



КАРЛ МАНГЕЙМ

ОЧЕРКИ
СОЦИОЛОГИИ
ЗНАНИЯ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ - - МИРОВОЗЗРЕНИЕ - ИСТОРИЗМ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

КАРЛ МАНГЕЙМ

ОЧЕРКИ
СОЦИОЛОГИИ
ЗНАНИЯ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ - МИРОВОЗЗРЕНИЕ - ИСТОРИЗМ

Москва 1998

Составление, перевод и предисловие
Е.Я.ДОДИНА

© ИНИОН РАН. 1997 г. Данная публикация не может быть переиздана или воспроизведена любым другим способом без письменного разрешения ИНИОН РАН.

ISBN 5-248-00031-9

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Теодицея Карла Мангейма. (Вступительная статья)	5
---	---

I. СТРУКТУРНЫЙ АНАЛИЗ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Что необходимо для структурного анализа теории познания.....	28
2. Существо эпистемологической проблемы и возможные способы ее решения.....	30
3. Существенные для теории познания дисциплины.....	34
4. Анализ собственно эпистемологических идей	38
5. Элементы типологии теории познания.....	42
6. Структурный анализ эпистемологической оценки	47

II. ТЕОРИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1. Постановка вопроса.....	53
2. Борьба за синтез.....	54
3. Рационализм против иррационализма.....	58
4. Мирозозрение: способ представления. Три типа значения	64
5. Дотеоретическая структура продуктов культуры	86
6. Как мирозозрение можно рассматривать научно?	94
Примечания	109

III. ИСТОРИЗМ

1. Статическая и динамическая мысль.....	118
2. Отправные моменты теории историзма (Трельч).....	133
3. Формы исторического движения.....	146
4. Историзм и социология	162
5. Динамические стандарты мышления и практики.....	165
Примечания	172

IV. ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

1. Проблема констелляции.....	180
2. Теоретические позиции.....	194
3. Социология знания под углом зрения современной феноменологии (Макс Шелер)	202
4. Динамический подход к социологии знания	232
Примечания.....	246

ТЕОДИЦЕЯ КАРЛА МАНГЕЙМА

(Вступительная статья)

В глазах одних, культура – реквизит общественного, духовного, либо материального развития, для других – она продукция гуманитарного поведения, третьи видят в ней самостоятельную и самоценную, имеющую собственное значение субстанцию. Вероятно, эти то ли точки зрения, то ли пути понимания, а, подчас, уровни восприятия, сближает лишь представление, что культура тем или иным образом (словами Г.Шпета, то как вещь, то как знак) свидетельствует людям об осуществимости самопознания. Эту мыслимую возможность по-своему, уяснив общий смысл социокультурных категорий – факторов, способов выражения, типов артикуляции и т.п. – мышления, углубил К.Мангейм (1893-1947). Его имя привычно сочетается с дисциплиной, усвоившей их как свой объект, Социологией Знания (ср. объект теории познания – категории метафизики).

Социологией – поскольку, как был уверен Мангейм, нахождение единообразных социокультурных критериев познания зависит от уразумения областей и объективаций культуры, прежде всего в социологическом плане. Знания (а не собственно науки) – так как мышлению, он настаивал, свойственна не только логическая, но и алогичная подоплека, необязательно рациональные, но в единстве с ними иррациональные мотивы, вследствие чего искомые категория упорядочения запаса познаний о культуре обнаруживаются, главным образом, в малоизведанном пространстве между теоретическим (наука) и атеоретическим (интуиция) полюсами разума.

Постановка темы социологии знания в подобном ракурсе пришла бы не по плечу доктринеру, безоглядному ревнителю будь

то собственной или чьей-то еще "научной системы". Как можно надеяться, содержание "Опытов" убедит читателя в том, что их автор не был догматиком также и в ее решении.

