и к технике изготовления орудий, первоначально мало различимых между собой;

2) переход в рамках земледельческой техники от мотыжной обработки почвы в культурах матриархата к земледелию в сочетании со скотоводством (плуг) в смешанных культурах, составляющих предпосылку всего процесса образования государств (образования классов) и «политической эпохи»¹⁸⁰, а в дальнейшем являющихся фундаментом всей более «высокой» цивилизации;

3) переход от преимущественно ручных и эмпирически-традиционных инструментов (и станков) к эпохе научно-рациональной техники, основанной на применении двигателей, работающих главным образом на энергии органической природы (ранний капитализм);

4) техника, начинающаяся с процесса коксования угля и извлекающая более мощную энергию из накопленной в угле энергии Солнца (развитой капитализм). Станет ли когда-нибудь техника, основанная на электрификации, и возможное техническое

¹⁷⁹ Относящиеся к этой теме подготовительные материалы можно найти в работах этнологов; во всяком случае, они показывают, что не существует абсолютно жесткого порядка очередности техник, через которые проходит каждый народ (пример тому — частое отсутствие гончарного ремесла). См.: Боас, Гребнер, Эренрейх; о поздних западноевропейских отношениях см. разделы в книге В. Зомбарта «Современный капитализм», где речь идет о технике (I, Abschnitt 3).

¹⁸⁰ О различии между техникой культур матриархата (первая обработка почвы, гончарное ремесло, ткацкое ремесло) и культур патриархата (например, обработка дерева) см. у Гребнера, Э. Хана, Боаса и других.

применение колоссальной энергии радиоактивных веществ преддверием технической эпохи, которую от эпохи угля будет отличать еще больший порядок величины, чем тот, что отделяет эпоху угля от преимущественно органической техники сжигания дерева и использования сил воды; найдется ли «замена» исчезающему углю — пока неизвестно¹⁸¹.

Не подлежит сомнению, что с границами этих стадий, которые в одинаковой мере охватывают военную технику, технику производства, технику коммуникаций и собственно научную технику, теснейшим образом связаны и наиболее важные *изменения в научной картине мира*. В науке довольно ясно отличаются друг от друга как параллельные этим стадиям следующие:

- 1) магическое воззрение первобытных людей на природу;
- 2) рационально-биоморфное воззрение на природу (ступень орудийной техники);
- 3) рационально-механическое воззрение на природу;
- 4) электромагнитное воззрение на природу.

На наш взгляд, *техническое* развитие должно отличаться от *экономического* развития как совершенно *автономная* предметная сфера «прогресса». Правда, оно в наибольшей мере включено в хозяйственное развитие, но определяется им все-таки вторично — через взаимодействие; оно включено прежде всего в развитие *форм производственного предприятия*. В не меньшем взаимодействии оно находится и с развитием государства — в той мере, в какой государство является формой производственного предприятия, — а также с имеющими власть корпорациями «держав» (великие державы, мировые державы) и их империалистическими устремлениями. В развитии государства, как и в развитии хозяйства, обнаруживается та же тенденция к «большому предприятию». Проходящая через всю марксистскую литературу и зародившаяся не в техницизме, а экономизме, философско-историческая идея о том, что совместное господство людей¹⁸² над природой автома-

¹⁸¹ Ср. оценку Фредерика Содди в его книге «Наука и жизнь» (*F. Soddy. Science and Life, 1920*): «Надо только вспомнить предшествующую историю научного прогресса, чтобы быть абсолютно уверенным: возможность получить в распоряжение и искусственно преобразовывать запасы энергии, которые будут так же превосходить энергетический потенциал угля, как последний превосходит простую физическую силу, непременно будет реализована, сколько бы на это не ушло лет или столетий».

¹⁸² Воля к господству человека над человеком, как показывает всякое добросовестное наблюдение, — это не только средство для установления господства над вещами, но и, как правильно учит Кант в «Антропологии», то, что свойственно человеку *изначально* и что даже при идеальной технике производства никогда полностью не исчезнет.

тически делает излишним господство человека над человеком, а тем самым — «государство» как концентрацию господства, в отличие от государства как благотворительной организации, при ближайшем рассмотрении не выдерживает критики¹⁸³.

О синтезе западной и азиатской техник (культур знания) и новом возвышении метафизики

Совершенно открытым еще остается вопрос о том, сумеет ли в будущем европейско-американская цивилизация приноровиться к *технике души и внутренней витальной технике*, которые до сих пор с большим размахом развивали как технические корреляты своих преимущественно метафизических, не-сциентистских культур знания великие *азиатские* цивилизации, — вопрос, имеющий, на мой взгляд, важнейшее значение для судеб западного техницизма. Ибо под победные литавры своих достойных удивления великих технических достижений *западный человек* последних столетий как никакое другое существо из известных нам в человеческой истории почти полностью забыл о *самом себе* и своей *внутренней* жизни, разучившись властвовать над ними и собственным *самовоспроизводством* посредством систематической техники души и витальной техники, так что как целое мир западных народов кажется сегодня менее управляемым, чем когда бы то ни было. Между тем искусство властвовать собой есть корень всякого искусства властвовать — как над другими отдельными людьми, так и над группами. Западный человек знает это внутреннее искусство лишь в этической форме, а не в форме *систематически* разрабатываемой *техники души*. В результате описанного выше нового «космополитизма культурных кругов» в области духовного общения между *европейско-американскими* и *азиатскими народами* мог бы родиться, как мне кажется, благороднейший

¹⁸³ Если технологическое учение об истории, сформировавшееся одновременно в истории искусства (см., например, книгу Земпера о стиле), военной истории (см. опровержение Дельбрюком учения о том, что техника огнестрельного оружия разрушила рыцарство), истории религии (переоценка Узенером роли культа в формировании религиозного представления об объекте), науке (Лабриола и прагматизм), этосе (Бокль и Спенсер), берется «объяснять» процесс развития стиля, военных порядков, науки как метода, хозяйства и права, то оно всегда *одинаково ложно*. С другой стороны, оно всегда ближе к научной истине по сравнению с неопределенным понятием производственных отношений К. Маркса, которые у него означают то форму производства, то форму права, то технику, то разделение на классы.

и многообещающий плод, если бы непреодолимая европеизация азиатских культур путем позитивной науки, технических и индустриальных методов, которому не помеха даже такое реакционное движение, как движение Махатмы Ганди¹⁸⁴, дополнялась бы и компенсировалась систематическим заимствованием азиатского душевно-технического принципа европейско-американскими народами. Этой мечте с любовью предавался в последние годы своей жизни глубокий психолог-аналитик У. Джемс, и возможности ее воплощения в жизнь сегодня в виде слабых наметок все-таки существуют. Правда, эти наметки напоминают первые неловкие шажки щенка, об их ценности и окончательном испытании на практике у меня лично весьма критическое мнение, но как социальные «движения» они представляют для социологии знания большой интерес — например, антропософское движение, движение Christian Science^{106*}, психоаналитические «кружки» фрейдистского и адлеровского направления. Уже то, что вопросы душевной техники вообще приобрели столь широкий *массовый интерес*, — признак социального вектора потребности, который как таковой в высшей степени заслуживает внимания социологии знания. На самом деле они мало связаны со столь характерными для нашего времени стремлениями к индивидуальной и социальной *психотерапии* (против преувеличения ее значения считали своим долгом всерьез протестовать известные врачи, например, терапевт Фр. Краус¹⁸⁵). Стремления эти, во-первых, напоминают о старых формах так называемой пасторальной медицины, а, во-вторых, часто настолько странно сближают с обеих сторон профессиональные сообщества врачей и священников, что невольно на ум приходят социальные фазы, когда священник и врач вообще не были социологически отделе-

¹⁸⁴ О том, что крупные политические и экономические «движения» могут возникнуть на базе душевной техники, свидетельствует возглавляемое Махатмой Ганди индийское «движение непротивления» (non resistance, non violence), направленное против английского господства. См. об этом: *Ромен Роллан. Махатма Ганди (Romain Rolland. Mahatma Gandhi. Zürich, 1923)*. См. также книгу японского автора К. Канокочи «Ганди, дух индийской революции» (*K. Kanokogi. Gandhi, der Geist der indischen Revolution. Berlin, 1924*); ср. меткое суждение Канокочи о «пассивном сопротивлении» немцев в Рурской области: «Немецкий народ и его руководители не знали, что такое, собственно говоря, пассивное сопротивление и т. д.».

¹⁸⁵ См. речь, с которой он недавно выступил, «Психология и медицина», опубликованную в берлинском журнале «Медицинское общество». Хорошее введение в психотерапию см. у А. Кронфельда в его книге «Психотерапия» (*A. Kronfeld. Psychotherapie. 2. Aufl. Berlin, 1925*).

ны друг от друга¹⁸⁶. От этих психотехник, в которых причудливым образом переплетаются медицинские, религиозные и познавательные цели, следует, в свою очередь, отличать психотехнические попытки практически решать на почве экспериментальной индивидуальной и массовой психологии и прочих ее направлений проблемы освоения профессий, рекламного дела и подобных вещей, сознательно содействуя росту производства и сбыта современной экономики.

С точки зрения социологии знания, притязание позитивной, свободной от ценностей науки на *«исключительное господство»* (а оно свойственно всем позитивистским идейным течениям) всегда означает тенденцию *погружения самой науки в техницизм*. Уже происхождение позитивной науки учит: только если у нее за плечами философия и метафизика как чистая теория, не ограниченная принципом возможного овладения, а именно, если у нее есть формы «чистой» идеи знания, она сможет надолго уберечь себя от погружения в техницизм. С другой стороны, метафизика тесно, вернее говоря, сущностно связана с техникой души в указанном выше смысле — о чем свидетельствует общее преобладание обеих в азиатских «образовательных культурах», — поскольку душевная техника может применяться не только в этически практических целях упражнения, закалки, оздоровления, служить аскетическим, религиозным целям либо целям совершенствования актерского мастерства, но также и теоретико-познавательным целям.

С проблемой технического создания душевной и духовной расположенности к философскому сущностному познанию сталкивались все великие метафизики — от Будды, Платона и Августина до Бергсона с его «мучительным напряжением» с целью созерцания «durée» и до учения Э. Гуссерля о «феноменологической редукции», которое вообще означает у него лишь замаскированную под мнимо логическую методологию познавательно-техническую и до сих пор совершенно неудовлетворительно решенную про-

¹⁸⁶ См. исследование М. Гейгера «Движение Christian Science в Америке» в «Южно-германском еженедельнике» (*M. Geiger. Christian-Science-Bewegung in Amerika. — «Süddeutschen Monatsheften»*), а также работу Холля на эту же тему. Крепелин и другие неоднократно подчеркивали тот факт, что несметное число этих психотерапевтических кружков и сект, концентрация общественного интереса на аномальных и болезненных явлениях душевной жизни со всей очевидностью обнаруживает родство нашей эпохи с эпохой эллинизма. То же самое относится к приобретающим все большую популярность устремлениям сделать «окультиные» явления отправным пунктом для новой метафизики^{107*}.

блему специфически философской позиции в познании и знании¹⁸⁷. *Внутренняя, философская и метафизическая техника знания* — самостоятельная проблема особого рода¹⁸⁸, ее нельзя смешивать с позитивно-научной познавательной техникой и прочими психотехническими методами, применяемыми в иных «целях»^{110*}. При этом речь всегда идет только об одном: посредством *акта исключения* тех актов и инстинктивных импульсов, что создают момент реальности предметов (реальность есть всегда в то же время высший и последний «*principium singularisationis*»), получить *чистое* *contemplatio* подлинных идей и прафеноменов и лишь затем — в перекрестном свете того и другого — свободную от наличного бытия «сущность». Подлежащие исключению акты — как сообща установили Беркли, Мен де Биран, Боутервек, поздний Шеллинг, Шопенгауэр, Дильтей, Бергсон, Фришайзен-Кёлер, Йенш, Шелер — всегда имеют *инстинктивную* динамическую природу. Реальность дана нам во всех модусах восприятия и воспоминания только как «сопротивление» динамически-моторному вниманию¹⁸⁹. Исключаемые здесь акты — а не только логический процесс «игнорирования» модусов наличного бытия либо его «заклучения в скобки», как думает Э. Гуссерль, — суть позитивные корни той воли к *господству* и того оценивания с точки зрения господства, которые, как мы видели,

¹⁸⁷ Подробный анализ и критика учения Э. Гуссерля по этому вопросу будут даны мной в первом томе «Метафизики»^{108*}.

¹⁸⁸ Особые проблемы социологии знания, в частности, проблему «совместного созерцания и непосредственного совместного мышления прафеноменов и идей», т. е. того, что в *сущности* своей ненаблюдаемо и неопределимо (ибо дано до всех «возможных» наблюдений за вещами и порядками вещей, соответственно, до всех «возможных» дефиниций и аксиом), равно как проблему «феноменологического спора» (в принципе неразрешимого с помощью критериев) я впервые поставил в «Формализме...»^{109*}. См. также Кёльнскую диссертацию П. Л. Ландсберга «Сущность и значение платоновской Академии».

¹⁸⁹ То, что момент реальности в переживании сопротивления на самом деле *преддан* всякому содержанию восприятия, воспоминания и т. д. и всякому так-бытию предметов, а не дан вместе с ними или после них, т. е. что его данность есть условие, а не следствие восприятия (подобно тому, как наши инстинктивные импульсы суть условия всякого представления), убедительно доказывает теория слоистой структуры воспринимаемой данности; доказывает она и то, что *те же самые* процессы, которые создают момент *реальности*, являются как раз условиями для осуществления *hic-et-nunc так-бытия* предметов *восприятия*. Поэтому тождественная в предметах и независимая от *hic-et-nunc «сущность»* *должна* все больше открываться субъекту по мере уменьшения актуальности (*Inaktualisierung*) этого момента. Более точное описание этого процесса будет дано в первом томе моей «Метафизики»^{111*}. См. работу «Познание и труд» в этой книге^{112*}.

являются в то же время до-логическими корнями позитивной науки и техники ради господства. Таким образом, философская *техника* познания (еще раз подчеркнем: ее не следует путать с недавно заново открытой Э. Ласком проблемой «логики и теории познания философии», т. е. с теорией познания априорного предмета и самих *форм* созерцания и мышления) не только отличается от позитивно-научной познавательной техники, требующей, наоборот, решительного *исключения* всех *сущностных* вопросов в пользу познания законов пространственно-временного совпадения явлений («hic-nunc»-так-бытия) и одновременно сознательного *включения* технического целеполагания, но даже ей *противоположна*.

Если бы западный человек, подобно азиату, мог осуществлять эти акты осознанного включения и выключения *обеих* противоположных диспозиций сознания *столь же* легко, *сколь* и умело их чередуя, так что каждый мог бы научиться новой, «чужой» для него технике и упражняться в ней, то тогда *все познавательные возможности*, таящиеся в духовной природе человека, — метафизическая и одновременно позитивно-научная — были бы исчерпаны. По строгой аналогии с этим можно сказать: только если в решении великой общей задачи человечества — избавления от зла и страданий и создания благ, — задачи, связанной с обеими формами знания и соответствующими им техниками, чрезвычайно развитое западное искусство производства вешних благ и активной *борьбы* против зла (т. е. посредством устранения его *внешних* причин) *соединилось бы* с активно-героическим, *душевно-техническим* искусством чистейшего «терпения» (т. е. *внутреннего* пресечения «страданий от» зла) и спонтанно-активной заботы о душе, противоположной религиозности милости, то тогда — при сущностной взаимосвязи страданий и зла — была бы достигнута *полная* мера возможной власти человека над внешней и внутренней природой, дремлющая как потенция в сущности человеческого духа¹⁹⁰. Ибо эта техника, исключая вместе с автоматическим сопротивлением момент реальности предметов, устраняет и *все возможные страдания* от мира, поскольку причинами всякого «страдания» никогда не бывают только внешние факторы — не в меньшей степени оно вызывается автоматическим, *инстинктивным* и моторным процессом, направленным против этих факто-

¹⁹⁰ См. мою работу «О смысле страдания» в «Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении» и соответствующие разделы моей книги «Формы и сущность симпатии»^{113*}.

ров, — тезис, верный уже в отношении простейших переживаний боли. Западный, внешне-природный технизм и его корреляты в знании, позитивная наука, угрожают *встроить* самого человека как раз в тот механизм вещей, над которым он должен господствовать, так что этот процесс без *баланса* двух *противоположно* направленных принципов знания и власти, составляющих смыслологически единое целое, может закончиться лишь закатом западного мира¹⁹¹. Как учит нас социология знания, повсюду, где возможна встреча со злом, во всех областях производства благ, имеющих позитивную витальную ценность, — идет ли речь о войне или мире, о болезни или здоровье, об умножении населения или ограничении его роста в целях достижения более высоких качеств, об экономии или промышленности — мы должны уметь систематически применять в нашей деятельности *оба великих принципа всех «возможных» техник* вообще и соотносящихся с ними форм знаний — *одновременно* и, в зависимости от обстоятельств, *попеременно*.

Реализация во всех деталях содержащейся здесь программы нового распределения акцентов внутри культуры знания и технической культуры не входит в задачи этой книги. Тем с большей резкостью мы подчеркиваем принципиальное *отличие* нашей социологической динамики знания от *позитивистской*, которая учит, что метафизическое знание и соответствующая ему техника «терпения», т. е. душевно-техническое устранение сопротивления злу, отомрет в масштабах *всего* человечества; однако не меньшим является ее отличие от всякого метафизического и романтического гностицизма, который из принципа выступает против позитивной науки и соотносящейся с ней техники, впадая в *реакционный* ценностный негативизм и ребяческий, мелкобуржуазный ресентимент, — независимо от того, по каким причинам это происходит в каждом конкретном случае. В противоположность учениям позитивизма и марксизма любого толка, но также вопреки насильственному искоренению церквями откровения спонтанного, ведущего к активному самоспасению метафизического духа, мы убеждены, что в *Западной Европе* и Северной Америке позитивную и природно-техническую эпоху так называемого «Нового времени», по всей вероятности, сменит *явно выраженная метафизиче-*

¹⁹¹ Глубочайший корень революционного духа современной Европы — частичным выражением которого является и внутриевропейская революционная война, так называемая «мировая война», — я усматриваю в «восстании вещей» против человека. Все другие революции от него производны.

ская и душевно-техническая эпоха, в Азии же, наоборот, на смену чрезвычайно односторонним метафизическим эпохам этих культур придет эпоха позитивной науки и техники освоения внешней природы.

Все современные учения о негативной политике «неприменения силы» и героического непротивления, представленные в новейшее время, в частности, Толстым, Ганди, Р. Ролланом и др., — следствия второго, описанного выше принципа в борьбе со злом и страданиями. Секты квакеров, американских меннонитов на протяжении многих столетий являются приверженцами подобных учений. Они основываются в конечном счете на одном фундаментальном познании, в полной мере подтверждаемом психологией и физиологией, а именно: всякое воление, кроме разве простого приятия или неприятия намерения, есть не более, чем *торможение либо растормаживание инстинктивных импульсов* и связанных с ними моторных нервных процессов, приспособленных в зависимости от выбора их торможения либо растормаживания для дальнейшей реализации волевого намерения, а стало быть, воление *не обладает позитивной силой* что-то создавать. Таким образом, все якобы позитивное действие духовного воления есть не «чистое» воление, но всегда и по необходимости — нечто смешанное с инстинктивным. Подлинное «воление» как причина^{114*} есть всегда либо «non fiat», либо «non non fiat»; только по отношению к намерению как *идеальному порядку ценностей* (Wertverhalt) оно есть либо лишенный возрастания (позитивный) «fiat», либо «non fiat». Так что планируемая *политика* может быть политикой с чисто духовными средствами (возможна ли она в действительности — этот вопрос мы здесь не обсуждаем), и она может быть в принципе только политикой *непротивления*^{115*}, ибо каждое позитивное сопротивление опирается на те волевые инстинкты и страсти, которые мобилизуются и у противника. Поэтому принцип непротивления категорично утверждает, что полноценное непротивление имеет место только там, где можно со всей очевидностью констатировать *наличие силы* к сопротивлению, т. е. где терпение унижения, оскорбления определяется не слабостью, трусостью или чем-то подобным¹⁹².

Принципы негативной политики, вытекающие из метафизических позиций активно-героической техники терпения страданий и учения о тормозящей и растормаживающей роли духовной воли,

¹⁹² Эту мысль я подчеркнул еще в трактате «Ресентимент в структуре моралей», 1912^{116*}; см. также: Р. Роллан. Махатма Ганди.

близки системе *евгеники* и *качественной политики народонаселения*, которая базируется на принципе, находящемся в явном противоречии с тем, что господствовал в историческом развитии Запада, и которая в целях сокращения рождаемости до нужного уровня — будь то посредством аскезы или каких-либо средств предотвращения зачатия, — *ceteris paribus* требует особых доказательств в области объективных правовых уложений и субъективного права для обоснования *неучастия* в продолжении рода. Принципы витальной техники, поскольку они соответствуют принципу искусства терпения и *приоритету* господства человека над самим собой перед господством над природой, должны были бы требовать обратного: чтобы всякое *участие* в продолжении человеческого рода было связано с доказательством особого права, или *привилегии меньшинства* людей, обладающих «хорошими» наследственными качествами, передавать их потомству, так что наследование наиболее отрицательных качеств либо вообще исключалось, либо сводилось к среднестатистическому вероятностному минимуму. Односторонняя ориентация на производственную технику и необходимо связанную с ней позитивную науку основывается на убеждении, что, во-первых, хорошие наследственные качества — всего лишь функция *количества* оплодотворенных зародышей (предрассудок дарвинистского учения о случайности, продолжающий подрывать современную науку о наследственности) и, во-вторых, возможные достижения техники и науки, прогресс позитивной науки вообще сделают в принципе возможным, что каждый новый человек будет *больше* производить экономических благ, чем их поглощать. Оба эти взгляда *не выдерживают* научной критики¹⁹³. Их осуществление на практике не только привело к тому отвратительному состоянию *омассовления жизни*, которое является первой независимой переменной всех войн и революций в перенаселенной Европе — если учесть постоянный объем потребления ею продуктов питания и его возможный рост, — оно стало главным фактором качественной народонаселенческой тенденции Западной Европы (и Америки), проявляющейся на каждом последующем этапе развития капитализма во все более явной и чистой форме, а именно: увеличение населения европейских стран происходит *за счет* процентного сокращения в большей мере *хороших* возможных наследственных качеств, чем плохих.

Мне даже представляется чрезвычайно важным вопрос (правда, его научное решение связано с непреодолимыми в настоящее

¹⁹³ См. заключительную часть этой книги.

время препятствиями), не достигло ли население Земли как целое, исходя из существовавших до сих пор принципов, таких масштабов в умножении человеческого рода, которые *несоизмерны* масштабам роста объема потребления продуктов питания, возможным благодаря прогрессу техники, науки и экономики, и не ведет ли в дальнейшем эта тенденция с *неизбежностью* к ужасающим, безудержным классовым боям, к тому, что в этих боях погрозит и сгинет вся духовная культура? Так как, согласно воззрениям современной биологии, каждый вид, а стало быть и человеческий род в целом, проходит в своем развитии через стадии рождения, взросления и смерти (естественное вымирание вида), нельзя исключать того, что человечество достигло в рамках отведенного ему времени биологического существования такой ступени зрелости, когда только *принципиальный поворот этоса* максимум (направляющих инстинктивные потенции размножения и управляющих ими) в направлении от принятого в среднем долга *непредотвращения* зачатия (соответственно, долга зачатия потомства) к принятому в среднем долгу *избегать* рождения потомства и особому *юридическому обоснованию права зачатия* сулит ему дальнейшее процветание и возможный прогресс — в сравнении с вечными порядками ценностей. Я далек от того, чтобы считать этот вопрос разрешимым в настоящее время чисто научными средствами, хотя я не понимаю, почему он когда-нибудь не может стать разрешимым. Я утверждаю только одно: это может быть именно так. Ведь само по себе весьма вероятно, что человечество на каком-то длительном этапе в пределах естественной продолжительности своей родовой жизни обязано будет выбрать в качестве принципа *подъема* тот самый принцип, который до сих пор был подчинен метафизически совершенно одностороннему (не ложному) принципу *молодых* народов, — а именно тому, что бытие лучше, чем *небытие*, — и который ставит участие в продолжении рода (во всех случаях) в зависимость от бремени доказывания особого *права*; что существует некая *перипетия* совокупной жизни человечества на этапе зрелости, когда — если она достигнута — лишь *поворот* в бремени доказывания, т. е. живой этос специального *оправдания зачатия* (и соответствующие этому этосу институты и санкции) смогут еще гарантировать ему возможный совокупный подъем — в сравнении с объективным порядком ценностей; что, таким образом, вступает в силу принцип санкций, *противоположный* существовавшему ранее. Действовавшие до сих пор максимумы, например, христианских церквей, без всяких церемоний допускают, что одни и те же принципы должны быть всегда и везде благотворны — но ведь это

чистый, не проверявшийся никогда предрассудок. Здесь не место вдаваться в технические и институциональные подробности реализации и реализуемости евгенической идеи, обещающей стать в Америке едва ли не новой религией. Слова великого поэта, обращенные к современной Европе: «Уже число ваше — кощунство!»^{117*}, настолько ярко и пластично выражают ощущение жизни и бытия, что, кажется, доходят до первоисточков всех социальных вопросов, проникая в них глубже, чем многие научные исследования их причин.

Читателю будет небезынтересно узнать, какие *возражения* со стороны приверженцев марксистской социологии вызвала моя концепция грядущего *взаимодополнения* западной и азиатской культур знания и принадлежащих им техник, когда с изложенными выше тезисами я выступил на социологическом съезде в Гейдельберге в сентябре 1924 года^{118*}. Следует упомянуть прежде всего *два критических выступления*: во-первых, — моего уважаемого друга Рудольфа Гольдшейда, которому я обязан значительным углублением своих представлений о многих социологических проблемах; во-вторых, — Макса Адлера, моего сододладчика.

Смысл выступления Гольдшейда (задуманного наполовину как защита моих тезисов от выпада против них Макса Адлера, но по сути оказавшегося более основательной критикой моей концепции, чем возражения, высказанные Максом Адлером) заключался в следующем: техника преодоления страданий посредством активного терпения и связанная с ней метафизика имеют более высокую положительную ценность по сравнению с западной позитивной наукой и ее материальной производственной техникой — но этот более высокий ценностный статус якобы *относителен*, так как объясняется недостаточно развитым состоянием экономики и производственной техники. Конечно, такое «дополнение» сводит на нет все, что мы хотели сказать. Оно превращает *нежелание* в *неспособность*. Оно рассматривает метафизику, религию, этос культурных кругов не как, по меньшей мере, *со-*формирующую (в смысле направления и управления) *причину* наряду с экономической, типом и направленностью техники, но как всего лишь *показатели* состояния экономических и технических производственных отношений, измеряемые, разумеется, по ценностным масштабам европейской метафизики разума и марксистского учения о прогрессе. В качестве предпосылки здесь выступает тот самый предрассудок, против которого боролся сначала я, затем с помощью более развернутой аргументации В. Зомбарт, а именно,

что существуют якобы законы экономики, *независимые от первоначальных* идей и ценностей¹⁹⁴ — будь то постоянные, вечно действующие законы долженствования, подобные законам национальной экономии, или эволюционные законы. Главный «европеистский» предрассудок, который Маркс, впрочем, разделяет с Гегелем, Контом и большей частью всей западноевропейской философии истории, заключается как раз в том, что его учение об истории, о законах и направлениях ее развития, например, о движении экономики к капиталистической стадии и соответствующим ей науке и технике, имеет силу для *всего* человечества и что, следовательно, Индия, Китай, Россия *также* достигнут когда-то этой стадии развития экономики, техники, науки — даже в том случае (не важно, как поздно), если через определенное историческое время эта экономическая система *не* будет навязана этим культурам силой. Но Гольдшейд не замечает того, что эта предпосылка неверна даже в отношении России, не говоря уже о великих азиатских культурах, что экономизм и теория классово-борьбы более или менее оправданы лишь применительно к *очень ограниченной поздней стадии западноевропейской истории*. Тем самым он упускает из виду *равнозначальность* тех *различных* и во многом *противоположных* основных направлений, по которым пошло развитие знания на Западе и в великих азиатских культурах (при всех огромных внутренних различиях между ними); а стало быть, он не учитывает и *масштабы* предстоящего *выравнивания* первоначально разделенных культурных кругов при их постепенном срастании в единое «человечество»^{119*}.

Макс Адлер поставил мою концепцию в один ряд с учениями, исследованиями, взглядами, «настроениями», для которых, по его мнению, характерны «новомодное пристрастие» к Азии и индийскому «метафизическому пессимизму», отчасти «упадочническое настроение», отчасти неоправданный скепсис по отношению к научному, техническому и экономическому прогрессу, и которые представлены, например, Шпенглером, Зомбартом и Шелером. Такой тип взглядов и мнений он «социологически» квалифицировал как идеологии страха и бегства нисходящего

¹⁹⁴ Ср. недавние обоснованные возражения Бугле в его книге «Лекции по социологии эволюции ценностей»; см. также поучительные статьи Э. Ледерера во «Франкфуртер Цайтунг» (Frankf. Zig., 1924) о японской экономике, которые показывают, какие конститутивные препятствия на пути всепроникающей капиталистической рационализации заключены в японском менталитете, японском *эмосе* и уже в одном только инстинктивном членении потребностей японца.

и чувствующего себя нисходящим класса. Как показывает последний раздел настоящего трактата, я отнюдь не склонен недооценивать значение влияющих даже на логику живого мышления и формальный «образ мыслей» склонностей и перспективных интересов классов и взглядов их интеллектуальных представителей на мир и историю. Логическое и этическое, эстетическое и религиозное учение об идолах всех человеческих групп, прежде всего *классов*, всегда было особым предметом моих исследований. Прибавьте к этому также мою осознанную волю преодолеть его в своих собственных установках — конечно, в границах сущностно-закономерного *перспективизма*, собственного, по моему убеждению, всему историческому знанию уже в силу его незавершенного по смыслу предмета как такового^{120*}. В преодолении предрассудков классового положения Макс Адлер со мной согласен, ибо он — не настоящий марксист, для которого материальное бытие человека предшествует сознанию, а кантианец, допускающий *константные* законы сознания и разума человека, остающиеся неизменными на протяжении всей его эволюции. Настоящий марксист, приверженец идеи «абсолютной» классовой борьбы *не мог бы* себе такого позволить. Я сам в этом отношении едва ли не больший «марксист», чем Адлер, поскольку все сознание объясняю *бытием*, все высшие принципы и формы разума — функционализацией осмысленных форм бытия, но не так, как Маркс, — только материальным бытием, а *целостным* бытием человека. Из этого трактата явствует, что единообразные, неизменные имманентные функциональные законы сознания и разума человека, т. е. константность категориального аппарата, для меня, в противоположность Макс Адлеру, *неприемлемы*. И в этом пункте (правда, только в этом пункте) моя теория ближе к учениям позитивизма и Маркса, чем теория Адлера. Опираясь на авторитет Канта, Адлер выступает как раз против учения об относительности мыслительных форм. Но что можно сказать, если Макс Адлер, исходя из этих предпосылок и перед лицом глубокой пропасти, вырытой им самим между буржуазной и пролетарской наукой (причем всех немарксистов он ставит в один ряд с Зомбартом, Шпенглером и мной, но также вместе с Шеллингом, Шопенгауэром, фон Гартманом, которые, как я ему возразил, еще задолго до заката «класса буржуазии» обнаружили куда большее пристрастие к Индии, чем я, восприняв в свои метафизики онтологический пессимизм) пришел в конце концов к более чем странному выводу, что якобы между категориальными системами дикаря и живущего в совре-

менной Европе человека (будь то пролетария или буржуа) никакого различия *не* существует, *зато* существует почти непреодолимая пропасть между образами мыслей сегодняшних пролетариев и буржуа! И потом, я в самом деле не понимаю, откуда, собственно, может взяться это принимаемое как предпосылка дифференцирующее чувство «восходящего класса пролетариата» по отношению к «нисходящему классу буржуазии», если первый живет достаточно бедно, а капитализм сегодня силен как никогда? Взгляд и учение, которые приводят к такому абсурдному выводу, просто не могут не быть ложными.

Так что вовсе не из «благих намерений», а ввиду предположительного результата эволюции всечеловеческого *совокупного* развития знания как *нового синтеза* культур знания и техник всей предшествующей истории, синтеза, подготовка к которому идет уже полным ходом, мы решительно выдвигаем наше требование: странная позитивистская идея — оценивать эволюцию знания *всего* человечества по маленькому отрезку развития *Западной Европы в Новое время* — должна, наконец, прекратить свое существование! Опираясь на исследования и усмотрения социологии знания, мы должны понять, что *Европа* и *Азия* приступили к возможной для человека задаче знания с принципиально *разных* основных направлений в условиях многообразия природных задатков различных рас, на основе совершенно различных относительно-естественных мировоззрений и, вероятно, также различных степеней первоначальных смещений матриархальных и патриархальных культур: Европа преимущественно в направлении *от материи к душе*, Азия — *от души к материи*. Что, в соответствии с этим, и поэтапное развитие у них должно быть в принципе иным — до того момента, пока они не встретятся в завязывающемся культурном синтезе. Только в нем может родиться сущностно возможный *всечеловек*^{121*}.

Начало *новой «метафизической эпохи» Запада* мы усматриваем сегодня не только в первых (пока еще слабых) ростках новой метафизики в узкой сфере философии — с социологической точки зрения, они еще мало что значат, — но в не меньшей мере *в зарождении соотносимой с этой метафизикой душевной техники*.

Важным *негативным* условием подготовки новой метафизической эпохи мы считаем прежде всего тот факт, что благодаря релятивистской физике объективный идеализм мира физических тел и «протяженных субстанций», а также динамическая теория материи вышли из философской стадии своей эволюции (Лейбниц, Кант и др. до Э. фон Гартмана) и вступили в позитивно-науч-

ную — что означает: стадию серьезных дискуссий¹⁹⁵. Если «протяженная субстанция» во всех своих параметрах есть всего лишь объективное явление и манифестация сил, то разница между первичными и вторичными качествами полностью стирается. Тем самым философская теория реальности, согласно которой реальное бытие есть не что иное, как бытие через сопротивление (*Widerständigkeitsein*) витальным двигательным актам, но в то же время данность, *предданная* всем другим данностям, образующим вещь под названием «физическое тело» (постоянство, форма, цвет и т. д.), находит свое подтверждение в результатах исследований *теоретической физики* о последних субъектах физических высказываний. Свидетельствует ли изменчивость экстенсивных величин физических тел и их последних частей, а также отношений этих величин (например, «до-после»), с точки зрения наблюдателя, что эти величины также имеют лишь субъективное значение, долго приписывавшееся так называемым вторичным качествам, *либо* это надо понимать наоборот, что вторичные качества *точно так же* независимы от состава человеческой организации, как и первичные, и суть такие же, как и они, *объективные явления* меняющихся отношений *силовых центров* и полей — ответы на эти вопросы зависят от того, считать ли себя вынужденным с позиций философской биологии *допускать существование единой надындивидуальной жизни* или нет. Если принять такое допущение, то, хотя неорганическая природа как образ протяженного и определенного временем физического тела со всеми его качественными характеристиками и будет совершенно *независима* в богатстве своего так-бытия от *человека* и его организации, но тем не менее, в противоположность силам, лежащим в основе этого образа, будет лишь идеальным бытием и «объективным явлением» для *субъекта этой надындивидуальной всеобщей жизни*, а также для ее различных суборганизаций, которые сами — лишь частичные особые представления этой всеобщей жизни, как бы вырезающие каждый со своей стороны различные аспекты этого «образа»^{122*}. Мы убеждены в необходимости такого истолкования, окольным путем восстанавливающего в правах естественное мировоззрение, однако

¹⁹⁵ См. работу Г. Вейля «Что такое материя?». Надо ли говорить о том, что ничего общего с идеализмом сознания не имеет взгляд, согласно которому экстенсивные величины (пространственно-временные параметры) и формы физических тел — не более существенные свойства, чем другие качества, а потому физические тела в их целостном явлении суть лишь *идеально* действующие силы, упорядоченные как *объективные явления*?

не можем подробно обсуждать здесь этот относящийся к содержательной метафизике вопрос. Что же касается самих силовых центров (в отличие от их вторичных параметров, включающих величину, форму и другие характеристики), то молодая математическая дисциплина, топология — более глубоко обосновывающая то, чего с помощью своего *analysis situs* хотел добиться еще Лейбниц, — располагает для разработки теории их порядка достаточным арсеналом средств.

Не менее радикальные следствия вытекают для философской метафизики и теории познания из *преобразований идеи причинности*, которых требует более строгое проведение принципов квантовой теории. Недавно на этот счет высказался А. Зоммерфельд в докладе «Принципы квантовой теории и модели атома Бора»: «В этих правилах интенсивности обращает на себя внимание заменимость начального и конечного состояний. Все выглядит так, как если бы происходящее задавалось не вероятностью начального состояния атома и вероятностью его перехода в конечное состояние, а так, как если бы начальное и конечное состояния на равных правах определяли происходящее через соответствующие им квантовые веса. Это в какой-то мере не сообразуется с нашим традиционным чувством причинности, заставляющим нас думать, будто процесс определяется уже исходными данными. Мне кажется, нельзя исключать того, что опыт с квантами может преобразовать наши представления о причинности. Уже не раз подчеркивалось, что при наблюдении условий излучения по Бору атом еще до излучения как бы заранее знает, в какое конечное состояние он хочет перейти. В принципе мельчайших воздействий мы также занимаем телеологическую, а не каузальную позицию. Мне кажется, такое телеологическое преобразование причинности меньше противоречит квантовой теории, чем классической. Чего мы обязаны требовать в любом случае, пока существует естествознание, так это однозначной определенности наблюдаемого процесса и математической достоверности законов природы. Ну, а как эта однозначность проявляется, дана ли она только через начальное состояние или начальное и конечное состояния вместе, мы не можем знать а priori, а должны узнать у природы»¹⁹⁶. Если бы такая идея причинности утвердилась, то, по всей вероятности, различия между каузально-механическими и каузально-телеоло-

¹⁹⁶ См.: *A. Sommerfeld. Die Grundlagen der Quatentheorie und des Bohrschen Atommodells.* — «Naturwissenschaften» («Естественные науки»), 12. Jahrg., Heft 47, S. 1048).

гическими отношениями в природе свелись бы почти к нулю — а вместе с ними исчезло бы и главное различие, до сих пор разделяющее неорганическую и органическую природу. Тогда бы выяснилось, что предпочтение механической причинности, по которой последующие состояния естественного процесса однозначно определены состоянием, непосредственно предшествовавшим ему во времени, делается только по *практическим* мотивам, ибо совершенно очевидно, что мы можем однозначно *предвидеть* и *направлять* процессы природы лишь в той мере, в какой они соответствует каузальной модели толчка и vis a tergo. Телеологическая и механическая причинности были бы тогда просто двумя более близкими к различным группам явлений (в особенности, к «неорганическому-органическому»), в большей мере характерными для какой-то из этих групп, но в одинаковой мере антропоморфными аспектами одной и той же каузальности, самой по себе и *ни* механической, и *ни* телеологической. При этом разумелось бы само собой, что *силам*, предполагаемым динамической теорией материи и данной формой причинности явлений, вовсе не обязательно исходить из какой бы то ни было точки в пространстве и определенного момента объективного времени. Их исходные точки были бы одновременно надпространственными и надвременными, потому что как раз они-то и должны были бы впервые объяснить и сделать понятным то, *как* в сфере «объективного явления» возникают пространственно-временные определения материи, происходящих событий и их отношений. Идея Лейбница о том, что пространство — продукт действия сил и «*phaenomenon bene fundatum*», нашла бы в пространственно-временной системе из четырех измерений совершенно новое применение не только по отношению ко времени, но, вероятно, даже по отношению к формам.

И наконец, если бы дело обстояло именно так, то *теистическая метафизика* оказалась бы несостоятельна как метафизика (вопрос веры нас здесь не интересует). Это было ясно еще Э. фон Гартману. Ибо теистическая метафизика *предполагает* абсолютно реальное существование независимой от всех сил *материи* — будь то хотя бы сама не протяженная, но означающая «принцип протяженности» «*materia prima*» Аристотеля. Но если физическое тело — проявление силы, то этой *силе* недостает для начала субъекта. А сила без субъекта — нонсенс. Так что же еще, кроме *самого первосущего* (*das Urwirkliche*), может быть этим субъектом? Необходимость Бога как единственного действующего субъекта исключает метафизический теизм, возникающий и исчезающий вместе с «*causae secundae*» и практикующей их *самостоятельной матери-*

альной субстанцией, равно как и вместе с предположением о существовании субстанциально созданных душ. Хотя мы точно знаем, что в названных пунктах перед нами — лишь начатки принципиально нового понятия природы, и что противоречия, которые еще предстоит преодолеть в теоретической физике, чрезвычайно глубоки, мы все же хотели показать на этих примерах (не ставя перед собой задачи излагать содержательную метафизику), как сегодня сама позитивная наука, исходя из внутренней необходимости, стремится подойти к постановке несомненно метафизических проблем.

Другим негативным условием подготовки провозглашенного нами выше возрождения метафизику является нейтрализация ее второго большого противника — *релятивизация «историзма»* путем отрицания исторической «вещи в себе» и путем утверждения онтически значимого *сущностно-необходимого перспективизма* всех возможных исторических образов и познаний, возникающего за счет индивидуального момента содержания и своеобразной позиции наблюдателя в абсолютном времени, необходимо предполагаемом для процессов органической жизни и психических процессов. В учении о сущностно-необходимой относительности всего исторического «бытия» *как такового* — а не *только* его познания — историзм как мировоззрение преодолен (причем преодолен *самим собой*) точно так же, как в релятивистско-теоретическом учении об относительности протяженного физического *бытия как такового* — а, стало быть, не только нашего человеческого *познания* о нем — навсегда преодолен в пользу чисто законосообразных абсолютных мировых констант и силовых центров «абсолютный» механицизм «абсолютного» мира физических тел. И здесь физическая наука, именно за счет того, что она исключила из своей картины мира все составные части, противоречащее принципу возможной наблюдаемости и математической выводимости, т. е. составные части *мнимометафизического* содержания, впервые вновь *проложила* путь для «метафизику природы», завершив тот процесс дифференциации, который, вопреки позитивистскому и историцистскому учениям об отмирании метафизику, происходил в истории Нового времени — как мы видели — с самого начала. Аналогичным образом «историзм» вначале с полным правом поколебал все «абсолютные» исторические авторитеты, в особенности все основанные ради *абсолютного*, положительного, конкретного спасительно-благого мира «церкви» — больших врагов самостоятельной метафизику, — чтобы затем с помощью систематически изложенного учения об абсолютном *степенном порядке ценностей*

и одновременно учения о сущностном историческом перспективизме исторического бытия как такового превозмочь, в свою очередь, и самого себя. Итак, благодаря этому чрезвычайно интересному процессу развития знания путь к метафизике вновь открыт.

