

книга света

Макс
ШЕЛЕР

Проблемы социологии знания



Макс Шелер
Проблемы социологии знания
Серия «Книга Света»

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=23806721
Проблемы социологии знания: Институт общегуманитарных
исследований; Москва; 2011
ISBN 978-5-88230-265-7

Аннотация

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.

В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

I. Сущность и понятие социологии культуры	6
Социология культуры – социология реальности, закон порядка действия идеальных и реальных факторов	6
Конец ознакомительного фрагмента.	61

Макс Шелер

Проблемы

СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

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

Рене Декарт

© С. Я. Левит, составитель серии, 2011

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

©Институт общегуманитарных исследований, 2011

* * *

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 (теори-

ей 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 логическими 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

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)*.* См.: Ges. W. Bd. 2. Abschn. IV B 4, ad 4.

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.

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

Это «преимущественно» – ибо каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, – точнее говоря, целевая интенция, направленная в конечном счете либо на идеальное, либо на реальное, и есть то, на основании чего мы проводим различие между социологией культуры и реальной социологией. Конечно, и экспериментирующий физик, и художник, и музыкант изменяют действительность, когда каждый из них, соответственно, экспериментирует, пишет картину, играет и сочиняет музыку; но все это они делают лишь для того, чтобы достичь идеальной цели, например, прийти к истинному знанию о природе, открыть для собственного созерцания и наслаждения, как и для со-

зерцания 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 ис-

куство, 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,

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*. * См. материалы из рукописного наследия Шелера, связанные с его незаконченной работой над «Философской антропологией»: Ges. W. Bd. 12.

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 *взаимодействия* идеальных и реальных, обусловленных духовно и обусловленных инстинктивно детерминирующих факторов жизни человека, которая всегда существенным образом со-определена социально. Да, именно в познании высшего *закона порядка следования* – не временно1го порядка в смысле фактической последовательно-

сти 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 момент «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

⁴ Более детальное обоснование закона будет дано в заключительном томе «Сочинений по социологии и учению о мировоззрении» под названием «Проблемы философии истории».* См. материалы из рукописного наследия М. Шелера, посвященные разработке проблем философии истории: Ges. W. Bd. 13.

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

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.*.* См.: Ges. W. Bd. 13.

по известным законам заражения, произвольного и непроизвольного подражания (копирования) следует «большое число», большинство⁶. Так культура «распространяется»⁷.

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 коллек-

⁶ См. материалы из рукописного наследия Макса Шелера под названием «Образцы и вожди»: Ges. W. Bd. 10.

⁷ Закон немногих пионеров и множества их подражателей первым ясно сформулировал Г. Тард (*G. Tarde. Les lois de l'imitation. 1895*).

тивный – и человеческая воля могут здесь лишь одно: тормозить и растормаживать (отпускать) то, что хочет стать настоящим 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-закономерной⁸ детерминации так-бытия истории религии, права, духа – хотя оно, с точки зрения чистой истории духа, потенциально *могло* возникнуть точно так же,

⁸ 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.

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

Подобно тому, как, с одной стороны, мы а *limine* отвергаем все натуралистические социологические воззрения на становление смыслового содержания духовной культуры, так, с другой стороны, на почве чистой социологии культуры мы должны отвергнуть всякое учение (которое соответствовало бы гегелевскому) о том, что история культуры – это, якобы, *чисто* духовный и определенный *логикой смысла* процесс. Из одних только духовных детерминационных факторов без негативно-избирательной силы *реальных* отношений и без *свободной* волевой каузальности *личностей*-«*вождей*» – хотя эта свобода относится лишь к тому, «состоится» или «не состоится» деяние, но никогда к смысло-логическому вопросу о том, «что именно» состоится – не произойдет совершенно ничего даже на почве самой чистой духовной культуры. И уж тем более – на почве той действительности, с которой имеет дело социология реальности. Эта дей-

ствительность в своем наличном бытии, так-бытии и ценности (таким образом, и в так называемых «прогрессе» и «регрессе») идет по своему строго *необходимому* и «слепому», с точки зрения идей о ценности и смысле, рожденных субъективно *человеческим* духом⁹, 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-бытия, смысла и ценности, всегда *приостанавливаемая* (*suspendierbar*) в своем реальном выражении собственной каузальностью «базиса»; ее можно было бы назвать «*liberte/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 высво-

⁹ Метафизический «смысл» этой судьбы я здесь не рассматриваю.