I

Мировосприятие Мангейма, уроженца Будапешта, тогда еще одной из столиц самой пестрой по территориальному и национальному составу империи в Европе, Австро-Венгрии, по-видимому, отличалось присущей здесь среде, из которой, вышел он сам и такие, например, его старшие современники, как венский психолог З.Фрейд, также венец, композитор Г.Малер и пражанин, литератор Ф.Кафка, прирожденной, остротой переживания будущего. У Малера трагическое предощущение эпохи великих войн и революций, отраженное в грандиозной архитектонике его симфоний, на закате творчества обернулось едва скрадывавшим внутреннюю опустошенность католическим квиетизмом. Кафку череда общественных потрясений, пришедшихся на его собственную жизнь, — мировая война, крушение австро-венгерской государственности и под ее обломками уникальной "культуры Австро-Венгрии", которая пронизывала его изощренный стиль, — укрепила в сознании безысходности (ср. "Мессия придет лишь тогда, когда уже не будет нужен"). Фрейд на исходе своей долгой жизни, казалось, в реальном ходе событий обрел подтверждение своего вывода из исследования кошмарных сновидений — о коренном и структурном сходстве цивилизации и невроза. И если Мангейму удалось пересилить горечь ранних жизненных впечатлений, а затем — импульсы психологии исковерканной войной "фронтového поколения", избежать искуса отчаяния и соблазнов послевоенных радикальных движений, то, нельзя исключать, так случилось в силу того в чем его небезосновательно упрекают - обожествления им истории.

Он и в самом деле относился к истории не иначе сказать как молитвенно вопреки тому, что она самоочевидно обусловила его трудную судьбу гражданина Вселенной (Мангейму довелось эмигрировать дважды — второй раз из Германии, где он служил в Гейдельбергском и Франкфуртском университетах, в Лондон). Впрочем, не приходится сомневаться в отмечаемом в нем современниками волевом складе характера и мышления. Последний выразился среди прочего в его склонности ученого, распознавая в

житейских обстоятельствах черты Вечного, двигаться к границе Знания, где он не сомневался, обретаются новые значения и смыслы историко-культурного процесса. Изменение их функций в ходе истории - по сути дела, главная материя его социологии культуры и социологии мысли.

Его восхищал Сократ – тот в споре с софистами рассеял вопросы и сомнения, которые одолевали афинян. Но разве - от Платона и Аристотеля – из века в век не ведется традиция ставить те же вопросы в новой плоскости, облекая их в новые формулировки? По примеру Аристотеля, избрав центральной темой своей полемики о Знании теорию идей, как и Платон тяготея к жанру диалога (разумеется, в более привычной современному научному обиходу, форме), главным образом, Мангейм возобновил "сократовскую" цель – постижения тотальности мировоззрения, отвечавшего бы на этот раз эпохе "отважного нового мира".

Сократ учил осмотрительности в отношении оценки возможностей познания (ср., по Платону, из его разговора с мудрой Диотимой: "Что приобретает тот, чьим уделом станет прекрасное? – Я сказал, что не могу ответить на этот вопрос сразу"). Но с того времени философией усвоен урок Декарта: сомнение использовать в качестве метода рассуждения, помогающего, избегая предвзятых и привычных суждений, приходиться к достоверным истинам. Правда, что в жизни торжествует другая мудрость – Завета: знания умножают сомнения. Складывается впечатление, будто в своей социологии знания Мангейм порывался примирить эти две антагонистические аксиомы.

По крайней мере, приемом Декарта он воспользовался для разрешения вопроса, который из поколения в поколение в особенности множил сомнения философов, его предшественников, – об осуществимости познания Абсолюта. Воздавая должное их неосуществленному стремлению к цельному и всестороннему мирозерцанию, которое не может не быть связано с выяснением логических контактов всех начал метафизики с одним основным, из собственных штудий он вынес суждение о спорном характере аксиоматики мирового начала (*de omnibus dubitandum*) и, впрочем, толику прибавочного знания - конструктивное, в контрасте с неутешительной картиной современной гносеологии, решение темы "бессилия разума". В его доказательной, исключавшей нареkania в агностицизме трактовке знание отгорожено от незнания барьером науки, который, если не будет пересмотрена ее структура,

непреодолим. Окольным путем, через посредство социологии культуры, это положение обещает в известной степени выправить социология знания. Среди прочего – облегчить понимание вечных сущностей.