Своего рода принцип относительности не только исторического познания и исторического оценивания, но и *самых исторических фактов* и заключенной в них ценностной определенности, а также сущностной незавершенности и смысловой изменчивости исторических фактов впервые был сформулирован мной в работе «Покаяние и возрождение»¹⁹⁷. После того, как в ней проводится различие между сущностью физической причинности и переживаемого времени, всегда распадающегося на три неведомых для объективного физического времени измерения — «настоящее» (сфера восприятия), «прошлое» (сфера непосредственного воспоминания), «будущее» (сфера непосредственного ожидания), — там говорится буквально следующее: «*Исторический факт никогда не бывает готовым, он всегда как бы спасаем.* Конечно, все, что в смерти Цезаря относится к событиям природы, готово и неизменно, подобно солнечному затмению, которое предсказывал Фалес. Но то, что составляет в нем исторический факт, т. е. все, что в нем относится к единству смысла и действия в хитросплетении смыслов человеческой истории, — это бытие *неготовое*, готовое же оно лишь в конце мировой истории».

Высказанную здесь идею относительности так-бытия, смысла и ценности самого исторического факта и бытия — а не только их исторического познания и познаваемости, — т. е. их соотносительность с изменчивой позицией исторического наблюдателя в переживаемой им истории, первым воспринял и по достоинству оценил в своем «Историзме» Эрнст Трёльч, однако он не понял эту идею во всей полноте ее значения. Тем больше у меня оснований выразить радость по поводу того, что она неожиданно — не знаю даже, связано ли это с моим субъективным влиянием или происходит независимо от меня — высказывается ныне многими исследователями, хотя и не всегда с одинаковым обоснованием, зато довольно точно и определенно: например, она была высказана почти одновременно Эдуардом Шпрангером¹⁹⁸, более резко —

¹⁹⁷ См. «Покаяние и возрождение» в книге «О вечном в человеке»^{123*}.

¹⁹⁸ См. его работу «К теории понимания и к психологии в контексте наук о духе», опубликованную в коллективной монографии по случаю юбилея Фолькельта (*E. Spranger. Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie.* — Volkelt-Festschrift. München, 1918).

Теодором Литтом¹⁹⁹, вполне определенно — Карлом Мангеймом²⁰⁰, наиболее радикально — Вильямом Штерном²⁰¹; кроме того — Николаем Гартманом²⁰². Так, Мангейм говорит: «Исторический предмет (например, историческое содержание эпохи) сам в себе тождествен. Но к сущности его опытной познаваемости принадлежит то, что его можно постичь только с различных исторически-духовных позиций как бы в определенном аспекте». Еще дальше идет В. Штерн: «Деяния Наполеона не только по-разному выглядят в глазах немецких и французских историков — в историчности французского народа они входят в другие объективные структуры и имеют иные акценты, чем у немецкого народа». Так называемое объективное положение вещей, «как было на самом деле», для Штерна есть лишь пограничное понятие, сырье в отношении определенного порога и моделирования, еще не приступившего к его применению, чтобы отделить исторически ценное от неценного и структурировать его внутри себя. Например, историческое событие «Реформация» хотя и имеет, согласно Штерну, свою современно-историческую ценностную структуру, но кроме того она имеет всякий раз иную — определенную, необходимую объективно-однозначную — смысловую и ценностную структуру в свете более поздних стадий возможного рассмотрения, ибо означает для самих этих стадий нечто новое и разное (в онтическом смысле). «Как ни парадоксально, но и прошлое может быть пластичным (т. е. доступным для меняющихся влияний), а не только будущее. Окаменелая неизменность того, что было, характерна скорее для естественно-научной абстракции, но не для истории. Платон и Аристотель, Иисус и Гёте еще и сейчас постоянно *меняются*, как настоящие исторические потенции, продолжая развертывать смысловые связи и значимости, чуждые их времени, да и им самим». Таким образом, для Штерна такие соответствующие какой-нибудь определенной психофизической организации «изменчивые» смысловые и ценностные содержания, которые мы

¹⁹⁹ См. с. 48 («Перспективизм картин мира») его книги «Индивид и общность» (*Th. Litt. Individuum und Gemeinschaft. 2. Aufl. Leipzig, 1922*).

²⁰⁰ См. его исследование «Историзм» (*K. Mannheim. Historismus. — Archiv für Sozialwissenschaft, 52. Bd., Heft. 1, S. 26*).

²⁰¹ См. заслуживающую внимания главу II «Ценности истории» в третьем томе «Личность и вещь» его книги «Философия ценностей» (*W. Stern. Wertphilosophie. Bd. 3. Person und Sache. Leipzig, 1924*).

²⁰² См. главу 40, d, «Множественность субъектов и их взаимное представительство», его книги «Основные черты метафизики познания» (*N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921. S. 267 ff.*).

называем историческими фактами и которые только и имеем право так называть, существуют в такой же малой степени, как и для нас, — лишь во всякий раз различных степенях адекватности исторического *познания* или вовсе в разного рода вторичных пониманиях смысловых связей. А между тем историки склонны выдавать их за «общезначимые ценности», как если бы предсуществовал некий однозначный фактический материал, из которого оставалось бы только что-то «выбрать» (как у Г. Риккерта). Не одно наше *познание* (имеющее свои *собственные* ступени относительно-сти) «исторического факта», но и *он сам существует только относительно бытия и так-бытия* — а не просто одного «сознания» — *наблюдателя*. Существует лишь метафизическая, но не историческая «вещь в себе».

Исторический факт конституируется в падающих на него лучах воспоминаний и в совпадении их интенций, причем «источники» и опосредствованные «памятники» суть не более, чем объективированные носители символической функции возможной воспоминаемости. Но так как сфера опосредствованных воспоминаний в сущности всегда зависит от лежащих в сфере непосредственных воспоминаний *динамических направлений интереса* и обусловленного ими внимания, а они, в свою очередь, — от действующих живых *систем ценностных предпочтений*, определяющих *наблюдателя* в силу его позиции в реально переживаемой им истории, то *сущностно относительно сами так-бытие, ценностное бытие и смысл исторического факта* — а не только их рефлексивное историческое познание, предметом которого является исторический факт. А поскольку живые системы ценностных предпочтений уже из-за их *возможного* эмпирического содержания одинаково напрямую определяют как сферу непосредственных, так и сферу опосредствованных воспоминаний, то историческая *перспектива* и соотносительный исторической фактичности «аспект», его «моделирование» (как говорит Штерн), его включенность в сменяющие друг друга стадии живой реальной истории и его охваченность ими *также всякий раз должны меняться одновременно вместе с ожиданиями будущего* и их идеальными конструкциями в форме новых «культурных синтезов» (Э. Трельч). Именно в этом неделимом процессе и акте меняются историческая реальность и культурный синтез. Этот вопрос не имеет ничего общего с объективностью *исторической науки* и однозначностью исторического факта в свете конкретной позиции. Как требования они, разумеется, сохраняют свою силу вместе со всей методологией исторического познания. Но пресловутый *историзм*

как мировоззрение — вернемся к нему еще раз, — а также дурная криптометафизика, оккупировавшая все подлинные метафизические проблемы, благодаря этому взгляду надолго *искореняются*. Готовый релятивировать все познание историзм, начавший с метафизики (Дильтей), а потом перешедший к позитивной науке и математике, и наконец даже к собственному познанию (Шпенглер), посредством этого взгляда релятивирует *сам себя*. Он превратил историю в «вещь в себе» — но что это может означать, кроме придания исторической действительности «метафизического смысла», а ее познанию — метафизического значения? Если же, как мы писали ранее^{124*}, одновременно все исторические миры положительных *благ* будут относительными, т. е. соотносимыми (*relativ auf*) с абсолютным порядком материальных *ценностей*, то тогда будут также *относительны сами* историческое так-бытие и ценностное бытие.

Отношение позитивной науки к *метафизике ценностей* складывалось аналогичным образом. Мечта Просвещения и позитивизма — обосновать этику, значимый порядок ценностей и норм с помощью позитивной науки, социологии и эволюционного учения — так и не сбылась. Чем «позитивней» и строже становится позитивная наука, чем она радикальней исключает из себя скрытые и завуалированные ценностные суждения, тем больше она соответствует именно *технике* жизни, а не *этике* жизни²⁰³. Процесс отделения философии от науки постепенно завершился и здесь. Криптометафизика, которой были наштапкованы позитивные учения о развитии от Конта, Спенсера до Маркса и которая не только оправдывала случайные европейские, отчасти национальные предрассудки и мифы, и даже классовые предрассудки с элементами хилястической утопии (Маркс), но и в предсказаниях выдавала то, что соответствует этим предрассудкам, за «безусловно необходимую следующую стадию развития» в силу «научности» воззрения («научный социализм»), — эта криптометафизика изгоняется сегодня из позитивной науки столь же решительно, как и абсолютные системы разумных норм Просвещения и исторически-авторитарные нормативные системы старых церквей откровения, если они претендуют на «абсолютность». Но, с другой сто-

²⁰³ Я целиком согласен с тем, что в этом отношении Макс Вебер высказал в своем знаменитом докладе «Наука как призвание и профессия» (*M. Weber. Wissenschaft als Beruf. München, 1919*). См. мою критику этого доклада в других отношениях: «Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения» (1922) в книге «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении»^{125*}.

роны, историзм, вообще ликвидирующий все «абсолютное» в проблеме ценностей, зато абсолютизирующий ценность «Истории» и простого успеха в ней, *преодолевается* перспективизмом истории и принципом примата постижения ценностей над постижением бытия, применяемым также по отношению к «прошлому» — а вместе с ним упраздняется и *исторический релятивизм ценностей вообще*. Относительны, причем полностью, только доступные истории (как позитивной науке) миры *благ* и *норм*, но не *сам «ценностный»* порядок свободных от благ «ценностей», являющихся скорее априорной предпосылкой понимания и значимости всякой положительной морали благ, практических целей и норм^{126*}. Учение об «уровнях относительности реальных ценностных порядков (Wertverhalte)»²⁰⁴ не только позволяет соотнести все исторические морали и формы этоса с общей системой координат — а именно с порядком *ценностных* модальностей и качеств, а не благ и норм, — но и создает пространство (правда, лишь *негативное*), в котором каждой положительной исторической эпохе и каждой особой индивидуальной группе *самой* надлежит найти соответствующее *ее* самосознанию всегда лишь относительную систему благ и норм. *Историческая* форма *проникновения* в метафизически-абсолютный мир ценностей через историю форм этоса различных эпох и групп заложена в *сущности* самого этого мира ценностей (в котором порядок ценностей задает наиболее формальное и абстрактное априорное конституционное устройство) и его собственного вечного становления, так что лишь универсальная и солидарная *кооперация всех времен и народов* — включая всю будущую историю — может исчерпать и *со-осуществить* ее в «первосущем» (Urseiende), насколько на это вообще суждено человеку. Метафизика ценностей каждой эпохи, формулирующая *ее* сложившуюся исторически-индивидуальную совокупную совесть и *ее* «общественное мнение», представленная также в *тех* личностях, которые в наиболее полной мере солидарно соединились с окружающим их содержанием жизни человечества, есть познание одновременно *абсолютное* и *все же только индивидуально-значимое*^{128*} — ни материальное и исторически общезначимое, как полагал старый абсолютизм миров благ, который с полным правом окончательно разрушил историзм; ни абсолютное, но чисто «формальное» (Кант); ни «на самом деле» всего лишь относитель-

²⁰⁴ См. «Формализм в этике...», раздел V 6, где изложены основы учения об уровнях относительности ценностных суждений^{127*}.

ное и «субъективно»-значимое для различных эпох и групп, как думал впавший в релятивизм историзм²⁰⁵.

Таким образом, путь к метафизике заново проложен и с этой стороны²⁰⁶.

Но и в *отношении между метафизикой и религией* мы ожидаем — за счет того, что в новейшее время сложилась благоприятная для социологии знания атмосфера «*космополитизма культурных кругов*», — нового *понимания и синтеза* западного, преимущественно религиозно-церковного духа и азиатского, преимущественно метафизического, нецерковного духа, социально выкристаллизовавшегося в образе «мудреца», духа самоспасения и самообразования путем технически управляемого, спонтанного метафизического познания, хотя и отдаем себе отчет, что этот процесс происходит очень медленно. Такое новое понимание и познание обеих величайших культурных половин человечества могут взять на себя *две формы знания*: со стороны религии — *свободное «религиозное» умозрение*, со стороны спонтанного знания — *сотрудничающая с позитивной наукой на началах упорядоченного дополнения*, но вместе с тем живая, самостоятельная, *имеющая своим фундаментом душевную технику метафизика*.

Правда, это предполагает *новое открытие сущности подлинной метафизики*, на которое сегодня едва ли способны широкие круги, так как из-за упадка метафизического знания в последние века повсюду была утрачена даже сама «идея» метафизики — потеря, обусловленная *не только* односторонним развитием позитивной науки и длительной оккупацией ею метафизики, как считает позитивизм (по его предсказаниям, церкви должны были *отмереть уже давным-давно* — намного «раньше» метафизики, поскольку теологический образ мыслей предшествует как стадия метафизическому), но и в значительной мере влиянием господствующих церквей²⁰⁷. Их работа в государственных университетах, которые

²⁰⁵ Глубже и лучше всех написал об этом Э. Трёльч в «Историзме» (*E. Troeltsch. Historismus. Tübingen, 1922*) в главе II, «О масштабах оценки исторических вещей и т. д.». К наиболее точной характеристике собственной позиции Трёльч приходит на с. 166: «Спонтанность, априорность, уверенность в себе без вечности, общезначимости и абсолютности — вот единственно возможная формула». С этим я целиком и полностью согласен.

²⁰⁶ В рукописи и первом издании 1924 года к этому предложению сделана сноска: «*Вновь пришло время tabula rasa (tabula-rasa-Zeit) для подлинно самостоятельного осмысления и поиска абсолютных ценностей и их осуществления*».

²⁰⁷ Как раз тот несомненный исторический факт, что процесс развития западноевропейской науки меньше всего способствовал упадку церквей и «теологическо-

все больше становились специальными позитивно-научными учреждениями и в еще большей степени *должны* ими стать^{130*}, нанесла метафизике после заката классического умозрения в Германии огромный вред. Ибо здесь против метафизики и ее самостоятельности выступает не только *позитивно-научный*, выражающий себя к тому же все чаще с практически-технической стороны дух большого числа ученых — в не меньшей степени ей противодействуют *государственно-политическая идеология и государственно-политическое мифотворчество* господствующих политических кругов (Прусская академия однажды назвала саму себя «лейб-гвардией Гогенцоллернов»), а также срастание церквей и их партий с государством. Вот почему все великие и знаменитые метафизики второй половины XIX в. вынуждены были держаться особняком как «одинокие мыслители» (Шопенгауэр, Ницше, ф. Гартман) — факт, правда, не такой уж и странный, если вспомнить, что почти все великие философы Нового времени до Канта не были государственно-чиновными университетскими профессорами²⁰⁸. Но если исключить короткое время расцвета немецкой метафизики от Канта до Гегеля, то для общей западноевропейской ситуации, с точки зрения социологии знания, в высшей степени характерно именно то, что в новой Европе надо было обязательно удалиться в «одиначество» и «держаться особняком», чтобы быть самостоятельным метафизиком²⁰⁹. Социальную фор-

го духа», зато привел к невиданной деградации *метафизики*, говорит о вопиющем заблуждении позитивистской социологии знания. Сдерживание метафизики *необходимо должно было* содействовать возрождению авторитарных церквей, ибо *ens a se et sumptum bonum* есть та подлинная непродуваемая *сфера* бытия и сознания, которая всегда должна быть наполнена каким-либо содержанием^{129*}. Поэтому, если человек думает, что не может или не имеет права заполнить ее содержанием с помощью собственных спонтанных исканий — а именно это объявляет законным позитивизм, — то неизбежным следствием этого становится период расцвета авторитарных церквей. Образовавшиеся пустоты они тотчас заполняют своими догмами.²⁰⁸ Университетские философы были, за редким исключением, на протяжении всей эпохи Просвещения либо католически-церковными схоластическими последователями Аристотеля, либо протестантскими схоластическими последователями Аристотеля того направления, которое впервые основал Меланхтон. Впрочем, и самый выдающийся университетский философ того времени — Хр. Вольф также не избежал столкновения с государством (Гёттингенская семерка)^{131*}.

²⁰⁹ С учетом этой тенденции, констатируемой социологией знания, становится понятней выдвинутое мной в работе «Университет и народный университет» требование создать свободные высшие академии образования. Замечу здесь кратко, что «Школу мудрости», основанную графом Германом Кейзерлингом, несомненно, из самых лучших побуждений, я таковой считать *не могу*, ибо она отвергает всякую метафизику.

му организации — не принимая в расчет вольные гностические секты и общества (гегелевскую школу, «шопенгауэровские общества», прагматистский кружок Леонардо во Флоренции и т. д.) — метафизическая философия приобретала до сих пор только тогда, когда позволяла использовать себя в качестве политического или церковно-политического инструмента, как, например, в случае с «Немецким союзом монахов», где А. Дреус, имевший, казалось, как более серьезный философ больше прав на руководство, тем не менее никогда на них не претендовал, не смея выступить против левых по духу Э. Геккеля и В. Оствальда.

Что касается Германии, то здесь нельзя не упомянуть *кружок Штефана Георге*^{132*} — родившуюся из духа радикальнейшей оппозиции к омассовлению жизни эротически-религиозную, высокоаристократическую гностическую секту, в центре которой стоит гениальный поэт, взращенный в лоне сильно латинизированного рейнского католицизма. Члены этого кружка освободили «языческие» элементы римского католицизма, которые он содержит в значительно большей мере, чем протестантские формы христианства, от всех прочих его компонентов, чтобы построить под влиянием личного примера своего «господина и мастера», а также благороднейших традиций латинской и немецкой поэзии — впрочем, ознакомившись с этими традициями лишь в той мере, в какой они являются зачаточной предварительной ступенью к творчеству «мастера» — гностическую метафизику самоспасения. Между тем, «идеи» «кружка» меркнут и уходят на задний план перед *личным образом* мастера; причем настолько, что метафизическая философия здесь вообще так и не возникла — возникла скорее определенная «духовная позиция», правда, оказавшая затем влияние на всевозможные области жизни и философии и проявившая себя даже на почве различных наук. Глубокого *социологического анализа* деятельности этого кружка (о желательности такого анализа говорил еще Э. Трёльч) у нас пока нет²¹⁰.

Зато следует отметить, что из духа этого кружка родилась социология знания, а именно в в форме критического ответа Э. ф. Калера²¹¹ на доклад Макса Вебера «Наука как профессия

²¹⁰ Здесь не место, чтобы углубляться в эту тему; пожалуй, лучшее из всего, что мне известно, — это тонкая, продуманная работа Кристиана Гейера «Религия Штефана Георге» из серии «Молодежь и религия» (*Christian Geyer. Die Religion Stefan Georges. — «Jugend und Religion».* Greifenverlag, 1924).

²¹¹ См. работу Э. ф. Калера «Призвание науки» (*E. v. Kahler. Der Beruf der Wissenschaft.* Berlin, 1920). См. также: *Зальц А.* За науку против презирающих ее образованных людей (*A. Salz. Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren*

и призвание»^{134*} (1919). Сочинение высокоодаренного автора чрезвычайно важно для нас, так как в нем с предельной ясностью ставится под вопрос самостоятельность специальных позитивных наук и их метода в принципе и доказывается, что они должны быть по сути дела вытеснены гностической метафизикой «созерцания идей», несущей на себе уникальную печать личности своего творца. О том, что происходивший в течение многих столетий эволюционный процесс дифференциации метафизики и науки, религии и метафизики, искусства и метафизики повернуть вспять невозможно, писали Э. Трёльч, А. Зальц, я сам. Такого рода попытки ликвидировать необходимые дифференциации — всегдашний сомнительный плод «романтического» мышления. Ложная антитеза и сугубо реактивное мышление в этих вопросах — тоже характерная деталь подлинной *трагичности* нашего времени. Чем меньше позитивизм специальных наук (при активной поддержке авторитарно консолидированных церквей с их принципом «divide et impera») хочет признавать и терпеть самостоятельную философию, работающую тем не менее в теснейшем сотрудничестве с науками, не говоря уже о том, чтобы оказывать ей содействие, тем сильнее и односторонней становится романтическая, принципиально чуждая науке оппозиция новых «союзов», «кружков» и так называемых «философий жизни», которые не понимают «сущность» как самой науки, так в не меньшей степени и философии, сводя, в свою очередь, и ее к интуитивизму и туманной «мистике». Эта опасная противоположность наводит на мысль, что наша эпоха, в свете социологии знания, все больше приобретает структурную форму александрийско-эллинистического периода приходящей в упадок античности, когда рядом, но без всякой связи с новыми «специальными науками» также появилась философия, которая со времен Плотина и Прокла предпочитала называться «теологией», а потом выродилась в мистику. Растворение наук в ложном гностицизме и мрачной мистике (характерное как тенденция уже для гегелевской школы) сегодня, с точки зрения правильно ориентированной социологии знания, представляет, по крайней мере, такую же угрозу для западной культуры знания, как и позитивистский сциентизм, марксистская химера «проле-

Verächtern. München, 1921), *Куртиус Э. Р.* Макс Вебер о науке как профессии и призвании (*E. R. Curtius. Max Weber über Wissenschaft als Beruf.* — «Die Arbeitsgemeinschaft», 17. 1919), *Трёльч Э.* Революция в науке (*E. Troeltsch. Die Revolution in der Wissenschaft*, 1921). Ср. в этой связи: *Макс Шелер.* Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения, 1922^{133*}.

тарской науки» и наступающие церковные «схоластики» с их тесными, маленькими строениями, призванными защитить от штормов времени. Согласно основным принципам динамики знания, изложенным нами выше, все эти формы — в высшей степени *реакционные явления*²¹², свидетельствующие о растущем *упадке и разложении упорядоченного единства культуры знания вообще*. Если уж Эйнштейн жалуется (одному моему знакомому), что представители считающейся образцом «точной» науки, «чистой математики», по его мнению, в ней «едва ли что-то смыслят» — разумеется, с учетом формалистического конвенционалистского принципа аксиоматики, — то как должны обстоять дела в тех областях знания, где сфера субъективного суждения необходимо шире? Если наука — всего лишь «удобный язык», тогда будет появляться все больше языков, понятных только самим говорящим! Если она по сути — «интуиция», тогда будет появляться все больше интуиций, которые никто не может проверить! Навести здесь порядок могла бы только строгая, рассудительная теория познания *вместе с социологией знания*.

Развитие знания и политическое развитие

Последний большой круг проблем социологии знания содержится в законосообразных смысловых связях, существующих между *развитием знания и политическим развитием*: 1) во *внешних властных взаимоотношениях* между государствами, 2) в *меняющихся конституциональных формах* (в их социологической функции) — если рассматривать эти формы как причины, а не юридические смысловые и значимые конструкции, — а также в борющихся и побеждающих *политических партиях*.

Развитие знания и внешняя политика

Согласно моему изложенному в первой части этого трактата историко-философскому учению об общем *порядке воздействия*

²¹² Напрашивается сравнение с утонченной речью государственного секретаря К. Г. Беккера на юбилее Канта в Кёнигсберге «Кант и кризис современного образования» (С. Н. Becker. Kant und die Bildungskrise der Gegenwart, 1924). Если не в оценке, то в способе видения групп К. Г. Беккер оказался под чрезмерным влиянием книги Г. Риккерта «Философия жизни» (H. Rickert. Philosophie des Lebens, 1920). См. мое исследование «Современная немецкая философия», 1922^{135*}.

реальных факторов на историю духа и идей мы можем ожидать, что их влияние и со-определение наиболее велико в преимущественно *высокоразвитые политические* эпохи, когда право и все правовые группы, а равно хозяйство и техника, оказываются существенно ограниченными в своем развитии тем пространством возможных проявлений, которое задают им всякого рода властно-*политические* отношения и их правовые формы под руководством государства.

Для *позитивного знания* о природе, для народных миров и культур здесь, с предметной точки зрения, в одинаковой мере важны в первую очередь все *завоевательные походы и колонизации, политически регулируемая международная торговля*, а также систематически направляемые *миссии* церковью, изначально формирующиеся по образу и подобию государственных форм («церкви» в *политическую* эпоху — всегда доминирующая форма организации религии), поскольку любознательность и жажда познаний открывают для себя благодаря этим движениям совершенно новые предметные миры. Так, например, благодаря завоеваниям Александра была опрокинута древняя пифагорейская система астрономии, ибо «Противоземлю» никто не увидел. Кроме того, вторжение Александра в Азию имело своим отдаленным следствием взаимопроникновение греческих и восточных идей и религиозных культов, столь характерное для поздней эпохи древнегреческого мира. Походы Фридриха II в Италию способствовали проникновению арабской науки в Западную Европу и более широкому ознакомлению с главными сочинениями Аристотеля, оказавшими такое большое влияние на формирование свода знаний развитой схоластики. Покорение Константинополя турками косвенно содействовало основанию Флорентийской Академии и переселению византийской учености в Италию. Мотивированные властно-политически первопроходческие путешествия Магеллана, Колумба, Васко да Гамы, завоевательные походы Наполеона в Египет, английская торговая колонизация Индии и других земель, кругосветные плаванья, деятельность церковных миссий в Китае, Японии, Индии и среди «диких» народов привели к колоссальному изобилию географических, астрономических, зоологических, ботанических, но в не меньшей мере и духовно-исторических открытий и познаний, перечислять которые далее нет нужды. Правда, *расплата* за них, а именно вытеснение и уничтожение этими властными движениями целых культур знания, в общем, наверное, не менее велика, если, взяв один большой пример, — вытеснение античной науки в результате германских

завоеваний — вспомнить все то, что уже было найдено и открыто, но ушло в забвение на многие века (в частности, «коперниканство» Аристарха Самосского), а также все то в сокровищах и *средствах* знания, что бесследно поглотили войны, пожары, перевороты. Лишь в таких формах войны и разбойничьего набега имели обыкновение переселяться с места на место и «путешествовать» целые народы или их части. У этих явлений есть только «история» — «социологии» у них в принципе нет, кроме разве одной констатации, что, вообще говоря, властные экспансии государств в развитую политическую эпоху, когда еще нет мирового сообщения и мировой торговли — прочно упорядоченных, мирных, независимых от государства — объективно способствуют такому перемешиванию народов, что совокупное мировое знание благодаря увеличению благоприятных возможностей устанавливать духовно продуктивные взаимные контакты значительно *возрастает*. Кроме того, властно-политическая экспансия является наиболее мощным фактором для сплочения малых рассредоточенных групп в государственные объединения все большего охвата, для образования слоев и классов, что в целом идет также на пользу развития знания.

Но только партийный, догматичный, чуждый социологии европеизм мог бы осмелиться утверждать, что внешнее властное развитие европейских государств скорее споспешествовало *совокупному* человеческому знанию, чем сковывало его. Не подлежит сомнению лишь тот исторический факт, что за счет западноевропейской властной экспансии в содержательном плане скорее выиграла, чем проиграла, современная западная позитивная *специальная наука*, что таким образом чрезвычайно *распространились* ее методы — правда, не затронув сколько-нибудь глубоко *душ* других народных миров, их метафизики и религии. Нельзя забывать следующие важные факты: европейская позитивная наука в границах технического целеполагания, будучи общезначимой по содержанию и применимости своих результатов, по происхождению — *исключительно европейский продукт*, т. е. достижение совершенно индивидуального, уникального народного мира и его истории²¹³. Безусловная позитивная оценка и выбор в качестве истинной и правильной такой картины мира, посредством которой миром можно овладеть и управлять, уже *предполагает* целый ряд *мета-*

²¹³ См. работы по социологии религии Макса Вебера, который совершенно справедливо полагает, что этот пункт имеет фундаментальное значение.

физических и религиозных положений, происходящих из специфически *западноевропейских* метафизики и религии. К числу таких положений среди прочих относятся следующие: 1) принцип «*omne ens est bonum*» — его не разделяет с западноевропейским, например, весь буддийский мир²¹⁴; 2) убеждение в том, овладение и управление процессами природы вообще есть ценность, достойная нашего желания, и что это не впутывает человека в дела, отвлекающие его от образования и спасения как высших целей; 3) вера в то, что метафизическая вечная судьба человека зависит от этой его *одной* жизни и его поведения в ней и что после смерти он не сможет больше влиять на ход земных вещей, — принцип, который не разделяет почти ни одна азиатская религия, за исключением иудаизма и магометанства; к ним можно добавить много других подобных положений, относящихся к земному бытию и однократному земному существованию человека с чрезвычайной серьезностью и придающих им уникальное значение. Если забыть эти факты и считать позитивную науку «продуктом общечеловеческого развития» — вслед за Контом и Спенсером, а также Марксом с его принципиально ошибочным пониманием капиталистического хозяйства, которое, как мы видели, есть плоть от плоти нашей западноевропейской современной науки, — то это означает видеть в ней такую ступень развития, на какую со временем даже *без* влияния Европы должны подняться все народы, и быть точно таким же членом партии «Европа», каким является тот, кто (подобно Трёлчу в начале его научной деятельности²¹⁵), исходя из общей истории религии, хочет показать, что христианство — это, хотя и не абсолютная, однако пока все-таки самая «совершенная» религия, при этом, разумеется, тайком уже обязательно *предполагает* христианско-европейские ценностные масштабы (в чем Трёлч позднее сам признался, высказавшись об этом со всей ясностью и честностью в своих Лондонских докладах незадолго перед смертью).

Если же посмотреть — естественно, без религиозно-догматических предпосылок — на западноевропейские и американские

²¹⁴ Принцип ложен, если допускается, что «*bonum*» означает нечто большее, чем «ценный». Ибо «*omne ens*» *qua ens* индифферентно по отношению к «хорошо» и «плохо». Точно так же ложна буддийская, шопенгауэровская и гартмановская аксиома: «*omne ens est malum*» или «было бы лучше, если бы ничего не было».

²¹⁵ См. его книгу «Абсолютность христианства и история религии» (*E. Troeltsch. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, 1901*); к нижеследующим Лондонским докладам Трёлча см. ранее сделанную мной ссылку^{136*}.

миссии, активно распространяющие прежде всего *метафизические* и *религиозно-церковные* знания, то ни на секунду не предашься ребяческой фантазии, будто они когда-нибудь смогут приобрести массовое социологическое значение и вытеснить метафизику и религии чужих культурных кругов, не говоря уже о том, чтобы серьезно поколебать или подорвать их. Это относится к христианским миссиям любого рода, поскольку они слишком уж часто — против воли миссионеров — становились простым инструментом торговли и политической экспансии, согласно словам Фонтане: «Они говорят Христос, а подразумевают ситец!». Но это относится *vice versa* и к Азии и ее растущим новым буддийским общинам в Европе и Америке. Даже если эти вещи важны с исторической точки зрения — *с точки зрения социологии знания* их значение крайне мало. Как политическое насилие, так и целевая миссия в *любых* своих формах совершенно недостаточны, чтобы распространять какое-то религиозное и метафизическое знание иначе, кроме как от случая к случаю и на короткое время²¹⁶.

Намного более важную роль, с точки зрения социологии знания, следует отвести *мировой торговле* и распространению промышленности, поскольку они подвижны экономической мотивацией и приобретают политическую форму позднее либо вообще ни в коей мере не стремятся к политической зависимости рынка сбыта. Они распространяют позитивную *науку* прежде всего через посредство *техник* и промышленных технологий, пробуждающих потребности в связанных с ними науках лишь вторично; пример тому — американские школы (медицинские училища) и американские университеты в Китае, о которых нам недавно рассказывал Ганс Дриш.

В случае *метафизической* дискуссии незаменимых великих духовных индивидуальностей *культурных кругов*, наоборот, не могут приниматься в соображение ни политическое насилие, ни целевая миссия, ни экономическое проникновение вкупе с капитализацией и индустриализацией хозяйства — здесь уместен лишь тот «возвышенный и большой разговор» (Шопенгауэр), что ведут между собой о метафизических вещах через дали пространства и времени лучшие представители своих культурных кругов в охарактеризованной нами вышеле атмосфере *нового «космополитизма культурных кругов»*. Не так давно этот разговор, какого до сих пор еще не

²¹⁶ «Священная война» Мохаммеда как форма распространения веры пророка всегда приносила только кратковременный успех, и сегодня едва ли может иметь большую значимость.

знал мир, уже начался, и он не имеет ничего общего с интернационализмом науки и техники, который в контексте этого разговора сам предполагает метафизические позиции лишь *одного* из участников разговора, а именно позиции «Евроамерики». Между тем, едва ли можно быть высокого мнения о «религиозных конгрессах», устраиваемых (как и недавние «философские конгрессы») особенно американской стороной как копии чрезвычайно плодотворных и стимулирующих интернациональных конгрессов позитивных специальных наук, только копии искусственные и плохие, — если, конечно, эти конгрессы хотят быть чем-то большим, кроме как удобным случаем высказаться лично²¹⁷. Лишь немногим более значимы «философские конгрессы». Большие плоды, которые могут принести конгрессы позитивных наук, эти конгрессы не сулят дать уже хотя бы потому, что у них нет общего базиса единой аксиоматики и единого метода, общей употребляемой в точных науках специальной терминологии, общепринятой конвенции мер для всех видов величин, а кроме того здесь в сущности исключена «организация работы на основе разделения труда». В философии главным и *единственным предметом* рассмотрения является как раз то, что оказывается непроверенной *предпосылкой* позитивной науки. Продвинуть вперед здесь может только длежащее годами «*symphilosophiein*» со взаимным истолкованием сущностных взаимосвязей.

Развитие знания и внутренняя политика

(«логика классов» – «социологическое учение об идолах»)

В значительной большей степени, чем внешняя политика, на развитие человеческого знания закономерно влияют *внутренние* политические судьбы групп, соединенных вместе в государствах, империях и т. д.²¹⁸

Главную роль здесь играет движимый политической борьбой сословий, классов и партий мощный *процесс освобождения труда* от несметного числа форм его зависимости политического и воен-

²¹⁷ Ясно, что церковь откровения просто не может допустить ситуацию религиозной «дискуссии». Так, Римская церковь вообще не посылает на эти конгрессы своих представителей.

²¹⁸ Я неоднократно подчеркивал, что «культурного государства» нет и не может быть, если таковое означает государство, творчески-продуктивное в духовной культуре и сфере знания^{137*}. Роль государства в принципе заключается только в том, чтобы *подавить* те силы, которые исключают становление и развитие культуры.

ного происхождения — путь от «status» к «contractus», как его называл Г. Спенсер. Основные этапы этой ведущейся всегда и всюду *низшими классами* борьбы и ее трансформация в *политические и социальные «демократии»* означают, с точки зрения социологии знания, в отношении родов знания три вещи: 1) упадок свободного, изначально аристократического метафизического духа вплоть до искоренения метафизики как социального *института* учения и знания, соответственно, приобретение метафизикой новой формы — формы закрытых систем индивидуальных «*одиноких мыслителей*»; 2) растущая догматизация, юридическое очерковливание и институционализация религий по принципу: «*C'est la mediocrit qui fonde l'autorité*», а, с другой стороны, спасение высородных меньшинств от этого процесса вырождения в форме сознательной аристократической религии, т. е. в форме «*секты*»; 3) возрастающий прогресс позитивно-научного духа и технического, внутреннее родство которых показано нами выше.

Победа *христианства* над иудейской идеей Бога, одержанная им как религией преимущественно *низших классов* с ее позитивно творческим «*трудовым*» Богом, «*сделавшим*» мир за шесть дней, с ее новым (вначале, правда, лишь настроенческим) ценностным отношением к труду^{138*}, есть живой зародыш всего последующего западноевропейского развития сразу в трех указанных выше направлениях. Это означает, что христианство как церковь ограничивает метафизику ролью «*praeambula fidei*». После обожествления основателя в онтологическом смысле в силу *культы* Христа «*церковь*», сформировавшаяся как одна из структур Римской империи, догматизирует религию. Благодаря новой оценке труда в настроении и идеологии низших классов, победивших идеологию старых высших классов, в верхах теперь также возникает настроенческий импульс к ликвидации рабства и всех зависимых форм труда ввиду, по меньшей мере, полного *религиозно-метафизического равноправия* раба и господина, мужчины и женщины, эмбриона и разившегося человека (запрет аборт), ребенка и взрослого. По мере институционализации это во все возрастающей мере приводит к формированию позитивной *количественной* политики умножения населения, дающей, в свою очередь, новый толчок технизации и онаучиванию²¹⁹, — заметный по сравнению с античностью и тем более азиатскими культурами, которым такие вещи не знакомы. Дух двойст-

²¹⁹ См. мою статью «Проблемы народонаселения как мировоззренческие вопросы» (1921), вошедшую в книгу «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении»^{139*}.

венной заповеди «работай и не наслаждайся» распространяется сначала в христианских орденах, потом под их влиянием также и в мирской среде, и создает первый фермент, необходимый для возникновения той систематической *склонности к накоплению* вещного богатства, которая является формой, исторически предшествующей капиталистической воле к приобретательству²²⁰. И в этих своих чертах христианство также находится в полном стилевом единстве со всем *европеизмом* вообще — по крайней мере, в его западно-римской половине, т. е. после внутреннего и постепенно растущего внешнего разделения Византии и Рима. Тем самым в этой новой форме оно закладывает фундамент общей судьбы германо-романского мира народов (в смысле Л. ф. Ранке) — в противоположность Востоку и самобытному развитию России до Петра, которое, с точки зрения социологии знания, определяется Византией и греко-эллинистическими отцами церкви, что позволяет России избежать отмеченных нами выше трех импульсов развития²²¹.

Метафизический дух вольного умозрения остается на византийской и русской почве значительно *свободней*; монашеское сословие, намного меньше ориентированное на «общую пользу», оказывается здесь — в противоположность римской Церкви — стоящим *над* церковным авторитетом и клиром; оно, в отличие от западного, не подчиняется силе церковных авторитетов и учреждений. Место папизма с его авторитетом в учении, который обосновывается собственным правом, на Востоке занимает традиционализм «священного собрания». Последнее, согласно принципу Викентия Леринского^{141*}, только *констатирует* «quod semper et ubicque creditur», т. е., то, что содержится в «священной традиции»; оно, стало быть, не принимает решения о догмах *ex sese*^{142*}. С другой стороны, позитивно-научный и технический дух здесь развит слабо, так как римский политический активизм был исторгнут, и эллинистический *созерцательный, эстетически* окрашенный интеллектуализм до сих пор остается основной господствующей чертой развития восточного христианства²²².

²²⁰ См.: Бруно А. Фукс. Дух буржуазно-капиталистического общества (*Bruno A. Fuchs. Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft*. München, 1918).

²²¹ См. мою статью «О восточном и западном христианстве» (1915) в книге «Социология и учению о мировоззрении»^{140*}.

²²² См. «Социологические очерки русской философии истории и философии религии» Т. Г. Масарика (немецкий перевод: *Th. G. Masaryk. Soziologische Skizzen zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*. Jena, 1913), где эта тема основательно разработана. О восточно-христианской мистике см. хорошую книгу Аксакова, изданную в Дармштадте в 1924.

Причины *политического* характера — а не самобытно-религиозного рода — свели все это воедино, создав тем самым в мире германо-романских народов и на Востоке, включая Россию, *принципиально разные социологические структуры знания*. Со времен Петра Великого Россия воспринимала то, что мы называем «европейской наукой и техникой», в сущности не иначе, чем это делали много позднее Япония, Китай, Индия. И капиталистическое хозяйство — резко возразим здесь Карлу Марксу — также никогда бы не возникло на русской почве в силу автохтонного самобытного развития, если бы с самого начала не было навязано *извне* российскому кругу шведскими, польскими, балтийско-немецкими, еврейскими и другими отколовшимися частями господствовавших в России народов, а позднее — давлением конкурентной борьбы в условиях формирующейся мировой экономики.

Мы опустим здесь поэтапное сравнение истории *освобождения труда* с прогрессом позитивной *науки*, так как оно уже неоднократно делалось. Не подлежит сомнению тот факт, что *не наука* — двигатель процесса освобождения труда, а освобождение труда — движущий фактор развития позитивной науки.

Не менее известна и внутренняя взаимосвязь между исключительной *религиозностью милости* (у Кальвина, которого М. Вебер в этом отношении сильно переоценивает, она лишь наиболее явно выражена) — т. е. *религиозным аристократизмом* — и *политической и церковной демократией* (в противоположность *религиозной демократии* как «равной» способности всех к спасению — т. е. *политически-церковному аристократизму* — и *сословной иерархичности* в римской церкви), с одной стороны, и упрочивающейся *победой технического и позитивно-научного духа над всякой метафизикой*, а также остатками магической техники, с другой. В *психонергетическом* отношении это везде *один тот же* массовый процесс — рассмотренный лишь в различных аспектах. Он не только соответствует победе территориальных княжеств и государств над имперской силой — его главная причина (в том, что касается возможностей распространения новых составляющих единое целое религиозных и научных движений и доктрин) кроется в союзе этих политических сил с молодой восходящей городской буржуазией. Таким образом, здесь нет речи ни о чисто смыслологически направляемом развитии религии, метафизики и науки, ни о развитии, первично определяемом экономическими факторами. Новые религиозные доктринеры Реформаций остались бы без территориальных князей одиночками, лишенными всякого влияния, и в лучшем случае сколотили бы вокруг себя на короткое

время небольшие секты, в свою очередь, буржуазия как новый класс без территориальных князей ничего бы не смогла сделать.

Суть специфического вопроса с точки зрения социологии знания заключается, однако, в следующем: почему повсюду, даже там, где, как в преимущественно протестантских странах северной Европы, была преодолена ужасная зависимость метафизического духа от старой церкви, ликвидация этой зависимости *не привела к новому подъему метафизики*? И почему победа буржуазной демократии на всем поле вплоть до французской Энциклопедии Д'Аламбера была также *победой позитивной науки и техники*?²²³ Или: почему в феодальную эпоху господство сословий в силу политического могущества, крови, традиции, в силу полноты их власти и относительно несвободного труда, было тем не менее *связано* с довольно глубокой, по сравнению с более поздней, *интеллектуалистски-созерцательной структурой знания*, с широко распространенной, весьма влиятельной священнической, монастырской и монашеской наукой, а также с подавлявшей и сковывавшей в определенной мере позитивную науку биоморфной и *предполагающей реализм понятий метафизикой*, которая, пусть хотя бы как «*graeambula fidei*»^{143*}, но все-таки имела подлинно институциональный характер — а вовсе не была личностно обусловленной системой, как все выросшие на почве Нового времени метафизики относительно «одиноких мыслителей» (Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Кант и т. д.)?