бождающе 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»¹⁰, т. е. воплощенный в какой-либо материи или вос-

¹⁰ 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*).

производимых психофизических деятельности *смысл*, например, орудия труда, произведения искусства, язык, шрифт (письменность), институты, нравы, обычаи, ритуалы (обряды), церемонии, и его субъективно точный аналог – *изменяемую 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 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 сущности¹¹. Поэтому все фактиче-

¹¹ 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 эво-

ские зависимости объективных содержаний культуры, которые 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 со-

люции какой-либо группы (главное направление, побочную ветвь, тупик, выход и т. д.), но оно никогда не есть «закон». Закон *поэтапного* 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^{*}. * См. также: Ges. W. Bd. 2.

циологии. *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 духа¹². 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 происходящего и предпосылкой социологии¹³. 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*; это означает, что

¹² То есть история образования, роста, упадка, структурного изменения *самого* духа, а не его творений и достижений.

¹³ 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.

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" истинных постижений идей и их взаимосвязи (в "случайно" действительном) "функционализации", которая сначала вершится пионерами, а затем "совершается и воспроизводится" массами, но не через внешнее "подражание", подобно движениям и действиям. А потому аппараты духа и разума каждого большого культурного круга и каждого большого культурного периода, невзирая на их великое множество и разнообразие, вполне могут быть частичными и неадекватными в отношении их истинности и бытийной значимости (хотя, конечно, они не обязательно должны быть таковыми). Ибо все они рождаются из постижения одного онтического царства идей и рангового порядка ценностей, который вплетён в эту "случайную" действительность мира. Таким образом, несмотря на то, что мы допускаем множество организаций разума, нам удаётся избежать философского релятивизма, аналогичного тому, в который впадает, к примеру, Шпенглер. Но этого релятивизма нам удаётся избежать не за счёт того, что мы, подобно дешёвым абсолютистским философиям ценностей нашего времени, отрицаем или ограничиваем сам по себе ясно познаваемый факт относительности организаций разума, а потом впадаем в такой же дешёвый "европеизм" или ещё в какую-нибудь точку зрения, которая, ориентируясь толь-

ко на масштаб одной культуры, полагает эту "точку зрения" значимой для всего человечества и всей истории; также не за счёт того, что мы, как того весьма странно желает, например, Э.Трёльч¹⁴, как раз и "утверждаем" эту нашу европейскую точку зрения, несмотря на познание её относительности, просто как "постулат", т. е. "sic volo, sic jubeo"¹⁵. 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 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-времен-

¹⁴ Ср. Э.Трёльч "Историзм и его преодоление" (E.Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung); далее его доклады в Англии, изданные Фридрихом ф. Хюгелем, S. 76ff.

¹⁵ Здесь: в каждом отдельном случае во всей реальной сложности.

ной *кооперации* незаменим, так как индивидуален и уникален¹⁶.

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 *прапредпосылки* человеческой истории, да и самого человека (его «идеи»), из психических функций его животных предков¹⁷. 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

¹⁶ О солидарной кооперации индивидуальных культурных субъектов и об имманентном историческому бытию ценностном перспективизме см.: Ges.W. Bd. 2.

¹⁷ Строгое доказательство этих положений и обоснование термина «идея» человека в отличие от эмпирического понятия «человек-животное» (Menschtier) будут даны в моей «Антропологии» *.* 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.