Показав, что их субстанция не чужда субстанции истории и что их бытование в абсолютном смысле раскрывается в потоке исторической жизни, Мангейм менее всего желал добыть доказательство постулированного Гегелем тождества "абсолюта" и исторического процесса. Речь велась им не об открытии еще одного инобытия обретенной в стихии чистого мышления абсолютной идеи, на этот раз – в культурологической фактуре мысли, а о твердой, дотоле неизвестной позиции, служившей бы выправлению горизонта мысли. Ибо, подчеркивается, признавая, что история не бессмысленна, что над ней Око Господне, исследователю надлежит смириться с тем, что ему не дано взирать на нее Господним Оком, и что его удел видеть историю изнутри нее самой, а не "выпрыгнув" за ее пределы. По Мангейму, проникать в смысл историко-культурного процесса – значит понимать и объяснять сущности, которые его созидают, перспективистски: с позиции, представляющей собой его посредствующий этап (отсюда – упрочившееся за мангеймовской социологией знания ее название "перспективистская социология").

II

В первую очередь, к тому, что Мангейм называл "сущностями, созидающими историю", отнесена такая задача перспективистской социологии, как установление содержания функциональных связей, в цепи, звенья которой составляют, этап за этапом, знание. По его утверждению, каждой эпохе дано наблюдать нечто вроде профилей (ср. феноменологию Гуссерля) этих сущностей, соответственно чему во всякой возникает своеобычное представление об элементах значения Абсолюта, включение которого в актуальный контекст сопряжено с упразднением функциональных связей, характеризовавших мировоззрение прошлого, и организацией – вокруг нового ядра – свежей функциональной модели. Ее образование, к примеру, в форме философской системы, как это произошло благодаря Гегелю, и в целом акт понимания сущностей для какого угодно времени не есть кульминация познания, учит Мангейм. Более того, здесь не наблюдается линейный прогресс. Так материализм XIX в. не был

более емким или в чем-то выше философии Канта. То же наблюдение справедливо в отношении рационалистической и иррационалистической тенденций философской мысли: ритм их чередования в периоде новейшей европейской истории уверяет в том, что обе они суть фазы узнавания какого-то высшего закона эволюции.

Позиция познающего субъекта, таким образом, вырисовывается в промежутке между эмпирическим "я" историка и надвременным субъектом кантовской гносеологии и, на первый взгляд, кажется недостижимой для смертных. Тогда-то, выясняется, и приходит на помощь социология знания, возникающая в небывалой констелляции факторов современной онтологии и онтологии современности, а именно в понимании релятивного назначения сознания в восприятии бытия; социальной реальности – в качестве подлинной системы координат, с которой соотносится мысль; тотальности истории – с учетом компенсаторной роли ценностей, служащих мерилем постижения истины. Мангейм отводит факт предвечных ценностей и идеалов: он не был ни, подобно Э.Трельчу, теологом, ни, как М.Шелер, собственно религиозным философом, ни даже историком идей, в духе А.Ригля, М.Дворжака и других ученых, с которыми затевал полемику. В каждую эпоху, согласно его взгляду, идеалы конкретны – возникают из того самого исторического материала, который призваны интерпретировать. Людьми они постигаются и утверждаются в качестве ценностных стандартов для переживаемого момента интуитивно. Не будь этого, они оказались бы неспособны участвовать в одухотворенном историческом бытии и им было бы не дано понимание тех фрагментов сущностей, что раскрыты в прошлые века: что и как делается доступным для понимания находится в прямой зависимости от актуальных стандартов. В ретроспекции актуальными стандартами оправдываются, либо отвергаются разработанные в прошлом теории, их компоненты, поднятые в них проблемы и т.п. сведения, образующие мировоззрение, руководствуясь которыми люди мыслят. Реально существуют и, можно думать, единственно возможны два типа социологии. Первый, условно говоря, западная социология, исходит из естественнонаучной методологии. Второй, возникший в Центральной Европе, прежде всего в Германии, основывается на философии истории. Перспективистская социология знания несомненно принадлежит к этому второму типу, в современной России известному главным образом в одном из своих вариантов –

так называемой интерпретативной социологии М.Вебера. В сравнении с ней Мангейм, как показывает ход его рассуждений, с одной стороны, расширил понятие об универсалиях и познавательную значимость первенствующей из них – "духа" эпохи (по Веберу, он выражает содержание периода, который атрибутирует, по Мангейму, поскольку это относится к духу современной эпохи, им, кроме того, опосредуется восприятие прежних эпох), а, с другой, не принял умозаключения Вебера о поступательной рационализации и интеллектуализации всех жизненных сфер.