Ответ на эти вопросы таков: слой феодальных господ, накапливающих свое богатство посредством не собственного, а *чужого* экономического труда и в силу *политических* привилегий, может и будет со свойственной ему «*largesse*» *подкармливать экономически непродуктивный* слой созерцателей и интеллектуалов за счет произведенного несвободным трудом продукта; причем вдвойне охотней — тогда, когда держит в своих руках высшие церковные учреждения и чины, когда деятельность тех, кто управляет высшими церковными учреждениями, и самих монастырей, прежде всего монастырей старых орденов и в первую очередь крупных феодалов бенедиктинцев, в значительной степени имеет *политический* характер²²⁴, следовательно, когда налицо глубокая *органиче-*

²²³ См. о происхождении позитивизма: Э. Трёльч. Историзм и его проблемы. Т. I (S. 371 ff.).

²²⁴ Нищенствующие ордена — это *не только* религиозное обновление, возврат к первоначальному евангельскому духу добровольной бедности в противоположность обмирщению и чрезмерному богатству монастырей старых орденов: они ста-

ская сращенность церкви и государства. Совсем иной является связь между экономически *самостоятельно* трудящейся буржуазией и укрепляющейся вплоть до эпохи абсолютизма суверенной территориальной властью. Поскольку эти новые ведущие элиты зарабатывают свое богатство сами, поскольку, далее, вечно алчное до налогов княжеское государство максимально заинтересовано в ликвидации «зависимых» форм труда, экономически всегда относительно непродуктивных, — зато не имеет никакого интереса к экономически более слабому монашескому сословию — постольку *экономический базис, необходимый созерцательному и метафизическому духу, постепенно все больше сужается.* Когда Бэкон говорит, что «цели» и вся метафизика «форм и качеств» так непродуктивны и что «лишь Бог освящает, как монахини», он, сам того не ведая, высказывает нечто большее, чем метафору, — он говорит о *существенной с точки зрения социологии знания взаимосвязи.* Ибо на самом деле не теоретическое усмотрение исключило из «новой науки» метафизику объективной телеологии, «формы и качества», но априорно очевидная взаимосвязь: человек лишь постольку может противопоставлять универсуму свободные цели господства, поскольку в этом универсуме не существует *никакого объективного телеологического* порядка; он лишь постольку может формировать универсум по своему желанию, поскольку в нем нет никаких *онтических* «форм»; лишь постольку владеть им, поскольку в нем нет никаких постоянных качеств — которые можно разве созерцать и, в лучшем случае, назвать, — а есть только одни количества и измеримое «движение»; лишь постольку получить власть над ним, поскольку следующие во времени процессы однозначно определяются процессами, предшествующими им во времени. «*Непродуктивность*» метафизики целей, форм, качеств («*qualitates occultae*») заключается *не в ее теоретической ложности,* которая, конечно, также может иметь место; причины *экономической* непродуктивности созерцательных, занимающихся метафизикой слоев кроются отнюдь не в их якобы впервые открывшейся религиозно-этической или теоретико-познавательной неполноценности, повлекшей за собой крах западноевропейской социально-институционализированной метафизики биоморфной картины мира и духовное поражение созерцателей; вытеснившей метафизику, с одной стороны, в замкнутые личностные «системы», с другой — в современную «школьную» форму, а ее создателей — на

новятся *экономической необходимостью,* когда этой дотации от порожденного властью богатства уже не хватает, чтобы прокормить созерцателей и их организации.

обочину общественного бытия как «одиноким мыслителей». Причины этого процесса опять-таки сугубо *политические*. Обряжающийся в этические и религиозные одежды моральный пафос, направленный против «ленивых монахов» (секуляризация церковных владений), — точно такая же производная «идеология интересов», как и мнимо теоретический взгляд, будто в природе не существует никаких объективных целей, форм и качеств. Последовательная ликвидация сословных порядков вначале посредством мирских *профессиональных* объединений, потом, в XIX в., веке развитого капитализма, посредством усиливающегося *классового* структурирования общества благодаря двойной победе английской и американской демократии «сверху» (английские революции) и романских демократий «снизу» (французские революции) и, наконец, трансформация эпохи «богатства власти» в эпоху «власти богатства» *не могли не* иметь своими следствиями также победу *позитивной науки и техники* и постоянный рост социального авторитета ученого, занимающегося позитивно-научными исследованиями. Каждая большая революция в Европе означала поэтому для позитивной науки новый шаг в укреплении ее достоинства.

Таким образом, институциональную метафизику форм и сущностей вытеснила не наука, как думает Конт, а в первую очередь *политика*. Вот почему тот факт, что революционные низшие классы «четвертого сословия» и их вожди стремятся сделать из «науки» эрзац как религии, так и метафизики, и в противоположность односторонне *рациональному* сциентизму просвещенных буржуазных классов еще задолго до прагматизма Буля, У. Джемса и др. объявляют своей руководящей идеей *прагматический технологический* сциентизм, имеет глубочайшие социологические причины. Об этом свидетельствует то, что вожди пролетарского социализма (в отличие от вождей буржуазного либерализма) совершенно ясно осознают социологическую обусловленность метафизики, с одной стороны, и позитивной индуктивной науки, с другой. «*Feue dame mtaphysique*», говорит Бакунин, аристократически-авторитарна. «*La philosophie rationelle*» (т. е. в смысле Конта: позитивная наука) «*est une science toute démocratique. Elle s'organise de bas en haut (!) librement et a pour fondement unique l'expérience*» (Œuvres, 68^{144*})²²⁵. Всякая

²²⁵ См. последнюю работу В. Зомбарта «Пролетарский социализм» (10-е, заново переработанное издание книги «Социализм и социальное движение»), с. 138 и сл., особенно основополагающую для социологии знания пролетарского социализма

претензия на априорное знание, которое не зависит от *количества* опыта, но может быть получено уже на *одном* взятом как пример случае, — это для Бакунина знание «*selon la méthode des états centraliss*», между тем как, исходя из абсолютных принципов, многим опытным фактам здесь должны предписываться законы. «За вопросом, что скрывается в наших головах — благородный метафизический дух или только обыкновенный голый человеческий рассудок — стоит вопрос об интересе: принадлежит ли власть и право привилегированной знати либо простому народу»²²⁶.

Не вызывает сомнений, что убеждение в исключительной правомерности индуктивного метода (предполагающее отрицание всякого сущностного знания) *смысло-логически* связано с убеждением в необходимости *всеобщего и равного избирательного права* и с принципом *большинства* при формировании воли группы. Если вспомнить, что метафизика, как было показано выше, — дело, которым нельзя заниматься на основе разделения труда, что она в сущности личностна и индивидуальна, а также национальна и обусловлена культурным кругом, что разрабатывать ее можно лишь в космополитической, а не интернациональной, кооперации, что в своем развитии она обнаруживает рост, но никак не прогресс, то с точки зрения законов смысла становится совершенно понятно, почему такие убеждения, как сциентизм, достоверность только одной индукции, требование разделения труда, прогресс, интернационализм, в целостной идеологии интересов пролетарского социализма *необходимо взаимосвязаны*. Однако в особую «идеологию» человеческого познания пролетарскую «веру в науку» впервые превращает лишь *технологический трудовой прагматизм*. Человек в ней по сути своей — «*homo faber*»: существо, изготавливающее орудия труда и знаки. «Если у общества есть техническая потребность, то она влияет на науку больше, чем десять университетов» (Энгельс). «Именно потребность сделать труд более продуктивным ведет к науке и образованию!»²²⁷. Лабриола²²⁸ пытается всесторонне развить ту мысль, которую мы

главу 16, «Наука», основные идеи которой в точности совпадают с изложенными здесь взглядами.

²²⁶ См.: *Й. Дицген*. Социал-демократическая философия (*J. Dietzgen. Sozialdemokratische Philosophie*, 1906. S. 25). У Дицгена есть и другие весьма поучительные принципы, которые цитирует В. Зомбарт (S. 230).

²²⁷ См.: *Дицген*. S. 7.

²²⁸ См.: *А. Лабриола*. Рассуждая о социализме (*A. Labriola. Discorrendo di socialismo*. I, 1898. S. 79–80).

уже выявили и проанализировали: «...esso (материалистическое воззрение на историю) parte dalla praxis, cioè dallo sviluppo della operosità, e come è la *teoria dell'uomo che lavora*, cosm considera la scienza stessa come un lavoro. Porta infine a compimento il senso implicito alle scienze empiriche; che noi, cioè, con l'esperimento ci riavviciniamo al fare delle cose, e raggiungiamo la persuasione *che le cose stesse sono un fare*, ossia un prodursi...»^{145*}. В одной из работ Прудона В. Зомбарт²²⁹ нашел одно очень интересное место, предвосхищающее весь современный прагматизм: «L'idée avec ses catégories surgit de l'action et doit revenir à l'action, a peine de déchéance pour l'agent. Cela signifie que toute connaissance, dite a priori, y compris la métaphysique est *sortie du travail pour servir d'instrument au travail*, contrairement à ce qu'enseignant l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles»^{146*}.

Среди мотивов, побуждающих класс пролетариата придавать позитивной науке абсолютный статус, исключая при этом не только религию, но и метафизику (index librorum prohibitorum российской Советской республики охватывает, например, всех философов от Фалеса до И. Г. Фихте), В. Зомбарт называет в своем достойном внимания исследовании следующие пять²³⁰:

«1) Наука обращается в своих результатах „ко всем“: она претендует на „общезначимость“, понятие, которое употребляется теперь не в высоком кантовском смысле всеобщей разумности, а в куда более осязаемом, натуралистическом толковании, для которого оно означает не более, чем общепонятность. То, что наука показывает своими познаниями, соответствует уже известным нам требованиям, предъявляемым к „пролетарскому мышлению“: быть „здравым и прозаичным“. Социал-демократия не хочет „признавать ничего, что выходит за границы научно устроенного человеческого рассудка“; она придерживается того взгляда, что „интеллект — совершенно прозаическая, формальная, механическая способность“ (*Дицген. Философия. S. 37, 42*).

2) Мышление в опытной науке не самовластно — оно как бы подчинено суверенному народу: „масса“ фактов решает, чт. е. истина. Вывод делается как бы путем голосования: „идеи должны существенно обосновываться чувственными фактами и опытами“ (а.а.О. S. 50).

²²⁹ См.: *Зомбарт. S. 140.*

²³⁰ См.: *Зомбарт. S. 234.*

3) Наука тем выполняет важное требование демократии, что базируется на недоверии и всегда открыта для критики общественности. „Я тебе не верю, докажи мне“. В любой момент господство любого дидактического мнения может быть свергнуто путем призыва к народу – фактам.

4) Наука соответствует пролетарскому идеалу, поскольку признает принцип равенства. „В науке крошечная пылинка – такой же достойный объект, как и звездное небо вселенной“. „Здесь деление на достойное и недостойное несостоятельно“ ... „все бесконечное многообразие вещей (состоит) из того же единого, из эмпирического материала“. „Все разное исчезает в Едином. Разнообразие есть только форма, в сущности все сделано из одного и того же теста“ (Дигген, „Религия“, S. 30, 47 и во многих других местах).

5) Наука мятежна. Это уже давно известно. Еще Бокль указывал на то, что там, где пускал корни „бэконовский дух“, дело тотчас доходило до революции: сначала в XVII столетии в Англии, потом в XVIII столетии во Франции. Пролетарские писатели, кажется, усматривают в этом свойстве науки особую ценность. Они ожидают от нее разрушения существующего. „Реакционная злоба предчувствовала революционную последовательность индуктивной системы“. „Я утверждаю, что из этой принципиальной индукции следуют чудеснейшие антирелигиозные и антиимперские выводы“» (а.а.О. S. 44–45).

Мы полностью согласны с правильностью этих пяти мотивов, тем более, что уже и сами отметили их в этом трактате. Ведь они в точности соответствуют *социологическому происхождению* позитивной науки и метафизики. Из нашей теории их происхождения, изложенной выше, со всей очевидностью следует, что научный рационализм и интеллектуализм (рассматривающий технику как всего лишь применение чистой теории) и пролетарский прагматизм ручного труда оба одинаково *ложны* – что *и тот, и другой* представляют собой *идеологии интересов*: первый – либеральной буржуазии, второй – пролетариата. Наука есть как раз плод *бракосочетания* чистой философии и технического *трудового опыта* соответствующих слоев²³¹. И только философия – непрактичная «чистая» теория. Казалось бы, должно быть ясно само собой: из-за того, что философия социологически не вписывается в перспективу интересов одного исторически преходящего класса, она не перестает быть «вечной склонностью человека» (Кант).

²³¹ Там же.

Однако, по крайней мере, с методической точки зрения во всех этих и других вопросах дело не идет дальше взаимных упреков интеллектуальных представителей *классов* в том, что они являются выразителями, в одном случае, идеологии господства, в другом — идеологии угнетенных; они как бы говорят друг другу: «стань сначала пролетарием, соответственно, стань сначала буржуа, чтобы ты мог понять, что я имею в виду и осознать истинность моего взгляда». Но если бы в человеческом духе и впрямь не существовало такой инстанции, которая могла бы подняться *над* всеми идеологиями классов и перспективами их интересов, то все возможное познание истины было бы иллюзией. Тогда познание было бы — именно так, как в отношении этических законов ценностного предпочтения, добра и зла экономическое понимание истории на самом деле и утверждает — только *функцией исхода классовой борьбы*. Тогда даже тип логики и способ познания были бы лишь функциями классового положения или выбора такового. Правда, с другой стороны, очевидным для познания фактом является то, что классовое положение в значительной степени определяет как *этнос*, так и *способ мышления* — но ни в коей мере не предмет и содержание мышления и познания. Игнорирующий это «абсолютизм» столь же сомнителен, как и чистый классовый релятивизм. Преодоление этого мнимого противоречия мы уже наметили ранее: оно заключается в том, что впервые формирующиеся, развивающиеся и преобразующиеся в истории человека посредством функционализации сущностных постижений *категориальные системы* созерцания, мышления, оценки определяются *также и* классово — но не в их значимости и возможном происхождении, а в их *отборе и выборе*. Поэтому не заблуждение — считать, что даже очень формальные типы мышления и ценностного отношения в зависимости от классового положения подразделяются на разные типы, — правда, лишь по законам *большого числа* случаев, ибо каждый *в принципе может преодолеть* зависимость от своего класса.

К такого рода *классово обусловленным формальным типам мышления* я отношу, в частности, следующие (привожу их сперва в краткой схематичной форме, когда за каждым типом мышления следует его социологическая принадлежность):

1) Ценностный проспективизм временного сознания низший класс; ценностный ретроспективизм высший класс.

2) Рассмотрение становления ↔ низший класс; рассмотрение бытия ↔ высший класс.

3) Механистическое истолкование мира ↔ низший класс; телеологическое истолкование мира высший класс.

4) Реализм (мир дан преимущественно как «сопротивление») ↔ низший класс; идеализм (мир дан преимущественно как «царство идей») ↔ высший класс.

5) Материализм ↔ низший класс; спиритуализм высший класс.

6) Индукция, эмпиризм ↔ низший класс; априорное знание, рационализм ↔ высший класс.

7) Прагматизм ↔ низший класс; интеллектуализм ↔ высший класс.

8) Оптимистический взгляд на будущее и пессимистическая ретроспекция ↔ низший класс; пессимистический взгляд на будущее и оптимистическая ретроспекция («старое доброе время») ↔ высший класс.

9) Стремящийся найти противоречия, или «диалектический», тип мышления ↔ низший класс; тип мышления, стремящийся найти тождества ↔ высший класс.

10) Мышление, отправляющееся в теории от среды ↔ низший класс; мышление, отправляющееся в теории от природы ↔ высший класс.

Само собой разумеется, что, приводя такие противоположности, мы имели в виду *живые способы мышления и формы созерцания в самом их действии*, а не только одноименные *философские теории*, т. е. не рефлексивное знание об этих способах и формах. Речь идет о *классово обусловленных подсознательных склонностях* воспринимать мир преимущественно так или иначе. Это не классовые «предрассудки», а нечто большее, чем предрассудки: это *формальные законы образования предрассудков*; а именно формальные законы, которые, будучи законами преобладающих склонностей образовывать те или иные предрассудки, коренятся только в классовом положении и лишь в нем одном — совершенно независимо от индивидуальности, профессии, меры знаний человека, а также его расы, национальности и т. д. Если бы их полностью признали, осознав *необходимость* их происхождения из классового положения, то они вошли бы в состав социологии знания как новое учение, которое — по аналогии с учением Бэкона об идолах (иллюзиях) внешнего восприятия и созданным мной учением об идолах внутреннего восприятия²³² — я бы назвал «социо-

²³² См. мой трактат «Идолы самопознания» в книге «О перевороте в ценностях»^{147*}.

логическим учением об идолах» мышления, созерцания и оценки. Эти социологически обусловленные «идолы» — нечто большее, чем просто заблуждения. Они касаются и того, что принадлежащий к тому или иному классу человек воспринимает из самого мира как еще наглядный материал, и тех *предметных форм*, в которых последний ему вообще *дается* (без особого искусственно направленного внимания и последующего сознательного осмысления). Таким образом, они суть нечто гораздо более сильное, упрямое, навязчивое, чем совершаемые задним числом в воспоминании и суждении фальсификации наглядного восприятия мира, существование которых так охотно предполагает дешевый рационализм, не затрагиваемый социологией знания. На в самом деле именно *сам мир дан в различном формальном рельефе* низшим и высшим классам, а также обоим классам, поскольку они переживают и осознают себя как «восходящий» либо «нисходящий» класс. Эти идолы передаются в классах *по традиции*, — так сказать, впитываясь с молоком матери. До этого момента теория знания экономизма полностью права. Заблуждение начинается только тогда, когда эти классово обусловленные системы идов, во-первых, *отождествляются* с формами бытия и становления вещей, во-вторых, с предметно-значимыми формами мышления, созерцания и оценки, а потом о тех и о других судят по аналогии с категоризованными перспективами классовых интересов; в-третьих, когда их считают «необходимыми» не только в качестве мыслительных *склонностей* и созерцательных *побуждений* — каковыми они в действительности являются, — но и, кроме того, считают каузально необходимым, чтобы все принадлежащие классу индивиды *обязательно* следовали этим склонностям и побуждениям в надавтоматической сознательной *духовной* деятельности познания. Скорее наоборот, каждый индивид любого класса *в принципе может преодолеть* классовые предрассудки, равно как формальные законы образования классовых предрассудков. Любой человек, каким бы ни было его классовое положение, способен их нейтрализовать в той мере, в какой им с помощью социологического учения об идолах осознана их социологическая закономерность.

Так что следует взять на заметку: главная практически-воспитательная ценность *социологии знания классов* в том, что каждый может выявить и сделать *предметными* автоматически устанавливающиеся идолы и идольные формы своего класса.

Можно очень наглядно показать — если поначалу ввести только грубое разделение на высшие и низшие классы, — почему оба

класса «должны» иметь склонность созерцать и осмысливать мир в указанных противоположных направлениях:

К пункту 1). Низший класс всегда должен иметь склонность жаловаться на прошедшую историю и очернять ее, ибо это она поставила его в нынешнее положение; поэтому и ее «культуру», для него относительно недоступную, низший класс будет стараться по возможности вывести большей частью из натуралистических инстинктивных факторов, причем, имея формально «мессианистскую» установку, он будет переносить *summum bonum* или «свой» *summum bonum*, наоборот, в *сферу будущего* — в религиозные времена надеясь, что оно утвердится путем божественного чуда (эсхатология), либо полагая его осуществление своей задачей из области «должного» (утопический социализм), либо рассматривая его как необходимо предстоящее событие, как «скачок в свободу» бесклассового общества (марксистский социализм)²³³. Марксизм как раз и есть рационализированная форма древнееврейского мессионизма, секуляризированная надежда на царство Божье и к тому же типичная идеология низшего класса. С другой стороны, высший класс, особенно на вершине своего могущества, склонен к прямо противоположной установке: он с благодарностью и почтением взирает на *прошлое*, не замечая того, в чем история осталась *виноватой* перед человечеством, — но его взгляд на будущее полон страха. Кто будет отрицать тот факт, что у О. Шпенглера, в исторических учениях многих расовых идеологов, в частности, Гобино, прослеживаются типичные черты господской идеологии высшего класса, чувствующего себя в опасности? Историки и социологи обязаны специально «учитывать» этот перспективизм классовых интересов в отношении к миру и истории, подобно тому, как учитывают постоянные величины, чтобы самим не впасть в него.

К пункту 2). Столь же самоочевидным мне кажется то, что низший класс всегда склонен к рассмотрению *становления*, высший класс — к рассмотрению *бытия*. Так как в каждый временной момент истории существует нечто относительно устоявшееся и становящееся новое — а именно и такое становящееся, которое позднее стало, и такое, которое *не* стало, потому что другие силы исключили его из «реальной» истории и раздавили, — то высший класс всегда будет иметь склонность выводить становящееся новое из того, что уже стало; между тем, низший класс всегда будет

²³³ См. у В. Зомбарта (а.а.О. Bd. I, S. 24) главу «Мифическое обоснование». См. также: И. Пленге. Гегель и Маркс (*J. Plenge. Hegel und Marx*, 1911).

иметь склонность дедуцировать ставшее из *становления*, т. е. из «диалектического» столкновения динамических потенциалов. Первому типу мышления история представляется в виде покоящегося «царства прошлого», напоминающего «пантеон великих мужей и деяний». Для второго типа мышления история формально есть поток непрерывного становления, который лишь время от времени кристаллизуется в более твердые структуры, но и они погружаются в этот поток и исчезают, когда ослабевают создавшие их силы. Научная история должна освободиться от *обеих* вводящих в заблуждение схем и уравновесить категоризованные перспективы интересов в учении о каузальных факторах истории в том виде, в каком оно представлено в первой части этого трактата.

К пункту 3). У склонности низшего класса рассматривать весь мировой процесс *механистически* опять-таки есть глубокие необходимые корни. Они заключаются, во-первых, в том, что всякое «почему?», формирующееся автоматически как потребность, — в отличие от осознанного, рационально-спонтанного вопроса об основаниях и причинах — возникает *чаще* в условиях *изменений*, чем в условиях относительно постоянного фона изменений; во-вторых, оно возникает *чаще* при изменениях, непосредственно «предчувствуемых» как ценностно-*негативные* в их направленности, чем при изменениях, непосредственно «предчувствуемых» в их направленности как ценностно-*позитивные*. Всякое автоматическое «почему?» рождается из *заботы* и практической потребности управлять вещами путем их разделения, передвижения и воссоединения. Всякое автоматическое (до-сознательное) рассмотрение *целей*, всякое «исполненное смысла» впечатление от мира рождается, наоборот, из «*хорошо*» направленных изменений, в которые *нет нужды* вмешиваться, о *causa efficiens* которых потому автоматически не «спрашивают» и за которые поэтому чувствуют себя обязанными «благодарить» некие разумные «высшие силы»²³⁴. Обе категории усмотрены в переживании человеческого действия и лишь затем перенесены на природу. Но отдающему приказ «его» категория по преимуществу кажется идеей *цели*, входящей во всякое действие, — а выполняющему приказ «его» категории по преимуществу кажется инстинктивным *ударным импульсом* (или «движущей силой»), так же заключенным во всяком действии. Свои *односторонние* категориальные идеалы и тот,

²³⁴ Здесь мы не можем показать, почему обе категории, «*causa efficiens*» и «*causa finalis*», с предметной и онтологической точек зрения, *одинаково человечески-субъективны* и не схватывают реального становления.

и другой склонны таким же односторонним образом переносить на вещи и становление мировых событий: привилегированные слои всегда склонны переживать данное социальное состояние как следствие *прочного, исполненного смысла, телеологического объективного миропорядка*. И наоборот, склонность к *реалистическому* типу мышления вполне объяснима опять-таки у низших классов, поскольку чувство реальности основано у них на *сопротивлении* активности воли и внимания, — а это переживание в целом распространено значительно больше среди тех, кто занимается физическим трудом, чем среди тех, кто относится к привилегированным слоям, т. е. тех, кто руководит трудом умственно. То, что материалистическое мировоззрение есть не более, чем дальнейшее усовершенствование обусловленного деятельностными и трудовыми импульсами относительно-естественного мировоззрения цивилизованного человека — возникающего из непосредственной потребности схватывать и разделять протяженную материю — убедительно показал Анри Бергсон, а недавно даже еще глубже и обстоятельней А. Грюнбаум²³⁵.

Подобное можно сказать и в отношении других приведенных выше противоположностей, в частности противоположностей этоса, которые не были здесь перечислены.

Но рассмотрения такого рода — естественно, значимые в одинаковой мере для всех классов²³⁶ — становятся абсурдными, когда ими, да еще чего доброго ссылками на особую «логику», обосновывают нелепицу «буржуазной» и «пролетарской» науки; между тем как «научная» позиция начинается только там, где классово обусловленным мыслительным склонностям *противятся*. Что никто не «может» им воспротивиться, что именно в таком смысле социальное бытие *необходимо* определяет формы социального сознания, — вот в чем главное заблуждение. Автоматически возникающие инстинктивные формы восприятия мира не определяют однозначно ни наш рассудок, ни нашу волю.

Наконец, эти классово обусловленные типы мышления не имеют ничего общего с трансформациями категориальных структур окружающего мира, которых мы касались ранее, упоминая примитивный, биоморфный, формально-механический способы мышления, так как они подходят к большим разграниченным во времени *стадиям развития* человеческих группировок. Они фик-

²³⁵ См.: А. Grünbaum, а.а.О.

²³⁶ То есть, не только для одних высших классов, как это часто изображают марксисты-практики.

сируют различия совсем иного порядка величины: это следует хотя бы из того, что преимущественно классовое деление имеет место лишь на преимущественно «общественной» стадии, третьей из перечисленных выше, а стало быть, только на ней и появляются эти классово обусловленные мыслительные склонности как формы распада еще существующего как единое мышления жизненного сообщества.

Если вернуться после этого отступления к проблеме *социологических причин упадка метафизики как «института»*, то возникает вопрос: как же *живет* — по принципу «*primum vivere, deinde philosophari*» — в охарактеризованных выше измененных условиях метафизически ориентированный человек, освободившейся от церкви, но одновременно вследствие того же самого процесса ставший бездомным в экономическом и социальном отношениях? Перед ним разные возможности. 1) Он — пенсионер нового капиталистического хозяйства, которое только созерцает (тип Шопенгауэра, Мен де Бирана, кружок Георге). 2) У него есть случайные «меценаты», подающие ему на пропитание. 3) Он «работает» в смежных профессиях или от случая к случаю по своей основной профессиональной специальности (Спиноза, шлифовавший оптические линзы; Альберт Ланге, ставший секретарем торговой палаты). 4) Он сам в каком-то смысле — «государственный человек» и политик (тип почти всех великих английских, в наибольшей мере политизированных «философов»; а также наш Лейбниц). 5) Он одновременно — университетский чиновник, но не в духе метафизика, а в духе позитивного исследователя либо «преподавателя философии». (Таков Кант, проводивший резкое различие между собой как свободным метафизиком и собой как университетским профессором; причем настолько резкое, что еще догматически преподавал на своей кафедре школьную онтологию Вольфа после того, как в «Критике чистого разума» в качестве «гражданина космополитической республики ученых» уже доказал ее несостоятельность). 6) Его основная профессиональная деятельность — позитивная наука либо он включен в общество как «полезный член» еще каким-нибудь образом (например, Фехнер, Лотце). 7) Как государственный профессор философии он служит, по крайней мере, объективно — *в силу содержания* своей метафизики — государственному интересу (что не учитывал как возможный случай Шопенгауэр в своей несправедливой борьбе с «кафедральной философией» и «софистикой» Шеллинга, Фихте, Гегеля и др.), вольно или невольно давая метафизическое освящение своему государству. (Основной тип: гегельянство и его гос-

подство; на какое-то время оно даже получило в Пруссии институциональный статус). 8) Он — свободный писатель (например, Карлейль, Эмерсон, потом Ницше), вследствие чего, правда, философия приобретает чаще всего явно выраженный «литературный» характер.

В противоположность метафизике, позитивная наука — которая в эпоху, когда метафизика имела институциональный характер, чаще всего была побочной профессией и досужим занятием дилетантов, любителей, авантюристов, изобретателей, астрологов, алхимиков — становится в эпоху наступающей демократии *социальным институтом и основной профессией*, вступая с техникой и промышленностью в систематическую, рациональную, а также формирующуюся социальную взаимосвязь. В государственных университетах территориальных княжеств и абсолютного государства этот процесс происходит сначала в зависимой форме, когда не служившая государству и церкви позитивная наука сосредотачивается в одном так называемом «низшем» факультете, противостоящем двум «высшим» факультетам, теологическому и юридическому, — «высшим» потому, что в эпоху примата практического над теоретическим они должны были готовить церковных и государственных чиновников²³⁷. Позднее, в XIX в., социальная оценка факультетов постепенно меняется почти до *обратной*; философский факультет становится настоящей *душой* университетской общности, однако по ходу вещей и сам потом все больше превращается в специальное учебное заведение^{148*}. Теологический факультет вынужден вести трудную борьбу за права академического существования; во Франции после расторжения конкордата (Комб) его вообще удаляют из университета. Наконец, на исходе XIX века появляется, отделившись от философского факультета, так называемый «государственно-научный факультет», коему подобало бы называться «экономическим»²³⁸. В эпоху, экономический характер которой становится все более явно выраженным, он приобретает все большее значение — в настоящее время по числу студентов он превосходит почти все другие факультеты.

²³⁷ См. работу Канта «Спор факультетов».

²³⁸ В новых университетах, таких, как кёльнский, государственноведческий факультет впереди остальных факультетов на всех праздничных мероприятиях; он стал как бы «высшим» факультетом. В университетах Германии, находящихся на экономическом содержании *городов*, теологических факультетов вообще нет (например, во Франкфурте-на-Майне, Гамбурге, Кёльне).

Так что политическую демократию в триумфальную колесницу позитивных наук впрягла отнюдь не необходимая «взаимосвязь между демократией и индуктивным методом», как многие считали, — современная наука *ab ovo* индуктивна и дедуктивна *одновременно* (она дедуктивна уже как «математическое» естествознание), при этом каждая наука тем строже, чем более она дедуктивна, — *взаимосвязь между демократией и наукой объясняет* в первую очередь *отношение политической демократии к процессу освобождения труда* и высококвалифицированного и свободного труда к — *технике*, которая, чем выше уровень ее развития, требует все более квалифицированного и обученного рабочего. Кули и ему подобные не могут обслуживать современную машинную технику; отсюда и тот факт, что интенсивность хорошо оплачиваемого труда при относительно коротком рабочем времени и его экономическая эффективность растут синхронно (Л. Brentano). Намного более вторичной является другая связь, согласно которой растущая демократия требует, в свою очередь, более высокого уровня знаний и образования народов. Это не имеет непосредственного отношения к высшим формам знания, а касается лишь среднего уровня школьного образования. Скорее наоборот, демократия — поскольку она, подобно прежде всего французской, итальянской и испанской (вообще подобно романским демократиям, в отличие от главным образом английской высокоразвитой политической демократии), становится также *унитарной образовательной и культурной демократией*, тем более что она, кроме того, еще и генетически есть демократия «снизу» — так вот, она скорее значительно *снижает* у соответствующих народов реально достигаемый ими наивысший уровень наук и философии, чем повышает его. Притупившийся сверху социологический «конус знания» — если наглядно представить в этом образе *дистанцию* между знанием низших классов и знанием высших слоев и одновременно *распределение* знания по классовой структуре — у разных наций имеет разные формы. Его высота тем ниже, чем шире основание, а за относительное единообразие знания приходится платить высотой реально достигаемого наивысшего уровня. Наука, в противоположность совсем иному смыслу слова «демократический», а именно — «народный», по сути своей «аристократична», т. е. не-народна. *Философия* и *метафизика* же, несмотря на свое высокоаристократическое происхождение, напротив, могут быть куда более народными, чем наука, поскольку они (по крайней мере, в принципе) в их основной части зиждятся на доступном для каждого человека *сущностном познании*. Как целостное знание

они в значительно большей степени соответствуют потребности в *образовании*²³⁹, чем узкоспециализированные предметные науки, понятность которых для большинства снижается в зависимости от меры их специализированности.

Социологическая форма «*демократии снизу*», вот уже несколько десятилетий укрепляющая свои позиции даже в истории английской демократии — а она, в силу закона об образовательном цензе, первоначально была чистейшей формой «демократии сверху» — вообще *скорее враждебна* всем высшим родам знания, чем дружественна им. Позитивную науку в истории развивали и превозносили прежде всего демократии *либерального* происхождения. Демократии, вызванные к жизни смутными чувствами *больших масс* — даже если их влияние на государство еще проявляется через неадекватную им парламентарную форму, но в первую очередь тогда, когда они записывают на своих знаменах лозунг так называемой системы «прямого действия», — везде, где бы они ни встречались в истории, оказывались, с одной стороны, злейшими *врагами* рациональной позитивной науки и тем скорее становились, с другой стороны, жертвами туманных мифов, которые можно назвать перспективными «*классовыми мифами*». Это доказывают эсхатологические мифы времен крестьянских войн в Германии вплоть до бытующего по сей день «мифа» революционного синдикализма²⁴⁰, а также грандиозный *миф* русского *большевизма* о «всемирной генеральной стачке», о «мировой революции», об особой «миссии» России в их осуществлении и «освобождении мира», питаемый марксистскими, восточно-еврейскими и в то же время по своему происхождению русско-православными и панславистскими источниками. «Науку» как таковую большевизм терпит лишь постольку, поскольку она может служить ему *технически-капиталистически*²⁴¹; зато *метафизику* и философию Запада он подавляет всеми средствами цензуры и с помощью списка запрещенных книг, причем с таким упорством и радикальностью, на какие на Западе отваживалась только средневековая церковь, да и то временно! *Фашистское* движение также создало довольно туманный метафизический «миф», в своей биологической активистской су-

²³⁹ См. мой доклад «Формы знания и образование» (Бонн, 1925), особенно его вводную часть^{149*}.

²⁴⁰ См. о революционном синдикализме и его теоретике, Ж. Сореле: *В. Зомбарт*. Пролетарский социализм. Т. 1, в особенности главу 24, «Мифическое обоснование».

²⁴¹ См. Т. 2 книги В. Зомбарта «Пролетарский социализм» (S. 481 ff.), «Средства духовной власти» (Советской Республики).

ти абсолютно *иррационалистический и враждебный науке*²⁴². Нечто подобное выполняет и «национальное» (volkisch) движение в Германии, идеологом которого теперь, судя по всему, становится Шпенглер. Эти одурманивающие «классовые» и «национальные» движения могли вырасти только на почве, подготовленной старыми «демократиями снизу». Но как только они добиваются успеха, они всегда первым делом роют могилу тем, кто их породил. Если учесть, что эти движения обязаны своим подъемом распространению избирательных прав в старых демократиях на женщин и подростков, — хотя отчасти они выросли в противовес становящимся все более вялыми партийным механизмам парламентарной демократии, которые протискивались в центр между народом, соответственно, массой и государством, — то не удивительно, что для всех них в общем характерна *также цезаристская, диктаторская и антипарламентаристская* основная направленность. Пока эти растущие «движения» еще не в силах уничтожить западноевропейскую науку, однако извивающиеся языки их пламени уже подбираются к ее зданию.

С другой стороны, все эти движения — весьма примечательный симптом, а именно симптом колоссальной *потребности в метафизике*, поэтому чем менее она будет удовлетворяться посредством развития добротной и *методически рациональной метафизики* во взаимосвязи с позитивными науками — в грядущую относительно метафизическую эпоху Европы, — тем большей будет вероятность полного разрушения здания науки. Влечение к новой метафизической эпохе наблюдается во всех вышеупомянутых движениях, во всяком случае, в них оно более сильно, чем в болезненных потугах «неоромантизма», с которым они самым причудливым образом соединяются, например, в «молодежных движениях» разочарованных средних классов всех стран. Следовательно, не подлежит сомнению: признаки так называемой «деградации демократии», в особенности парламентарной демократии (духовно-исторические предпосылки возникновения которой как конституционной формы уходят в гиперсциентистские учения о разуме постабсолютистской эпохи Просвещения) — те самые явления, что беспокоят нас сегодня почти повсюду столь назойливо, что даже такой человек, как Ллойд Джордж, со страхом спрашивает об их «причинах»; те самые, что делают правдоподоб-

²⁴² Ср. суждения Бенедетто Кроче в его работе «Либерализм» (*Benedetto Croce. Der Liberalism. — «Europäische Revue»,* Heft 2, 1921, hrsg. von Anton Rohan). См. мой цитировавшийся выше доклад.

ной, по крайней мере на первый взгляд, шпенглеровскую перспективу периода диктатуры, — все их следовало бы оценивать, если они, конечно, не имеют преходящего характера, как чрезвычайно опасные для дальнейшего существования и спокойного прогрессивного развития позитивной науки. Но как бы то ни было, они означают и *конец* позитивистского сциентизма как принципиально враждебного метафизике способа мышления. Тенденция парламентарной демократии к самопреодолению странным образом совпадает с описанным выше самопреодолением материалистической и полуматериалистической псевдо- и эрзац-метафизики — механистического взгляда на природу — благодаря полной *формализации* естествознания, а также — с самопреодолением враждебного метафизике историзма посредством исторического *перспективизма*²⁴³.

Если мы еще раз обратимся ко взаимосвязи, существующей в духовно-историческом отношении между *общественными доктринами* и *формами политической жизни* западных народов со времен развала абсолютных государств, то перед нами откроются любопытные структурные тождества.

Ни одна из конституционных форм, в государственно-правовом смысле, сама по себе не может быть более или менее благоприятной для науки и культуры знания вообще, чем какая-либо другая. Ясно выделяются лишь качественные *стилевые тождества* — например, между логической дедукцией из немногих посылок-принципов и централизмом государства и культуры (Франция); стилевое тождество между английской конституцией и преимущественно прагматической индукцией, многими равноценными абстрактными теориями и регионалистским «сохранением» старых политически-партикулярных прав (Англия). Они не имеют ничего общего с содействием либо препятствованием науке и лишь *придают методике* всякий раз иную *национальную физиономию*. Наука, как и философия, в равной мере росла и деградировала в условиях абсолютной монархии, ограниченной монархии (например, в условиях просвещенного деспотизма), парла-

²⁴³ Наивным людям, а priori^{150*} считающим крах западной культуры знания «абсолютно невозможным», надо все время напоминать о временном упадке античной культуры знания под влиянием христианства и нашествия северных народов, а также о победе большевизма в России. Фундаменталистское движение в Соединенных Штатах, стремящееся исключить учение о происхождении видов из всех государственных школ, — еще одно доказательство правоты моего тезиса о том, что современный демократизм становится все более *враждебным* по отношению к науке.

ментарной монархии и парламентской республики. Только теократические и основанные на цезаризме и господстве над массами конституционные формы по сути своей глубоко *враждебны* науке и исключают то «образованное среднее сословие», которое всегда являлось — как это было ясно уже Аристотелю — ее *первичным* носителем²⁴⁴. Парламентарная же демократия как социологическое явление, напротив, в преимущественно либеральную эпоху была тесно связана с духом науки целым рядом общих требований и предпосылок. Первой из этих предпосылок была всеобщая вера в то, что *свободная дискуссия*, столкновение тезиса с тезисом, мнения с мнением как в науке, так и в государстве может вообще привести к истине, к тому, что политически «правильно», сформировать подлинное «убеждение». «Свобода приведет вас к истине», даже в форме принципиально бесконечного процесса, — такова эта *общая* вера²⁴⁵. Она прямо противоположна другой доктрине, которая апеллирует к главным *авторитетам* в вопросе истины и зиждется на противоположном учении — учении евангелизма, — утверждающем, что «свободным делает» впервые как раз «истина» (в онтологическом смысле) или что все-таки требуется господство «наиболее сведущих»; так полагал еще Сократ в борьбе против афинской демократии. Абсолютно константные «вечные истины разума» Просвещения перед «либеральной» эпохой — всего лишь последние разжиженные остатки той субстанциальной «истины», которая была столь монолитна и содержательно богата в Средние века. Вера в нее была разбита релятивистским мышлением *позитивистской* науки и *одновременно* парламентарной демократией либеральной эры. У Канта наука, а стало быть и ее предмет, становится хотя и не произвольным, но свободным, определяемым «законами мыслительных функций» творением человеческого духа, — и остатки старой онтологии разума исчезают²⁴⁶. Давно выхоленная неподвижная метафизика разума — метафизика абсолютного капитала истины — разрушается так же быстро, как

²⁴⁴ Факт, наводящий на мрачные раздумья о будущем научного духа там, где среднее сословие, как в нынешней Германии, по большей части потерпело крах.

²⁴⁵ Об этом я более обстоятельно писал в книге «Гений войны и Немецкая война» (1915)^{151*}; см. также: *Шmitt К.* Духовно-исторические основы современного парламентаризма (С. *Schmitt*. Geistesgeschichtliche Grundlagen des heutigen Parlamentarismus. München—Leipzig, 1923).

²⁴⁶ Об этом и о метафизически-религиозной подоплеке веры в абсолютный бытийно-значимый разум много хорошего можно найти у В. Дильтея, а также в «Историзме» Э. Трёльча.

и вера в «абсолютное» материальное естественное право²⁴⁷, опираясь на которое старая демократия требовала все свои новые «свободы» и по большей части их добивалась. Ее место заняла вера в бесконечное обсуждение как метод установления права. Согласно общей вере этой ступени науки и парламентарной демократии (как политической формы), хотя законы природы и законы права и не являются больше материально-абсолютными, словно для тех и других сам «Бог» есть высший законодатель и гарант, — как в праве эпохи абсолютизма, — однако недвусмысленно предполагается, что их можно открыть в любой момент свободного обсуждения мнений (в этом смысле они существуют до познающего акта) благодаря смысловым законам логической дискуссии, отправляющейся от рационального убеждения. И лишь тогда, когда они «открыты» таким образом, их надлежит *причислять* к государственным законам, «*формулировать*» как естественные принципы! Аналогичным образом представляют себе «силы», осуществляющие «законы природы». И там, и тут исполнительное подчинено законодательному, сила и власть — «закону»²⁴⁸. Как однажды точно и остроумно подытожил эту эволюцию В. Вундт²⁴⁹, сначала законы давал «господь Бог», потом — природа, а потом ответственность за них взял на себя исследователь, который их открывает, оттого-то они теперь и называются его именем!