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 Бумке¹⁸) любое 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 сущностно общим с высшими человекообразными обезьянами, *однозначно* обусловлено психофизической си-

¹⁸ Ср.: Бумке О. Культура и вырождение (O. Bumke. Kultur und Entartung. 2. Aufl. Berlin, 1922).

стемой (с чем согласны и мы), но также и «дух», «разум» человека. Мы же это¹⁹ 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 «*mentale 1 primitive*» к цивилизованному состоянию человеческого мышления, следующего закону противоречия и принципу тождества, как их недавно описал Л. Леви-Брюль; изменения *форм* этоса как форм самого *ценностного* предпочтения, а не изменения всего лишь в оценках *благ*, которые возникают на основе одного и того же закона предпочтения ценностей или этоса; изменения чувства стиля и самой художественской воли (такие, какими их при-

¹⁹ Я и здесь снова должен сослаться на мою «Антропологию», объявленную уже много лет назад; она выйдет вслед за этой книгой. Проблема, о которой идет речь, была поставлена мной еще в работе «К идее человека» (1915), опубликованной в книге «О перевороте в ценностях».*.* См.: Ges. W. Bd. 3.; Ges. W. Bd. 2, Abschn. V 4; Шелер М. Положение человека в космосе.

нимают в истории искусства после Ригля); изменения, что произошли при трансформации ранне-западного органо-логического взгляда на мир, каким он был 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 аккумулярованном 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 обстоятельствам²⁰ (например, христианского этоса к позднеантичному, средневековому, современному состояниям хозяйства и общества), или чем изменения лишь в рамках преимущественно органо-логического и преимущественно механистического взглядов на мир. Для социологии динамики знания нет ничего

²⁰ См.: «Формализм в этике и материальная этика ценностей», в особенности главу о ступенях относительности ценностей и оценки, раздел V 6*.* См.: Ges. W. Bd. 2, Abschn. V 6.

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 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 мифиче-

ское 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 являет 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* духа²¹. 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),

²¹ См. мою статью о законе трех стадий Конта «О позитивистской философии истории знания» в «Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении» («Moralia») *. * 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».

несомненно, имеют общий исходный пункт в изображениях, которые выражают душевные процессы и при этом *одновременно* производятся так, что долгое время могут служить полезным целям²². 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 учения, 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 рационализованный задним числом народная религия, восходящая к личному откровению или праоткровению, или что метафи-

²² 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.

зика – это противозаконно рационализированное, а потом втиснутое в систему пророчество религиозного или поэтического толка («пророческая философия» Макса Вебера²³ 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» знания²⁴, – 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,

²³ См. дополнение «Г» из рукописного наследия М. Шелера.

²⁴ 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 общезначимая наука метафизика была навсегда разрушена...» (S. 371).

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 натуралистическим 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 сущем 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-конфессио-*

нальной, да и над-религиозной природы; или вроде того, что хотят сделать из нее самостоятельный источник «религиозного» познания²⁵, 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

²⁵ Как, например, недавно Шольц в своей «Философии религии» (*H. Scholz. Religionsphilosophie. 2. Aufl. Berlin, 1923*).

сообща признают какую-либо относящуюся к мирозданию «систему» идей и ценностей. Наконец, существуют 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 обща 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, общенуждаемый, 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-воспи-*

тательными 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 *смещения* 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 *неосозанным* теми, кто его сообща разделяет, причем остается неосозанным 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 догмы, 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 «идеоло-

гии 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»²⁶ – общая для какой-либо группы «образованных людей» позиция, с которой они обо всем судят²⁷.

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 религи-

²⁶ См.: превосходную работу Ф. Тенниса «Критика общественного мнения» (*F. Toennies. Kritik der öffentlichen Meinung. Berlin, 1922*).