Нет прока дебатировать, на чьей стороне правота и в чем: оба подхода, так же и в части границ применения, довольно обстоятельно аргументированы. В аспекте, в котором на этих страницах рассматривается учение Мангейма, хотелось бы привлечь внимание только к одному обстоятельству: тот и другой социолог были верны принципу феноменологического разграничения бытия и сознания, но тогда, как Вебер относил проблему теодицеи к домену онтологии, собственно к факту включения религии в социальный мир, для Мангейма это был, по преимуществу, вопрос мышления (данное положение предметно иллюстрируют трактовки акта подаяния Мангеймом в этой книге и Вебером в "Хозяйстве и обществе"). Под теодицеей, напомним, имелось в виду собственно не "оправдание Бога", но, в системе антиномий Канта, защита высшей мудрости Создателя от иска, который предъявляет ей разум.

III

В годы между двумя мировыми войнами место главного истца божественному промыслу заступил философский иррационализм. Заявленное еще на рубеже XX в. "философами жизни" неприятие действительно стеснявшего живое разнообразие опыта рационалистического мировоззрения, отзвучав в высокой культуре модернизма, сущую стихию нашло в инерционной, неизбытой в первой мировой войне, милитаризированной психологии масс, на потребу которой одна за одной выстраивались человеконенавистнические идеологии. Кризис образа жизни и мысли эры индустриализации, на протяжении которой так и не был выработан, словами М.Вебера, свободный от "односторонних" точек зрения метод рационалистического анализа культурной жизни, усугубляла утрата безоглядной веры в прогресс естествознания. Капитализм

приучил к тому, что техническая и научная мысль стала эталоном мысли как таковой. Соответственно, философия основывала свою гносеологию исключительно на достижениях естествознания, а в своей онтологии признавала реальность только тех фактов, что воспринимались как реальные. С этой точки зрения, аргументация опыта, выглядевшая в универсуме Евклида и Ньютона неоспоримой, во вселенной Эйнштейна и Планка была опрокинута.

Тейяр де Шарден подметил однажды, что физика XVII в. была бессильна заставить Паскаля почувствовать бездну прошлого. В свой черед, новая физика странным образом корреспондировала негативизму "философов жизни" в отношении идеи прогресса (согласно, например, Ницше, человечество не развивается к лучшему или высшему), смысла истории (по Шопенгауэру, она – всего лишь долгая и бессвязная мечта людей, а, по Буркхардту, глубиной уступает поэзии), наконец, принципиальной возможности объективного знания (несравненную реальность представляет собой жизненный порыв, говорит Бергсон). Констатация Тейяром того, что "едва опустив канаты, удерживавшие нас в неолите", мы "заметили грозные проблемы, поставленные сознательным осуществлением человеческого усилия", допускает двойное истолкование – и как неумолимый приговор, вынесенный наукой способности рассудка, и как открытую возможность для мысли уяснять опыт, прежде всего исторический опыт, шире, чем то позволяет рафинированный рационализм. Осуществить ее предстояло путем усвоения по тому времени, считалось, варварской философии иррационализма в гуманитарную традицию.

Заслуга тех, кто посвятил себя этой задаче, не уступает открытию роли иррациональных мотивов поведения Фрейдом. Не хотелось бы, чтобы в связи с общеизвестным интересом Мангейма к проблематике политических идеологий создалось впечатление, будто его участие в деле было из вненаучных соображений, нечто вроде "перетягивания" общественного мнения на сторону либеральной идеи. Его суждения по поводу того, что "праматерия" истории всецело неизвестна, что ее проблемы и факторы релятивизируются необоримо субъективистскими теориями, вследствие чего цель истории видится ее философами по-разному, и будущее скрыто от нас тайной, относятся к сфере познания, а не к идеологии, его видимости, они суть "последние вопросы", иррелевантные установкам массового сознания. Уступок романтическому визионерству "философов жизни"

он, понятно, также не делал. Как о том свидетельствует первая, дошедшая до нас, его работа (докторская диссертация) "Структурный анализ теории познания" (1922)^{*}, к вышеупомянутым выводам ученого парадоксальным образом подвело неукоснительно рационалистическое исследование научных оснований метафизики.