Даже если это и преувеличенная форма выражения, то она, тем не менее, верно передает дух *новой эпохи*, медленно *подрывающей* также веру в возможность открытия справедливого и истинного в диалоге — как в *политической сфере*, так и в *науке*. В политической сфере дело повсюду идет к ускоряющемуся *разложению* старого, *подлинного политического партийного дела*, основанного на идее, что «партия» ни в коем случае не должна создаваться на базе партикулярных одобренных интересов, но что она естественно образуется из различных, логически или традиционно сложившихся как убеждения представлений об «общем благе». Это разложение происходит под влиянием всевозможных групп, формирующихся преимущественно по *экономическим* интересам, и лишает партии

²⁴⁷ Единственное, что теперь может приниматься в расчет, — так это предположение о материальном, но *относительном* естественном праве, обусловленном на каждой ступени развития человеческой культуры *определенным* этосом. Недавно этот вопрос впервые стал предметом обсуждения благодаря Йозефу Колеру.

²⁴⁸ Это сравнение удачно использовал еще О. Либман в своей работе «К анализу действительности» (O. Liebmann. Zur Analyse der Wirklichkeit, 1876).

²⁴⁹ См.: Вундт В. Философские исследования (W. Wundt. Philosophische Studien. III. 3. S. 493–496).

и их лидеров «чистой совести». Марксистская социал-демократия — первая в истории партия, *сознательно* оправдывающая свою партийную форму материальными интересами пролетариата, хотя потом через обходной философско-исторический путь она все-таки обосновывает свое «партийное бытие» этически и мифологически-исторически, приписывая пролетариату роль не просто самоспасителя, но и спасителя всего мира: ибо, после переходного периода «диктатуры пролетариата», когда классовое государство вообще будет упразднено, «прыжок в царство свободы» удастся совершить *всем*. Только эта доктрина и возвращает ей временно, до реформистской эпохи, чистую партийную совесть. В науке же на смену сциентистскому либерализму идет *дух конвенционализма и прагматизма* (здесь не имеется в виду какая-то отдельная философская теория), попросту «полагающий» свои «предпосылки» для пробы и обосновывающий их лишь тем, что они успешно обеспечивают «логическое единство картины мира», а то и вовсе «плодотворность» в практическом смысле^{152*}. Для такого способа мышления «законы природы» все чаще становятся «законами больших чисел». В обоих случаях следствием нового способа мышления является опасная «разбросанность» вплоть до «неспособности понять самого себя» и растущий оппортунизм преобладающих в разное время направленностей интереса. Как только опасность осознана, в сфере *знания* тотчас раздается *призыв к метафизике* — но, к сожалению, пока чаще слышны призывы вернуться к авторитарной зависимости от старой истины-субстанции, которая потом всегда, как товар, предлагается со всех сторон и нередко продается по дешевке отчаявшимся, жаждущим покорности душам; *одновременно в политической* сфере раздаются призывы «упразднить отживший парламентаризм», призывы к «*диктатуре*» справа либо слева и тому подобное. Так либеральный сциентизм и парламентарный демократизм постепенно дошли именно в этом общем принципе до своего полного изнеможения, уступив место пока только литературным — еще не политическим — но весьма отчаянным крикам об «окончательном решении», диктатуре, авторитете.

Вместе с этим должны наступить и *культурно-политические* изменения. Парламентарный демократизм означает во внутренней политике государств чисто паритетное занятие всех постов и должностей, в том числе значимых в сфере знания (университеты, гимназии и т. д.); он порождает желание создавать беспредпосылочное «учение о мировоззрении» без полагания самого мировоззрения, вызывая ставший как бы систематическим страх перед оценочными и утверждающими положениями. В плане *социологии знания*,

по мере деградации либерального принципа оба эти требования заменяются «*союзами*», которые мнят, будто снова обрели «абсолютную» истину и отваживаются вне государственных и церковных институтов знания на тем более рискованные утверждения и догматические тезы, чем менее они способны *рационально* оправдать основу собственного существования; но в *политике* точно так же появляются «союзы» фашистского и коммунистического толка со свободными вооруженными последователями вне регулярной армии. Группы, желающие, таким образом, «слиться в союзе», — это везде, как правило, *слабые*: зачастую это люди с явно выраженным влечением к подчинению и покорности. Они больше не ищут истину и справедливость, ибо цинично презирают их уже как «идеи» — они ищут «господина», того, кто им прикажет, что они должны делать и что они могут себе позволить²⁵⁰! Этот эволюционный ряд также закончился состоянием, преодолеть которое может только новая относительно *метафизическая эпоха*, способная в тесной взаимосвязи с *наукой* — а не пустой «литературой» «союзов» — возродить веру в силу *человеческого разума*. Формальный парламентаризм бессодержательных «учений о мировоззрениях» для этого, конечно, не годится; недостаточно и его связи с «ожиданием» пророка либо «пророческой философии» (которая как категория вообще не существует) или каких-нибудь других «иррационалистических» источников познания и особых людей, способных к «ясновидению» в силу этих источников²⁵¹. Но меньше всего для этого подходит уже тысячекратно подорванный марксизм и *soi-disant* «научный социализм», представляющий собой псевдотеоретически обоснованную *утопию*, которая выдает себя за «необходимый результат развития», а на самом деле, поскольку содержит в себе нечто истинное, есть не более чем осмысленное универсально-историческое учение о развитии, и которая как метафизика — а таковой она, к сожалению, является — в ряду других метафизик может произвести лишь комическое впечатление.

Прежде чем я перейду к рассмотрению еще одного, последнего и особого, эволюционного ряда политической сферы в аспекте его влияния на мир знания — а именно к ситуации в мировой политике, возникшей вследствие мировой войны, — следует поставить еще один вопрос.

Какие государства в большей мере способствуют прогрессу знания — *малые государства* либо *крупные государства*, мировые держа-

²⁵⁰ См. заключительные слова второго тома «Заката Европы» Шпенглера^{153*}.

²⁵¹ См.: Макс Вебер, Радбрук, Ясперс^{154*}.

вы? Вопрос этот ставят часто, но, как правило, дают на него неудовлетворительный ответ. Ясно лишь одно, причем это давно известно: культура знания, но в особенности культура знания позитивной науки, в большой степени зависит от того, происходит ли на территориях и в народностях активное и непрерывное передвижение многообразных сил и представляют ли они собой родовые и народные *индивидуальности* также и в политическом отношении. Еще Гизо видел в неповторимом многообразии Европы — по сравнению с относительно единообразными гигантскими империями Азии — главное условие ее либеральности, относительной гуманности и деятельного свободного духа вообще. Важен и климат: если на Севере он принуждает к тяжелому труду, на Юге больше располагает к гедонистическому созерцанию, то можно предположить, что умеренный климат способствует балансу между этими двумя тенденциями, а также формированию сложной геополитической структуры. Многочисленные партикулярные городские культуры Древней Греции — в противоположность Риму, достижения которого в области знания отнюдь не росли с расширением империи в поздний период, в противоположность Франции, развивавшейся со времен Ришелье в направлении ко все большему унитаризму, и в противоположность английской «*Empire*», отдававшей слишком много духовной энергии на практические нужды, — дают относительные *преимущества* для развития наук, и в особенности для различных *родов* знания. Кроме того, конфессиональные антагонизмы увеличивают *свободу* науки — но в значительной степени ограничивают возможность единства *метафизики*. Точно так же сложность классовой дифференциации, многообразие сельских и городских сословий и постоянные борения между ними (впрочем, до определенной степени накала, выше которой они задушат всякое спокойное изыскание) дают преимущества развитию наук, — но не метафизике, требующей больше покоя и возможности распространения на относительно однородное человечество. Также и война, там, где она не является войной на уничтожение и полное истребление и не стремится довести до нищенского состояния целые народы, всегда давала мощные импульсы развитию позитивных наук благодаря уже одной потребности в военной технике. Для метафизического же духа, как и религиозного, она, наоборот, не благоприятна, отчего гигантские умиротворенные империи Азии являют собой благодатную почву для развития религиозного и метафизического знания. Эти однообразные огромные империи позволяют размышляющему человеку легко почувствовать, что такое вечность, создают ощущение *постоянства*, развивают predisposition к акту сущностной идеации в противовес

всему случайному наличному бытию. Они меньше впутывают дух и душу в «здесь-и-сейчас-отношения» между вещами и процессами и тем легче дают обнаружить фундаментальные *сущностные и вечные проблемы бытия* и жизни, заключенные в вопросах: «Что вообще есть „жизнь“, „смерть“, „молодость“, „боль“?», чем более устойчивый характер имеет сама жизнь общества. Собственно же малые государства, прежде всего так называемые «нейтральные» государства, если они достаточно богаты и имеют сложную классовую структуру, более *благоприятно настроены* к строго *теоретической* культуре знания вообще, чем великие и особенно мировые державы, по крайней мере, в эпоху империалистических великих и мировых держав. А именно по двум причинам: во-первых, нейтральные государства более объективны по отношению ко всем нациям; они заимствуют у них все лучшее в философии и науке, из-за чего куда меньше подвержены опасности национальной изоляции и мифотворчества. Чем Якоб Буркхардт обязан своему месту жительства в Базеле?²⁵² Во-вторых, они настроены более *созерцательно, теоретично*, так как дальше удалены от борьбы и торопливого темпа жизни. Благодаря Густаву Шмоллеру известно, сколь *немногие* известные исследователи работали в мировых городах (Париже, Берлине, Лондоне), хотя нередко они и становились местом их жительства в поздний период, что, как правило, не шло на пользу их работе. Именно поэтому Голландия, Дания, Швейцария, Испания и т. д. так много сделали для науки в империалистическую эпоху Европы. Но поскольку, с другой стороны, малым государствам недостает мощи технического стимула, изобилия материалов, а также богатства, которыми обладают великие и мировые державы, постольку *позитивная наука* в них относительно *менее* развита, зато *метафизически-философское* сознание развито по сравнению с ней *в большей мере*.

Мировая война и структура Европы с точки зрения социологии знания – специфически европейские задачи

Мой последний вопрос: принципиальное *влияние мировой войны на структуру Европы с точки зрения социологии знания*. Под этим я подразумеваю не ущемления и разделения народов

²⁵² См. книгу Карла Йозеля «Якоб Буркхардт как философ истории» (*Karl Joel. Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph*, 1910). Сегодня многие выдающиеся исследователи являются гражданами нейтральных государств (например, Лоренц, Бор, Арениус, Эйнштейн).

в оценке и принятии во внимание их достоинства в сфере знания — те разделения, что будут улажены в скором времени и с прекращением военного психоза уже по большей части улажены. Принцип интернациональности науки уж очень силен и укоренен в слишком могущественных интересах человечества, чтобы его можно было поставить под вопрос всерьез и надолго, даже такой большой войной. Я спрашиваю о другом: каково совокупное воздействие мировой войны на *отношение, существующее между, с одной стороны, позитивно-научным и техническим знанием, а с другой — стремлением к метафизическому знанию?*

Ответ может быть только одним, во всяком случае, для людей более или менее сведущих: континентальная Европа уже никогда не вернет себе того *абсолютного* статуса пионера и господина мировой цивилизации, каким она обладала во всемирно-историческую эпоху *исключительно* благоприятной конъюнктуры в мировой политике и экономике еще в предвоенное время — не вернет себе этого статуса и Англия, потому что единственно возможный путь к нему лежит для нее через «splendid isolation», а она сегодня по многим причинам стала невозможной. Старые заокеанские аграрные страны и Россия, а также восточно-азиатские культуры под руководством Японии не только на долгое время научились у Европы методу и искусству строительства технически и позитивно-научно фундированной индустрии, но и сами уже сейчас настолько далеко продвинулись в этом строительстве, что не далек тот час, когда они весьма многозначительно смогут сказать Европе: «Мавр сделал свое дело, мавр может удалиться!». Высокие темпы роста народонаселения европейских стран с начала XIX в. до Первой мировой войны, — а тем самым важнейшее *следствие* и одновременно *со-причина* темпа технизации, индустриализации и прогресса позитивных наук — в будущем полностью исключены ввиду новой формирующейся тенденции к снижению доходности труда²⁵³. Известно, что мировое первенство захватила ныне имеющая такие же темпы развития техники и позитивной науки Америка — единственная страна в зоне влияния евроазиатской цивилизации, оставшаяся до сих пор в выигрыше от большой жестокой игры мировой войны. Однако прогресс смещения кровей в Америке Соединенных Штатах, усилившееся в ней в последнее время

²⁵³ В превосходной книге Гаральда Райта «Население» в переводе Мельхиора Пали и с введением Дж. М. Кейнса (*Harald Wright. Bevölkerung. Eingeleitet J. M. Keynes, übersetzt von Melchior Palyi. Berlin, 1924*) приводится масса фактов, лежащих в основе этого вывода.

вытеснение англо-саксонского руководства, ее поднимающийся социализм и коммунизм, ее мощные, направленные против англо-пуританских традиций инстинктивно-революционные культурные течения²⁵⁴, ее масштабное соприкосновение с Китаем и великими восточными культурами — а в нем она не только дает, но и многое *берет* (об этом часто совершенно забывают), — все это ведет, хотя и медленно, к формированию такого типа лидера, который также будет иметь *относительно* более созерцательный и по-человечески более теплый характер²⁵⁵. При этом я полностью абстрагируюсь от степени напряженности в американо-японских отношениях и связанных с этим опасностей.

С другой стороны, то небольшое, но глубоко общее, чт. е. в немецком духе с сущностью России, — а именно призвание «жить в постоянной смене двух зон бытия»²⁵⁶, метафизически-религиозной и приземленно-практической, — обещает в результате исхода войны, свержения царизма и ввиду новой колоссальной потребности России в германской помощи в ее неудержимой индустриализации новое *взаимопроникновение культур Востока и Запада*, под которым я понимаю не туманные литературные теории или политические «идеи» и «программы», наполовину русские, наполовину немецкие, а *начинающийся* медленный процесс, значимый для социологии культуры и социологии знания, но еще не получивший никакого освещения. Этот вопрос имеет так же мало общего с политической произвольной «ориентацией» на Восток или на Запад, как и с тем, что в будущем, якобы, должна надолго сойти на нет *история*, названная Леопольдом ф. Ранке историей «германороманских народов». Во всяком случае, от интенсивного экономического и технического общения с Россией, которое в том, что касается даваемого и получаемого, приобретает значение также и с точки зрения социологии знания, скорее следует ожидать *разрядки* — если и не в отношениях с Западом вообще, то хотя бы с Америкой и Англией. Ибо англо-саксонский страх, что «нерадивый должник» — если позволить ему работать так, чтобы он мог расплатиться с долгами, — снова станет «опасным конкурентом»

²⁵⁴ См. прекрасное описание Г. Хюбнера в статье «Американские культурные проблемы», недавно опубликованной им в «Прусском ежегоднике» (*G. Hübner. Amerikanische Kulturprobleme. — Preuss. Jahrbücher*).

²⁵⁵ Об этом писал еще У. Джемс, и это, на мой взгляд, совершенно правильно подчеркнул Тагор в своей токийской речи о впечатлениях об Америке.

²⁵⁶ Никто, на мой взгляд, не писал об этом лучше — т. е. деликатней, — чем Альфред Вебер в книге «Германия и кризис европейской культуры» (глава «Германия и Восток») (*A. Weber. Deutschland und die europäische Kulturkrise. Berlin, 1924*).

для Америки и Англии в мировой экономике, поубавится, если процесс технического и экономического взаимодействия будет направлен туда, где области возможных трений будут относительно ограниченными.

С точки зрения социологии знания, все эти факты свидетельствуют о том же самом, в чем, на наш взгляд, сходятся и другие эволюционные процессы: а именно о том обстоятельстве, что и без намеренного сдерживания темпов экономически-позитивного и технического развития — а оно, несомненно, представляет собой «угрозу» для научного и технического прогресса (из-за ослабления аномально могучих, обусловленных неповторимой мировой конъюнктурой стимулов роста народонаселения, который далее уже невозможен) — в будущей Европе *высвободится* больше пространства и духовной энергии для решения давно запущенных задач философского и метафизического знания. Последние особенно близки немецкому духу; они слишком глубоко укоренены в нем, а он слишком к ним предрасположен, чтобы сверхреализм послебисмарковского периода — донкихотский теоретический позитивизм, — о каком в то время даже не имели понятия западные страны и Англия, мог полностью их уничтожить. На самом деле, вовсе не позитивная наука и техника, а позитивизм, сциентизм и техницизм (которые относятся к науке и технике так же, как национализм — к здоровому национальному чувству, и которые, как мы видели, в долгосрочной перспективе даже крайне опасны для науки и техники, поскольку потопляют технологию в индустрии, а науку, в свою очередь, — в технологии) будут изжиты в Европе и, вероятно, в значительной степени во всем мире, уступив место ориентации на *чистую* теорию или философию. Европе, за короткое время взявшей в осаду своей цивилизации весь земной шар, и так похожей на шумную толстошекую девицу, требуется для этого лишь одно: положить *предел* своему сверхактивизму (который опосредованно устанавливается уже и сам, как раз из-за слишком быстрого распространения ее же собственных методов), а именно для того, чтобы найти меру в размышлении и покое и в то же время сказать новое слово в *метафизике*, чтобы *уменьшить* сверхпрагматизм и политизацию своих церквей в пользу менее устойчивых, зато более одушевленных религиозных единств (по примеру Востока, но и по примеру своего же собственного великого прошлого — предреформационной и дотридентской универсальной религиозности), а в сфере политики — чтобы отказаться от анархической европейской политической методы, которая привела Европу к образованию коалиций сил прежде всего в ходе

борьбы за *внеевропейские* рынки сбыта, а затем и к ее глубокому *саморазрушению*. Будущая Европа будет *первым делом для Европы* и только потом для Персидского залива и Киаучау, Марокко и Триполи, и для всего остального, что еще существует на свете, — а не наоборот; первым делом она будет придерживаться *минимума общих метафизических убеждений*, чтобы они сделали возможной плодотворную кооперацию ее наук и воспрепятствовали их позитивистскому, романтическому или пролетарскому вырождению — и лишь потом ее будет интересовать применение их результатов в индустрии. Я не говорю: «Так должно быть!». Так, вероятно, *будет*, потому что все процессы развития Европы, по смысловой логике как идеальных, так и реальных факторов, со-определяющих знание, сходятся в этой *одной* цели.

Но если мы с некоторой долей вероятности предвидим такой ход вещей, то было бы крайне удивительно, если бы новая ситуация, которая сложилась как следствие экспертизы Дауэса, родившейся опять-таки — по крайней мере, наполовину — из духа специальной науки, не воплотилась в каком-то *произведении*, в *долговечном институте*, *значимым с точки зрения социологии знания*. Все крупные ученые и духовные вожди, которые — какими бы ни были их мировоззрение и партийные убеждения — осознанно выступают за новый, основанный на повышении международной продуктивности экономического труда политический метод и за отказ от старой политики диктата, должны были бы иметь (и имеют, как я мог лично убедиться в этом недавно, по крайней мере в отношении Франции) ясное представление о том, что такой политический метод, если он ориентирован на нечто большее, чем на создание моментального образа избирательной борьбы, если он претендует на *долгосрочную перспективу*, требует также и *новой* духовной атмосферы, важной с точки зрения социологии знания, и подходящего места, и соответствующего института, откуда эта атмосфера активно распространялась бы по всем направлениям. Таким институтом мог бы стать *«общевропейский университет»*, стремящийся быть — исходя, во всяком случае, из принципиально верной основной установки — международной интеллектуальной организацией в составе союза народов.

Здесь не место входить в детали текущего состояния практических переговоров и подвергать их критике. Главное, чтобы *идея* такого университета и серьезная *воля* к ее претворению в жизнь *никогда не были вновь утрачены*. Что в первую очередь следовало бы ожидать от университета? Прежде всего, он способствовал бы личному взаимопониманию представителей национальных фило-

софских и научных *элит* относительно сотрудничества их наций в области всех проблем философии и науки, что крайне важно. Университет не должен быть ареной для того, что я называю «новой артикуляцией мировоззрений кругов мировой культуры», скорее он обязан заботиться о решении *специфически европейских задач для Европы*. В сфере наук о духе следовало бы особое внимание уделить историческому поиску общих корней европейской философии, искусства, науки, религии, а также переплетений национальных духовных миров между собой, их взаимных рецепций и влияний, пока еще недостаточно изученных. В области государства и экономики центральным должен был бы стать вопрос, названный Дж. М. Кейнсом в его предисловии к книге Гаральда Райта «Население» «самой интересной проблемой в мире» (по крайней мере, среди проблем, на которые нам даст ответ время), а именно «продолжится ли экономический прогресс после короткого интервала отдыха и восстановления или замечательные времена XIX века были всего лишь случайным *эпизодом*?». Нет нужды говорить о том, к какому ответу склоняется Кейнс, а также и я. Как бы то ни было, всестороннее предварительное изучение этого вопроса с точки зрения теории народонаселения, экономической теории, а также в историческом, политическом, историко-правовом и историко-государственном аспектах настоятельно требует такого института, который с полной ясностью осознал бы, наконец, принципиально *новое положение европейского континента в мировой взаимосвязи* и довел бы это осмысливание до здравого суждения о действительности, а заодно открыто и резко выступил против нелепых мечтаний как следствий исторической инерции и глупостей чисто настроенческой политики, идущей на поводу у чувств, ибо они, словно густой туман, все еще окутывают довольно широкие круги европейских наций, застилая плотной пеленой их духовный взор. «Пока национальная ревность диктует государственным деятелям, какие принимать решения, — пишет Райт, — пока эти же государственные деятели делают все, чтобы численность граждан в интересах ведения войны еще больше увеличивалась, пока отдельные классы внутри каждого отдельного народного хозяйства сокращают доход производства из-за спора о том, как его распределять; пока к тому же существует *трагический круг*, что по мере того, как население растет и производительность труда снижается, у народов и классов появляется все больше причин для этого спора», — до тех пор у Европы нет шансов вернуть себе хотя бы лишь приемлемое положение на мировой арене. «Существуют два способа предотвратить грозящую опас-

ность: во-первых, повышение производительности труда; во-вторых, ограничение рождаемости. Оба необходимы, если мы хотим иметь приемлемое будущее».

Постепенно внедрять такие и подобные взгляды, исходящие от европейского университета как *динамического центра общеевропейского просвещения*, в национальные институты знания и университеты с помощью того, что временно приглашенные в него исследователи различных наций будут у себя дома распространять то, чему они там, обучая других, научились сами, и вместе с тем посредством того, что национальные университеты будут засчитывать студентам время их учебы в новом университете, — все это представляется мне одним из путей, на котором науки о духе и социальные науки, становившиеся в течение XIX столетия в методическом и содержательном отношении все более национально-ограниченными, смогут приобрести новый импульс к плодотворному *сотрудничеству*.

Наверное, излишне распространяться о том, что проблемы серьезной, строго теоретической *социологии знания* в новом учебном заведении *также* могли бы получить содействие в разработке и прояснение, соответствующие уровню их важности и значимости, которые слишком долго игнорировались в нашей стране.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания»

а) Социология знания и теория познания

Кто избрал сферой своих интересов одновременно *философскую теорию знания* (и познания) и *исследование социологических законов*, по которым человеческое знание во всех его основных видах развивалось исторически, тот сразу же сталкивается с неизменно возникающими трудностями, вынуждающими его рано или поздно принципиально разобраться с логическими проблемами, существующими между двумя этими исследовательскими областями.

Ясно, что речь идет отчасти о тех самых трудностях, что вызвали длящийся веками спор между теми, кто хочет обосновать, если не совсем растворить, становление человеческого знания в генетическом *психологическом* исследовании, и теми называющими себя то логицистами, то трансценденталистами исследователями, которые приписывают теории познания задачу, направленную совершенно иначе: проверить законность человеческого познания и определить его «границы». Эти пресловутые трудности лишь возрастают на порядок, когда к заложенным в природе человека обусловленностям и ограниченностям познания добавляется — как утверждает социология знания — еще и то, что формирование человеческого знания обусловлено *социальной структурой*.

Если бы — как утверждает, например, Дюркгейм — какая-нибудь система форм мышления и созерцания однозначно определялась *социальной структурой группы*, подобно схеме либо сети конкретной конфигурации, или была только продуктом обобщения, то какую законность и какой статус достоверности мы могли бы тогда приписать нашей *собственной* системе мыслительных категорий — системе, служащей, по крайней мере, в ее наиболее формальном, предметно значимом для нас составе, все же предпосылкой того самого знания, которое претендует иметь *сама*

социология знания? Не является ли структура *того* общества, где мы живем, структура, по своей смысловой закономерности соответствующая нашим познавательным формам, такой же преходящей, таким же моментом в развитии человечества и нашей планеты, как и любая другая структура, скажем, структура какого-нибудь первобытного рода или жизненно-общностного, сословно упорядоченного средневекового общества? И что будет тогда с претензией на истинность и законность наших религии, философии, науки? Если заблуждение, иллюзия, с одной стороны, познание истины и очевидность, с другой, *одинаково* хорошо объяснимы *с психогенетической точки зрения*, то, по меньшей мере, это значит что они — поскольку их вообще можно объяснить — должны быть также хорошо объяснимы и *с социологической точки зрения*.

Приведу пример. Если я признаю результатами социологии знания утверждения, что для *дикарей* данные им явления природы совершенно непосредственно, без всякого умозаключения предстают как явления выражений и действий некоего общества духов и демонов, что их познание (соответствующее сознанию) строится на непрерывном разговоре с этими духами и демонами; что царство духов и демонов, обнаруживающее себя в явлениях природы, особое для каждой группы и только с ней вступающее во взаимосвязь, что его порядок, а стало быть, порядок и подразделение самой природы, которые суть лишь своеобразный язык этих духов, в точности соответствуют порядку и подразделению группы, которой свойственна эта картина мира; что какая-либо реальная идентификация природных объектов, а тем более их совместная обработка членами различных групп, каждая из которых имеет *своих* духов и демонов, собственно говоря, невозможны, так как явления природы «даны» только *в качестве* функций и выразительных знаков тех царств духов и демонов, которые сами друг от друга отделены; что у них нет схемы *единого* гомогенного пространства, охватывающего, в нашем понимании, все природные вещи, — а именно оно было бы первой предпосылкой реальной идентификации (скорее у каждой группы есть *свое* групповое жизненное пространство, служащее как бы ареной проявления *своих* духов и демонов); если, далее, в качестве других результатов я нахожу, что западноевропейская средневековая «биоморфная» картина мира иерархично упорядоченных реальных форм, способная постичь понятие (реализм понятий как способ мышления), так же очевидно связана по смыслу с преимущественно *жизненно-общностной* и сословной структурой общества; что в не меньшей мере и формально-механическая картина мира соответствует индиви-

дуалистической и движимой стремлением пробиться в имущие классы структуре буржуазного капитализма, — то следует ли, скажем, делать отсюда вывод, что все эти различные уже по *самим структурным формам* (а не по случайному содержанию воспринимаемого) картины мира либо равноценны, либо не равноценны, что (как это впервые радикально высказал Шпенглер) и точные науки, включая математику, в не меньшей степени, чем искусства, и так же, как миф, нравы, обычаи, одеяния, суть одухотворенные и рационализированные выразительные формы *групповой* и культурной души? Или, скрепя сердце в непоколебимом акте веры, я должен объявить истинной картину мира именно *наших* наук и сказать: имманентные *только им* формы мышления и соответствующим им формы бытия подлинно реальны и предметно-значимы, а те, что были у дикарей или, скажем, в Средние века, антропоморфны и социоморфны?

Для меня абсолютно ясно, что оба эти вывода одинаково неверны и абсурдны. Известный (к сожалению, привлекаемый против Шпенглера сверх меры) *круг* первого вывода (Шпенглер считал, что результаты его исторически-морфологических изысканий даже более достоверны, чем результаты самых точных наук — математики и физики) столь же очевиден, как очевидны тупость и алогичная самоуверенность второго.

И тем не менее я не могу убедить себя в том, что современная дискуссия об этих вещах сколько-нибудь вышла из колебаний между этими двумя *одинаково* неприемлемыми выходами. Следует также сказать, что постоянное возвращение к пресловутому «кругу», усердно практикуемое многочисленными критиками исторического релятивизма, особенно Нельсоном в его критике Шпенглера, ни в малейшей мере не продвигает само дело. Неужели думают, будто полученные в серьезной и кропотливой работе достоверные результаты, скажем, Леви-Брюля, или моих исследований а также многое неопровержимое в гениальном труде Шпенглера, — будто все эти результаты исчезнут и пойдут прахом только из-за того, что удалось обнаружить какой-то «круг», какое-то «логическое противоречие»? Никуда они не денутся! К примеру, в точных науках не принято так просто отказываться от хороших результатов или оспаривать их ценность, если вдруг вскрываются противоречия, как, например, между квантовой теорией и электромагнитной теорией света. Думают над тем, как их преодолеть, углубив размышления, а *не* отбрасывая надежные достижения. Между тем, скучное повторение упрека в наличии круга и старого как мир аргумента, поистине шаткого в сравнении с подлинным скепсисом, не дает еще ни

малейшего права перескакивать ко второму выводу этой нелепой альтернативы, ставящему имманентную нашей науке систему категорий в ничем не обоснованное исключительное положение по отношению к другим системам; и точно также это еще не дает права возвращаться к опровергнутому именно социологией знания учению Канта (или теперь Гуссерля) о некой *константной* системе категорий и системе строго закономерных функций сознания, которая сама доступна рефлексивному познанию лишь в различных степенях адекватности, совершенства и точности.

Ясна вообще и нам в частности, скорее, предпосылка вопроса, а именно то, что *три* его решения – 1. константность имманентной сознанию категориальной системы, 2. исторический релятивизм и понимание всех картин мира как *fable convenue* какой-либо исторической группы, 3. «тупое» исключение для нашей картины мира – все вместе должны быть *отвергнуты*; и что по-настоящему серьезная работа над ним начнется только тогда, когда они будут отвергнуты.

Если мы хотим поднять дискуссию о предмете на уровень, соответствующий реальной сложности проблемы, то мы не можем допустить, чтобы слепой аффект страха перед тем, что мы увязнем в бесконечном историческом и социологическом релятивизме, побудил нас, сломя голову, шарахнуть в сторону *дешевого абсолютизма* любого рода – будь то рационального или сверхрационального, – того «абсолютизма», который не согласуется с фактами, установленными эволюционной психологией, социологией, историей духа во всех областях их широко разветвленного исследовательского поиска.

б) В чем прав и в чем не прав социологизм

Социологизм, как мне кажется, складывается в одно и то же время с учением, согласно которому в основе мыслительных форм лежат *языковые формы и формы воздействия на окружающий мир*. Ему как теории познания науки соответствует конвенционализм (Гоббс: «Истинное и ложное существуют только в человеческой речи») вплоть до Пуанкаре. Если имеется в виду спасительное знание, то социологизму соответствует, например, учение де Бональда, сделавшего большинство человечества критерием истины, а язык в его пра-значениях возводившего к божественному откровению. Однако ни генетический социологизм мыслительных форм, ни конвенционализм не состоятельны.

Впрочем, нельзя недооценивать и *истинное* в усилиях приверженцев социологизма. Он состоятелен как раз в том, что исходит из строгого *объективизма* этих форм. А именно, даже если они и представляют собой продукт осуществляемой задним числом *функционализации усмотренных форм* и принципов, по которым формируются в равной мере и *налично-сущее*, и мышление — но которые впервые усмотрены в *налично-сущем*, — то все же *выбор* совокупности принципов и структурных форм «опыта», достигающих функционализации, зависит от определяемых влечениями тенденций, от типичной структуры влечений того *общества*, членом которого индивид является. Не «разумный индивид», но меняющаяся разумная организация, *способ* мышления, этос, чувство стиля *общества* суть то, что обуславливает образ мыслей, правила предпочтения оценок индивида — в этом колоссальное отличие как от индивидуалистического рационализма, так и от социологизма. По нашему мнению, Шпенглер совершенно прав, выдвигая принцип, согласно которому все, что выходит за рамки простейших, абсолютно формальных предметных законов, относящихся к *сущности* предмета и мышления, и затрагивает мыслительную организацию и соответствующие ей бытийные формы, в разных культурных кругах и на разных стадиях развития культуры *различно*. В этом пункте предприятие Канта было идолом — но таким же идолом был и психологизм Юма и основанный на принципе наследования приобретенных свойств и функций биологизм Спенсера.

И второе, в чем мы признаем правоту социологизма, это принцип, согласно которому *первым* субстратом применения аппарата форм мышления, созерцания, оценивания, любви и соответствующей им структуры влечений была не природа, но *общество*, так что форма организации общества всегда обязательно должна отражаться в целостной картине мира.

Существует социологическая и историческая *перспектива* мира значений, *определяемая интересами*. Но сам этот мир не возникает из общества и истории — из них возникает лишь его *выбор*.

Релятивистская система логики, этики, эстетики — *как следствие подлинного абсолютизма*^{1*}. Но относительность снимается той же самой историей, которая ее и полагает (против Шпенглера). Ибо история, в свою очередь, релятивируется современностью: она есть синтез современного интеллектуального и оценочного статуса с чистым фактом констатации на основе критического подхода к первоисточникам (Трельч, Шпрангер, Литт). Истори-

ческой «вещи в себе» не существует. У каждой позиции в потоке истории есть своя история, которая объективна, — независимо от того, насколько это познано или не познано.

С точки зрения формализма, все позитивные ценности и идеи недостоверны, потому что они преходящи. У него с материальным абсолютизмом, например, католической церкви, общая предпосылка: значение имеет только абсолютно константное.

С нашей же точки зрения, любое время (субъект) имеет *предназначение* к своим идеям и ценностям: в самой сущности духа заложено, что он истолковывает себя только *в форме временного становления*. Так что мы можем абсолютно верить в материи, которые «относительны», и в содержательном плане ничего не может быть для нас достаточным.

Подобно тому, как Эйнштейн должен был перенести абсолютные предметы природы за переменные величины и меры тел, определяемые по форме, протяженности, времени, т. е. за предметы теоретической физики, так и мы перенесли порядок ценностей и истину за меняющийся *исторический перспективизм*.

Богатство, масштабность, глубина картины мира Западной Европы зависят от разнообразия ее народов, принципов, интересов (аналогично Греции); партикуляризация западноевропейской картины мира — это ее величие в мире науки. Ибо лишь разнообразные взаимно компенсирующиеся интересы к вещам позволяют проявиться многообразию составляющих ее образных содержаний.

в) К социологистскому и материалистическому воззрениям на спасительное знание

Тот факт, что можно обнаружить далеко идущий параллелизм между *содержанием идей Бога и социологическим единством* тех, кто в этих Богов верит и ритуально им поклоняется, образуя богатый или бедный класс, высший или низший, рыцарскую профессию либо профессию занимающихся сельским хозяйством или промыслом, то или иное сословие, — все это недавно показал Макс Вебер в своей социологии религии в главе «Сословия, классы и религия». Где такие группы сливаются в единство *одного* народа или, как в Риме, одной ширящейся «империи», там «пантеон»

и «пандаймоион», до образования которого дело доходит лишь при этом условии, во многом фактически является своеобразным отображением властных, ценностных и статусных отношений, идеалов и преобладающих ценностных идей классов, профессий, сословий, каст между собой. [Это относится также и] к различию между почитаемыми в Риме и действующими строго закономерно Numina, в значительной мере воспринимавшимися безлично, и греческими личностными, антропоморфными божествами, которых Вебер связывает, соответственно, с римским населением, занимавшимся сельским хозяйством, и с греческим интерлокальным рыцарством; к различию между хтоническими, преимущественно сельскохозяйственными божествами и небесными, почитаемыми главным образом рыцарями, но особенно — к противоположности между религией спасения и религией обещания для лишенных привилегий угнетаемых слоев и оправдывающими социальные реалии оптимистическими религиями привилегированных слоев. С одной стороны, религиозная легитимация счастливых, тех, кто обладает земными привилегиями, и, с другой стороны, эрзац такой легитимации социальной реальности в виде обещающих идеалов, наделяющих неким сверхчувственным предназначением и призванием не-привилегированные, «страдающие» слои, мучения которых (всякий раз в зависимости от их особенностей) должны благодаря религии обрести свой высший «смысл», а их чувство мести найти предвосхищающее удовлетворение в метафизических предположениях, — это постоянно воспроизводящаяся противоположность в сфере религиозной веры.

Но сколько бы таких или подобных им фактов ни собирали, они ни в малейшей степени не опровергают марксистский тезис о том, что предметом религии является лишь «густой чад, окутывающий *экономические* отношения между классами».

Если в этом тезисе выделить общий *социологистский* тезис, что религию существенным и фундаментальным образом определяет социальная группа, а не священная харизматическая личность основателей, отделив его от *экономистского*, что содержание религий объясняют группы экономических интересов, то оба их мы должны в одинаковой мере отвергнуть.

Поскольку верно — а это в значительной мере *так и есть*, — что структура, интересы, ценности и идеи *социальных групп* соопределяют содержание религии вообще, а формы ритуалов, культов, церемоний определяют господствующую религию в *содержательном* плане, постольку это должно быть верно для *всех* групп любого рода, а не только для классов. Это относится также к расам, се-

мьям и прочим более широким родовым сообществам (кланам, родовым союзам), к профессиям и сословиям, нациям и культурным кругам. Бог еврейского народа был поочередно Богом горы, Богом стада, Богом сражений, чтобы потом у великих пророков — представлявшем права бесправных в их противостоянии царской власти — постепенно стать Богом права и Богом спасения; Бог Мохаммеда напоминает арабского шейха; все эти идеи Бога в корне отличны от греческого Бога-мудреца. Профессии создают свои особенные «функциональные божества», и нации также придают божествам своеобразные оттенки национального духа и характера. Я даже думаю, что из различных видов групповых влечений, интересов и т. п., со-обуславливающих содержание религии, *хозяйственные* группы — собственно классы — обуславливают религиозные смыслы в содержательном отношении, во-первых, *наименее существенно*, во-вторых, в генетическом отношении *на самой поздней стадии*. Во всяком «примитивном» социальном бытии религиозные функции в первую очередь связаны с *кровно-родственными сообществами* — с семьями, кланами, родами, родовыми союзами, народными общностями (Япония, еврейство). Героические божества, сопутствующие «политическому обществу» (Вундт), и государственные боги не имеют ничего общего с *классовыми* божествами (китайские небеса находятся в структурной аналогии вовсе не с экономической, а чиновной структурой китайской империи). Профессиональные божества, «функциональные боги», также не детерминированы экономически — если, конечно, не придерживаться той в корне ошибочной теории (Бюхер и др.), согласно которой профессиональная дифференциация детерминируется в первую очередь экономически. Класс проявил себя в отношении религии *наименее* творчески. Классы вообще не константы в истории; там, где они появляются, они всегда — лишь явления внутреннего распада и выравнивания, возникающие на конечной стадии культуры в результате взаимоуничтожения либо утраты преобладающего значения других групп. Они — *позднейшие* продукты исторического развития замкнутой в единство культуры^{2*}, и в их борьбе между собой всякая культура разрушается.

Но и *социологический* характер теории следует отвергнуть. Тысячи фактов, которые приводят в защиту тезиса об обусловленности содержания религии видами групп, групповыми интересами и ценностями, показывают лишь одно: что в каждой сфере бытия, куда проникает взор человека (будь то природа, душа, история, царства эстетических и этических ценностей, чисел и фигур), существует *социологически обусловленная перспектива интересов*

в *выборе* понятий, значений, созерцательных образов — и что это относится также и к «небесам».

г) Исключение Максом Вебером философии (К психологии и социологии номиналистического способа мышления)

1

Позитивизм верил, что может дать социальным наукам и наукам о духе фундамент — фундамент «научной морали». Он не видел, что определял предмет и метод этих наук только благодаря тому, что учил *искусственно не принимать во внимание* личность, ее свободу и подлинно моральные факторы вообще. Идти через элиминацию моральных факторов к некой «научной» морали — в этом вся абсурдность позитивистского предприятия.

Сегодня это заблуждение осознано. Макс Вебер ясно заявил о нем в своем докладе «*Наука как призвание и профессия*». Науки могут либо выявлять законосообразные связи, которые при любой системе ценностей и любом мировоззрении надлежит учитывать с технической точки зрения, либо в лучшем случае выявлять смысловые связи, которые — в свете данного «мировоззрения», описанного в учении о мировоззрениях, — содержат факты: если ты принимаешь католицизм, лютеранство, гегелевскую философию, то ты должен, поскольку ты правильно понимаешь свое мировоззрение и признаешь выявляемые наукой факты, оценивать эти факты таким *или* иным образом. Аналогично рассуждает и Й. Шумпетер¹, признавая достоинства и критикуя недостатки позитивистского идеала науки.

На самом деле, этот идеал науки социологически сущностно связан с *современной демократией*. Ибо из всей совокупности задач человеческого познания он выделяет только те, что разрешимы *общечеловечески* и *общезначимо*, предметы которых существуют как наличное бытие и ценность лишь в отношении к человеку вообще, поскольку все *особенные* свойства — природные дарования, своеобразные расовые, сословные, личностные черты — во внима-

¹ См.: Шумпетер Й. Прошлое и будущее социальных наук (*J. Schumpeter. Vergangenheit und Zukunft der Sozialwissenschaften. S. 35*).

ние не принимаются. Но сколь мало демократия как политический идеал способна двигать вперед историю посредством *позитивного* целеполагания (оно всегда исходит скорее от *элит* и меньшинств, личностей и вождей), так же и наука не в состоянии развить из себя систему ценностей и идей, быть фундаментом какого-либо мировоззрения. Мораль, метафизика, религия *транссциентичны* ...

С Максом Вебером и Шумпетером мы расходимся в следующем существенном пункте: наука также основывается на *метафизике* — на до-критической метафизике «естественного мировоззрения». Макс Вебер бросает все вопросы, выходящие за рамки его понятия науки как «технически важного», на произвол совершенно иррационального, индивидуального выбора посредством воли, а стало быть — борьбы партий и групп. Его радикальное заблуждение состоит в том, что он полагает, будто материальные ценности имеют лишь субъективную значимость и что *не может существовать пути обязывающего познания вещей и ценностей*, благ и системы благ вне позитивной науки, а также «убеждения» и духовного самооплодотворения между представителями различных ценностных систем. Но верно как раз обратное ...