²⁷ См. о сущности и происхождении национальных идеологий «Сочинения по социологии и учению о мировоззрении» («Нация»), а также мое исследование о «cant» в приложении к моей книге «Гений войны и Немецкая война», 1915*.* 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».

ей 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 формах²⁸. 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.

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 флуктуирующей *орды, устойчивого жизненного сообщества* (в смысле Ф. Тённиса), *общества и системы персоналистической солидарности* самостоятельных, ответственных за себя и за

²⁸ См.: Э. Трёльч. Социальные учения христианских церквей... (E. Troeltsch. Soziallehren der christlichen Kirchen usw., 1912), где эти содержательные связи хорошо описаны.

других индивидов²⁹. 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 се-

²⁹ Четкая характеристика этих сущностных форм человеческих объединений была дана мной еще в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей»*. 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*). * См.: Ges. W. Bd. 2. VI B 4, ad. 4.

бе 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*³⁰, ей тем не менее *предначертано, с социологической точки зрения*, пройти определенные *весьма формальные фазы*, из которых не 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 язы-

³⁰ Здесь: в реальной исторической действительности.

ком, 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 философии³¹ – 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

³¹ 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*).

мышлению, усматривающему в «движении мертвых масс» и *их* законах формы, которым, как только они функционализированы, подчиняется или постепенно «должен» подчиниться также и живой, социальный, экономический, духовный, политический мир. Это – *социологический* факт, неотделимый от нового индивидуализма, неотделимый от начинающегося доминирования энергомашин 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 накапливается *про 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 *личностно 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 которой «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 временную последовательность 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 один³². 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*

³² О солидарной кооперации индивидуальных культурных субъектов см.: Ges. W. Bd. 2.

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»³³, – 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 спаси-

³³ Под «медиатизацией» здесь подразумевается некое эпохальное, поколенчески и социокультурно обусловленное *опосредование*, а не процесс аккумуляции масс-медиа информационного, политического и символического капитала.

тельного и образовательного знания) до сих пор еще слишком мало продумана³⁴.

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

³⁴ См. заключительную главу моей работы «Проблемы религии» в книге «О вечном в человеке»*. 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.* См.: Ges. W. Bd. 5.

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, временная 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 временно1го 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 взаимосвязи 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, прямо-

линейности 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 прослеживать 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 приписыва-

ют 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 большое 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*³⁵ по отношению к твердо упорядоченным последовательностям фаз в течении событий и состояний, следующих своим собственным законам, наступающих автоматически, 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

³⁵ «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*.* См.: Шелер М. Положение человека в космосе; *его же*. Формы знания и образование // Шелер М. Указ. изд. С. 15–56.

они – какой бы ни была их духовная самооценность – 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 культуры³⁶. 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, «fatalite1 modifiable» ре-

³⁶ Как это предполагает, например, экономическое воззрение на историю.

альной 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 иллюзы духовного потока³⁷.

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

³⁷ 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)*.* См.: Вебер М. Предварительные замечания / Вебер М. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990. С. 44–61.

логически-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*, связного культурного процесса ни в каком 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 – ре-

альной 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 нати-визм*, *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 месте³⁸.

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, исхо-

³⁸ Это будет сделано в «Философской антропологии» и в четвертом томе моих «Сочинений по социологии и учению о мировоззрении» («Проблемы философии истории»).

дя из этих одинаково ложных предположений, была проби-
та этнологами, которые со все большей ясностью и опреде-
ленностью открывали богатый мир форм «обществ», кото-
рые существовали *до* государства и *до* политики, а имен-
но огромную эпоху, когда главенствовали *родовые союзы*, и
разрушали тем самым античный и христианский, но к со-
жалению, все еще распространенный среди историков и фи-
лософов предрассудок о том, что «государство» – это, яко-
бы, сущностная определенность человеческой природы. Такой
сущностной определенностью является, несомненно, *обще-
ственная жизнь вообще*; далее, формальный закон «большо-
го 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*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.