IV

Уже из заголовка видно, что автор прибегнул к необычному для философа, не часто применявшемуся тогда даже лингвистами и еще очень не скоро принятому в социологии методу — соотнесению элементов структуры науковедческого объекта. В эпистемологии (гносеологии) таковыми являются онтологический, психологический и логический способы познания, не один из которых, он доказывает, не обладает самостоятельным смыслом и продуцирует теорию и знание лишь в совокупности отношений (структуре) с двумя прочими. Подтвердив гипотезу Виндельбанда, согласно которой объекты психологии (опыт) и онтологии (бытие) поддаются рациональному объяснению только тогда, когда выводятся из логических предпосылок и систематизируются в логическом же ряду, Мангейм заключает: понимать универсум как нечто конечное, научила аристотелева логика. Ныне, по его мнению, ввиду прогресса, который просматривается в истории логики и который соразмерен имманентным ей стандартам, с одной стороны, и обновления психологии и онтологии — с другой, между субъектом и объектом познания налицо "логическая напряженность".

Квалифицируя открытия науки в качестве знания, гносеология всего лишь как бы помещает их в поле нерешенной субъектно-объектной соотнесенности. Каким же образом она их объясняет, зависит от того, с какой стороны "наводится мост" — от субъекта или объекта (в меньшей степени, поскольку эти категории в логике, психологии и онтологии имеют разное содержание и, на самом деле, эпистемология черпает понятия о субъекте и объекте из других наук, меняя их от случая к случаю), а также и главным образом — от "основной науки". Что это за наука, иными словами, каков выбор основополагающих предпосылок эпистемологии (способов познания,

^{*} Mannheim K. Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. Впервые опубликована в Приложениях (№ 57) к Kant-Stiudien. — В., 1922. — 80 S.

частных теорий и т.п.), всегда диктовалось исторически обусловленными философскими "уклонами". Позже (см. "Историзм") Мангейм актуализирует этот тезис в том смысле, что склонность современных людей полагать пределом разума иррациональное естественна, но что в качестве центрального элемента сознания можно постулировать и мистический иррациональный опыт с рационально представленной периферией.

Впрочем, и без того ясно, что вывод из структурного анализа, скорее всего, не в пользу эпистемологической мысли: статуса философской дисциплины в совокупности ее областей заслуживает одна только логика, а в ней, между тем, отсутствует критерий истинности систем метафизики. Обосновывая суждения независимо от их содержания, исключительно под углом зрения логической состоятельности, она не гарантирует их достоверности, попросту – не различает истинные и ошибочные суждения.

Мангейм не разделял, по его собственному выражению, "широко распространенный страх" перед релятивизмом и всегда предпочитал философскому абсолютизму, свойственной тому непоколебимой уверенности в правоте избранной позиции, фактически, чаще всего непригодной для разрешения реальных проблем приумножения знаний, акцентировку трудностей познавательного процесса. "Теория познания, – писал он не без гордости, – претендует на то, чтобы быть самодостаточной рациональной системой; в свете структурного анализа, ее аксиомы, из какой бы эпистемологической системы они не исходили, отправляются главным образом от метафизических онтологических предположений... Этот вопрос рассмотрен в моем Структурном анализе эпистемологии" ("Историзм"). И, надо признать, релятивистская установка в отношении, в данном случае, философского учения о способности человека познавать истину, несомненно, принесла ощутимые плоды.