2

Должны ли мы ограничиваться позицией Макса Вебера? Мы были бы вынуждены ей ограничиться, если бы последние теоретико-познавательные основы его взгляда на то, что такое наука и мировоззрение, вождь и учитель, бытийные и ценностные суждения, были верны. Но как раз эти основы в его докладе «Наука как призвание и профессия», особенно во второй части, где речь идет о «Призвании науки», почти совсем скрыты или кое-где лишь слегка обозначены. Поэтому, чтобы их проверить, надо сначала их выявить.

Первой причиной резко дуалистического распада на позитивную, свободную от ценностей специальную науку и недоступную познанию слепую самоотдачу иррациональным силам («судьбе», вере в харизматического человека, «демону» и т. д.) с целью формирования мировоззрения является у Макса Вебера то, что он по сути совершенно не признает и потому исключает среднее звено между верой, религией и позитивной наукой, которое только и заслуживает названия «*философии*». Между тем, без этого среднего звена наука вырождается в бездуховную и безыдейную рутину, а религия — в мрачный индивидуалистический фанатизм.

Заметим, кстати, что у этого столь плодovitого на категориальные различения мыслителя из всех категорий духовного отношения к миру лишь одна почти не встречается: я имею в виду категорию «мудрости». Ибо как раз в мудрости, которая не случайно еще со времен Сократа так тесно связана с сущностью философии как духовным искусством и *Techne* созерцания идей, слито воедино то, что Макс Вебер так резко разделяет: познание сущего, ценностное сознание — и систематическая готовность волеия подчиняться требованиям должного, впервые возникающим из синтеза бытийного познания и ценностного сознания^{3*}. «Мудрость» была чужда его бурному, геройскому существу, прямо-таки алчущему максимума «напряжений» внутренней жизни, причем не только в личном плане — он и в истории так и не разглядел человеческий тип «мудреца» и особый вид познания — «любовь к мудрости». Образно говоря, эта душа постоянно колебалась в восхищении между аскетическим специалистом-исследователем и танцующим дервишем. В своем исключении «мудрости» — той мудрости, в которой душа достигает осмысленного и прекрасного динамичного равновесия своих разнородных сил, неустанно претворяя добро в знание и знание в добро, — Макс Вебер был таким же истинным германцем, как и истинным протестантом (не в догматическом, но человеческом смысле). Больше, чем кто-либо, он был далек от идеи, что наука как совокупность особых автономных специализированных видов деятельности, с одной стороны, и преобразующее мир действие и руководство людьми, с другой, могут быть лишь разнородными средствами для формирования личности человека, — процесса, управляемого мудростью и во все возрастающей мере ведущего к ней, — и что в этом формировании *оба* рода деятельности получают свой конечный смысл.

Поэтому чрезвычайно характерна та неизменно повторяющаяся тактика поведения, к которой Макс Вебер обычно прибегал в дискуссиях и сочинениях, когда его упрекали в рационализме, даже формальном рационализме, в том смысле, что-де кроме посредствующего мышления и образования идеально-типических понятий и гипотез в меняющихся рабочих целях он никоим образом не признает предоставляющее материал созерцание объективных фактов (не считая наблюдения с помощью органов чувств). Тогда он переходил в контратаку, предпочитая бить врага его же оружием: это мы, остальные — кого он именовал, особо не разбираясь, «феноменологами», «интуитивистами», «чернильными романтиками» (*Tintenfischromantiker*), «метафизиками», «мистиками» и т. д., — суть подлинные рационалисты, так как ирраци-

ональное переживание, «судьбу», «демона», короче говоря, все неинтеллигибельное и иррациональное ошибочно хотим «рационализировать», вывернуть наизнанку его «тайну», — а стало быть, пытаемся найти нечто общезначимое и объективно обязывающее человека там, где все определяет исключительно индивидуальное *свободное решение*, fiat воли, выбор «за» или «против», другими словами: «sic volo, sic jubeo». Поэтому истинной защитницей «иррационального» в жизни и истории являются как раз строго формализованные теория познания и этика, которые кладут конец всякому философскому материальному познанию и всякому объективному материальному ценностному порядку. Сохранять в неприкосновенности плодотворную (по его мнению) темноту иррационального и неинтеллигибельного, вечно глядя на него как на «демона», «судьбу» и т. д., — лично для него этот принцип был не менее важен, чем его своеобразный идеал «чистоты» в специальных науках. Само собой разумеется, что этот почти женственно стыдливый защитный жест, укрывающий иррациональное и неинтеллигибельное, предопределял враждебное отношение Макса Вебера ко всякой попытке духовно просветить и, если возможно, объяснить таковое — к чему, собственно, «мудрость» всех времен и стремилась. Любовь к темноте, к трагически неразрешимому напряжению жизни, влюбленность в иррациональное *само по себе* (а не из-за его сверхрациональных и нерациональных ценностей и интуитивно постигаемых смыслов, которые, помимо прочего, оно еще может содержать) — уже одно это заставляло его отвергать с порога всех законных видов познания всякую философию, претендующую на нечто большее, чем логическое и теоретико-познавательное обоснование специальных наук.

Но если сказанное выше — лишь первый симптом того, что Макс Вебер, отрицая право «мудрости» на существование, в принципе вообще не понимает саму сущность *философии*, ее *человеческую и социологическую* функции, а также историческое своеобразие форм ее движения — относя философию либо к «ancilla scientiarum», либо к «пророчеству», — то его непонимание становится уже совершенно очевидным, когда анализируешь те *философские предпосылки*, на которых он, более или менее сознательно, основывает свою позицию.

Во-первых, в основе его взгляда на отношение науки и мировоззрения лежит *номинализм* — причем номинализм не только как логическая и этическая доктрина, но как *способ мышления вообще*. О большом антиноминалистическом движении современной философии, начавшемся с «Логических исследований» (Т. II) Эд-

мунда Гуссерля, подкрепленном экспериментально-феноменологически «Психологией мышления» Освальда Кюльпе и его учеников, Макс Вебер едва ли знал, во всяком случае, во внимание его не принимал. Для него было чем-то само собой разумеющимся, что все фундаментальные понятия наук как таковые не имеют ни самостоятельных предметов, ни содержательного наполнения посредством созерцания чистой сущности какой-то предметной области; он полагал, что они либо однозначно фиксируют с помощью произвольно выбранного «имени» сходства какого-то круга чувственно-данных фактов, либо являются самодельными конструкциями «идеально-типических» пограничных случаев, единственная ценность которых заключается в их способности упорядочивать данный исторический материал, т. е. в том, что они являются целесообразными фикциями. Существенного отличия «идеирующего абстрагирования» (когда отдельный случай является лишь моделью и примером для того, чтобы постичь саму *сущность* вещи) от эмпирического, индуктивного абстрагирования так называемых общих признаков множества случайных фактов он не видел.

В этом вопросе Макс Вебер (что касается его методологии) был совершенным учеником Г. Риккерта, доктрину которого — будто всякое понятийное мышление есть лишь преодоление экстенсивного и интенсивного бесконечного многообразия, — он воспринял без достаточно глубокой критики. Но эта доктрина есть жесткий номинализм и по сути ничем не отличается от других подобных учений экономии мышления (например, Эрнста Маха). Впрочем, для Макса Вебера с его абсолютно юридическим, а в исследованиях даже сверхконструктивным умом, было очевидно, что науки работают с таким избытком понятий, каковое не покрывается фактами случайных наблюдений. Поэтому он и ввел свою теорию *идеально-типического образования понятий*. Однако его идеально-типические понятия, в обращении с которыми он был, прямо скажем, не экономен, — это вовсе не постижение представляющегося в этом мире как объективный Логос *объективного* идейного порядка и нигде таковым быть не должны, но сконструированные самим человеком пограничные схемы, способность которых упорядочивать данное всякий раз вначале проходит проверку и оправдывается в смысле оппортунистической целесообразности. Они также не ценностные типы, соответственно, не идеальные типы в смысле ценностного идеала, а суть лишь средние типы в смысле самодельных моделей. Но вот тайну, как возможно образование таких понятий без руководимого духом подлинного постижения *идей* или хо-

тя бы как могут быть найдены направления, где идеализация, типизация возможны и разрешительны, Макс Вебер нам так и не выдал, заметив, правда, что в *выборе* идеально-типических понятий (из неограниченного множества всех возможных), например, в выборе предпочитаемых им самим, *ценностные* решения сокрыты даже тогда, когда их содержание, казалось бы, абсолютно лишено всякого ценностного акцента.

Между тем, для нашего вопроса эта, на первый взгляд, далекая от него логико-онтологическая проблема важна по многим причинам. Объективная *сущностная конституция* какой-либо предметной области (для нас, не-номиналистов в самом деле существующая) сама по себе не содержит еще ничего из ценности, идеала, нормы. Ибо дурное, злое, негодное также имеет свою сущность – как предметную, так и ценностную. Но сущность (и сущностный порядок) мира ограничивает одновременно и то, и другое: возможности *наличного бытия* вещей и возможности *ценностного бытия* этого налично-сущего. В этом смысле она образует необходимый *мост* между тем, что у Макса Вебера резко и чисто дуалистически разведено: между должным и налично-сущей свободной от ценностей действительностью. В сущностном порядке дух усматривает бытие и порядок, которые еще *до* такого разделения заключены в том, что «есть» контингентная, случайная действительность наличного бытия и в том, чем она «должна» быть и возможно станет. Поэтому тот, кто не только доктринально учит понимать идею как объективно существующую и значимую равным образом для вещей и для духа, но действительно практикует *Techné* и искусство *ἰδεῖν τὸν ἰδεῶν*, вообще не может впасть в тот *дуализм* налично-сущего и должного, вокруг которого билось <мышление>^{4*} Макса Вебера и его философских учителей Виндельбанда и Риккерта. Мудрость как сущностное познание мира точно так же направит понятийное познание его наличного бытия, как и подскажет, какие нормативные требования вообще *могут* быть поставлены перед миром.

Если <же никакой> объективной сущности <не> *существует*, то и для направления всякого эмпирического образования понятий, и для различения в самих вещах между достойным изучения и изучением не достойным, рациональным и иррациональным, интеллигибельным и неинтеллигибельным не будет путеводной звезды и руководства, как не будет существовать границ между тем, что в каждом мирозерцании можно и имеет смысл требовать от мира и человека. Ясно, что тогда специальная наука в смысле беспредельной эмпирии единичных случаев, которые

дух с помощью идеальных типов произвольно освещает то так, то иначе (не воспринимая света, исходящего от самих вещей), и управление жизнью чисто иррациональными слепыми импульсами без всякого опосредствования должны неминуемо *распасться* как две несовместимые части. Беспреданное парение и колебание души между эмпирическим поклонением тому, что случается в исторической действительности (без различения подлинного и неподлинного, видимости и действительности — противоположностей, имеющих явный приоритет перед такими, как доброе и дурное, прекрасное и безобразное, однако опосредствующих их применение), и не знающей границ утопией, безмерно презирающей исходя из ее сугубо личностной апокалиптической «надежды» ту самую действительность, перед которой сначала как специалисту пришлось падать ниц, — вот каким тогда будет следствие.

Но если при таком способе мышления речь идет о специальной предметной области — *мировой истории как истории духа и реальной истории*, — то один пункт и вовсе упускается из виду: историческое познание есть в первую очередь со-постижение того *акта*, в котором в каждый временной момент истории эта история *становится*, — того акта, какой в одном формирует всякий раз нечто новое, а другое в качестве ставшего и так-ставшего оставляет позади себя, словно «след» динамического жизненного процесса. Этот акт становления истории (его содержание, цели, направление) и есть во всякое время *сущность* истории. *Что* входит в ставшее исторически действительным, и более того: его «*смысл*» (совершенно неотделимый от исторических фактов) зависят от этого акта так же изначально, как и то, что он устанавливает пределы всего должного произойти в будущем. Этот акт находится *перед* и *выше* своего *terminus a quo* (мертво ставшего) и своего *terminus ad quem*. История «становится» именно в этом вечном «мгновении», меняющемся в своем содержании лишь индивидуально, — в том самом мгновении, которое суверенно определяет не только будущее, но и смысловое содержание исторического прошлого^{5*}. Ставшее истории, в том виде, в каком мы знакомимся с ним по источникам, памятникам и т. п., есть лишь пестрая периферия явлений, через которую мы обязаны усмотреть сущность и характерные особенности этого *формирующего* историю жизненного акта. И все, что мы, как действующие, хотим сформировать и создать, не может быть принесено к ставшему извне из какого-то чисто формального ценностного признания или некоего пустого должествования, о котором нельзя знать ничего определенного, —

все это должно быть уже заложено в ценностных направлениях этого жизненного акта.

Исторический номиналист — а он всегда номиналист и своего времени — не замечает вечно бьющуюся в становлении душу истории, [порождающую] исторический смысл прошлого, как и возможное содержание будущего: перед его не видящим идеи духом открывается безбрежный океан многоцветных явлений ставшего, а у него нет ни путеводной звезды, ни компаса, чтобы этот океан переплыть. Но «будущее» и то, что он или другие для такового «должны», не только не поддается учету и предвидению (какое оно *есть*), но и не зависит также от каких бы то ни было являющихся историческому номиналисту в качестве пределов его голубой мечты возможностей и твердо определенных рамок развития истории, в которые он тогда, конечно, может вписать *любые* требования. Так что и здесь следствием номиналистического способа мышления опять-таки оказывается резкий *дуализм* между историей и жизнью, историей и свободным формированием будущего согласно идеалам, ценностям, целям.

Будет правильно, если мы, наконец, принципиально разберемся, с чем именно *номиналистический способ мышления* существенно связан, и если обратим внимание на ту особую *функцию*, что присуща номиналистическому способу мышления целых эпох *в обществе и истории* (вторично также и их теоретическому осмыслению).

Когда я говорю о номиналистическом способе мышления, я имею в виду не только логическую теорию номинализма, выдвинутую в позднем средневековье Уильямом Оккамом, позднее Томасом Гоббсом, Джорджем Беркли, Дэвидом Юмом и другими. Я имею в виду сам этот способ мыслить (или не мыслить), т. е. *номиналистическую позицию духа*. Прежде всего, нет сомнения в том, что эта исторически типичная неизменно воспроизводящаяся позиция духа всегда появляется там, где какой-либо данный мир форм человеческого бытия и культуры находится *в процессе разложения*. Номинализм — необыкновенно мощное духовное средство для подрыва любого считавшегося до этого объективным мира форм (философского, научного, художественного, государственно-корпоративного, религиозно-церковного). А именно, он представляет собой заблуждение, которое неприятие и разрушение — возможно, необходимые и оправданные — содержательно в полной мере определившегося (и уже в чем-то одряхлевшего, более не приспособленного к восприятию многообразия реального жизненного опыта) мира форм исторической культуры обосновывает

не путем того, что пытается вдохнуть жизнь в ставшие «мертвыми», только «традиционными», «пустыми» формы, и не путем изыскания *новых* форм, соответствующих объективному порядку форм, но с помощью принципиального заявления, что-де объективных форм вообще *не существуют*: что якобы формы переносятся на предметную сферу вещей человечески субъективно и произвольно. При этом *относительная* историческая правота номинализма часто состоит в том, что первоначально плодотворный, наполненный живыми воззрениями мир форм, превратившийся в простую традицию, привычку, «пустой звук имени» он объявляет, наконец, тем, чем этот мир стал: а именно — пустым звуком имени; к тому же он мобилизует человеческую *энергию* на создание *нового* мира форм. Так, позднефранцисканский номинализм пытался разрушить религиозно-церковный мир форм, а номинализм Томаса Гоббса и этико-политический номинализм автора «Principes» — феодальный порядок общества.

При этом абсолютно все равно, выступает ли номинализм вкупе с сенсуалистической или мистической тенденцией. Номинализм всегда остается принципиальным врагом самой идеи сформированности бытия; его влияние всегда *негативно, разлагающе* и культурно-революционно — не из-за позитивного видения какой-то лучшей, более высокой культуры, а из принципа; *если* же ему удастся мобилизовать энергию, то он не может предложить осмысленной цели для ее применения. Активность, к которой он взывает, остается иррациональным, слепым, неумным героизмом. Сущность номиналистического способа мышления — *критика*, а не строительство, *разложение* — а не созидание. Он предает сам мировой Логос из-за *одного* случая его недостаточного воплощения в истории, от которого страдает номиналистический человек. Любая некогда «благая», «священная» вещь оказывается, в конце концов, «не более чем» и «всего лишь» словом. Номиналистический способ мышления — это лом в руках страдающего от отжившего мира форм и бунтующего против него в бесплодном ресентименте типа человека — орудие для разрушения этого мира.

Номиналистический способ мышления точно описан также и с *социологической точки зрения*. Поскольку он как способ мышления всегда связан с определенной *структурой группы*, которая «вместе познает», и эта структура является условием его существования, постольку он как учение о понимании и понятийном осмыслении всякого рода человеческих коллективов есть отец вполне определенной *социальной теории*, которую — в зависимости от того, в каком отношении ее рассматривают, — можно назвать и *сингуляризмом*, и *ин-*

дивидуализмом, и либерализмом, и формальной демократией, и теорией договора, и конвенционализмом, и социальной атомистикой.

В книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» я выделил четыре сущностных формы человеческого группирования: «масса», «жизненное сообщество», «общество» и духовная «совокупная личность»^{6*}. В то время как в чистой *массе* вообще нет действий, направляемых идеями, но есть лишь слепой, вырастающий из взаимного заражения совокупный импульс, для *жизненного сообщества* характерен естественный, наивный реализм слов и значений — реализм создаваемого языковыми традициями членения объективной сферы значений мировых вещей. Общие коллективные идеи позитивно исторического толка столь могущественно господствуют в жизненном сообществе над индивидом, что он обязан им почти всем своим духовным багажом. Для этой стадии мышления существенно то, что эти позитивные, традиционно передаваемые из поколения в поколение идейные сокровища воспринимаются и переживаются *не просто* как наследуемые через историческую традицию, но как данные от мира и природы. По сравнению с *коллективным* идейным богатством, считающимся в жизненном сообществе реальным, данным от мира и природы, созерцание, восприятие, самопереживание столь же мало получают принадлежащее им по праву, как и индивидуальная акция в изобретении, волеии и действии по собственному разумению, по собственной совести и на свой страх и риск. Порога внимания человека достигает только то из созерцаемого и переживаемого, что уже содержится в *традиционно передаваемых* идеях, подтверждает их, верифицирует. Над этими людьми господствует постоянное воспроизводство твердо установленных, санкционированных форм — не их производство и изобретение, — вплоть до изготовления инструментов, украшений, предметов обихода, методов архитектуры и искусства. И лишь в последующий *номиналистический период разложения* жизненного сообщества и его перехода в сущностную форму *общества* это сокровище коллективных идей будет осознано как принудительное давление традиции.

д) О социологическом происхождении высокоразвитых культур и о происхождении науки

Возникновение «науки» как особой ценностной сферы и области деятельности — а за пределами Европы она встречается вообще относительно редко и в ограниченной мере — всегда связано

с явлениями, которые этнологи называют «высокоразвитыми культурами» (Hochkulturen). «Имеющаяся в виду форма культуры распространена с Западной Африки по всей территории Судана и Северо-Восточной Африки вплоть до Западной, Южной и Восточной Азии, а кроме того в Америке в областях так называемых американских высокоразвитых культур»². Первыми признаками ее зарождения повсюду являются «магическое» господство над силами природы посредством внутреннего волевого акта³, мантическое пророчество (как донаучная форма «*prvoig*»), а также более или менее монополизированное сословие священников.

Следовательно, за проблемой *происхождения науки* стоит более масштабная проблема *происхождения высокоразвитых культур* вообще. С этим вопросом, в свою очередь, тесно связан психологический вопрос, касающийся появления духовного творчества и «изобретательского» мышления, да и вообще возникновения мышления из дологической ментальности. Он ставился до сих пор лишь очень односторонне, с точки зрения индивидуальной психологии (например, в отношении творчества гения^{8*}), но его следует ставить — в тесной взаимосвязи с индивидуально-психологическим возникновением «оригинальных» «*conceptio*»^{9*}, «*inspiratio*» и т. п. — также и в отношении *народов* и прочих *групповых единств*.

Позвольте со всей осторожностью высказать здесь об этих важных взаимосвязях некоторые предположения, развить которые автор обещает в научной работе над вышеупомянутой проблемой.

То немногое, что мы знаем о происхождении так называемых *высокоразвитых культур*, — кроме общеизвестных истин, что их появление повсюду связано с явно выраженным «политическим обществом», с образованием сфер господства чаще всего монархического порядка, раскинувшихся на больших пространствах и имеющих многообразный социальный состав, с формированием классов и профессиональной дифференциацией — так это прежде всего две вещи: 1. они представляют собой *смешанные культуры* «плодотворного», т. е. не просто аддитивного, типа⁴, а именно очевидные смешения так называемых *матриархальных*

² Fr. Graebner. Das Weltbild der Primitiven (*Гребнер Ф.* Картина мира первобытных людей). München, 1924. S. 106 ff.

³ См.: *Леви-Брюль*. Первобытный менталитет, глава VI, «Гадательная практика» (*Lévy-Bruhl. La mentalité primitive, VI, «Puissance effective du dsir»*); ср. также мою концепцию развития воли в книге «Формализм в этике...», раздел III^{7*}.

⁴ Об этом важном различии см. у Гребнера.

и *патриархальных* культур⁵; 2. в их основе лежат чаще всего *расовые* *расслоения*, которые *вторично* в силу завоевания и политического насилия превращаются в *классовые* *расслоения* политического рода и в форме профессий (как это, по всей видимости, было с разделением на низшие и высшие касты в древнеиндийской кастовом обществе).

Однако такое глубокое различие между *материнскими* и *отцовскими* культурами — или, точнее говоря, матриархальными и патриархальными культурами (хотя здесь не следует идти на поводу у видимости, будто речь идет *только* о различии между правовыми учреждениями) — это различие с его ментальной стороны, выходящей за рамки данного особого содержания «мировоззрений», но лежащей в его основе, кажется еще недостаточно проясненным — ни феноменологически, ни эволюционно-психологически, ни социологически. Несмотря на то, что со времен бахофенского «Матриархата» этнологические изыскания и языковые исследования именованний родства (например, сочинение Дельбрюка о древнеиндийских именах) открыли нам много нового о материнских и отцовских культурах, с *этой* стороны дело, кажется, так и не продвинулось дальше гениального труда Бахофена. Ясно только, что Бахофен не был прав, когда полагал, будто матриархат был распространен на Земле *повсеместно* и что он везде предшествовал патриархату как «стадия развития». Речь идет скорее всего о *двух направлениях* развития, возникших *одинаково изначально* на самых ранних из известных нам первобытных стадий развития социальной группы (тасманийцы, австралийские карлики и т. д.), но потом превратившихся в два самостоятельных, целостных и замкнутых в себе *качественных типа* социального, психического и духовного общебытия.

С другой стороны, сегодняшнее состояние этнологической науки говорит о том, что всестороннее, охватывающее в равной мере как реальные, так и идеальные факторы культуры *значение* этой акцентированной Бахофеном противоположности, наверное, скорее еще *недооценили*, чем переоценили. В новой работе Гребнера во второй и третьей главах также немало тому свидетельств. Правда, и Гребнер, на наш взгляд, приближается к столь чудовищному именно в этом вопросе заблуждению экономистской социологии (в полной мере использовавшей матриархат в своих це-

⁵ См. у Гребнера (S. 108 ff.) доказательства, распространяющиеся на технику, разделение профессий, торговлю, обработку почвы, скотоводство, применение в хозяйстве плуга, правовые учреждения, мировоззрение.

лях (см. Бебель)), когда он пишет в цитированном выше сочинении (S. 33) следующее: «Относительно примитивным народам собирателей и охотников ... явно и резко противостоит культурная группа, характерное отличие которой поначалу опять-таки экономическое. У истоков ее образования стоит изобретение обработки почвы — то сделанное явно женщинами открытие, что отходы продуктов питания..., помещенные в благоприятную почву, снова пускают побеги и что новые растения при соответствующем уходе дают более богатый урожай, чем их дикорастущие предки. Новое изобретение позволяет мужчине переложить на плечи женщины большую часть хозяйственного бремени ...» Считает ли Гребнер *случайностью*, что это открытие сделали *женщины*? И действительно ли мужчина низвел женщину до положения «рабочего животного»? На мой взгляд, этому противоречат весьма любопытные свидетельства, приводимые Леви-Брюлем в его книге «*Mentalité primitive*» в пользу того, что подлинная причина женского труда в первобытных земледельческих культурах — господствовавшее в группе мистическое убеждение, будто *только* женщина в силу своего «участия» (*participation*) в плодородии земли «может» обрабатывать почву, ибо сама являет собой принцип плодородия и размножения: «*Les hommes auraient beau dans les champs prendre autant ou plus de peine que les femmes, retourner la glébe, avec plus de force, semer et repiquer avec autant ou plus de soin: peine perdue! La terre ne produirait qu'a contre-coeur et maigrement. Les bananiers, les palmiers demeureraient à peu près stiles. Seul le travail des femmes rend fécond les champs et les jardins, car c'est a leur sexe qu'il doit cette vertu*»^{10*}. Каким бы мистическим и суеверным ни было это воззрение в отношении последствий мужского и женского земледельческого труда, оно само, как нам кажется, коренится в представлении том, что женская конституция с ее органическими процессами наделена психической способностью *симпатического вчувствования*⁶ в процесс становления всей земной органической жизни — оно-то и явилось предпосылкой того, что именно женщина, а не мужчина, сделала такое наблюдение. Приводимое ...^{12*} и Фробениусом и относящееся уже к значительно более зрелой культуре воззрение, согласно которому земля в результате использования первобытного плуга становится беременной, — совершенно естественно вырастает из этого фундаментального представления. Но отсюда ясно следует, что ни хозяйство, ни право экзогамии для мужчины вовсе не были так называемыми «исход-

⁶ См. мою книгу «Сущность и формы симпатии»^{11*}.

ными пунктами» прочих элементов так называемых матриархальных культур, например, анимизма, культа земли, но что все элементы, какие мы в разных случаях находим существующими вместе, *составляют единое целое* ведущего женского способа мышления, духа и мировоззрения в одном случае, мужского — в другом. Если в материнских культурах женщины выбирают вождя (т. е. мужчину), то этот способ мышления как ведущий в группе обнаруживает себя в том, что выбирают вождя именно женщины, а также в том, что вождем они избирают не женщину, а мужчину, в чем проявляется инстинктивное влечение женщины к подчинению. Преимущественное же господство в группе женского и матерински-женского способа мышления и духа (в отличие от мужского) означает попросту женское господство, которое, наоборот, там, где оно имеет место (амазонки), соответствует мужскому способу мышления и мужскому господству.

Идеальные типы этих единств (*Zusammengehörigkeiten*), в том виде, в каком мы способны увидеть их в фактах, охарактеризовал уже Бахофен, причем так, что его описание отчасти стало образцом. Однако даже он еще не пытался объяснить эти составляющие единое целое ряды, например, такие как

земледелие	охота
гончарное и ткацкое ремесло	обработка дерева
узко-пространственно и стабильно	широко-пространственно и мобильно
пограничная торговля	дальняя торговля
анимизм	персонализм
культ земли	культ неба
культ Луны	культ Солнца,

сущностной конституцией женского и мужского духа и психофизической конституцией женщины и мужчины — что сделать хотя и трудно, но вполне возможно⁷ и что приводит к *дифференциальной феноменологии сущности мужского и женского* вообще и к дифференциальной психологии мужчины и женщины. Но здесь мы не будем рассматривать этот комплекс проблем⁸.

Если высокоразвитые культуры произошли из плодотворного *смешения* отцовских и материнских культур — о чем говорят столь

⁷ См. об этом также: *K. Groos. Der Aufbau der philosophischen Systeme (К. Гроос. Построение философских систем). Leipzig, 1924. S. 7.*

⁸ Он будет обстоятельно рассмотрен в моей «Философской антропологии»^{13*}.

многочисленные свидетельства, — то мне кажется не мистическим, но вполне естественным предположение, что тайна зачатия, *conceptus*, в которой размножается человек, повторяется здесь *социологически и психологически в большом масштабе* и на почве духа еще совсем не проясненным образом. Преодолеваются ли дологическая стадия человеческого мировоззрения и поведения и их категориальная структура — в том виде, в каком ее нарисовал Леви-Брюль в обеих своих книгах и в каком она столь поразительно совпадает со многим из того, чему учат нас психология животных, детская и массовая психология, а также психопатология⁹, — только в процессе этого культурного смещения, кажется мне вопросом, по меньшей мере, оправданным, однако для его решения у нас пока еще нет необходимых предпосылок. О мере, в какой это смещение состоялось в различных высокоразвитых культурах, и о том, какова должна быть глубина взаимного проникновения отцовских и материнских культур, чтобы образовалась новая *совокупная* ментальность группы, мы также можем сказать немного.

И все же есть *такая* почва, на которой эти большие проблемы происхождения высокоразвитых культур тесно взаимосвязаны с *социологией знания*: это почва *древнегреческого мира* — т. е. та, на которой прежде всего и выросли метафизика и наука Запада.

Не подлежит никакому сомнению, что не только греческая трагедия (как это глубоко понял Ницше), но и вся более высокая культура Греции, в том числе и культура всех родов знания, возникли из двух фундаментальных элементов; что пришедшие через Фракию из *Малой Азии учения о душе*, техники и культуры души и *гречески-автохтонный логически-диалектический способ мышления*, что религия Хроноса и хтонических божеств, с одной стороны, и культы Зевса, Аполлона, Афины (культы неба и света), с другой, самым тесным образом связаны с преобладанием в разных местах в разное время греческой истории *материнской культуры и отцовской культуры*. Эти факты проливают такой яркий свет на древнегреческую мифологию (например, «Орестея») и религию, благодаря им становится настолько очевидным сущностное различие между *витальной мистикой и идейной мистикой*, что надо нарочно закрывать глаза, чтобы этого не видеть. Самое главное из того, что здесь показал Бахофен, а Эрвин Роде нашел в древнегреческих учениях о «душе» — их странный смешанный

⁹ Выводы Леви-Брюля сопоставимы с тем, что нам известно о детской структуре окружающего мира относительно пространства, времени, движения, субстанции, причинности.

состав и противоречия, — сохраняет свою силу. После Узенера новые исследования мистерий смогли только подтвердить и расширить уже открытое.

В результате этого развития сформировались *два идеально-типических вида* наднормального «*мистического*» знания и две в корне различных техники его получения: (светлая) мистика *созерцания идей* и (темная) мистика *чувственного соединения* с первоначальной «материнской» силой жизни и «матерью землей», со свободным от образов и идей *порывом*, лежащем в основе всего, что зачинается, зарождается, становится, растет, — духовная мистика и витальная мистика. Ekstasis и unio mystica ведут поиск — но радикально противоположными средствами и в направлении противоположных целей. Сходны они и в том, что стремятся к deificatio, — но идея Бога в мистике первого рода имеет такое же явное патриархальное происхождение, как идея Бога в мистике второго рода матриархальное. Музы следуют за Аполлоном, Грации — за женственным Дионисием и быком. Техника первого рода — платоновское движение «крыльев души», — ведущая к созерцанию идей и episteme, стремится к тому, чтобы освободить дух, разорвав в то же время инстинктивные и чувственные пути естественного мировоззрения посредством аскезы («философия — это вечное умирание») и духовной любви к сущностному, т. е. к тому, чтобы по возможности полностью исключить в знающем жизнь. Техника второго рода, наоборот, стремится с помощью наркотических напитков, пьянящих музыки, танцев, оргий, символических смещений полов исключить «дух», подавить мир идей и даже «образов», чтобы совершить великое возвращение к «матерям»: чтобы в экстатическом чувственном порыве слиться в unio с *первородной вселенской силой*.

И здесь становится совершенно ясно: *наука* на Западе возникла благодаря череде непрерывных побед, одержанных светлой *духовной мистикой* света и episteme над другим родом мистики — *душевной витальной мистикой* матриархального и женственного происхождения. Так что наука есть выдающееся произведение *мужского духа*, — того самого духа, который вопреки всей родовой конституции и семье создал «государство». И мне кажется, больше нигде в мире, кроме как на греческой почве Европы, мужской дух не одерживал над женским духом столь ярких и убедительных побед.

Возможно, колоссальный разрыв между Азией и Европой, в том числе в отношении всей культуры знания, произошел в эпоху от микенской культуры до Аристотеля именно вследствие этой победы.

е) Из заметок по социологии позитивной науки (Наука и техника, хозяйство, государственное устройство)

Магическая техника — это овладение сверхъестественными силами, которые управляют вещами нерегулярно, в соответствии с желаниями ...

Култ божеств, которыми управлять невозможно — можно только их просить, почитать, — *одинаково изначально* отделяется от практически-позитивной техники, отпочковываясь вместе с ней от магической техники...

Магическая техника — это *действие*, например, вызывание дождя, магическое умерщвление, людоедство с целью обретения силы; религия — это *упрашивание* ...

То, что не поддающееся овладению константно божественное, с одной стороны, и поддающееся позитивно-практическому овладению, с другой, отделились друг от друга, есть результат побочных успехов магически-технических действий: культ мертвых — агрокультура; животные (тотемные животные), которых едят только по праздникам — скотоводство...¹⁰.

Маги-алхимики, маги-астрологи, маги-врачеватели в Индии и Греции суть основатели физики, астрономии, естественной истории.

Магия — мост между религией и наукой.

Одухотворение и персонализация идеи исцеления делает здоровье, богатство целями позитивной техники: *единный* процесс ...

От фантазии к опыту, от «желания» к «воле», от магического действия к религии и позитивной технике.

Вся техника — не что иное, как похищение божественной силы (Прометей), вся наука — дерзкое любопытство и запретное сомнение. По словам Прантля, первые христиане считали логику «изобретением дьявола». Лишь когда религии создали священничество и *theologoumena*, они стали уязвимы со стороны лучшей техники и науки. Врач исцеляет лучше, чем исповедь и причастие, психиатр — лучше, чем экзорцист. Священник — всегда Эпиметей^{14*}.

Утрата и приобретение в разделении человеческого труда и духа.

Наука возникает, во-первых, когда эмансипируется третье сословие; во-вторых, когда священничество, догмы, иерархия отсутствуют либо ослаблены по внутренним причинам, лежащим в самой истории религии; в-третьих, когда происходит встреча третьего сословия с из-

¹⁰ См.: Л. Фробениус, С. Рейнах.

начально *свободным* сословием — сословием метафизиков, созерцателей мира, людей, способных к умозрению, и в этом смысле наука есть продукт смешения метафизики и традиционной техники; в-четвертых, когда воля к господству направлена больше на *природу*, чем на людей, и определенная техническая потребность (прирост населения) задает этой воле к господству свои цели и принудительную силу.

Античная наука была умозрительна, поскольку существовали рабы. Как техника делает раба отчасти ненужным (Аристотель), отчасти — чем она выше — не может им больше обслуживаться, так, с другой стороны, и последовательное упразднение рабства в истории Рима ускоряет научно-технический процесс. Христианская религия косвенно, за счет того, что сосредоточила все духовные силы на Боге, умертвила мир, по большей части передав его под ответственность воли к господству. Однако наивысшего уровня техника достигла лишь с появлением свободного рабочего. Таким образом, история политического освобождения не независима от истории свободы и власти, которые человек завоевал над природой. Но только полное исключение магической техники протестантизмом освободило все силы господства над природой (Кальвин).

Не случайно господство реалистического мышления и органо-логического взгляда на мир *терпит крах* именно тогда, когда начинается свое существование *буржуазное предпринимательское* и приобретательское общество. Протестантизм исключил остатки магической техники в пользу рациональной техники (что и привело к созданию его учений о благодати). Это пробивающаяся *буржуазия* на почве христианской религии — подобно тому, как средневековый католицизм был христианством сословно устроенного общества с феодальным землевладением и созерцателями на верху, как эпоха патристики была христианством осколков Римской и Византийской империй, а первое христианство было религией «странствующих ремесленников» (Макс Вебер).

Но тот факт, что одно и то же христианское вероучение пережило, таким образом, всю сословную и классовую историю, свидетельствует о наличии *собственной логики* религиозного развития: о том, что оно ни в коем случае не эпифеномен.

Экономический материализм — принципиальное заблуждение. (Он делает невозможным историческое знание^{15*}.) Он имеет значение для позитивной науки лишь постольку, поскольку совпадает с прагматизмом и техницизмом. Но обыкновенный интеллектуализм — еще большее заблуждение. Именно *техника* связывает хозяйство с наукой.

Интеллектуалистское воззрение на науку, с одной стороны, убивает ее продуктивную связь с техникой и индустрией, а, с другой стороны, заставляет ее представлять себя как образовательное и спасительное знание — между тем, она *не есть* ни то, ни то другое. Собственная задача образования.

Наука, техника, индустрия образуют *единство*, каждый член которого зависит от другого.

Ученый находит правила возможного овладения природой — пожалуй, только в мыслях: как можно мыслить то, что нечто нами производимо.

Техник, обзрев практически полезное, изобретает все возможные реальные машины.

Предприниматель использует их экономически.

Психотехника начинает приобретать большое значение для индустрии: она повышает интенсивность труда.

Чистый *математик* должен и обязан работать так, как если бы не было никакого применения математики к природе; *физик* — так, как если бы не было никакого применения физики к технике; *техник* должен конструировать машины так, как если бы не было индустриально-экономического использования его машин. Только так преуспевает цивилизаторская культура.

Тем не менее, все эти виды духовной деятельности *соотносятся друг с другом* — но *объективно-телеологически*.

Науки о духе также имеют во многом практическое происхождение: например, история и искусство правления государством, политическая экономия и финансовое искусство (Рикардо).

Аскетический мужской дух, создавший науку, проявляется также в неслыханном отказе от получения знания и образования о тех вещах, которые находятся вне его специального предмета, — отказе со стороны самого специалиста. Он тоже становится колесиком в сложном механизме научного разделения труда и системе научной методики. Огромное здание знания постоянно расширяется, переполняя библиотеки, и его уже не в состоянии обзреть ни один смертный.

И в этом специалист-исследователь похож на рабочего, ставшего колесиком сложного индустриального механизма.

Идея *прогресса наук* на абсолютно прочном фундаменте, заложенная Галилеем и Ньютоном, поколеблена сегодня в самих ее основаниях. (В своей речи, посвященной памяти такого исследователя, как лорд Кельвин, Эйнштейн сказал, что современная физическая литература привела бы его «в ужас».) Но то же самое относится и к неслы-

ханному *хозяйственному* прогрессу, который как идея заполнял конец XVIII и большую часть XIX столетий. Только двойное усилие — введение системного базирующегося на едином для всей Европы международном праве законодательного ограничения числа детей при строжайшей выбраковке негодных и слабоумных вкупе с новым евгеническим умонастроением и интернациональное повышение производительности труда — могло бы обеспечить Европе регенерацию. (Здесь также соединение власти человека над самим собой — в производстве человека человеком — с внешней техникой.)

Но в действительности происходит обратное. Принцип, что европеец своим трудом создает ценностей больше, чем потребляет, действовал лишь в течение одного «эпизода» истории. Наука же имеет смысл только относительно ценностей жизни и господства. Если она начинает этих ценностей больше разрушать, чем создавать, то она, как и раньше, может быть и «правильной», и «истинной» — только уже не будет никакого смысла эти истины искать.

Другое дело метафизика: она и не зависит в такой мере, как наука, от благосостояния, и не увеличивает его. Ее ценность в том, что она спланирует людей вокруг общего «смысла жизни»; а, стало быть, она не свободна от ценностей, как наука ...

Между *наукой и демократией* нет никакой сущностной связи (Сократ; современная Япония). Серьезнейшее препятствие на пути развития науки — современный национализм — дитя демократии. Вопреки имманентной науке претензии на общезначимость и интернациональность, она остается делом «немногих». Но так же ясно и то, что наука находится под большой угрозой в условиях авторитарного режима, особенно тогда, когда он опирается на метафизические и религиозные догмы. Парламентарная демократия слишком легко переносит присущие ей неконструктивность и настроенческие партийные дела на методы отбора и стимулирования своих чиновников. Просвещенная аристократия и монархия, наверное, самое лучшее. Русская Советская республика сделала *index librorum prohibitorum*. Марксизм, как и механицизм, — церковоподобные образования (Э. Мах).

Свобода различных наук оказывается под угрозой в зависимости от того, какие слои в данный момент господствуют: режим священников угрожает свободе теологии, метафизики, философии; режим заправил индустриальной экономики — свободе экономической науке и других общественных наук.

Подорвала ли наука Энциклопедии господство старых сословий? Едва ли.

Предисловие Макса Шелера к первому изданию «Проблем социологии знания»

Книга, которую под названием «*Формы знания и общество*» я выношу на суд общественности, содержит существенную часть результатов моих социологических и теоретико-познавательных исследований в последние десять лет. Тот факт, что в один и тот же труд одновременно включены сочинение по *социологии знания* и пространная *теоретико-познавательная* и онтологическая работа, на первый взгляд может вызвать удивление. Он имеет свое глубокое основание в принципиальном убеждении, которым я руководствовался: исследования в области теории познания обречены на пустоту и бесплодность *без одновременного изучения общественно-исторического развития* высших типов человеческого знания и познания; но учение о развитии человеческого знания и его социология — в том масштабном виде, на какой впервые отважились Кондорсе и Конт — должны остаться в конечном счете без последнего фундамента, непрочной и лишенной какого бы то ни было направления, если предприятие не ведумо ясно осознанными предметными теоретико-познавательными убеждениями. В *становлении* и развитии, означающим одновременно рост и утраты, находится не человеческий «разум» в своей наиболее формальной сущности, который со-определяет «человека», но то, что обычно называют его «организацией» и его субъективно-категориальным составом. Абсолютная историческая *константность* форм и принципов «человеческого» разума, которую большая часть всей предшествующей теории познания наивно предполагала как неизменный предмет своего исследования, — это, согласно представленному в этой книге взгляду, не что иное, как «идол».

Таким образом, два самых больших сочинения, вошедшие в эту книгу, «*Проблемы социологии знания*» и «*Познание и труд. Исследо-*

вание о ценности и границах прагматического мотива в познании мира», находятся между собой в отношении обоюдного взаимодополнения, а именно в том смысле, что они — хотя задуманы и написаны строго методически независимо друг от друга — свободно и без всякого принуждения сходятся в одних и тех результатах. Именно в этой «свободной конвергенции», когда взаимоподтверждаются и взаимоверифицируются их результаты относительно «форм человеческого знания» и законов познания в этих формах, автор усматривает главную ценность своих исследований и доказательство истинности своих основных учений.

Такая конвергенция проявляется в особенности там, где речь идёт о точном определении значения, которое имело и ещё отчасти имеет практически-техническая установка человека европейского Нового времени на *господство* над миром (в противоположность *чисто* теоретической, *любовно-созерцательной* установке) для выработки изначально специфических исходных пунктов, целей и категориальных форм познания мира. Наша эпоха — впервые в истории так называемого Нового времени — предоставляет нам благодаря неслыханно возросшим возможностям сравнения культур знания и форм познания народов и времен, а в не меньшей степени и в силу глубоких потрясений почти всех основ картины мира Нового времени, полную суверенную свободу и достаточную дистанцию, чтобы отважиться на новое слово относительно законов развития человеческого знания и его форм — на такое слово, которое открывает существенно иные будущие перспективы для дальнейшего развития всей нашей теоретической картины мира в философии и науке, нежели те, что дали нам и, исходя из своих предпосылок, должны были дать полноценные и половинчатые формы позитивистских и критицистских философских и эволюционно-теоретических учений. Надо сказать, до сих пор лишь философия, происходящая из *позитивистского* круга идей (начиная с Кондорсе, О. Конта, Г. Спенсера и кончая Э. Махом, Э. Дюркгеймом, Л. Леви-Брюлем), предложила — и в этом ее огромное преимущество — поистине всеохватывающее учение о развитии человеческого знания. Немецкая философия, особенно поскольку она была ориентирована на Канта, оказалась на этой ниве, в общем и целом, неплодотворной¹. Вопреки всей

¹ Только Эрнст Кассирер с недавних пор (1921) в своем выдающемся труде «Философия символических форм» (*Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen*; пока вышли тома, посвященные языку и мифу) пытается предпринять нечто подобное. К сожалению, о втором томе его труда, особенно важном в плане рассмат-

имевшейся до сих пор критике, например, «закона трех стадий» Конта, ни одно из учений не оказало на европейское образование более внушительного влияния, чем позитивистское. Признавалось ли это молчаливо или высказывалось открыто, но оно было прямо-таки главным пунктом убеждений научно образованных людей нашей эпохи. В предлагаемой книге именно это учение не только строго опровергается тем, что вскрываются истоки его многочисленных заблуждений — одновременно ему дается позитивная замена в виде *новой*, совершенно иной картины развития, в которой то, что Конту казалось магистральным направлением человеческого знания, предстает лишь как частное, второстепенное, а в некоторых отношениях даже попятное направление *западноевропейского* мышления на небольшом отрезке всемирно-исторического движения знания. Тщательно вскрываются причины этой попятной побочной направленности, в особенности причины временного отхода от опытов *метафизического* познания в пользу, с одной стороны, позитивных наук, с другой стороны, — церковных реставраций.

«Социология знания» в первой части рассматривает «сущность и порядок каузальных факторов истории», будучи в то же время первой позитивной попыткой принципиально *преодолеть* односторонности и принципиальные заблуждения как натуралистических учений об истории, в первую очередь экономизма Карла Маркса, так и идеологических и сциентистских воззрений на историю (Гегель и Конт). Развиваемый здесь *основной закон* сменяющихся во времени и от одной культурной эпохи к другой видов *комбинации духовно-идейных и инстинктивно-реальных факторов воздействия и детерминации* исторически-общественной жизни получит еще более глубокое, чем это было возможно в рамках этой книги, обоснование в близящейся к завершению «Антропологии» автора (особенно в той части, где речь идет о возрастной психологии).

В контексте публикаций автора и его духовного развития оба больших сочинения имеют — независимо от их самостоятельной ценности в плане рассматриваемых ими специальных предметов — особо важный смысл, ибо призваны открыть *врата строго методичному метафизическому познанию* и мышлению. Проторить свободный путь этому способу мышления — в противовес всякого

риваемых мною проблем, я узнал слишком поздно для того, чтобы уже здесь суметь им как-то воспользоваться. Но, между тем, сведущий читатель заметит, насколько во многих и существенных пунктах результаты Кассирера совпадают с моими (не смотря на принципиально разные предметно-философские предпосылки).

рода мистике, обскурантизму и одновременно позитивизму — одна из главных целей настоящей книги. И лишь во вторую очередь она является также *введением* в метафизику автора в том виде, в каком она, пройдя за последние пять лет через глубочайшие потрясения прежде всего мира его религиозных идей, постепенно достигла в нем ясности и зрелости. Попытка объяснить с исторически-социологических позиций метафизический способ познания и его метод как исторически «отжившую» ступень человеческого духа (Конт, Спенсер, Дильтей и др.), равно как попытка с позиций теории познания загнать наше познание в так называемые «границы возможного опыта, наблюдения и измерения», рассматриваются автором в двух больших сочинениях этого труда как строго *опровергнутые*. Логика, теория познания и — что наиболее важно — сама познавательная *техника* философской метафизики, изложенные здесь лишь с принципиальной стороны, будут более основательно и детально разработаны по каждому отдельному вопросу в первом томе метафизики автора, посвященном исключительно сущности и возможности метафизического познания. *Метафизику автора можно будет понять, только прочитав эту книгу*. Содержащаяся в тексте этого тома работа «Социология вещного обожествления основателя», по которой одно время называлась даже часть книги и которая призвана обстоятельно обосновать некоторые наброски в «социологии знания», имеет косвенную побочную цель — подвести новый фундамент *под право метафизики на существование* вопреки ограничивающим ее узкими рамками и одновременно грозящим ей окостенелостью притязаниям церковью откровения; ведь именно «*вещное обожествление основателя*» (или его учения, например, Коран) всюду, где в истории происходило образование церковью и догм, было *первичным* основополагающим процессом, так сказать, *prima causa* всего процесса, т. е. *того* процесса, который и на Западе самостоятельное метафизическое познание и мышление закопал еще глубже и впечатляюще, чем даже теорию и одностороннюю, временами почти единственную в своем роде практику позитивистски-прагматической трудовой и ориентированной на достижения науки. Между тем, эта работа не могла быть включена в предлагаемую книгу, так как ее объем становился чересчур большим. Поэтому она будет опубликована в другом месте.

Итак, если предлагаемая книга должна быть, с одной стороны, «введением» в *метафизику* автора и обоснованием ее предприятия, а потому обращена в будущее, то, с другой стороны, в ней есть и взгляд назад, на прошлые сочинения автора, относящиеся к тому

же кругу проблем. Для того, чтобы предоставить читателю возможность узнать обо всем, что автор говорил о проблемах, затронутых в этой книге, ранее, надлежит указать на следующие работы:

1. Доклад «*Формы знания и образование*» (Бонн, 1925) обосновывает учение о «видах знания» глубже, чем даже в предлагаемой книге. Одновременно он тесно связывает это учение с идеей и процессом *образования человека (Menschenbildung)*, а заодно и дает уже некоторые предварительные указания на антропологию и метафизику автора.

2. Сочинения «*О позитивистской философии истории знания и задачи социологии познания (закон трех стадий Огюста Конта)*» и «*Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения*» (обе содержатся в «Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении», 1. Лейпциг, 1923) – это предваряющие социологию знания работы, в которых отдельные пункты рассматриваются более точно, чем это было возможно сделать в рамках данной книги.

3. Если в этой книге «*труд*» исследуется по мере его способности формировать *познание* мира, то в томе 3 «Сочинений по социологии и учению о мировоззрении» (Лейпциг, 1924) в фокусе оказывается место труда в *царстве ценностей* (см. сочинения «Ресентимент в структуре моралей» в книге «О перевороте в ценностях» и «Причины ненависти к немцам»). Только в совокупности эти работы дают законченную «философию труда» автора.

Сочинение под названием «*Проблемы социологии знания*» впервые появилось как вводная часть к коллективной монографии «Опыты по социологии знания» (Мюнхен, 1924), опубликованной по поручению Кёльнского исследовательского института социальных наук. Так как его отдельное издание автором не разрешено по договору, однако очень желаемо со многих точек зрения, то оно снова публикуется в предлагаемой книге. При этом оно было не только проверено и многократно улучшалось стилистически, но и весьма существенно расширено и дополнено (на одну треть). Например, совершенно новым добавлением является учение о «логике классов».

Второе сочинение, «*Познание и труд*», публикуется впервые. Оно является выполнением обещания, данного автором еще много лет назад. В нем прежде всего предпринимается попытка провести точное различие между тем, что истинно и что ложно внутри так называемого *прагматизма* – философского течения мысли, имеющего многочисленные формы. Автор оказывается при этом в резкой противоположности как по отношению ко всякого рода прагматической *философии*, так и по отношению к любым пред-

принимавшимся до сих пор, особенно в Германии, попыткам односторонне и опрометчиво отвергнуть прагматизм в его *методическом* значении *для точных наук*. Во-вторых, в сочинении дается детально разработанное учение о фактических и возможных *философских толкованиях механического учения о природе* и точно взвешенное решение по этим центральным вопросам натурфилософии. Фрагмент о *видах познания природы* имеет чрезвычайно важное значение для теории познания метафизики. В-третьих, в нем *закладываются основы философии восприятия, деятельности фантазии и переживания реальности*, которые точно так же имеют решающее значение для теории познания *метафизики*. Осведомленный читатель сразу заметит, что материал, данный в этих частях, автор мог найти лишь на широкой ниве достижений новейшей немецкой экспериментальной психологии, столь плодотворной именно для фундаментальных философских проблем. К сожалению, автор уже не смог воспользоваться очень важной для философии восприятия и сознания реальности работой Давида Катца «Структура тактильного мира» (Лейпциг, 1925). Осведомленный читатель заметит также и ту тесную связь, что соединяет автора с работами его друзей-медиков в области развивающейся полной юношеских сил психопатологии.

Третье сочинение «*Университет и народная высшая школа*» впервые было издано Л. фон Визе в коллективной монографии «Социология народного образования» (Мюнхен, 1921) по поручению Кёльнского исследовательского института социальных наук. Оно было включено в эту книгу (и улучшено), так как содержащиеся в нем требования к формированию нашей *германской системы образования* приобретают полный вес и получают более глубокое обоснование лишь на фоне излагаемой здесь теории и социологии форм знания.

Кёльн, ноябрь 1925
Макс Шелер

Малинкин А. Н.

**ФИЛОСОФСКАЯ
СОЦИОЛОГИЯ
МАКСА ШЕЛЛЕРА**

К истории создания и публикации «Проблем социологии знания»

«Проблемы социологии знания» впервые увидели свет как теоретическое и методологическое введение к коллективной монографии «Опыты по социологии знания», вышедшей в 1924 г. в Мюнхене¹. Автор введения и главный редактор монографии, профессор Кёльнского университета Макс Шелер, был тогда одним из соруководителей отдела социологии Кёльнского Исследовательского института социальных наук. Работать над введением Шелер начал еще в 1921 году, но монография была опубликована с большой задержкой из-за трудностей послевоенного и после-революционного времени. Авторами «Опытов...» были также Ю. Хасхаген, П. Хонигсхайм, В. Иерузалем, П. Л. Ландсберг, П. Лухтенберг, К. Миттенцвей, Х. Плеснер, Л. Шпиндлер, В. И. Штейн, Х. Л. Штольтенберг, В. Фольрат, Л. ф. Визе.

Коллективная монография была представлена IV Конгрессу немецких социологов, который состоялся в Гейдельберге в сентябре 1924 г. На нем Шелер выступил с докладом «Наука и социальная структура»². Его содержание легло в основу главы «К социологии позитивной науки — наука и техника, хозяйство» части В «Материальные проблемы» раздела II «Социология знания» окончательной версии «Проблем социологии знания». Доклад Шелера и критическое выступление его содокладчика М. Адлера вызвали бурную дискуссию. К сожалению, по техническим причинам (подвела стенографистка³) она осталась незадокументированной.

¹ *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München: Verlag Duncker u. Humblot, 1924.

² *Scheler M. Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, I. Serie, IV. Band.

³ Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Ausgabe // *Max Scheler Gesammelte Werke*. Bd. 8. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 3. Aufl. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 474.

ванной. В ней приняли участие многие социологи, в том числе К. Дункман, Р. Гольдшейд, А. Мойзель, Р. Михельс, А. Вебер и др. Доклад М. Шелера и его последующее обсуждение инспирировали в немецкой социологии так называемый «спор о социологии знания». Он достиг своего апогея на VI Конгрессе немецких социологов в Цюрихе в 1928 г. после доклада К. Мангейма «Конкуренция в духовной области»⁴. Ответ Шелера на критику М. Адлера и Р. Гольдшейда вошел в окончательный вариант текста⁵.

Второй, расширенный и переработанный, вариант «Проблем социологии знания» был включен Шелером в книгу «Формы знания и общество», которая вышла в 1926 г. Фактически это была уже новая работа: введение сохранилось в ней в переработанном виде как раздел I. Однако получившая и другое название: «Сущность и понятие социологии культуры», — окончательная версия «Проблем...» сложилась у Шелера помимо всего прочего на основе анализа данных из области фундаментальных и прикладных социологических исследований, важность которых стала для него очевидной довольно рано.

По словам немецкого мыслителя, «Формы знания и общество» — результат его *десятилетних* занятий проблемами социологии и теории познания⁶. Однако социологическая проблематика отчасти содержалась уже и в других произведениях Шелера. Среди них следует упомянуть прежде всего работу «Ресентимент и моральная оценка. Исследование о патологии культуры» (1912). В 1915 г. она была переработана, получив название «Ресентимент в структуре моралей»⁷, и опубликована в сборнике сочинений Шелера «О перевороте в ценностях», посвященном актуальным проблемам социологии культуры, морали, религии, политики. Другая работа, необходимая для понимания социологии Шелера, — «К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти» (1913), во втором, переработанном издании 1923 года —

⁴ См.: Der Streit um die Wissenssoziologie. Bde. 1–2. Hrsg. von Volker Meja und Nico Stehr. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1982.

⁵ См.: Шелер М. Проблемы социологии знания (раздел II «Материальные проблемы», глава «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания)...») с. 148–174.

⁶ Scheler M. Vorwort zur ersten Auflage // Op. cit. S. 9.

⁷ См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. Пер. с нем. А. Н. Малинкина. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999. См. также: Малинкин А. Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. 1997. № 4.

«Сущность и формы симпатии». Приложение «Об основаниях предположения о существовании чужого «я»», переделанное во втором издании в самостоятельный раздел «О чужом я», затрагивает проблему интерсубъективности и во многом перекликается с частью А раздела II «Проблем социологии знания» — «Формальные проблемы». Но если в 1923 г. в разделе «О чужом я» Шелер главным образом еще ставит вопросы, то в 1926 г. он уже дает на них ответы, причем в аксиоматической форме (ср.: «Высшие аксиомы социологии знания»).

Социологична по существу и главная работа раннего периода «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). По нашему мнению, ее с полным правом можно рассматривать как начало философской социологии Шелера: здесь резюмируется его критика Канта, с которой он выступил в своих первых — кандидатской и докторской — работах «К установлению связей между логическими и этическими принципами» (1897) и «Трансцендентальный и психологический метод» (1899). В «Формализме...» в систематической форме изложены аксиология, теория личности (персонализм), «чистая» социология Шелера; здесь же он переосмысливает такие понятия, как «государство», «общество», «общность», «культура», «наука» и др. Работы Шелера времен Первой мировой войны — «Гений войны и Германская война» (1915), «Война и восстановление» (1916), «Причины ненависти к немцам» (1917), «О двух немецких болезнях» (1919) — названы издательницей Собрания сочинений Шелера «политически-педагогическими»; с нашей точки зрения, это прикладные исследования по политической философии и социологии.

Наконец, крупной вехой на пути к первой версии «Проблем...» стали «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении», изданные в 1923–1924 гг. в четырех томах под названиями: «Mogalia», «Нация», «Христианство и общество: конфессии», «Христианство и общество: проблемы труда и народонаселения». В них были опубликованы такие программные для философской социологии Шелера статьи, как «О позитивистской философии истории знания», «Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения», «Труд и мировоззрение», «О национальных идеях великих наций» и др. Таким образом, школьная историко-философская схема эволюции Шелера-философа как автора «Формализма в этике...» к Шелеру-социологу как автору «Проблем социологии знания» при внимательном ознакомлении с его творчеством оказывается не столь прямолиней-

ной⁸. «Проблемы...» не менее философичны, чем социологичен (хотя и большей частью *implicite*) «Формализм в этике...». Можно сказать, что с углублением интереса Шелера к проблемам социологии сам способ его философствования стал социологическим.

Книга «Формы знания и общество», известная как основной вклад Шелера в социологию, включает три самостоятельных сочинения, которые располагаются в следующем порядке: «Проблемы социологии знания» (1924/1926), «Познание и труд. Исследование о ценности и границах прагматического мотива в познании мира (1926)», «Университет и народный университет» (1921). Первая работа посвящена фундаментальным проблемам социологии знания, вторая — основополагающим вопросам теории познания, третья — реформе системы высшего и народного образования в Веймарской республике. Для понимания концептуального ядра и основных понятий социологии знания ключевой работой является, несомненно, первая. Вторая, будучи развернутым обоснованием концепции «высших родов знания» (см. раздел II, А «Формальные проблемы»), служит одновременно фундаментом шелеровской культурологии и философии истории (см., например, «О синтезе западноевропейских и азиатских техник...» в разделе II, В «Материальные проблемы»). «Познание и труд» — единственное сочинение, целиком написанное Шелером для «Форм знания и общества» в 1926 г.

Что же связывает эти три, на первый взгляд, разнонаправленные произведения? В «Предисловии к первому изданию» Шелер объясняет композиционный замысел «Форм знания и общества». Он называет свою «социологию знания» «новым словом» о путях развития человеческого знания и его форм, относительно же связи первых двух работ высказывается следующим образом: «...Исследования в области теории познания обречены на пустоту и бесплодность *без одновременного изучения общественно-исторического*

⁸ Не избежал этой схемы и А. Шюц, противопоставлявший Шелера — автора «Формализма...» позднему Шелеру: «В дальнейшем, когда этот замечательный мыслитель все более погружался в конкретные проблемы социальных наук и сам становился выдающимся социологом, он отказался, как мне кажется, от многих теорий, развитых им в этой книге [имеется в виду «Формализм...» — А. М.]» (Шюц А. Значение Э. Гуссерля для социальных наук // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 152–153). Шюц в данном случае имеет в виду учение Шелера о четырех сущностных формах человеческой социальности («чистую» социологию), концептуально связанное с его понятием «совокупная» личность (*Gesamtperson*). Между тем, уже на второй странице «Проблем...» Шелер отсылает читателя к своей «чистой» социологии и далее в тексте ссылается на нее еще трижды.

развития высших родов знания и познания...»⁹. Социология знания должна, считает Шелер, преодолеть позитивистское учение о развитии знания, ставшее «основным пунктом в убеждениях научно образованных людей нашего времени» и предложить «новую, совершенно другую картину развития, в которой то, что Конту предстало в виде магистрального направления человеческого знания, оказывается лишь частным, второстепенным, а в некоторых отношениях даже попятным направлением *западноевропейского* мышления на небольшом отрезке всемирно-исторического движения знания»¹⁰.

Социология знания призвана выявить «причины этого попятного второстепенного направления, в особенности причины отступления исканий *метафизического* познания в пользу, с одной стороны, позитивных наук, с другой — реставрации церковей» и «приоткрыть *врата для входа в строго методичное метафизическое познание*». Под «метафизикой» Шелер подразумевает философию, причем в старом, если не сказать античном, смысле: это любовь к мудрости, которая начинается с «удивления» наличным бытием мира и переходит к вопросу о сущности так-бытия вещей и всего мироздания. «Расчистить свободный путь для этого способа мышления — одна из главных целей моей книги», — пишет он¹¹. «Проблемы...», подчеркивает Шелер, будучи критикой философии истории и социальной философии позитивизма, находится с работой «Познание и труд», посвященной критике философского прагматизма, в отношении «свободной конвергенции и взаимодополнения». С концептуальной точки зрения, это означает следующее: «Такая конвергенция проявляется в особенности там, где речь идет о точном определении значения, которое имела и отчасти еще имеет практически-техническая установка человека европейского Нового времени на *господство* над миром (в противоположность *чисто* теоретической, *любовно-созерцательной* установке) для выработки изначально специфических исходных пунктов, целей и категориальных форм познания мира»¹².

Что касается небольшой социально-политической работы «Университет и народный университет», то она представляет собой практическое применение социологии знания Шелера к политике в области образования и науки. Впервые она была опубли-

⁹ Scheler M. Vorwort zur ersten Auflage // Op. cit. S. 9.

¹⁰ Ibid. S. 10.

¹¹ Ibid. S. 10, 11.

¹² Ibid. S. 9–10.

кована в 1921 г. в коллективной монографии «Социология системы народного образования», изданной по плану Кёльнского института социальных наук под редакцией Леопольда фон Визе. В ее основу лег доклад Шелера о кризисе немецкого университета, основные положения которого были опубликованы в еженедельнике «Westdeutsche Wochenschrift» (№ 31–36) в 1919 г. под названием «Внутренние противоречия немецких университетов»¹³. В ней он выдвигает конкретные предложения по реформированию системы высшего образования в Германии, исходя из своей философии человека и его познавательных способностей, т. е. основываясь на своей философско-социологической концепции знания. Таким образом, от объяснения авторского замысла мы переходим к главному вопросу: какова суть этой концепции?

Социология знания в контексте философской социологии Шелера

Согласно Шелеру, его социология знания представляет собой часть социологии культуры – в отличие от социологии реальности, или реальной социологии. Оригинальность шелеровского понимания социологии выражается, по крайней мере, в двух аспектах. Во-первых, по его мнению, *предметом* социологии могут быть не только осознанные, рациональные социальные действия людей и овеществленные продукты этих действий, но и такие социальные действия людей, которые не являются осознанными и в этом смысле рациональными. В этом состоит главное отличие шелеровской концепции социологии от «понимающей» социологии Вебера. Шелер считает, что такое ограничение предмета социологии областью осознанного вступает в противоречие с реальностью и здравым смыслом. «...Мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии доступными пониманию субъективными и объективными (=объективный дух) „смысловыми содержаниями“, – пишет он. – 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 угнетённым 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

¹³ См.: Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Ausgabe // Op. cit. S. 478.

нуждается в том, чтобы „*знать*“ или хотя бы даже „догадываться“ об этом факте»¹⁴.

В самом деле, такое ограничение носит агностический характер. Его введение объясняется особенностями *гносеологической* неокантианской социальной философии, на базе которой М. Вебер выстроил методологию своей понимающей социологии. Сделав два шага вперед, М. Вебер сделал шаг назад, сохранив «рационалистический предрассудок социологии». Сам он, правда, считал его преодоленным. Согласно его доктрине, действие человека становится *социальным* тогда, когда оно соотносится с поведением других людей и ориентируется на них, пока продолжается¹⁵. В этом случае действие приобретает значимость, выходящую за рамки индивидуальной, — социальную значимость. Таким образом, «связывание» социального действия с субъективным смыслом, по М. Веберу, — процесс сознательный: для того чтобы стать социально значимым, смысл, субъективно связываемый индивидом с его действием, должен сначала стать фактом его собственного *самосознания*, а стало быть, и фактом его *знания* о действиях и поведении других людей. Но такое сознательное самодистанцирование от социального окружения предполагает «готового разумного индивида». Между тем существование последнего — не факт, а социологическая проблема (если не сказать: гипотеза). Вот почему мы пришли к выводу, что «речь идет именно о рационалистическом предрассудке методологии М. Вебера, неоправданно ограничивающей саму идею понимания», в результате чего, оказываясь «иррациональными», отбрасываются, как якобы лишённые социальной значимости, все возможные *бытийные* смыслы¹⁶.

Если же исходить из шелеровской *онтологической* концепции социологии, то круг доступных пониманию смыслов, образующих ее предметную область, значительно расширяется — и социология становится «понижающей» в полном, а не урезанном смысле этого слова. Становится ли она от этого менее «научной»? Нет. Ведь речь идет о включении в предметную область социологии не того, что «иррационально», бессмысленно или не доступно пониманию, а того, что — как инстинкты, влечения, аффекты, эмоции, чувства, фантазии и т. п., а также самообман, иллюзии или ресентименты — либо самоочевидно, либо может быть правдоподобно

¹⁴ См.: Наст. изд. С. 8.

¹⁵ См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–603.

¹⁶ См.: Малинкин А. Н. Социология знания и современное «общество знания» // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 36–39.

истолковано в наличном контексте повседневной жизни, поскольку заключает в себе общечеловеческие смыслы.

Так, введя понятие «относительно естественного мировоззрения», М. Шелер показал, что ткань (конструкция) социальной реальности состоит не только и даже не столько из элементов научно-рационального знания, сколько из верований, суеверий, поверий, предрассудков, надежд, страхов, предчувствий и т. п. Поэтому, как он отмечал, «социология знания имеет своим предметом отнюдь не только социологию истинного знания, но и социологию социального безумия, суеверия, социологически обусловленные формы заблуждений и обмана»¹⁷. Понятие «относительно естественного мировоззрения» по достоинству оценил основоположник феноменологической социологии¹⁸ А. Шюц, который, судя по всему, считал его главным достижением Шелера как социолога¹⁹. Приступив к критическому анализу таких парных понятий, как «актуальное и мотивационное понимание», «субъективный и объективный смысл», «осмысленное действие и осмысленное поведение», А. Шюц, как и Шелер, также отбросил «рационалистический предрассудок», унаследованный М. Вебером от неокантианского гносеологизма²⁰. Научно-рациональный, строго логический анализ социально значимых, хотя, зачастую далеко не рациональных, смыслов привел А. Шюца к выводу, который цитирует Н. Ф. Смирнова: «Я сошлюсь на М. Шелера, еще в 1928 году заметившего, что никогда в человеческой истории человек не проблематизировал себя столь глубоко, как в наши дни. Фундаментальной важности вопрос состоит в том, что означает человеческое, быть человеком»²¹.

¹⁷ Наст. изд. С. 62.

¹⁸ Термин «феноменологическая социология» утвердился в последней трети XX века, в России — главным образом благодаря работам А. Шюца и его последователей, среди которых выделяются П. Бергер и Т. Лукман. Но именно М. Шелер был пионером этой *terra incognita*.

¹⁹ Хотя А. Шюц специально посвятил М. Шелеру одну из своих работ по теории интересубъективности, нельзя не заметить, что имя Шелера упоминается им чаще всего именно в связи с понятием «относительно естественного мировоззрения». См., например, работы Шюца: Значение Э. Гуссерля для социальных наук // *Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом*. М.: РОССПЭН, 2004. С. 153; Символ, реальность, общество // Там же. С. 518; Чужак // Там же. С. 538; Хорошо информированный гражданин // Там же. С. 558; Равенство и смысловая структура социального мира // Там же. С. 618.

²⁰ См., например: *Шюц А. Смысловое строение социального мира* // Указ. изд. С. 699–734.

²¹ Цит. по: *Смирнова Н. М. Альфред Шюц на книжной полке* // *Шюц А. Указ. изд.* С. 1044.

Во-вторых, самобытность шелеровской концепции социологии состоит в том, что основанием подразделения социологии на социологию реальности и социологию культуры служит *феноменологически* устанавливаемое различие между двумя типами конечных целевых интенций социально значимого действия. Шелер говорит, с одной стороны, об исследовании социальной детерминированности бытия и действий, оценок и поведения человека, мотивированных преимущественно духовно и направленных на духовные, или «идеальные», цели; с другой — об исследовании социальной детерминированности бытия и действий, оценок и поведения человека, «интенционально движимых преимущественно влечениями (инстинктами размножения, питания, власти) и одновременно направленных на *реальное* изменение действительности» (наст. изд., с. 9). Хотя каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, оговаривается он, «это „преимущественно“, ... точнее говоря, целевая интенция, направленная *в конечном счёте* либо на идеальное, либо на реальное, и есть то, на основании чего мы проводим различие между *социологией культуры и реальной социологией*»²². Хотя предпосылки для такого разделения представляются объективными, социолог, тем не менее, еще должен определиться с тем, какое исследование он проводит — в области реальной социологии или социологии культуры. Например, театр как социальный феномен можно исследовать двояко, рассматривая его либо как культурный объект, включенный в систему экономических, политических и иных «реальных» общественных отношений, либо усматривая в нем только явление духовной культуры, один из способов постижения человеком и обществом самих себя.

Между тем, различие между реальностью и культурой также оказывается непростой философской задачей. Эта фундаментальная проблема «культурфилософии», занимавшая умы многих видных немецких философов конца XIX — начала XX вв. (в том числе, и учителя Шелера — Р. Эйкена), стала одной из главных для современной теоретической социологии. Ее однозначное решение едва ли вообще возможно. Каждый социолог должен предлагать здесь что-то свое. М. Шелер в свою очередь заявил, что «для социологии культуры *необходимой предпосылкой является учение о человеческом духе, для реальной социологии —*

²² Наст. изд. С. 9.

учение о человеческих инстинктах»²³. Эти учения он пообещал разработать в своей «Философской антропологии», которую называл также «Метафизикой». Таким образом, объективность различения между реальностью и культурой Шелер обосновывает философско-антропологически. И, стало быть, в его понимающей социологии не научное знание, а человек оказывается отправным и конечным пунктом рассуждений. Ее главная задача — понять, что означает быть человеком в современном мире. Шелер доказывает, что человек занимает в мироздании особое место, которое позволяет рассматривать его как формообразующий элемент (стихию), своего рода гештальт исторического и социального процессов.

Антропологичность шелеровской социологии заключается в понимании социума как мира человека, скроенного им самим по своему образу и подобию. Между тем представление о собственном образе у человека исторически менялось, как, соответственно, менялось и его социально-институциональное уподобление. Именно здесь корень социология знания и, в частности, социологии социологии. Но возникает вопрос: нет ли закономерности в этой исторической смене самопонимания человека? Шелер усматривает ее в том, что человеческий мир истории, как и сам человек, возникает, развивается и умирает, чтобы дать начало новому историческому циклу. В *реальной* истории он усматривает три стадии, на каждой из которых в определенной очередности преобладает влияние одного из «реальных факторов», выявленных им в учении о человеческих инстинктах: инстинкт размножения и продолжения рода доминирует на стадии кровного родства и первобытно-общинного строя, инстинкт власти — на стадии образования государств и абсолютного властно-политического господства, инстинкт самосохранения — на экономической стадии. В *идеальной* истории, или истории идей, не наблюдается аналогичной явной последовательности в преобладании одного из трех высших устремлений, выявленных в учении о человеческом духе. И все же о такой последовательности говорить можно. Так, стремление человека к спасению и сохранению своего личностного ядра в некой могущественной обожаемой им силе формирует историческую стадию преобладающего влияния религии; удивление и восхищение человека миром переходят в стремление постичь сущность и устройство мироздания — так возникает первая философия и метафизиче-

²³ Там же. С. 10.

ская стадия духовного взросления человечества; наконец, стремление человека знать, чтобы обрести магическую либо реальную силу и тем самым господство, стремление предвидеть, чтобы обеспечить себе безопасность, постепенно трансформируется в естественнонаучное познание, которое завоевывает преобладающее влияние с эпохи Нового времени.

Закон смены исторических стадий подчиняется, согласно Шелеру, «закону порядка действия идеальных и реальных факторов истории». Шелер отрицает идеалистическое «самовластие идеи», поэтому идеальные факторы лишены у него способности самореализации, т. е. сами по себе бессильны претворить что-либо в жизнь. Для осуществления заключенного в них ценностного или смыслового содержания идеи должны обрести поддержку реальных жизненных сил (факторов), которые в социально-историческом процессе приобретают форму потребностей и интересов. Шелер соглашается с К. Марксом в том, что *бытие определяет сознание*: «Да, в конечном счёте 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 всё их возможное „сознание“, „знание“, границы их понимания и переживания»²⁴.

Но Шелер делает две существенные оговорки. Во-первых, он отрицает «экономизм» как воззрение на историю, в свете которого хозяйственные отношения являются сквозным *постоянно доминирующим* историческим фактором. «В ходе истории среди трех высших главных групп реальных факторов нет постоянной независимой переменной»²⁵, — утверждает он. Во-вторых, он весьма своеобразно истолковывает принцип детерминизма («определения» сознания бытием). Согласно его поздней «метафизике», дух (Geist) преисполнен идеальными смыслами и ценностями, но абсолютно бессилён; жизненный порыв (Drang) преисполнен сил, но абсолютно слеп. В каждый момент истории неповторимое сочетание действия реальных факторов создает некое подобие шлюзов, через которые проходят, претворяясь в жизнь, различные идеи и ценности. Реальные факторы сами по себе ничего не создают — они либо приостанавливают и блокируют реализацию идеальных факторов, либо, наоборот, дают им ход и ускоряют их осуществление. Между тем, дух и порыв, со-

²⁴ Там же. С. 8.

²⁵ Там же. С. 39.

гласно метафизике позднего Шелера, — это атрибуты божественной праосновы (Urgrund) мироздания. Поэтому человека он называет «микрокосмом» и даже «микротеосом».

Концепция тройственной структуры человеческого познания и знания

Но вернемся собственно к социологии. Согласно Шелеру, антропологически ориентированная социология — это наука, но такая, которая берет за образец не *только* естественно-научные (сциентистские) идеалы и нормы познания. Шелер не отказывается от «позитивной научности» с ее идеалами «точности» и «номотетичности», но считает таковую недостаточной для сферы человеческой социальности, где эмоционально-волевые отношения между людьми порождают недоступные и непроницаемые для социологии, ориентированной на естественнонаучную парадигму, феномены ценностей, идеалов, смыслов, норм, оценок, понимания, интерпретации и т. п. В его представлении социология — это не специальная, или позитивная, а философская наука. Шелеровская идея философской социологии — в отличие от контовской «позитивной» — имеет право на существование хотя бы потому, что именно философия, даже когда была «служанкой теологии», традиционно занималась этими феноменами больше всего и разработала адекватные методы их познания и практического применения.

Отвергая сциентистскую социальную философию О. Конта, Шелер предпринимает героическую попытку начать социологию «с начала» — с тех, по его убеждению, подлинных начал, которые прямо противоположны позитивизму Конта и Спенсера как «специфическая для Западной Европы идеология позднего индустриализма»²⁶. Х. Дам справедливо отмечал, что шелеровская критика позитивизма, в первую очередь контовского «закона трех стадий», во многом совпадала с той, какой подверг Конта В. С. Соловьев²⁷. Для Шелера совершенно очевидно, что религия и философия — не исторически «отжившие» формы знания, а, напротив, отвечают

²⁶ Там же. С. 68.

²⁷ См.: *Dahm H. Vladimir Solov'ev and Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München und Salzburg, 1971.*

извечным устремлениям человека как живого и одновременно чувствующего, разумного, духовного социального существа. Такой не «отвлеченный», целостный подход к человеку и познанию наносил удар по научному (сциентистскому) мировоззрению как «основному пункту в убеждениях научно образованных людей» начала XX века, взламывал устоявшиеся и, как считал Шелер, во многом окостеневшие университетские традиции Германии. Вот почему центральной в его социологии является, с нашей точки зрения, концепция трех высших видов (родов) знания.

Эта концепция определяет адекватное место и истинную роль научного познания в обществе и культуре. В нашу задачу не входит полная реконструкция концепции трех высших видов знания в системе взглядов Шелера; желающие ознакомиться с ней более обстоятельно могут найти ее в ряде работ²⁸. Укажем главное: в историческом аспекте отправной точкой шелеровской социологии служит идея о том, что научное знание вовсе не есть то знание, которое, согласно О. Конту, вытесняет все остальные его виды потому якобы, что оно есть знание *par excellence*, а другие виды знания суть лишь неполноценные ступени исторического восхождения к нему. В логическом, а точнее говоря феноменологическом, аспекте отправной точкой и ядром философской социологии Шелера стала идея первичности человеческих чувств, прежде всего чувств симпатии и антипатии, любви и ненависти, как своего рода «материальных априори» по отношению к «формальным априори» рассудка, и одновременно – категориям теоретического и императивам практического разума. Эти *termini a quo* приводят Шелера к выводу, что существуют три основных вида знания 1. научное, или позитивное, или деятельностное знание, или знание ради достижений, в целях господства над природой (вне и внутри человека); 2. философское, или образовательное знание, или знание, служащее становлению человека «всечеловеком»; 3. религиозное, или спасительное, или священное знание, знание в целях спасения и сохранения личностного ядра, станов-

²⁸ См.: Давыдов Ю. Н. Макс Шелер как социолог науки // Концепции науки в буржуазной философии и социологии. Вторая половина XIX–XX вв. / Редкол.: Н. И. Родный и др. М.: Наука, 1973. С. 250–308; Малинкин А. Н. Социологическая концепция Макса Шелера. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1989; *его же*. Персоналистическая социология Макса Шелера // Социологические исследования. 1989. № 1; Давыдов Ю. Н. Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+ОИ «Реабилитация», 2002. С. 409–433.

ления человека из раба и слуги Божьего в Его соратника и со-работника в деле становления «праосновы» мироздания²⁹.

Согласно Шелеру, каждый вид знания — в силу специфики побудительных мотивов, конституирующих его духовных познавательных актов и конечных целей — формирует соответствующие ему идеальные типы личности (ученый-исследователь, мудрец, святой), социально-групповые формы (научно-исследовательские коллективы; философские школы; церкви, секты, толки) и «исторические формы движения» (кумулятивный прогресс; трансформации и ревизии; реформации и возвращения к истокам). Все три вида знания постоянно сосуществуют, исторически непреходящи и автономны, происходят из трех высших устремлений человеческого духа. Ни один из них в принципе не сводим к другому, поэтому не может быть когда-либо изжит, превзойден либо замещен другим. Каждый вид знания по-своему необходим человеку в его общественной и культурной жизни. Научное знание, связанное, по Шелеру, в одинаковой мере с инстинктами самосохранения, продолжения рода, власти и господства является базисным, фундаментальным уровнем человеческого познания. На этом уровне человек стремится рационально познать процессы внешней и внутренней природы, чтобы с помощью понятий и законов овладеть ими, поставить их под контроль, уметь преобразовывать их в собственных целях и предсказывать их вероятное развитие. Это необходимо человеку, чтобы максимально обезопасить себя с физической точки зрения, создать материально благоприятные или даже комфортные условия жизни посредством разумного хозяйствования и политического регулирования клановых, общественных, а затем государственных отношений. Но только одного научного знания, по сути своей деятельностного, целерационального, направленного на практическое преобразование мира, людям никогда не бывает достаточно.

Дело в том, что человеку как родовому разумному существу с самого начала его истории становится более или менее ясно, что волюнтаристское овладение природой, господство над ней — будь то с помощью древней магической или новейшей электронно-вы-

²⁹ Здесь мы вынуждены ограничиться рассмотрением специфики и взаимодействия научного и философского видов знания. Вот что Шелер писал о знании религиозном: «Но и сама „гуманистическая“ идея образовательного знания — в том виде, в каком ее на германской почве наиболее величественно воплотил Гёте, — должна подчиниться идее спасительного знания и в конечном счете служить ей. Ибо всякое знание в конечном счете *от* Божества — и *для* Божества» (См.: Шелер М. *Формы знания и образование* // Шелер М. Указ. изд. С. 47).

числительной техники — нарушает тот естественный порядок вещей, который существует во вселенной. Активное вмешательство человека в спонтанный ход вещей и событий не столько открывает их сущность, сколько скрывает ее. Это происходит еще до целерационального вторжения человека в природу, в момент включения установки на выбор предмета и объекта познания, когда ученого-исследователя интересует только то в природе, что связано с ее потенциальной «овладеваемостью» (а это всякого рода регулярности, тенденции, закономерности, под которые обычно пытаются подвести все «новое», «необычное», «отклоняющееся»). Установка на овладение природой, прежде всего для ее возможного использования, приводят к тому, что познается не сущность вещей, но их явленность человеку — их «транссознательные физически-телесные образы», обусловленные «инстинктивно-моторным» способом естественного мироотношения человека как особого живого существа³⁰.

Такой фундаментальный антропологический прагматизм конститутивен для научного познания, поскольку в его основе лежит «относительно естественное мировоззрение» человека. Высшая научная объективность и чистая логика науки всегда суть не что иное как человечески-родовой (однако ни в коем случае не индивидуально-психологический!) субъективизм и антропологизм. Этим и объясняется бесконечно прогрессивный характер саморазвития научного познания: чем больше человек научно познает мир, тем больше встает перед ним вопросов, поскольку по мере углубления и дифференциации прагматических интересов увеличивается число и расширяется спектр «загадочных» феноменов. Конечно, и сам человек с его специфической организацией — часть природы, поэтому было бы нелепо утверждать, будто научное знание иллюзорно или фиктивно, а наука вовсе не постигает того, что в философии называется «сущностью вещей». Просто само по себе сущее как таковое науку не интересует, если его нельзя вычислить, смоделировать, предсказать и использовать как техническое средство. Беспреданно проходя сущее по касательной, научное познание не может позволить себе остановиться, чтобы задать не специфические для него вопросы: «Что есть сущее?», «Зачем научное познание?», «В чем смысл жизни?» и т. п.

Отсюда и столь же бесконечные парадоксы научного познания. Вроде бы человек все плотнее приближается к конечной цели, ра-

³⁰ См.: *Scheler M. Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* // *Op. cit.* S. 282–358.

ди которой он начинал научно-рационально познавать мир: условия его физического бытия становятся, казалось бы, все более безопасными, комфортабельными и благоприятными для жизни и ее продолжения. Но в действительности все как раз наоборот. Выстраивая свою жизнь — общественную и индивидуальную — исключительно на базе научного знания, человек невольно производит все более масштабные риски, которые в конце концов становятся глобальными; пытаясь научно-рационально организовать общественное производство, управление обществом и государством, он вызывает все более глубокие и яростные социальноклассовые, национальные, культурные, цивилизационные противоречия, конфликты и революции; наконец, развитие индустриальной цивилизации, основанное на прогрессе позитивного точного знания и техники внешней экспансии разрушает экологическую среду обитания человека, влечет за собой, как подметил еще Ж.-Ж. Руссо, все больший упадок нравов и культуры, в результате чего у существа под странным названием «*homo sapiens*» остается все меньше сил и воли к продолжению рода, а потомство становится все менее жизнеспособным.