Ибо, во-первых, из выяснения относительного характера суждений о бытии (не говоря уже о проблематичном характере чувственного опыта), который нисколько не возмещается абсолютным складом логической формы и который предопределяет в принципе разноречивые решения гносеологических проблем, Мангейм вынес убеждение в необходимости восполнить пробел теории познания доступной для социологического изучения продукцией "экзистенциально-определенного мышления". И, во-вторых, предпринятая в "Структурном анализе" попытка проникнуть – сквозь

феноменологический покров – в значении онтологического объекта впервые открыла автору масштаб проблемы мировоззрения. Выявление логического места этого феномена в концептуальной структуре культурологии и истории, его содержания и методологических проблем вскоре выдвинулось в центр его научных занятий и послужило темой, соответственно, трех опытов в области социологии знания: "Теория интерпретации мировоззрения", "Историзм" и "Проблема социологии знания".

V

В предшествовавшие появлению первой из этих работ (1923) годы в Германии был опубликован ряд, глубоких исследований – М.Вебера, Шелера, Шпенглера, Шпрангера, Ясперса и др. – в области истории, культурантропологии, психологии и социологии мировоззрения. Уже сам по себе этот факт Мангейм расценивал в качестве крупного научного достижения: после долгих десятилетий специализации, в сущности, дробления наук о культуре – вследствие закономерного отторжения, по его мнению, преждевременной и в аналитических целях несостоятельной системы Гегеля – возобновилась, хотя бы и по предметному признаку, тенденция к их синтезу. К выводам, к которым приходили исследователи, в особенности усомнившийся в рационализме Ясперс, также не оставили его безучастным. О собственном вкладе в формировавшийся синоптический подход, он говорит в своем эссе как о "логическом", справедливо полагая прояснение логики использовавшихся учеными методов предварительным условием обобщения достигнутого и эвентуально – пополнения инструментария культурологических изысканий. И в самом деле, наряду с логической "расшифровкой" того, что было достигнуто коллегами, развитие в "Теории интерпретации мировоззрения" общие принципы и основные понятия трансцендируют сравнительно частные направления их работы и вводят изучение соответствующей проблематики в колею интегрированной доктрины.

Мировоззрение, пожалуй, – единственный феномен сознания, по поводу которого рационалистам нечего было противопоставить

Beitrage zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation/ Впервые опубликована в журн. Jahrbuch für Kunstgeschichte. – Vienna, 1923. – Vol.1 (XV), 1921/22

соображению, что эта данность не может служить объектом рационалистического анализа. В сущности, уступкой иррационализму с их стороны было и то, что, как они были убеждены, мировоззрение эпохи либо творческой личности безостаточно заключено в философско-теоретических схемах: содержательная философия таким образом оказывалась как бы растворена в мировоззрении. Прямо или косвенно, отсюда берут начало и попытки преодолеть философию осознанного незнания в теологических концепциях предвечных ценностей (например, у Шелера) и актуализация проблемы мировоззрения в качестве элемента, прерывающего рациональность (которая только одна, на что уповал Вебер, и делает осуществимым взаимопонимание разноплеменных культур).

Мангейм, отдавший в "Эпистемологии" дань скептицизму в уразумении достоинств теории познания, в данном случае обратил его в пользу оживления познавательного процесса в плоскости социология знания. Признав, что научный анализ смысловых пластов мировоззрения непосредственно неосуществим, он, тем не менее, не видит препятствий для того, чтобы придать рациональное объяснение его структуре. Отправным моментом обсуждения субстанции мировоззрения, поясняется, явилось антирационалистическое движение, и, прежде всего в том его виде, как оно представлено в Германии, в философии, Дильтеем. Последнему, говорит Мангейм, трудно возразить в том, что мировоззрение не является продуктом рефлексии, но неверно было бы понимать это положение в том смысле, что оно не поддается интерпретации в своих теоретических, нефилософских проявлениях. Пластические искусства и музыка, одежды и обычаи, нравы и ритуалы, ритм жизни и стиль поведения – все эти объективации культуры наполнены мировоззрением и излучают его даже в большей степени, нежели его смысловое содержание, причем в отличие от того принадлежат к хотя и атеоретической, но к рациональной сфере, и, значит, могут быть рационально объяснены.

Его метод – по-прежнему "структурный анализ" – вмещает критику логических посылок того, что было освящено традицией. В-первых, доказывается, что несправедливо представление касательно иерархии донаучного и научного опыта: в своем изначальном, "бездумном" состоянии, по наблюдению Мангейма, атеоретическая

область сознания пронизана элементами ("осколками") теории, в чем он находит подтверждение своему взгляду, что интуиция разума мало в чем уступает сознательному уяснению теоретических словесных значений. Во-вторых, что информация, заключенная в интервале между теорией и интуицией, имманентна именно гуманитарному знанию: здесь, в противоположность естествознанию, довлеет проблема отношения логических объектов к объектам чувственного опыта, специфика которой недооценивается последовательными рационалистами и нещадно эксплуатируется адептами радикальных форм иррационализма, настаивающими, что искусство, религия, социальное и политическое действие и т.п. суть иррациональные, доступные лишь для ощущения и восприятия вещи.

Язык, на котором ему удалось перевести содержание атеоретического опыта в теоретические понятия, был найден Мангеймом в феноменологии Гуссерля, и разъяснение им уместных интенциональных актов в их отношении к культурным объектам – образцовая феноменологическая редукция, принцип которой восходит к "Логическим исследованиям" этого философа. Культурные объективации, устанавливает автор, опосредуют значение мировоззрения на трех уровнях. Первый, поверхностный, – "объективное" значение, исходя из которого структура мировоззрения раскрывается как целенаправленное субъектно-объектное отношение. Второй, менее очевидный, – "выразительное" значение – выявляющий субъективное эмоциональное настроение (субъекта произведения или поступка). Третий, самый глубокий, – "документальное" значение, в котором выявляется ориентация субъекта, как правило, неосознанная им самим. Документальное значение относятся не к литературе как таковой, искусству как таковому и т.п., но к мировоззрению эпохи. Историк дано понимать его, по убеждению Мангейма, самое реальное в человеке, ибо оно отражает место человека в истории, с собственной экзистенциально определенной позиции.

Документальное значение присутствует практически во всякой объективной культурной генерализации – в искусстве ("художественная воля" по Риглю), этике ("дух", по Веберу), экономике ("экономический этос", по Зомбарту) и т.д. Главным образом, оно позволяет определить субъекты их и им подобных универсалий исторического процесса, дефиниция которых, исходя из

критериев классового либо расового характера, была и остается проблематичной. В нем же укоренена возможность интерпретировать мировоззренческие аспекты, в принципе, любой продукции культуротворческого процесса, включительно научные гипотезы (ср., например, теории развития цивилизации, с одной стороны, у Вебера, как неуклонной рационализации, и, с другой, — в противоположность этому, у Шпенглера, как дегенерации).

В целом, то, что концепция "документального значения" (примыкающая к экзистенциалистскому понятию "неподлинной экзистенции") находится в связи с проблемой ложного сознания, не помешало Мангейму, не претендуя на причинно-следственное объяснение природы мировоззрения, впервые приблизиться к его пониманию в качестве "глобального фактора" и многослойной структуры его значений.

VI

Во втором из вышеназванных очерков, "Историзм" (1924)^{*}, парадигматика социологии знания получила заметное развитие. Перейдя здесь к разъяснению оснований современного мировоззрения, автор соотнес его с религиозным мироощущением Средневековья и занимавшей умы людей в век Просвещения идеей всемогущего Разума. Как ни в каком другом периоде европейской истории, он показывает, рассудок людей Нового времени социологизирован, в социологии же все сильнее правит принцип историзма. Разумеется, осознание своих целей применительно к современному укладу жизни человек черпает не из социологии непосредственно и не из историографии, в которой самый развитый элемент историзма — идея эволюции — выражен предельно ясно. К исповеданию историзма он приходит не столько в связи с распространением исторических знаний, сколько вследствие личного переживания и интериоризации исторического процесса, как его участник.

В витальном значении это новое мировоззрение пронизывает все ступени глобального опыта, а в ментальном — затрагивает самые специальные проблемы научной методологии. Двудеянная функция

^{*} Mannheim K. Historismus. Впервые опубликован в журн. Arch. für Sozialwiss. u. Sozialpol. — Tübingen, 1924.- Bd 52, Hft.1, S.1-60.