Спрашивается: почему же так происходит? Потому, что «...человек может и при идеальном завершении позитивно-научного процесса оставаться как *существо духовное* абсолютно пустым, — отвечает Шелер. — Он может опуститься до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами»! ...Научно-систематически фундированное варварство было бы даже самым ужасным из всех мыслимых варварств»³¹. Особый вид знания и познания мира, которое начинается с феномена «удивления» и завершается стремлением постичь сущность вещей и структуру мироздания в целом, столь же необходим человеку, сколь необходимы ему деятельностное знание и познание, ориентированные на практическое технико-технологическое применение. Такой вид знания и познания Шелер называет по-разному: «философским», «сущностным», «образовательным», «человечески-образовательным», «служащим становлению человека в человека», «личностным». Философское, или образовательное, знание как бы надстраивается над базисным научным, занимает более высокое место в *ценностной иерархии* видов знания. А таковая, согласно Шелеру, существует, причем, по его убеждению, существует вполне «объективно». Он прямо указывает то, что иерархия трех целей становления знания «в точности соответ-

³¹ См.: Шелер М. Указ. изд. С. 47.

ствуется объективной иерархии ценностных модальностей (ценности святости, ценности духа, ценности жизни)» в том, виде, в каком он разработал ее в своей «материальной этике ценностей»³².

Интересующее нас прежде всего специфическое отличие философского, или образовательного, знания от позитивно-научного заключается, согласно Шелеру, в том, что оно в виде философии, а именно в форме разрабатываемой им философской социологии знания, впервые ставит под сомнение самоочевидные «априори» «естественного мировоззрения» человека как жителя Западной Европы и вообще все очевидности естественного «инстинктивно-моторного» мироотношения человека как жителя Земли. Возникает вопрос: возможно ли такое? Способен ли человек вдруг перестать быть живым деятельным существом со всеми своими инстинктами, потребностями, интересами? По мнению Шелера, — да. В краткой рабочей версии своей «Философской антропологии», которая была опубликована незадолго перед его смертью под названием «Положение человека в космосе», он даже называет человека «протестантом жизни», т. е. единственным живым существом, которое благодаря (и, конечно, в меру) своей одухотворенности способно сказать жизни «нет». Но чтобы «опротестовать» жизнь в каком-то определенном отношении, требуется методически выверенная духовная практика. Шелер называет ее техникой «выключения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости». Ее краткая характеристика, приводимая ниже, напоминает то, что Э. Гуссерль называл «феноменологической редукцией».

«Этот вид воли к знанию, — пишет Шелер, — должен поэтому с тем же самым прилежанием, точностью и исключительно с помощью своеобразной *техники* духа учиться отвлекаться от здесь-теперь-так-бытия, а также от возможности овладевать и управлять вещами и их становлением вообще, как, со своей стороны, та, другая, воля к знанию должна отбирать и вычленять из того, что дано, именно эти черты «овладеваемости», как раз с подозрением отвлекаясь от всякой *сущности* вещей. То есть, философия начинается с сознательного отключения всех возможных *связанных с воледелением и практическими действиями установок духа*, в которых нам только и даны случайное действительное бытие, реальность вещей, а также с сознательного выключения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости. И если ставится цель *всестороннего* культивиро-

³² Там же. С. 56.

вания знания, вообще доступного человеку как таковому, то становится *важным*, чтобы и включение технического принципа выбора, и его выключение осуществлялось с ясно осознанным *методическим* намерением»³³.

Синтез западной и азиатской культур знания как терапия от цивилизованного варварства

Учение о трех основных видах знания, полемически заостренное против позитивизма и прагматизма (а также марксизма, впитавшего в себя в равной мере и тот, и другой) находит свое завершение в культурологической *концепции уравнивания*, точнее — *выравнивания*. Ее принципы были изложены Шелером в главе «Проблем...» «О синтезе западноевропейской и азиатской техник (культур знания) и возвышении метафизики», а также в более поздней работе «Человек в эпоху уравнивания». Наука и научное мировоззрение с конца Средних веков и особенно в Новое время настолько потеснили философию и религию, что в структуре влечений и устремлений (этосе) западного человека образовался опасный дисбаланс. В результате сформировался западный социально-антропологический тип и тип личности, который Шелер называет «фаустовским». У немецкого философа вызывает озабоченность тот факт, что «...под победные литавры своих достойных удивления великих технических достижений *западный человек* последних столетий как никакое другое существо из известных нам в человеческой истории почти полностью забыл о *самом себе* и своей *внутренней* жизни, разучившись властвовать над ними и собственным *самовоспроизводством* посредством систематической техники души и витальной техники, так что как целое мир западных народов кажется сегодня менее управляемым, чем когда бы то ни было»³⁴. Выходом из опасного тупика, полагает Шелер, мог бы стать синтез западноевропейской и азиатской культур знания.

Хотя на Западе не только Шелер уповал на эту идею (сам он ссылается лишь на позднего У. Джемса, но были и другие поборники подобного синтеза, например, Шопенгауэр, Э. ф. Гартман, Ф. Ницше), Шелер был одним из *позднейших* ее сторонников, благодаря чему он одним из первых на Западе сумел распознать начавшуюся *глобализацию*, осознать ее масштабы и возможные

³³ Там же. С. 45.

³⁴ Наст. изд. С. 148.

последствия. Шелер называет ее «новым космополитизмом культурных кругов». «В результате описанного выше нового „космополитизма культурных кругов“ в области духовного общения между *европейско-американскими* и *азиатскими народами* мог бы родиться, как мне кажется, благороднейший и многообещающий плод, если бы непреодолимая европеизация азиатских культур путем позитивной науки, технических и индустриальных методов... *дополнялась бы и компенсировалась систематическим заимствованием азиатского душевно-технического принципа* европейско-американскими народами»³⁵. Шелер не столько выражает надежду, что к этому приведет естественно-исторический ход вещей, сколько выдвигает программное требование. Надо признать, что и в начале XXI в. оно не утратило своей актуальности. Более того, оно стало еще более актуальным перед лицом новейших тенденций глобализации. Совершенно очевидно, что этот «фауустовского» социально-антропологического типа, перенятый исторически новым североамериканским культурным кругом у старого европейского, по-прежнему представляет реальную угрозу человечеству. Навязывание демократических ценностей и собственных интересов народам всего мира любыми возможными средствами, включая так называемые «гуманитарные интервенции», Шелер, наверное, квалифицировал бы как «империалистический пацифизм мировой державы»³⁶.

Согласно Шелеру, с XX века человечество вступило в мировую эпоху выравнивания исторически сложившихся социокультурных, национально-культурных, геополитических и других дисбалансов, исторически сложившихся в результате длительного господства аскетического религиозного этоса. Одновременно происходит десублимация и ресублимация инстинктов и влече-

³⁵ Наст. изд. С. 148–149.

³⁶ «Что такое «империалистический пацифизм»? Что такое «пацифизм мировой державы»? Мы называем так возникающие время от времени в мировой истории попытки установить «вечный мир» в условиях, когда *одно* государство становится в мире настолько могущественным и настолько расширяет свои границы, что уже не находит себе противника, хотя бы приблизительно равного по силе. Создавать «равновесие», ослабляя сильных и усиливая слабых, – такова здесь политика (абсолютный пацифизм мировой державы). Относительным пацифизмом мировой державы мы называем пацифистские устремления, вырастающие из того, что очень большая империя, уже давно сложившаяся и обеспечившая себе безопасность (четверть земного шара английская) должна вообще опасаться *новых* войн, поскольку они сулят ей скорее потерю активов и престижа, чем какой-то прирост» (*Scheler M. Die Idee des Friedens und der Pazifismus. Bern und München: Francke Verlag, 1974. S. 59.*)

ний, долгое время пребывавших в скованном состоянии, что чревато взрывом — выбросом витальной энергии. Это вызовет стремительные преобразования, разрушительные общественные катаклизмы, конфликты, революции, войны. Одним из самых глубоких и потенциально опасных для всего человечества является, по мнению Шелера, дисбаланс между *культурами знания* Запада и Востока. Из трех указанных видов знания Запад односторонне развивал и культивировал только научно-техническое знание, направленное на возможное практическое изменение мира в форме все более дифференцирующихся в своей специализации позитивных наук. Образовательный и спасительный виды знания в Новой истории Запада все больше и больше отходили на задний план.

«Но и из этого знания ради господства и знания, ориентированного на работу, в этот период культивировалась только *одна* возможная *половина*, — отмечает Шелер, — та его часть, что предназначена служить овладению и управлению *внешней* природой (в первую очередь — неорганической). *Внутренняя* техника жизни и души, т. е. задача максимального распространения власти и господства воли и посредством нее — духа на психофизические процессы организма (поскольку он как ритмизированное временное единство регулируется по витальным законам) отступила далеко назад перед целью овладения внешней и мертвой природой... (...) Позитивизм и прагматизм — лишь очень односторонние философские *формулировки* этого действительного состояния новой западноевропейской культуры знания: оба они делают трудовую науку, не вполне ясно это осознавая, единственно возможным знанием вообще»³⁷.

Заметим, что к началу XXI в. ситуация не только не улучшилась, но и усугубилась. Дисбаланс в западной культуре знания расширенно воспроизводится за счет того, что представители позитивной науки препятствуют устранению этой, по мнению Шелера, «чудовищной односторонности» куда больше, чем сторонники философского прагматизма, «так как их *мнимо* умозрительная «теоретическая» наука неправомерно занимает место возможного образовательного и спасительного знания в человеческом духе»³⁸. Отметим словечко «мнимо», которое автор выделил курсивом. Оно может вызвать недоумение, причем не только у сторонников научной философии и социологии. Шелер различает подлинное умозрение, характерное для философского и ре-

³⁷ Шелер М. Формы знания и образование // Шелер М. Указ. изд. С. 43.

³⁸ Там же.

лигиозного познания и ориентированное на постижение сущностей, и псевдоумозрение позитивной науки, ориентированной на труд, достижения, господство и т. п. Последнее создает «формально-механическую картину мира», составляющую ядро научного мировоззрения. Шелер понимает такую «ориентацию», разумеется, не психологически, вообще не как субъективный реальный процесс – индивидуальный, социально-групповой, институциональный, национальный и т. п. Речь идет о философско-антропологической «укорененности» научного познания, о конститутивном для науки родовом человеческом антропоцентризме и антропологизме. Наука, подчеркивает Шелер, «объективно бессмысленна и вообще бесцельна, если не служит практически-техническому изменению мира»³⁹. Эту линию философско-антропологической «укорененности» социальных институтов как социологическую интерпретацию кантианского трансцендентализма развил впоследствии А. Гелен.

Сложившийся в западной культуре дисбаланс между тремя основными видами знания сказался на современной Шелеру системе высшего и народного образования. Шелера беспокоит *односторонность* картины мира, которая сложилась у современного человека в результате агрессивного вытеснения научным знанием других видов знания. Он озабочен тем, что немецкая система высшего образования не только воспроизводит такую односторонность, но и постоянно усугубляет ее, поддерживая в рамках университета *только* прогрессирующую специализацию научного знания. Картина мира получается уже не только односторонней, но и крайне узкой. Его как философа-персоналиста тревожит то, что в университете не уделяется должного внимания образованию как процессу формирования личности человека, его становления. Педагогические, воспитательные аспекты образования по большей части все больше игнорируются.

Наконец, у Шелера как философа и социолога культуры были и другие, глобальные опасения: «не *может ли* весь процесс западной цивилизации, этот столь односторонне и сверхактивно направленный *во вне* процесс, оказаться в конечном счете *опытом с негодными средствами* (рассматривая исторический процесс как целое), если его не будет сопровождать противоположное искусство завоевания *внутренней* власти над всей нашей психофизической «жизнью», автоматически протекающей на уровне ниже духовного, искусство погружения, ухода в себя, терпения, сущно-

³⁹ Там же.

стного умозрения. Не может ли случиться так, — я беру крайний случай, — что человек, ориентированный *только* на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом, *без* указанных выше акций и противовесов в виде техники власти над самим собой, в конце концов кончит *противоположным* тому, к чему он стремился: его все больше и больше будет *поработать* тот самый естественный механизм, который он сам усмотрел в природе и встроил в природу как идеальный план своего активного вмешательства? Бэкон говорил: «*naturam nisi parendo vincimus*»⁴⁰. Но разве нельзя точно так же сказать: «*naturam paremus, si nil volumus quam naturam vicere*»^{41?}»⁴².

Абстрактный схематик или глубокий исследователь современного общества?

Сказанное выше делает вполне понятным стремление Шелера направить становление системы высшего и народного образования в Веймарской республике по новому руслу. Оно выразилось в проекте реформы немецкого университета, одновременной с проектом создания народного университета. Последний должен был, с одной стороны, удовлетворять возросшие запросы рабочего класса и других слоев населения, с другой — не вводить их в «дьявольский» соблазн «пролетарского социализма». Характерно, что в своем проекте Шелер не требует количественного и качественного роста философского знания в немецком университете, который, по его словам, выродился в „застенчивый вуз“, специальную высшую школу „с нечистой совестью“»⁴³. Шелер делает акцент на разделении исторически сложившихся в университетском образовании Германии трех ориентаций — профессиональной и специально-научной, научно-исследовательской и человечески-образовательной — и их последующем распределении по самостоятельным высшим учебным заведениям. Последние должны были, по его замыслу, активно взаимодействовать между собой и народным университетом, сформированным на новой основе. Такое предложение может показаться странным.

⁴⁰ Природу побеждаем, подчиняясь (*лат.*).

⁴¹ Природе подчиняемся, даже если хотим только победить ее (*лат.*).

⁴² Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Указ. изд. С. 116–117.

⁴³ См.: Шелер М. Университет и народный университет. Пер. с нем. А. Н. Малинкина // Логос. 2005. № 6.

В самом деле, почему Шелер как поборник возрождения метафизики, как автор одной из самых глубоких в XX веке работ по философии знания и образования⁴⁴ не поддержал проект университетской реформы министра культуры Пруссии К. Г. Беккера? Ведь этот проект предусматривал реконструкцию немецкого университета в духе лучших философско-гуманистических образцов Германии.

Но в том-то и дело, что будучи, наверное, одним из самых ярких после Ницше критиков сциентизма в XX в., Шелер никогда не был «антисциентистом» в буквальном и расхожем смысле этого слова. Он нигде и никогда не ставил под сомнение необходимость, полезность и ценность научного познания с характерной для того прогрессирующей специализацией знания. Он принимал его таким, какое оно есть, осознавая бесперспективность попыток искусственной «философизации» современного университетского образования и научно-исследовательской практики. «Если же *не пойти* навстречу этим, несомненно, историческим тенденциям к возрастанию удельного веса профессионального и специального образования в университетах, если, как того желает Беккер, в духе Гумбольдта, Фихте, Шлейермахера пытаться в нем делать ставку на *ведущие и руководящие должности создателей духовных синтезов большого стиля*, — короче говоря, если снова однобоко настаивать на *образовательной* задаче университета, то последствия будут двойственными: научно-теоретическая *реакция* в виде потуг приостановить неуклонную естественную тенденцию к специализации исследования и мощное давление со стороны в любом случае необходимого специального и профессионального обучения, которое в обход и помимо университета будет вынуждено прокладывать себе другие пути и искать другие места», — писал Шелер⁴⁵.

На наш взгляд, большое заблуждение — считать, будто Шелер недооценивал точное специальное знание, был критиком *науки*, ультраконсервативным философом, *отрицавшим* актуальную и перспективную значимость познания по естественно-научному образцу. Он, как и подобает настоящему философу, сомневался: он ставил под вопрос конечную целесообразность (в смысле «последних вопросов» человеческого бытия), достаточность, абсо-

⁴⁴ «Формы знания и образование». Пространные примечания к тексту этой работы Шелер сделал незадолго перед смертью, работая над «Философской антропологией».

⁴⁵ *Scheler M.* Universität und Volkshochschule / *Scheler M.* Op. cit. S. 397–398.

лютную полезность и абсолютную ценность познания по естественно-научному образцу, которые утверждались позитивизмом с непререкаемостью религиозных догм, а главное — выступил против научного мировоззрения, которое логически вытекало из такой оценки роли науки в обществе и культуре. Научное мировоззрение вытесняло и подменяло собой философское, религиозное и иные типы мировоззрений, становясь их эрзацем. Этому способствовало не только университетское образование, в котором на смену полувековому господству неокантианской «научной философии» в конце XIX — начале XX вв. пришла «единственно научная философия» марксизма в форме «катедер-социализма». Научное мировоззрение складывалось и под влиянием реальных достижений научно-технического прогресса и обусловленных им темпов индустриализации. Но, выступая против западного техницизма и индустриализма, Шелер не ставил под вопрос базирующуюся на научно-техническом прогрессе индустриализацию. Скорее, наоборот; он приветствовал, к примеру, наметившуюся к тому времени тенденцию индустриализации ведущих стран Азии.

Нельзя признать адекватной и характеристику Шелера как абстрактно-метафизического схематика, который «как бы вновь возвращает науку об обществе к ее «метафизическому», «спекулятивному» состоянию, в каком она возникла первоначально в лоне позитивной философии Конта»⁴⁶. Образ Шелера как зеркального антипода Конта, способ мышления которого имеет якобы «те же черты умозрительного систематизаторства, какими отмечено и социологическое учение Конта»⁴⁷, мягко говоря, не правдоподобен. Вступая в полемику по основным вопросам философии и социологии с Кантом, Контом, Гегелем, Марксом, Ницше, Фрейдом и другими великими мыслителями, Шелер, чтобы представить собственный взгляд на вещи, должен был «отвечать» им на их языке — языке философии высокого «штиля». Не корректно также противопоставление Шелера, как якобы представлявшего социологию «как конструирование «системы знания», добытого в основном предшественниками, трудившимися на той же ниве», М. Веберу, как понимавшему социологию «прежде всего как *исследование*»⁴⁸.

⁴⁶ Давыдов Ю. Н. Шелер и его путь к теоретической социологии // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон + ОИ «Реабилитация», 2002. С. 413.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

С нашей точки зрения, трудно отказать в оригинальности и одновременно социологичности комплексу фундаментальных феноменологических исследований, которые Шелер объединил под общим названием «материальная этика ценностей». Речь идет, в частности, о его концепции «материального априори», о теории ценностей и оценочных суждений, о его «чистой социологии», о его концепции индивидуальной и «совокупной» (Gesamtperson) личности, теории солидаризма. Наконец, Шелер новаторски переосмыслил учение о симпатии, опираясь на самостоятельное понимание феноменологии, на собственную теорию чувств и оригинальную персоналистскую концепцию. Его философско-социологическая доктрина ресентимента, направленная не столько против Ницше, сколько против вождей Реформации, христианского социализма и учителей буржуазной морали, впервые после Ницше убедительно поставила под вопрос социально-этические основы западноевропейского индустриализма. Если все это не оригинально, а сконструировано из знания, добытого «предшественниками, трудившимися на той же ниве», что тогда вообще означает оригинальность как понятие духовной культуры?

Мы указали только фундаментальные и наиболее известные феноменологические исследования Шелера с явно выраженной социологической компонентой. Среди большого числа прикладных, но оттого не менее значительных и более социологичных по форме изложения, следует упомянуть многочисленные исследования Шелера по социологии морали (о самообмане и идолах самопознания, трудовой этике современного пролетариата, о страдании и радости как социально-этических феноменах и др.), по социологии и социальной психологии религии (о специфике восточного и западного христианства, о новой социологической ориентации католиков в послевоенной Веймарской республике, о межконфессиональной толерантности и др.), по социологии политики и политической психологии (о милитаризме как социально-психологическом явлении, «о духе и идеальных основах демократий великих наций», национальных особенностях мышления и эмоционального мировосприятия, традиционном английском лицемерии, войне как целостном переживании, о причинах ненависти к немцам, о пацифизме и его типах и др.), по социологии общественных явлений и движений (о буржуа, о женском движении и др.).

Представление о Шелере как о простом систематизаторе чужих знаний не вяжется с реальным образом немецкого мыслителя, сохранившимся в воспоминаниях современников. Такие филосо-

фы, как, например, М. Хайдеггер, Х. Плеснер, Х. Г. Гадамер, А. Демпф, Х. Кун, Н. Гартман, а их трудно заподозрить в неискренности, писали, что Макса Шелера отличали удивительная смелость мысли, оригинальный острый ум, а главное — проблемно-исследовательский подход ко всему, с чем он сталкивался как философ и социолог⁴⁹. По натуре Шелер был прирожденный философ, по складу ума — исследователь. Едва ли тому, кто прочитает «Проблемы социологии знания», придется это лишний раз доказывать.

⁴⁹ См.: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Hrsg. v. Paul Good im Auftrag der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Bern und München: Francke Verlag, 1975. S. 9–56.

Библиография

Комментарии

Русский перевод «Проблем социологии знания» (*Probleme einer Soziologie des Wissens*) и «Дополнений из рукописного наследия к „Проблемам социологии знания“» (*Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten zu „Probleme einer Soziologie des Wissens“*) сделан по третьему изданию книги «Формы знания и общество», опубликованной в «Собрании сочинений Макса Шелера» под редакцией Марии Шелер и Манфреда С. Фрингса: *Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. 3. Aufl. Bern und München: Francke Verlag, 1980. S. 15–190 и 423–447.*

Вся редакторская и корректорская работа при подготовке первого и второго немецких изданий, в том числе сверка первой прижизненной публикации «Форм знания и общества», с одной стороны, с рукописью, с другой – с машинопечатным вариантом, была проделана Марией Шелер. Поправки многочисленных ошибок, опечаток и непредусмотренных перестановок в тексте, вызванных его спешной подготовкой к первой публикации, можно найти отдельно в «Уточнениях и дополнениях» к первым двум изданиям. В нескольких местах основного текста русского перевода «Проблем социологии знания» встречаются слова в угловых скобках. Это вставки, помеченные в оригинале такими же угловыми скобками, сделаны Марией Шелер на основании замечаний и вставок на полях, осуществленных самим автором в рукописном рабочем варианте книги – единственном из сохранившихся после войны. Два из этих замечаний на полях Мария Шелер преобразовала в сноски. Слова в квадратных скобках, которые встречаются в русском тексте дополнений к «Проблемам социологии знания» из рукописного наследия Макса Шелера, представляют собой вставки Марии Шелер. Они сделаны в тех местах, где рукопись хо-

тя и недостаточно разборчива, однако сомнений в том, какое слово было выбрано автором, не остается.

В примечаниях переводчика к русскому изданию учтены все примечания Марии Шелер ко второму изданию «Проблем социологии знания» в восьмом томе Собрания сочинений Макса Шелера, воспроизведенные также в третьем издании М. С. Фрингсом. Ссылки Макса Шелера на работы немецких авторов даются в русском переводе и одновременно (в круглых скобках) на немецком языке в том виде, в каком их приводит сам автор. Ссылки Макса Шелера на работы иностранных авторов даются в том виде, в каком их приводит сам автор, на языке оригинала. В примечаниях переводчика к ссылкам Макса Шелера на собственные произведения указывается немецкая аббревиатура Собрания сочинений Макса Шелера и номер тома, в котором данное произведение опубликовано (например: Ges.W. Bd. 4). Списки томов Собрания сочинений Макса Шелера с их названиями на немецком и русском языках приводятся ниже.

Список томов Собрания сочинений Макса Шелера

- Bd. 1.** Frühe Schriften.
- Bd. 2.** Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.
- Bd. 3.** Vom Umsturz der Werte.
- Bd. 4.** Politisch-pädagogische Schriften.
- Bd. 5.** Vom Ewigen im Menschen.
- Bd. 6.** Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.
- Bd. 7.** Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart.
- Bd. 8.** Die Wissensformen und die Gesellschaft.
- Bd. 9.** Späte Schriften.
- Bd. 10.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre.
- Bd. 11.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 2. Erkenntnislehre und Metaphysik.
- Bd. 12.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 3. Philosophische Anthropologie.
- Bd. 13.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 4. Philosophie und Geschichte.
- Bd. 14.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Varia I.
- Bd. 15.** Schriften aus dem Nachlass. Bd. 6. Varia II.

- Т. 1. Ранние сочинения.
- Т. 2. Формализм в этике и материальная этика ценностей.
- Т. 3. О перевороте в ценностях.
- Т. 4. Политически-педагогические сочинения.
- Т. 5. О вечном в человеке.
- Т. 6. Сочинения по социологии и учению о мировоззрении.
- Т. 7. Сущность и формы симпатии. Современная немецкая философия.
- Т. 8. Формы знания и общество.
- Т. 9. Поздние сочинения.
- Т. 10. Сочинения из наследия. Т. 1. К этике и учению о познании.
- Т. 11. Сочинения из наследия. Т. 2. Учение о познании и мета физика.
- Т. 12. Сочинения из наследия. Т. 3. Философская антропология.
- Т. 13. Сочинения из наследия. Т. 4. Философия и история.
- Т. 14. Сочинения из наследия. Т. 5. *Varia I*.
- Т. 15. Сочинения из наследия. Т. 6. *Varia II*.

Нумерация русского перевода пяти фрагментов из рукописного наследия М. Шелера, сделанная в последовательности русского алфавита (А, Б, В, Г, Д, Е) соответствует избранной Марией Шелер нумерации в последовательности немецкого алфавита (А, В, С, D, E, F). Эта последовательность имеет, как она указывает (*Ges.W. Bd. 8. S. 480*), содержательный, а не исторический характер. Фрагмент А относится к 1922 г.; фрагменты Б и В, в которых отчасти критикуется, отчасти оправдывается социологистский способ мышления, взяты из рукописных материалов, относящихся к 1925 г. Примерно тем же временем датируются фрагменты Д и Е.

Фрагмент Г, «Исключение Максом Вебером философии», состоит из двух частей – 1 и 2. Часть Г (1) датируется Марией Шелер 1921 годом; часть Г (2) относится к подготовительным материалам программной статьи Макса Шелера «Учение о мировоззрении, социология и утверждение мировоззрения» (см.: *Ges. W. Bd. 6*), впервые опубликованной в «Кёльнском ежеквартальном журнале по социальным наукам» в 1922-1923 гг. О том, что это действительно так, свидетельствует, с одной стороны, преамбула части Г (2) «Должны ли мы ограничиваться позицией Макса Вебера?...» с последующей критической оценкой второго раздела речи Макса Вебера «Наука как профессия и призвание». С другой стороны, об этом свидетельствует и вступительная часть опубликованной

статьи, где Шелер выдвигает пять пунктов, по которым он принципиально не согласен с позицией М. Вебера.

Причина, по которой М. Шелер вынужден был отказаться от публикации этого фрагмента, человечески понятна и упоминается самим автором в указанной выше статье. Он подчеркивает, что «хотел бы избежать того, чтобы писать здесь о психологии этого взгляда на вещи, основанного на вполне «утвердившемся» мировоззрении (психологии, которая была бы, конечно, весьма ин-структивна), подобно тому как, как это делали сам Макс Вебер и его ученик Карл Ясперс в отношении мировоззрения (за исключением, разумеется, своего собственного). От этого нас удерживает благоговение перед научным и человеческим величием недавно умершего»¹ (Ges. W. Bd. 6. S. 15). Обращают на себя внимание красноречивые кавычки; кроме того, нельзя не отметить подзаголовки, данный Марией Шелер неопубликованному фрагменту: «К психологии и социологии номиналистического способа мышления».

По словам Марии Шелер, обзор подготовительных материалов позволяет сделать вывод, что пунктов расхождения между философскими позициями М. Шелера и М. Вебера было на самом деле значительно больше пяти. Помимо критики номиналистического способа мышления, речь идет о критике веберовской теории ценности и оценочного суждения, о вытекающих из этой критики следствиях для понимания истории, социологии религии, учения о мировоззрении и концепции научного знания. Мария Шелер пишет, что сохранились наброски сочинения под названием «Исключение Максом Вебером философии», где фрагмент Г (2) стоит первым в разделе I под названием «Номинализм Макса Вебера» как одно из оснований «исключения философии». Полное же название этого раздела в рукописи таково: «Исключение Максом Вебером философии, созерцания идей, мудрости, метафизики из числа правомерных источников человеческого познания» (Ges. W. Bd. 8. S. 481).

Некоторые немецкие термины, перевод которых на русский язык в данном контексте не мог быть вполне точным, указываются в круглых скобках. Иногда это делается также для того, чтобы показать важные смысловые коннотации.

Затруднения возникли с единообразием перевода термина «Trieb», несущего большую смысловую нагрузку в философской социологии Шелера. Он обозначает источник внутренней энергии человека как живого существа, бессознательную движу-

¹ Макс Вебер умер 4 июня 1920 г.

шую жизненную силу и используется автором в различных лексических формах и словосочетаниях, например, «triebhaft», «Triebstruktur», «Triebleben», «triebmotorisch», «Ambivalenz der Triebe», «Triebbedingtheit des ganzen perzeptiven Lebens» и т. п. Поскольку этот термин понимается Шелером как динамический психический фактор, но при этом не сводится к животному инстинкту, а рассматривается неоднозначно — то в этологическом (социобиологическом) смысле, то в социально-этическом в связи с ценностными предпочтениями (согласно Шелеру, Triebstruktur конституирует Ethos), — термин «Trieb» переводился трояко: «влечение», «инстинктивное влечение», «инстинкт». Ввиду того, что слово «Instinkt» используется автором крайне редко, и главное — не является термином философской социологии Шелера, переводчик выражает уверенность, что ему удалось избежать терминологической путаницы.

Проблемы социологии знания

- 1* См.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. IV B 4, ad 4.
- 2* См. материалы из рукописного наследия Шелера, связанные с его незаконченной работой над «Философской антропологией»: Ges. W. Bd. 12.
- 3* См. материалы из рукописного наследия М. Шелера, посвященные разработке проблем философии истории: Ges. W. Bd. 13.
- 4* См.: Ges. W. Bd. 13.
- 5* См. материалы из рукописного наследия Макса Шелера под названием «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10.
- 6* См. также: Ges. W. Bd. 2.
- 7* Здесь: в каждом отдельном случае во всей реальной сложности.
- 8* См.: Ges. W. Bd. 5.
- 9* О солидарной кооперации индивидуальных культурных субъектов и об имманентном историческому бытию ценностном перспективизме см.: Ges. W. Bd. 2.
- 10* См.: Ges. W. Bd. 2., Abschn. V 4; см.: Шелер М. Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. С. 129–193.
- 11* См.: Ges. W. Bd. 3.; Ges. W. Bd. 2, Abschn. V 4; Шелер М. Положение человека в космосе.
- 12* См.: Ges. W. Bd. 2, Abschn. V 6.
- 13* См.: Ges. W. Bd. 6; «Сочинения по социологии...» в первом издании были разбиты на четыре тома под названиями: «Moralia»,

- «Нация», «Христианство и общество: конфессии», «Христианство и общество: проблемы труда и народонаселения».
- ^{14*} См. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.
- ^{15*} См.: Ges. W. Bd. 6; Ges. W. Bd. 4; под «cant» М. Шелер имеет в виду английскую национальную форму лицемерия и ханжества, а именно этологически конститутивную способность островного народа, испытавшего сильное влияние пуританской морали, «лгать с чистой совестью».
- ^{16*} См.: Ges. W. Bd. 2. VI B 4, ad. 4.
- ^{17*} Здесь: в реальной исторической действительности.
- ^{18*} О солидарной кооперации индивидуальных культурных субъектов см.: Ges. W. Bd. 2.
- ^{19*} Под «медиатизацией» здесь подразумевается некое эпохальное, поколенчески и социокультурно обусловленное *опосредование*, а не процесс аккумуляции масс-медиа информационного, политического и символического капитала.
- ^{20*} См.: Ges. W. Bd. 5.
- ^{21*} См.: Шелер М. Положение человека в космосе; *его же*. Формы знания и образование // Шелер М. Указ. изд. С. 15–56.
- ^{22*} См.: Вебер М. Предварительные замечания / Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990. С. 44–61.
- ^{23*} См.: Ges. W. Bd. 3.
- ^{24*} О понятии «совокупная личность» см. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI B 4, ad. 4.
- ^{25*} Здесь: знание, предшествующее опыту и независимое от него.
- ^{26*} См.: Ges. W. Bd. 7. Abschn. A II.
- ^{27*} Об опосредствованном умозаключении (выводе) см.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI B 4, ad. 4; см. также: Bd. 7. Abschn. C. «О чужом я».
- ^{28*} О традиции и истории см. «Формализм в этике и материальная этика ценностей»: Ges. W. Bd. 2; а также «Сущность и формы симпатии»: Ges. W. Bd. 7.
- ^{29*} См. «К идее человека»: Ges. W. Bd. 3.
- ^{30*} Ges. W. Bd. 7. S. 143. См. также «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10. Abschn. VII.
- ^{31*} См. о «гении» см. «Образцы и вожди», а также дополнения «Общее о гении» и «Виды гения»: Ges. W. Bd. 10. Abschn. IV, Zusätze B, C.
- ^{32*} Объявленная Шелером «Метафизика» так и не увидела свет. Материалы к ней см.: Ges. W. Bd. 11.
- ^{33*} Критический анализ этих попыток см. в работах «Проблемы религии»: Ges. W. Bd. 5; «Формы и сущность симпатии»:

Ges. W. Bd. 7; «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI A 3 e; «Идолы самопознания»: Ges. W. Bd. 3.

34* Ges. W. Bd. 3.

35* См.: Ges. W. Bd. 4.

36* См.: Ges. W. Bd. 7.

37* Ibid. S. 277 ff.

38* S. 132.

39* Работа В. Иерузалема, которую имеет в виду Шелер, называется «Социологическая обусловленность мышления и мыслительных форм» (*Jerusalem W. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen // Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München, 1924*).

40* См.: Ges. W. Bd. 6.

41* См. дополнение Д из рукописного наследия «О социологическом происхождении высокоразвитых культур и о происхождении науки».

42* См.: Ges. W. Bd. 4.

43* Статья М. Шелера «Старение культур» не была опубликована.

44* См.: Ges. W. Bd. 11. S. 23–28.

45* *Unio* здесь — единение, мистическое душевно-духовное соитие с мировой основой. *Extasis* — состояние, в котором, согласно древним эллинским метафизикам (например, Плотину), происходит соприкосновение человеческой души с Богом, ведущее к ясному познанию Его сущности. Понятие экстаза («экстазис») было вновь подхвачено экзистенциальной философией и истолковано как «пребывание в ничто», или — вследствие смешения смыслового содержания понятий «экстазис» и «экзистенция» — как «пребывание вовне». Под *discursus* здесь имеется в виду дискурсивное знание, т. е. знание, обоснованное предшествующими суждениями и, как таковое, противоположное интуитивному знанию.

46* См.: Ges. W. Bd. 5.

47* «Пространство здесь скорее прочувствованно, нежели осознанно; куда бы оно ни простиралось, оно наделено свойствами, и каждый из его регионов, будучи воспринимаем зрительно, участвует во всем, что оказывается привычным» (*фр.*).

48* См.: Шелер М. Положение человека в космосе.

49* См.: Шелер М. Arbeit und Erkenntnis, Abschn. V. — Ges. W. Bd. 8.

50* См.: Ges. W. Bd. 3.

51* Об идеально-типических образцах см. «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10.

52* См.: Ges. W. Bd. 6.

- 53* См. «Образцы и вожжи», раздел III, «Святой»: Ges. W. Bd. 10. Abschn. III, «Der Heilige».
- 54* Публикация этого произведения в книге «Формы знания и общество», запланированная М. Шелером, не состоялась. По свидетельству Марии Шелер начатая им работа не была закончена. См.: Nachwort der Herausgeberin. — Ges. W. Bd. 8. S. 480.
- 55* См.: «Сфера абсолютного и утверждение реальности идеи Бога» в первом томе рукописного наследия. — Ges. W. Bd. 10. *Fides quae creditur* — вера, в которую верят (лат.); как «субъективная», индивидуально-личная вера она теологически отличается от «веры, которой верят» (*fides quo creditur*), т. е., от веры «объективной», церковно-традиционной.
- 56* Ges. W. Bd. 5.
- 57* См. «Проблемы религии»: Ges. W. Bd. 5.
- 58* *Боссюэ Жак Бенинь* (1627–1704) — французский писатель, католический епископ, один из главных идеологов французского абсолютизма, видевший в католичестве, обособившемся от Рима и по сути превращенном в национальную религию, официальную систему взглядов для монархической Франции.
- 59* Термин, употребляющийся в католической философии с начала неосхоластики и восходящий к сочинению Стехуса Эвгубинуса «*De Philosophia perennis*». Означает основы всякой философии, незыблемость философских догм. У Лейбница *philosophia perennis* — идущая от древних и получившая всеобщее распространение истина.
- 60* См. введение к докладу «Формы знания и образование»: Шелер М. Указ. изд. С. 15–56.
- 61* См. «Университет и народный университет»: Ges. W. Bd. 8.
- 62* О личности и мире, микрокосме и макрокосме см. «Формализм в этике и материальная этика ценностей»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI A 3 с.
- 63* См.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI, A 3, d.
- 64* О налично-бытийной относительности научного познания см. «Познание и труд»: Ges. W. Bd. 8.
- 65* См. в «Проблемах религии» доктрину «конформности метафизики и религии»: Ges. W. Bd. 5. Abschn. I.
- 66* См.: Шелер М. Формы знания и образование.
- 67* См.: Ges. W. Bd. 7.
- 68* См. ниже, прим. 112 М. Шелера, где он указывает интересные, с его точки зрения, социологические исследования национальных особенностей мышления.

- 69* См.: «Университет и народный университет»: Ges. W. Bd. 8.
- 70* О противоположности власти и духа в немецкой жизни М. Шелер впоследствии высказывался в серии своих докладов «Политика и мораль», с которыми он неоднократно выступал в 1927–1928 гг.
- 71* Ges. W. Bd. 6.
- 72* См. «Познание и труд»: Ges. W. Bd. 8.
- 73* О понятии «этнос» см. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. V 6; о значении этноса в истории и любой социальной общности см. «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10.
- 74* Ges. W. Bd. 2 и 8.
- 75* См. три статьи М. Шелера о капитализме в книге «О перевороте в ценностях»: «Буржуа», «Буржуа и религиозные силы», «Будущее капитализма». — Ges. W. Bd. 3.
- 76* К критике номиналистического способа мышления см. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.
- 77* Шелер имеет в виду «Метафизические размышления» Р. Декарта.
- 78* Здесь: в реальной исторической действительности.
- 79* См. работу «Любовь и познание» (1916), включенную позднее в книгу «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении» (1923–1924): Ges. W. Bd. 6.
- 80* См.: Ges. W. Bd. 7.
- 81* *Гогеншауфены (Штауфенц)* — династии германских королей и императоров «Священной римской империи» в 1138–1254 гг., в 1197–1268 гг. также королей Сицилийского королевства. Главные представители: Фридрих I Барбаросса, Генрих VI, Фридрих II Штауфен.
- 82* Ges. W. Bd. 7. Kapitel A VII.
- 83* См. «Формализм...», «Любовь и познание»: Ges. W. Bd. 2; Bd. 6.
- 84* См.: Ges. W. Bd. 7. Abschn. C.
- 85* См. дополнение «Д» из рукописного наследия М. Шелера.
- 86* Об опытном познании реальности и о сопротивлении см. «Формализм...» и «Познание и труд»: Ges. W. Bd. 2; Bd. 8.
- 87* Эта книга А. Грюнбаума вышла с предисловием М. Шелера.
- 88* Рус. пер.: *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб.: Шиповник, 1912.
- 89* О традиции и истории см. «Формализм в этике и материальная этика ценностей»: Ges. W. Bd. 2; а также «Сущность и формы симпатии»: Ges. W. Bd. 7.
- 90* *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1998. С. 313.

- ^{91*} См.: Ges. W. Bd. 8.
- ^{92*} См.: Ges. W. Bd. 6.
- ^{93*} Ges. W. Bd. 2. 165 ff.
- ^{94*} См. выше, прим.^{60*}.
- ^{95*} См.: Ges. W. Bd. 8.
- ^{96*} Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.
- ^{97*} См.: Ges. W. Bd. 2.
- ^{98*} См. прежде всего те места в «Формализме...», где речь идет об искусственном отвлечении от ценности в объясняющей психологии: Ges. W. Bd. 2. Abschn. IV.
- ^{99*} См.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI, B 4, ad 4.
- ^{100*} См.: Ges. W. Bd. 3.
- ^{101*} См.: Ges. W. Bd. 8.
- ^{102*} Ibid.
- ^{103*} См. критику концепции исторической относительности формально-механического воззрения на природу Э. Маха в работе «Познание и труд»: Ges. W. Bd. 8. Abschn. III; см. также «Феноменологию и теорию познания»: Ges. W. Bd. 10. Abschn. V.
- ^{104*} См.: Ges. W. Bd. 7. Abschn. C.
- ^{105*} См.: Ges. W. Bd. 8.
- ^{106*} Христианская наука (англ.). М. Шелер имеет в виду религиозную секту «Христианская наука», которую основала в США Мэри Морс Эдди (1821–1910) 4 июля 1876 г.
- ^{107*} Исследование М. Гейгера посвящено истории создания религиозной секты «Христианская наука».
- ^{108*} В этой связи см.: Шелер М. Положение человека в космосе.
- ^{109*} По всей видимости, М. Шелер имел в виду не «Формализм в этике и материальную этику ценностей», а работу того же времени «Феноменология и теория познания», впервые опубликованную в 1933 г. в первом томе его рукописного наследия. См.: Ges. W. Bd. 10; Abschn. III 'Phänomenologischer Streit'. См.: Шелер М. Феноменология и теория познания. Гл. III, «Спор о феноменологии» // Шелер М. Указ. изд. С. 211–214.
- ^{110*} См.: Ges. W. Bd. 5.
- ^{111*} См. выше, прим.^{60*}.
- ^{112*} Ges. W. Bd. 8. Abschn. V, VI.
- ^{113*} Ges. W. Bd. 6; Bd. 7.
- ^{114*} О направлении и управлении как фундаментальных актах духа см. работы М. Шелера «Положение человека в космосе» и «Формы знания и образование».

- 115* Ср. выше прим. о противоположности власти и духа в немецкой жизни.
- 116* *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. См. гл. I, «К феноменологии и социологии ресентимента».
- 117* «Schon eure Zahl ist Frevel!»
- 118* См. в наст. томе нашу статью «Социология знания Макса Шелера».
- 119* См.: *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Указ. изд. С. 98–128.
- 120* См. «Покаяние и возрождение» в книге «О вечном в человеке»: Ges. W. Bd. 5.
- 121* См.: *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания.
- 122* См. Познание и труд: Ges. W. Bd. 8. Abschn. V, VI.
- 123* Ges. W. Bd. 5.
- 124* См. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. II B, V 6.
- 125* Ges. W. Bd. 6; см. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.
- 126* См. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. I, IV
- 127* Ges. W. Bd. 2. Abschn. V 6.
- 128* Об «индивидуально-значимом абсолютном познании» см. «Формализм в этике...», раздел 6, «Личность и мир»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI A 3.
- 129* Обоснование этого положения см. в «Проблемах религии»: Ges. W. Bd. 5; см. также «Сфера абсолютного и утверждение реальности идеи Бога» в первом томе рукописного наследия: Ges. W. Bd. 10.
- 130* См. «Университет и народный университет»: Ges. W. Bd. 8.
- 131* *Гёттингенская семерка* — профессора Гёттингенского университета Альбрехт, Дальман, Эвальд, Гервинус, Вебер, братья Якоб и Вильгельм Гримм, не пожелавшие присягнуть на верность Эрнсту Августу, новому королю Ганновера (после отделения Ганновера от Великобритании в 1837 г.). Профессора, как военные и чиновники, были обязаны присягать новой конституции. Не все были готовы нарушить старую. В университетах начались волнения. Гервинус, Дальман и Якоб Гримм объявлены их зачинщиками, остальные просто уволены. Очевидно, М. Шелер воспринимает «гёттингенскую семерку» в качестве национально-исторического символа конфликта интересов государства и университетской профессуры.
- 132* *Штефан*, или *Стефан*, *Георге* (1868–1933) — немецкий лирический поэт. К кружку Георге принадлежали Гофмансталь, Фридрих Гундольф, Норберт фон Хеллинграт и другие известные

литераторы. Георге понимал себя как провозвестника нового социального идеала, совмещающего черты ницшеанского культа аффектированного героя и ориентацию на утраченную в современности гармоничность древнегреческого полиса.

^{133*} Ges. W. Bd. 6.

^{134*} См. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.

^{135*} Ges. W. Bd. 7.

^{136*} «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».

^{137*} См.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI B 4, ad 4.

^{138*} См. статью «Труд и мировоззрение» (1921–1922): Ges. W. Bd. 6.

^{139*} Ges. W. Bd. 6.

^{140*} Ibid.

^{141*} *Викентий Леринский* (Vincentius Lirinensis, ум. ок. 450) — церковный писатель, монах с острова Лерин. Приведенный выше критерий истинности церковного предания сформулировал в сочинении «Первое предостережение, или Трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств».

^{142*} Речь идет о провозглашенной в 1870 г. «непогрешимости», или «безошибочности», Папы Римского в вопросах вероучения и нравственности. Папа, когда он говорит *ex cathedra*, т. е. когда он, исполняя свои обязанности учителя и пастыря всех христиан, определяет, в силу своей верховной апостольской власти, что некое учение по вопросам веры и нравственности должно быть принято Церковью, пользуется, с Божественной помощью, обещанной ему в лице блаженного Петра, той безошибочностью (*infallibilitas*), которой Божественный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь, когда она определяет учение по вопросам веры и нравственности. Следовательно, эти определения папы Римского непреложны и неотменяемы сами по себе (*ex sese*), даже без единодушного согласия Церкви.

^{143*} Согласно взглядам Фомы Аквинского, философия — не только «служанка теологии» (Домиани), но и дисциплина, служащая для рациональной подготовке к вере. Философское доказательство догматов образует преддверие христианской веры.

^{144*} «Рациональная философия — исключительно демократическая наука. Она снизу доверху (!) организована по принципу свобо-

ды, и единственным ее основанием является опыт» (Сочинения, 68) (*фр.*).

^{145*} «Оно (...) представляет собой часть практики, т.е. развития трудовой деятельности, и, будучи *теорией трудящегося человека*, саму науку рассматривает как вид труда. В этом воззрении находит, наконец, свое выражение то ощущение, которое имплицитно присутствует в эмпирических науках, — что путем экспериментов мы приближаемся к созданию вещей и тем самым приходим к убеждению, будто *сами вещи суть результат делания*, иными словами, продукты...» (*ит.*).

^{146*} «Идея со всеми ее категориями возникает из действия и должна сводиться к действию, что стоит действующему лицу большой траты сил. Это означает, что всякое знание, называемое априорным, включая метафизику, есть *уход от труда, чтобы служить орудием труда*, — вопреки тому, что твердят философская гордость и религиозный спиритуализм, во все века поддерживаемые политикой» (*фр.*).

^{147*} Ges. W. Bd. 3.

^{148*} См. «Университет и народный университет»: Ges. W. Bd. 8.

^{149*} Шелер М. Формы знания и образование.

^{150*} Здесь: заведомо.

^{151*} Ges. W. Bd. 4.

^{152*} См. «Познание и труд»: Ges. W. Bd. 8.

^{153*} По всей вероятности, М. Шелер имеет виду описание «последней схватки, в которой цивилизация принимает свою завершающую форму» — «схватки между *деньгами и кровью*». Этот фрагмент начинается с предложения: «Появление цезаризма сокрушает диктатуру денег и ее политическое оружие — демократию» и заканчивается цитатой из Сенеки «*Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*» («Покорных рок ведет, строптивых — гонит»). См.: Шпенглер О. Указ. изд. С. 538—539.

^{154*} Ср. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.

Приложение

^{1*} См. «Формализм в этике...», раздел V 6: Ges. W. Bd. 2. Abschn. V 6.

^{2*} Ср. часть I «Проблем социологии знания» о законе порядка действия реальных факторов истории.

^{3*} См. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2.

^{4*} Здесь и ниже угловые скобки принадлежат немецкому редактору.

- 5* Ср. «Покаяние и возрождение» (1917) в книге М. Шелера «О вечном в человеке».
- 6* О понятии «совокупная личность» см. «Формализм в этике...»: Ges. W. Bd. 2. Abschn. VI B 4, ad 4.
- 7* Ges. W. Bd. 2. Abschn. III.
- 8* О понятии «гений» см. материалы из рукописного наследия Макса Шелера под названием «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10.
- 9* Здесь: зарождение, замысел; определенный способ, трактовки какого-либо явления; основная.
- 10* «Сколько бы ни старались мужчины взять на себя столько же или больше труда на полях, чем женщины, пахать землю, выбиваясь из сил, сеять и пересаживать растения, уделяя им столько же или еще больше заботы, — напрасный труд! Земля производит лишь жалкий и скудный урожай. Банановые деревья, пальмы не приносят почти никаких плодов. Только женский труд делает плодородным поля и сады, поскольку этой своей способностью они обязаны своему полу» (*фр.*).
- 11* Ges. W. Bd. 7.
- 12* Здесь имя автора в рукописи отсутствует.
- 13* См. материалы из рукописного наследия Шелера, связанные с его незаконченной работой над «Философской антропологией»: Ges. W. Bd. 12.
- 14* *Эпиметей* — брат древнегреческого героя Прометея.
- 15* М. Шелер объясняет свою точку зрения в другом месте (Ges. W. Bd. 10. S. 175). Человеческая история не познаваема для экономического материализма, потому что она как «предмет уже содержит в себе предпосылку непрерывности сознания», между тем для экономического материализма «всякое познание — всего лишь надстройка, возводимая задним числом над экономическими отношениями, которые вытекают друг из друга в чисто каузальном порядке».

Список иностранных слов и выражений

- A limine – с порога; сразу, решительно (*лат.*).
A priori – из предшествующего (*лат.*).
Ab ovo – с самого начала, изначально (*лат.*).
Actus – акт, действие (*лат.*).
Analysis situs – анализ положения, позиции (*лат.*).
Ancilla scientiarum – служанка науки (*лат.*).
Ancilla theologiae – служанка теологии; выражение П. Дамиани (*лат.*).
Angelus – ангел (*лат.*).
Animal rationale – разумное животное (*лат.*).
Antiqui – старые, бывшие, вчерашние (*лат.*).
Ars demonstrandi – умение, искусство доказательства (*лат.*).
Ars inveniendi (et. construendi) – умение, искусство изобретательства (и конструирования) (*лат.*).
L'art pour l'art – искусство для искусства (*фр.*)
- Balance of power – баланс (равновесие) сил (*англ.*).
Bellum omnium contra omnes – война всех против всех (*лат.*)
- C'est la mediocrit qui fonde l'autorité – середина основывает авторитет (*фр.*).
Causa efficiens – действующая причина (*лат.*).
Causa finalis – конечная причина (*лат.*).
Causa prima – первая причина (*лат.*).
Causae secundae – вторичные причины (*лат.*).
Ceteris paribus – при прочих равных (условиях) (*лат.*).
Cogito ergo sum – мыслю, следовательно, существую (*лат.*); выражение Р. Декарта.
Conceptio – словесное выражение; система (*лат.*).
Conceptus – букв. зачатый (*лат.*); *поздн. лат.*: концепт, понятие.
Contemplatio – созерцание (*лат.*).
Contractus – контракт, договор (*лат.*).
Creatio continua – непрерывное творение (*лат.*)
- De facto – фактически, на деле (*лат.*).
Deificatio – обожествление (*лат.*).
Discursus – дискурс, рассуждение (*лат.*).
Divide et impera – разделяй и властвуй (*лат.*).

Durée – длительность (*фр.*); понятие философии А. Бергсона.

Ekstasis – букв. «быть вне себя»; состояние восторженного умоисступления (*греч.*).

Empire – империя (*англ.*).

ἔδεχόμενον – возможность (*греч.*).

Ens a se – сущее благодаря себе (*лат.*).

Ens a se et per se – сущее благодаря себе и через себя (*лат.*).

ἔσθλός – хороший, благородный, отличный, честный, храбрый (*греч.*).

Esse = percipi (esse est percipi) – «быть – значит быть воспринимаемым» (*лат.*).

Ex sese – само по себе, т. е. от самого себя, от своего имени (*лат.*).

Existere – существовать (*лат.*).

Fable convenue – общепринятая выдумка (*фр.*).

Fatalité modifiable – изменяемая необходимость (*фр.*).

Feue dame mtaphysique – усопшая дама метафизика (*фр.*).

Fiat – Да будет! Да свершится! (*лат.*).

Forma corporeitatis – форма телесности (*лат.*); понятие, введенное Р. Гроссетестом.

Forma separata – отдельная (чистая) форма (*лат.*).

Gratia perficit, non negat rationem – Благодать исполняет, а не отрицает разум (*лат.*).

Hic-nunc (hic-et-nunc) – здесь-сейчас (*лат.*).

Nomines religiosi – люди религиозные (*лат.*).

Homo est quodammodo omnia – человек есть некоторым образом все (*лат.*).

Homo faber – человек-ремесленник, человек-мастер (*лат.*).

Homo œconomicus – человек экономический (*лат.*).

Homo religiosus – человек религиозный (*лат.*).

Homo sapiens – человек разумный (*лат.*).

ἰδεῖν τῶν ἰδεῶν – видение, созерцание идей (*греч.*).

In abstracto – в абстракции, отвлеченно от реальности (*лат.*).

In concreto – конкретно, в действительности (*лат.*).

In extenso – пространно, развернуто (*лат.*).

In genere – как родовое существо (*лат.*).

Index librorum prohibitorum – список запрещенных книг (*лат.*).

Ineffabile – неизречаемый, невыразимый (*лат.*).

Inspiratio – внушение, вдохновение (*лат.*).

Intellectus – интеллект, ум, сознание (*лат.*).

Iustum pretium – справедливая цена (*лат.*).

Largesse – щедрость (*фр.*).

Lex parsimoniae – закон бережливости, экономии (природы) (*лат.*).

Liberte modifiable – изменяемая свобода (*фр.*).

Materia prima – первая материя (*лат.*).

Mentalité primitive – первобытное мышление, первобытная ментальность (*фр.*).

μηδὲν – небытие (*греч.*).

Moderni – новые, современные, сегодняшние (*лат.*).

Natura naturans – природа порождающая (*лат.*); основное понятие философии Спинозы.

Noesis noeseos – мышление мышления (*греч.*).

Non fiat – да не будет (*лат.*).

Nouvelle philosophie – новая философия (*фр.*).

Numina – божества, божественные начала (*лат.*).

Νοῦς – ум, нус; у Аристотеля – целевая причина всего существующего
перводвигатель (*греч.*).

Omne ens est bonum – все сущее есть добро (*лат.*).

Omne ens est malum – все сущее есть зло (*лат.*).

«Omne ens» qua ens – «все сущее» как таковое (*лат.*).

Perpetuum mobile – вечный двигатель (*лат.*).

Phaenomenon bene fundatum – хорошо обоснованный феномен (*лат.*).

Philosophia perennis – вечная философия (*лат.*).

Pleonexie – корыстолюбие, жадность, алчность (*нем. устар.*; от *греч.*
Pleonexia).

Prévoir – предвидеть, предусматривать (*фр.*).

Præambula fidei – предверие к вере, предшествующее вере; то, с чего на-
чинается путь к вере (*лат.*).

Prima causa – см. Causa prima.

Primum vivere, deinde philosophari – сначала жить, а уж затем философст-
вовать (*лат.*).

Principium singularisationis – принцип сингуляризации, т. е. обретения
единственности, единичности (*лат.*).

Pro ... contra – за... против (*лат.*).

Qualitates occultae – скрытые качества (*лат.*).

Qui pro quo (qui pro quo – одно вместо другого) – путаница, недоразумение
(*лат.*).

Quod semper et ubicque creditur – то, во что всегда и везде верят (*лат.*).

Regina – правительница, королева (*лат.*).

Sanctum silentium – святое молчание (*лат.*).
Science pour la science – наука для науки (*фр.*).
Selon la méthode des États centraliss – по методу централизованных государств (*фр.*).
Sic volo, sic jubeo – как хотим, так и считаем; принимаем за то, что желаем (*лат.*).
Soi-disant – так называемый, мнимый (*фр.*).
Sola fide – только верой спасется человек (*лат.*); спасение только верой – главный принцип учения Лютера.
Spiritus sanctus internus – свой святой дух (*лат.*); основное понятие лютеранского учения.
Splendid isolation – «блестящая изоляция», или «блестящее одиночество» (*англ.*); английская внешнеполитическая доктрина отказа от длительных союзов с другими державами.
Status – статус, положение (*лат.*).
Status naturae – естественное, первобытное состояние (*лат.*).
Struggle of life – борьба за жизнь (*англ.*).
Substantia imperfecta – несовершенная субстанция (*лат.*).
Substantia perfecta – совершенная субстанция (*лат.*).
Summum bonum – высшее благо (*лат.*).
Suspensible – приостанавливаемая (*фр.*).

To symphilosophiein – совместные занятия философией (*греч.*).
Tabula rasa – чистая доска (*лат.*).
Techne – умение, мастерство, искусство (*греч.*).
Terminus a quo – исходный пункт рассуждения (*лат.*).
Terminus ad quem – конечный пункт рассуждения (*лат.*).

Un dieu, un maitre – один Бог, один Господин (*фр.*).
Unio – соединение, объединение (*лат.*).
Unio mystica – мистическое единение с мировой основой (*лат.*).
Unum ens – одно, единое бытие (*лат.*).

Via negationis – через отрицание (*лат.*).
Vice versa – в обратном направлении, наоборот (*лат.*).
Vis a tergo – сила с тыла; сила, действующая сзади (*лат.*).
Voir pour prévoir. Savoir pour prévoir. Prévoir pour pouvoir. – Видеть, чтобы предвидеть. Знать, чтобы предвидеть. Предвидеть, чтобы властвовать (*фр.*); известная формула О. Конта.

Указатель имен

- Августин Аврелий Блаженный 78, 150
Авенариус Рихард 54, 60, 115
Адлер Макс 157–159, 251, 252
Акбар Джелаль-ад-дин 74
Аксаков 181
Александр Македонский 175
Али, халиф 74
Альберт Саксонский 123
Альбрехт Вильгельм 287
Альтенштейн Карл фон 72
Анаксагор из Клазомен 87, 93
Аристарх Самосский 103, 176
Аристотель 29, 55, 65, 70/71, 77, 78, 82, 84–86, 89, 92, 118, 122, 127, 137, 163, 171, 175, 201, 240
Аррениус Сванте Август 206
- Бакунин Михаил Александрович 185, 186
Бахофен Иоганн Якоб 31, 70, 234, 237
Бebelь Август 234
Беккер (Becker) Карл Генрих 174, 273
Бенедикт Нурсийский 83
Бергер Питер Людвиг 258
Бергсон (Bergson) Анри 23, 24, 60, 63, 94, 113, 123, 125, 150, 151, 194, 292
Беркли Джордж 54–56, 59, 151, 230
Бернулли Карл Альбрехт 31, 70
Бирнбаум Карл 62
Боас Франц 146
Боден Жан 79
Бойль Роберт 103
Бокль Генри Томас 148
Больцман Людвиг 97, 123, 124
Бональд Луи Габриель Амбруз де 23, 56, 218
Бор Нильс 162, 206
Боссюэ Жак Бенинь 79, 284
Боутервек Фридрих 151
- Брентано Луйо (Людвиг Йозеф) 197
Брентано Франц 131
Бруно Джордано 76, 80, 89, 95, 110, 114
Бугле (Bouglé) Селестен Шарль 123, 138, 158, 188
Будда (Гаутама Сиддхартха) 74, 92, 100, 150
Буль Джордж 185
Бумке (Bumke) Освальд 19
Бунзен Роберт Вильгельм 114
Буридан Жан 123
Буркхардт (Burkhardt) Якоб 111, 206
Бэкон Роджер 122, 133, 136, 184
Бэкон Фрэнсис 95, 120, 140, 272
Бюлер (Bühler) Карл 61, 62, 66
Бюхер (Bücher) Карл 22, 41, 222
- Вагнер Вильгельм Рихард 115
Ванини Джулио Чезаре 76
Васко да Гама 175
Вах (Wach) Иоахим 69, 76
Вебер (Weber) Альфред 32, 208, 252
Вебер (Weber) Макс 8, 23, 35, 42, 43, 57, 71, 73, 79, 87, 92, 112, 168, 172, 176, 182, 204, 220, 223–228, 240, 256–258, 274, 279, 280, 282
Вебер Вильгельм Эдуард 138, 287
Вейль (Weyl) Герман 114, 161
Вейсман Август 19, 20
Вёльфлин Генрих 107
Визе Леопольд фон 248, 251, 256
Визер Фридрих фон 53
Викентий Леринский 181, 288
Вико Джованни Батиста 120
Вильгельм (Wilhelm) Рихард 83
Виндельбанд (Windelband) Вильгельм 102, 228
Винкельман Иоганн Иоахим 111
Вирхов Рудольф 76
Вольтер (Мари Франсуа Аруэ) 80

- Вольф Христиан (Кристиан) 171, 195
 Вундт (Wundt) Вильгельм 38, 70, 88, 99, 202, 222
 Гадамер Ханс Георг 276
 Галилей Галилео 28, 76, 80, 81, 103, 104, 112, 114, 123, 137, 140, 241
 Ганди Мохандас Карамчанд (Махатма) 149, 154
 Гарнак (Harnack) Адольф фон 72, 86
 Гартман (Hartmann) Николай 60, 88, 166, 276
 Гартман Эдуард фон 23, 80, 95, 111, 159, 160, 163, 171, 268
 Гассенди Пьер 103
 Гаусс Карл Фридрих 138
 Геббель Кристиан Фридрих 115
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 23, 30, 31, 35, 46, 71, 72, 92, 95, 115, 158, 171, 195, 245, 274
 Гейгер (Geiger) М. 150, 286
 Гейер Кристиан 172
 Геймзёт (Heimsoeth) Хайнц 126
 Геккель Эрнст 172
 Гелен Арнольд 271
 Гельдерлин Иоганн Кристиан Фридрих 111
 Георге Стефан (Штефан) 172, 195, 287, 288
 Гербарт Иоганн Фридрих 131
 Герберт Чербери Эдуард 78
 Гервинус Георг Готфрид 287
 Гёте Иоганн Вольфганг 90, 111, 115
 Гизо Франсуа 205
 Гильберт (Гилберт) Уильям 28, 122
 Гоббс (Hobbes) Томас 28, 55, 56, 59, 79, 113, 125, 218, 230, 231
 Гобино Жозеф Артюр де 37, 192
 Гогеншауфены (Штауфены), дин. 285
 Гольдшейд Рудольф 157, 158, 252
 Гомперц Теодор 93
 Гофмансталь Гуго фон 287
 Гребнер (Graebner) Фриц 41, 42, 57, 58, 60, 62, 69, 146, 233–235
 Гримм, Якоб и Вильгельм 287
 Гроос (Groos) Карл 236
 Гроссетест *см.* Роберт Гроссетест
 Грюнбаум (Grünbaum) Абрахам Антон 120, 123, 194, 285
 Гумбольдт Вильгельм фон 62, 111, 273
 Гумплович Людвиг 37, 41
 Гундольф Фридрих 287
 Гуссерль Эдмунд 150, 151, 218, 226/227, 267
 Гюйгенс Христиан 28, 114
 Давыдов Юрий Николаевич 263, 274
 Д'Аламбер Жан Лерон 79, 183
 Дальман Фридрих Кристоф 287
 Дальтон Джон 28
 Дам (Dahm) Хельмут 262
 Дамиани Петр 291
 Данте Алигьери 115, 121
 Дарвин Чарлз Роберт 58
 Дауэс Чарлз Гейтс 210
 Дворжак (Dvořák) Макс 115
 Декарт Рене 28, 54, 58, 72, 92, 95, 104, 105, 113, 115, 121, 129, 130, 133, 140, 142, 183, 285, 291
 Дельбрюк Бертольд 234
 Дельбрюк Ханс Готлиб Леопольд 148
 Демокрит 103
 Демпф Алоиз 276
 Джемс (Джеймс) Уильям 97, 143, 185, 208, 255, 268
 Джоберти Винченцо 95
 Дильтей (Dilthey) Вильгельм 23, 35, 73, 87, 88, 107, 116, 118, 133, 143, 151, 168, 201, 246
 Дитрих (Dietrich) Альберт 69
 Дишген (Dietzgen) Йозеф 186–188
 Дойссен Пауль 95, 111
 Достоевский Федор Михайлович 80
 Древис Артур 172
 Дриш Ханс 178
 Дункман Карл 252
 Дунс Скот Иоанн 126, 133
 Дюгем (Duhem) Пьер Морис Мари 80, 103, 115, 123, 139
 Дюринг Эжен 123
 Дюркгейм Эмиль 56, 62, 215, 244

Егер (Jaeger) Вернер 77, 84

Зальц (Salz) Артур 172, 173

Зельц (Selz) Отто 66

Земпер Готфрид 22, 148

Зиммель Георг 113

Зом (Sohm) Рудольф 75

Зомбарт (Sombart) Вернер 38, 39, 43,
95, 111, 118, 124, 134, 135, 144, 146,
157–159, 185–187, 192, 198

Зоммерфельд (Sommerfeld) Арнольд
47, 162

Иеринг (Jhering) Рудольф 102

Иерузалем Вильгельм 56, 58, 251, 283

Йенш (Jaensch) Эрих Рудольф 61, 62,
67, 126, 151

Йозель (Joel) Карл 110, 206

Калер (Kahler) Эрих фон 172

Кальвин Жан 105, 133, 182, 240

Кампанелла Томмазо Джованни 95,
110

Канокоги (Kanokogi) Кацунобу 149

Кант Иммануил 17, 19, 52, 55, 56, 58,
60, 61, 67, 92, 94, 95, 114, 115, 130,
131, 133, 136, 140, 143, 147, 159,
160, 169, 171, 174, 183, 188, 195,
196, 201, 218, 219, 244, 253, 274

Кантор Георг 123

Карлейль Томас 196

Кассирер (Cassirer) Эрнст 121, 244,
245, 285

Катц (Katz) Давид 248

Кафка (Kafka) Густав 66

Кейзерлинг Герман 171

Кейнс Джон Мейнард 207, 211

Кёлер (Köhler) Вольфганг 62, 66, 132,
136

Кельвин *см.* Томсон У.

Кеплер Иоганн 28, 77, 102–104, 114

Киреевский (Kirejewski) Иван Василь-
евич 80

Кирхгоф Густав Роберт 114

Клагес (Klages) Людвиг 31

Колер Йозеф 202

Колумб Христофор 175

Комб Луи Эмиль 196

Кондильяк Этьен Бонно де 54

Кондорсе Жан Антуан Никола 79,
243, 244

Конт Огюст 8, 11, 15, 22, 23, 31, 68,
79, 80, 85, 99, 107, 114, 120, 135,
136, 158, 168, 177, 185, 243–246,
262, 263, 274, 295

Конфуций 74, 112

Коперник Николай 81, 102, 103

Копп Герман Франц Мориц 123

Корнелиус Ганс 137

Коффка (Koffka) Курт 61, 62, 66

Краус Фридрих 149

Крёпелин Эмиль 150

Кронфельд (Kronfeld) Артур 149

Кроче (Croce) Бенедетто 125, 199

Кун Хельмут 276

Курциус (Curtius) Эрнст Роберт 173

Кюльпе Освальд 227

Лабриола (Labriola) Антонио 97, 99,
139, 148, 186

Лавуазье Антуан Лоран 103

Лагранж Жозеф Луи 137

Ланге Фридрих Альберт 23, 195

Ландсберг (Landsberg) Пауль Люд-
виг 88, 151, 251

Лао-Цзы 74, 92, 112

Ласк Эмиль 152

Ле Руа (Le Roy) Эдуар 71, 125

Леви-Брюль (Lévy-Bruhl) Люсьен
20, 27, 56–58, 61, 62, 65, 66, 217,
233, 235, 237, 244

Ледерер Эмиль 158

Лейбниц Годфрид Вильгельм 55, 58,
89, 114, 115, 140, 143, 160, 163,
183, 195, 284

Леннерц (Lennertz) Генрих Иоганн
Вильгельм 83

Леонардо да Винчи 28, 103, 110, 137,
172

Либих (Liebig) Юстус фон 138

Либман (Liebmann) Отто 202

Липпс Теодор 54

Литт (Litt) Теодор 27, 166, 219

Ллойд Джордж Дэвид 199

Лойола Игнатий 83, 124

Лоренц Конрад 206
Лотце Рудольф Герман 195
Лука (Луска) Эмиль 111
Лукман Томас 258
Лухтенберг Пауль 251
Лютер Мартин 14, 64, 105, 133, 294

Магеллан Фернан 175
Мак-Дугалл Уильям 10, 62
Макиавелли Никколо ди Бернардо 79
Малинкин Александр Николаевич 252, 257, 263
Мальбранш Никола 58, 79, 183
Мальтус Томас Роберт 58
Мангейм (Манхейм) (Mannheim) Карл 31, 166, 252
Маркион Синопский 72
Маркс Карл 8, 37–39, 43, 46, 48, 58, 92, 94, 99, 111, 113, 124, 141, 148, 158, 159, 168, 177, 182, 245, 261, 274
Масарик (Masaryk) Томаш Гарриг 181
Мах (Mach) Эрнст 54, 77, 82, 97, 98, 113, 115, 123, 137, 139, 227, 242, 244, 286
Меланхтон Филипп 85, 171
Мен де Бيران Мари Франсуа Пьер Гонтье 151, 195
Менгер Карл 143
Мендель Грегор Иоганн 52
Местр Жозеф Мари де 23
Милль Джон Стюарт 139
Милтон (Мильтон) Джон 115
Миттеншвей Куно 251
Михельс Роберт 252
Миш Георг 23
Мойзель Альфред 252
Мольер (Жан Батист Поклен) 115
Мохаммет (Мухаммед) 178, 222
Мукле (Muckle) Фридрих 99
Мюллер-Фрейнфельс (Müller-Freienfels) Рихард 98, 126
Мюнстерберг (Münsterberg) Гуго 132

Надлер (Nadler) Йозеф 115
Наполеон I Бонапарт 175

Нельсон Леонард 217
Нернст (Nernst) Вальтер 136
Николай Кузанский 89, 95
Ницешеро Альфредо 62
Ницше Фридрих 82, 118, 128, 171, 196, 237, 268, 273–275
Ньютон Исаак 28, 77, 103, 104, 114, 241

Оккам Уильям 123, 133, 230
Оппенгеймер (Oppenheimer) Франц 38
Орем (Оресм) Никола 123
Оствальд Вильгельм Фридрих 23, 90, 172
Отто (Otto) Рудольф 76
Оттон Фрейзингенский 130

Павел, ап. 74
Павел III, папа (Александр Фарнезе) 81
Пали Мельхиор 207
Парацельс (Филипп Гогенхейм) 118
Парето Вильфредо 53
Петр I Великий, имп. 181
Петр Перегрин (Пьер из Марикура) 122
Петрарка Франческо 110
Петти Уильям 131
Планк (Planck) Макс Карл Эрнст Людвиг 136
Платон 26, 55, 57, 77, 78, 92, 103, 118, 127, 128, 150
Пленге (Plenge) Иоганн Макс Эмануэль 192
Плеснер Хельмут 251, 276
Плотин 23, 24, 63, 173, 283
Прантль (Prantl) Карл 28
Прживара (Przywara) Эрих 126
Пройс Конрад Теодор 62
Прокл Диадох 103, 114, 173
Прудон Пьер Жозеф 187
Пуанкаре Жюль Анри 56, 80, 218

Радбрух Густав 87, 92, 204
Радл (Радль) (Radl) Эмануэль 123, 145
Райт (Wright) Гаральд 207, 211

- Ранке Леопольд фон 31, 42, 116, 181, 208
 Расин Жан 115
 Рафаэль Санти 14
 Рейнах Соломон 239
 Ригль Алоиз 20
 Рикардо Дэвид 241
 Риккерт (Rickert) Генрих 167, 174, 227, 228
 Риль (Riehl) Алоиз 137
 Риман Бернхард 114, 137
 Ришелье Арман Жан дю Плесси 205
 Роберт Гроссетест 122, 292
 Роде Эрвин 237
 Розмини Антонио 95
 Роллан (Rolland) Ромен 75, 149, 154
 Ротхакер Эрих 116
 Руссо Жан Жак 59, 93, 110, 266
 Савиньи Фридрих Карл 31
 Сенека Луцей Аней 289
 Сен-Симон Клод Анри де Рувруа 99
 Сервет Мигель 76, 104
 Синклер Эптон Билл 108
 Смирнова Наталия Михайловна 258
 Смит (Smith) Адам 143
 Содди (Soddy) Фредерик 147
 Сократ 87, 93, 201, 225, 242
 Соловьев Владимир Сергеевич 262
 Сорель Жорж 198
 Спенсер Герберт 20, 21, 31, 68, 148, 168, 177, 180, 219, 244, 246, 262
 Спиноза Бенедикт (Барух) 23, 110, 112, 115, 124, 140, 183, 195
 Стехус Эвгубинус (Августин Стеко) 284
 Тагор Рабиндранат 93, 208
 Тард (Tarde) Габриель 12
 Телезио Бернардино 95, 110
 Тённис (Tönnies) Фердинанд 26, 27, 63, 92
 Толстой Лев Николаевич 154
 Томсон Уильям, лорд Кельвин 241
 Торндайк Эдуард Ли 62
 Трёльч (Troeltsch) Эрнст 17, 18, 26, 31, 35, 71, 74, 79, 92, 101, 103, 104, 114, 116, 165, 167, 170, 172, 173, 177, 183, 201, 219, 288
 Турнвальд Рихард 57
 Убальди, Убальди-дель-Монте Гвидо 28, 104, 137
 Узенер Герман 148, 238
 Фалес Милетский 165, 187
 Фенелон Франсуа 110
 Фехнер Густав Теодор 195
 Финк Франц Николаус 62
 Фиркандт (Vierkandt) Альфред Фердинанд 38
 Фихте Иоганн Готлиб 46, 54, 55, 86, 95, 133, 187, 195, 273
 Фолькельт Иоханнес 165
 Фольрат Вильгельм 251
 Фома Аквинский 78, 80, 115, 288
 Фома Кемпийский 24
 Фонтане Теодор 178
 Фосслер Карл 62
 Фрейд Зигмунд 61, 62, 274
 Фрейер (Фрайер) (Freyer) Ханс 15
 Фридрих II Штауфен (Гогенштауфен), имп. 111, 175, 285
 Фрингс Манфред С. 277, 278
 Фришейзен-Кёлер Макс 151
 Фробениус Лео Виктор 22, 235
 Фукс (Fuchs) Бруно Арчибальд 181
 Хайдеггер Мартин 276
 Хан Эдуард 146
 Хасхаген Юстус 251
 Хеллинграт Норберт фон 287
 Херинг (Геринг) Теодор Людвиг 139
 Холль Карл 150
 Хонигсхайм Пауль 79, 112, 251
 Хюбнер (Hübner) Г. 208
 Хюгель Фридрих фон 18
 Целлер Эдуард 91
 Шекспир Уильям 115
 Шелер (Scheler) Макс Фердинанд 61, 63, 123, 151, 158, 173, 251–256, 258–290
 Шелер (урожд. Шой) Мария 277–280, 284
 Шеллинг Фридрих 23, 95, 111, 151, 159, 195

Шефтсбери Антони Эшли Купер 110
 Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих 63, 97, 115
 Шиллер Фердинанд Кадинг 97
 Шильдер (Schilder) Пауль 46, 61, 62, 98
 Шлейермахер Эрнст Христиан Фридрих 273
 Шлик (Schlick) Мориц 125
 Шмаленбах (Schmalenbach) Герман 115
 Шмитт (Schmitt) Карл 57, 58, 201
 Шмоллер (Schmoller) Густав 41, 206
 Шольц (Scholz) Генрих 24, 76
 Шопенгауэр Артур 23, 24, 95, 111, 115, 151, 159, 171, 178, 195, 268
 Шпанн (Spann) Отмар 52, 138
 Шпенглер (Spengler) Освальд 18, 30, 48, 57, 60, 93, 101, 107, 122, 123, 135, 158, 159, 168, 192, 199, 204, 217, 219, 285, 289
 Шпиндлер Лора 251
 Шпрангер (Spranger) Эдуард 165, 219
 Штейн (Stein) Эдит 27
 Штейн Вальтер Иоганнес 251
 Штейн Генрих Фридрих Карл фон 111
 Штерн Вильям (Вильгельм) 61, 62, 166, 167
 Штольтенберг Ханс Лоренц 251
 Шторх Альфред 61, 62
 Штрих (Strich) Фриц 107
 Шумпетер Йозеф Алоиз 44, 45, 140, 223, 224
 Шюц Альфред 254, 258
 Эвальд Георг Генрих Август 287
 Эдди (урожд. Бейкер) Мэри Энн Морс 286
 Эдинггер Эдвард 61, 62
 Эйкен (Eucken) Рудольф 72, 259
 Эйнштейн Альберт 18, 78, 114, 174, 206, 220, 241
 Экхарт Иоганн, Мейстер Экхарт 71
 Эмерсон Ралф Уолдо 196
 Энгельс Фридрих 186

Эпиктет 92
 Эпикур 103
 Эренрейх Пауль 146
 Эрнст Август, король 287

Юм Дэвид 219, 230

Ясперс Карл 23, 73, 87, 204, 280

Becker C. H.	<i>см.</i> Беккер К. Г.
Bergson H.	<i>см.</i> Бергсон А.
Bouglé C.	<i>см.</i> Бугле С.
Bücher K.	<i>см.</i> Бюхер К.
Bühler K.	<i>см.</i> Бюлер К.
Bumke O.	<i>см.</i> Бумке О.
Burkhardt J.	<i>см.</i> Буркхардт Я.
Cassirer E.	<i>см.</i> Кассирер Э.
Croce B.	<i>см.</i> Кроче Б.
Curtius E. R.	<i>см.</i> Курциус Э. Р.
Dahm H.	<i>см.</i> Дам Х.
Dietrich A.	<i>см.</i> Дитрих А.
Dietzgen J.	<i>см.</i> Дицген Й.
Dilthey W.	<i>см.</i> Дильтей В.
Duhem P.	<i>см.</i> Дюгем П.
Dvořák M.	<i>см.</i> Дворжак М.
Eucken R.	<i>см.</i> Эйкен Р.
Freyer H.	<i>см.</i> Фрейер Х.
Fuchs B.A.	<i>см.</i> Фукс Б.А.
Geiger M.	<i>см.</i> Гейгер М.
Graebner Fr.	<i>см.</i> Гребнер Ф.
Groos K.	<i>см.</i> Гроос К.
Grünbaum A.	<i>см.</i> Грюнбаум А.
Harnack A.	<i>см.</i> Гарнак А.
Hartmann N.	<i>см.</i> Гартман Н.
Heimsoeth H.	<i>см.</i> Геймзёт Х.
Hobbes Th.	<i>см.</i> Гоббс Т.
Hübner G.	<i>см.</i> Хюбнер Г.
Jaeger W.	<i>см.</i> Егер В.
Jaensch E.	<i>см.</i> Йенш Э.
Jhering R.	<i>см.</i> Иеринг Р.
Joel K.	<i>см.</i> Йозель К.
Kafka G.	<i>см.</i> Кафка Г.
Kahler E.	<i>см.</i> Калер Э.
Klages L.	<i>см.</i> Клагес Л.
Koffka K.	<i>см.</i> Коффка К.
Köhler W.	<i>см.</i> Кёлер В.
Kronfeld A.	<i>см.</i> Кронфельд А.
Labriola A.	<i>см.</i> Лабриола А.

Landsberg P. L.	<i>см.</i> Ландсберг П. Л.	Schlick M.	<i>см.</i> Шлик М.
Le Roy E.	<i>см.</i> Ле Руа Э.	Schmalenbach H.	<i>см.</i> Шмаленбах Г.
Lennertz H.	<i>см.</i> Леннерц Г.	Schmitt C.	<i>см.</i> Шмитт К.
Lévy-Bruhl L.	<i>см.</i> Леви-Брюль Л.	Schmoller G.	<i>см.</i> Шмоллер Г.
Liebig J.	<i>см.</i> Либих Ю.	Scholz H.	<i>см.</i> Шольц Г.
Liebmann O.	<i>см.</i> Либман О.	Selz O.	<i>см.</i> Зельц О.
Litt Th.	<i>см.</i> Литт Т.	Smith A.	<i>см.</i> Смит А.
Lucka E.	<i>см.</i> Лука Э.	Soddy F.	<i>см.</i> Содди Ф.
Mach E.	<i>см.</i> Мах Э.	Sohm R.	<i>см.</i> Зом Р.
Mannheim K.	<i>см.</i> Мангейм К.	Sombart W.	<i>см.</i> Зомбарт В.
Masaryk Th. G.	<i>см.</i> Масарик Т.Г.	Sommerfeld A.	<i>см.</i> Зоммерфельд А.
Muckle Fr.	<i>см.</i> Мукле Ф.	Spann O.	<i>см.</i> Шпанн О.
Müller-Freienfels R.	<i>см.</i> Мюллер-Фрейнфельс Р.	Spengler O.	<i>см.</i> Шпенглер О.
Münsterberg H.	<i>см.</i> Мюнстерберг Г.	Spranger E.	<i>см.</i> Шпрангер Э.
Nadler J.	<i>см.</i> Надлер Й.	Stein E.	<i>см.</i> Штейн Э.
Nernst W.	<i>см.</i> Нернст В.	Strich Fr.	<i>см.</i> Штрих Ф.
Oppenheimer Fr.	<i>см.</i> Оппенгеймер Ф.	Tarde G.	<i>см.</i> Тард Г.
Otto R.	<i>см.</i> Отто Р.	Tönnies F.	<i>см.</i> Тённис Ф.
Plank M.	<i>см.</i> Планк М.	Troeltsch E.	<i>см.</i> Трёлъч Э.
Plenge J.	<i>см.</i> Пленге И.	Vierkandt A.	<i>см.</i> Фиркандт А.
Prantl K.	<i>см.</i> Прантль К.	Wach J.	<i>см.</i> Вах И.
Przywara E.	<i>см.</i> Прживара Э.	Weber A.	<i>см.</i> Вебер А.
Radl E.	<i>см.</i> Радл Э.	Weber M.	<i>см.</i> Вебер М.
Rickert H.	<i>см.</i> Риккерт Г.	Weyl H.	<i>см.</i> Вейль Г.
Riehl A.	<i>см.</i> Риль А.	Wilhelm R.	<i>см.</i> Вильгельм Р.
Rolland R.	<i>см.</i> Роллан Р.	Windelband W.	<i>см.</i> Виндельбанд В.
Salz A.	<i>см.</i> Зальц А.	Wright H.	<i>см.</i> Райт Г.
Scheler M.	<i>см.</i> Шелер Макс	Wundt W.	<i>см.</i> Вундт В.
Schilder P.	<i>см.</i> Шильдер П.		

Содержание

Проблемы социологии знания

I. Сущность и понятие социологии культуры	7
Социология культуры – социология реальности, закон порядка действия идеальных и реальных факторов	7
II. Социология знания	49
А. Формальные проблемы	49
Высшие аксиомы социологии знания	50
Высшие виды знания	58
Б. Материальные проблемы	69
К социологии религии	69
К социологии метафизики	88
К социологии позитивной науки. Наука и техника, хозяйство	96
О синтезе западной и азиатской техник (культур знания) и новом возвышении метафизики	148
Развитие знания и политическое развитие	174
Развитие знания и внешняя политика	174
Развитие знания и внутренняя политика («логика классов» – «социологическое учение об идолах»)	179
Мировая война и структура Европы с точки зрения социологии знания – специфически европейские задачи	206

Приложение

Дополнения из рукописного наследия к «Проблемам социологии знания»	215
а) Социология знания и теория познания	215
б) В чем прав и в чем не прав социологизм	218
в) К социологистскому и материалистическому воззрениям на спасительное знание	220
г) Исключение Максом Вебером философии (К психологии и социологии номиналистического способа мышления)	223

- д) О социологическом происхождении высокоразвитых культур и о происхождении науки 232
- е) Из заметок по социологии позитивной науки (Наука и техника, хозяйство, государственное устройство) 239

Предисловие Макса Шелера к первому изданию «Проблем социологии знания» 243

Малинкин А. Н. Философская социология Макса Шелера

К истории создания и публикации « Проблем социологии знания»	251
Социология знания в контексте философской социологии Шелера	256
Концепция тройной структуры человеческого познания и знания	262
Синтез западной и азиатской культур знания как терапия от цивилизованного варварства	268
Абстрактный схематик или глубокий исследователь современного общества?	272
Библиография, комментарии	277
Список томов Макса Шелера	278
Проблемы социологии знания	281
Приложение	289
Список иностранных слов и выражений	291
Указатель имен. Составитель <i>Е. Н. Балашова</i>	295

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Макс Шелер

ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

Перевод, комментарии, послесловие А. Н. Малинкин

Редактор А. В. Матешук

Корректоры Н. А. Стёпина, Е. Н. Балашова

Компьютерная верстка Г.В. Славинская

Художник А. Ю. Никулин

Сдано в набор 10.12.2010.

Гарнитура NewtonС. Формат 60х90^{1/16}. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 19. Уч. изд. л. 17,4.

Тираж 1000 экз.

Заказ № 813

ООО Издательство

«Институт Общегуманитарных Исследований»

119071, Москва, Ленинский проспект, д.18

Отпечатано с готовых файлов заказчика

в ОАО Издательско-полиграфический комплекс “Звезда”

614990, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.