историзма — в качестве жизненной и философской ориентации — служит указанием на то, что в рамках современного мировоззрения принципиальная способность к рациональному анализу и, в основном, суггестивная и иррациональная пытливость "суммарного человека" не противоречат друг другу. Фактически, выбор аксиом, которые предворяют всякое исследование, подчеркивает Мангейм, таким образом предрешается философским воззрением и житейской установкой, имеющими одинаковое основание — идею эволюции, и, поскольку априорной автономии, имманентной исключительности теории в отношении практического смысла, не существует, предпосылки и контекст деятельности ученого не исчерпываются рациональными мотивами. Итак, ему предначертано быть в той или иной мере иррационалистом и философом жизни.

Эта вновь открывшаяся сторона "конвергенции" рационалистического и иррационалистического течений философской мысли подразумевает обновление метода научного познания панорамы житейского поведения, политики, искусства и т.п. проявлений психической и культурной жизни. Вопрос об историзме как таком методе первым поднял Трёльч (в одноименном своем исследовании "Историзм"), указавший, на, в данном смысле, достоинства философия истории. Заявляя о своем желании восполнить, по его мнению, упущение Трёльча — произвести замену статических стандартов исследовательской, деятельности единственно уместными для наук о культуре динамическими, Мангейм привлекает внимание к тому обстоятельству, что философия истории как таковая подразумевает динамический стандарт эволюции. Это наблюдение он заостряет в плане критики основ гносеологии. Не она, а философия истории поставляет элементы метафизики в конкретные исторические исследования (подчас латентно, но всегда, они присутствуют даже в самых специализированных из них, иначе, говорит Мангейм, откуда взяться их задаче?), безусловно установленные в которых и в своей прагматической связи достоверные события, в свою очередь, служат для философии истории исходным материалом. Обоснование структурного приоритета философии истории в качестве фундаментальной дисциплины в системе гуманитарного знания, "динамической метафизики" - новый ответ на вопрос о критериях знания, поднятый автором

"Эпистемологии", тогда, а позже в "Мировоззрении", решавшийся в сфере логики.

"Динамическая метафизика" – основополагающее представление конституированной в "Историзме" "динамической исторической философии жизни", синтетического подхода, в котором Мангейм видел избавление от крайностей рационалистической и иррационалистической философско-исторических традиций: в первой, он указывал, наблюдается неоправданное увлечение идеей прогресса, тогда как вторая злоупотребляет конкретно-синоптическим методом. В той же, по-видимому, связи нужно рассматривать и его обращение к еще одной рожденной мировоззрением историзма проблеме – понимания идеи эволюции. И так как она мыслилась в эпоху Просвещения, и как в "исторической школе" немецкой философии, а до того – в диалектическом методе, восходящем к Гегелю, – все эти точки зрения имеют свою правоту, но правда каждого понимания, считает Мангейм, действительна только для определенных профилей тотального процесса.

Все проявления и произведения культуры, поясняет автор это положение, содержат цивилизационный, психологический и диалектический слои и, следовательно, так или иначе, отвечают любому типу понимания эволюции. Но, вместе с тем, опытные основания теории эволюции первых двух типов базируются на анализе структуры точных и естественных наук, иначе сказать, на концепции статического состояния разума (теорема Пифагора, например, действительна для любого времени и мировоззрения). Поэтому когда они прилагаются к изучению истории и культуры, оказывается трудно избежать искажения знания. То же происходит с гегелевской диалектикой, в которой разуму отводится роль неподвижного свидетеля саморазвития абсолютной идеи (не от того ли все попытки моделировать реальный исторический процесс, основываясь на его мистической "триаде", оказались обречены на провал?). Из противопоставления известных типов понимания идеи эволюции динамической метафизике рождается одна из инноваций "динамической исторической философии жизни" – диалектическая концепция динамического разума. Согласно ей, общие определения и категории разума подвержены повременному изменению значений. Этот довод в пользу обновления метода наук о культуре направлен не только, по примеру Риккерта и Виндельбанда, против генерали-

зирующего метода естествознания (с той оговоркой, что генерализация и формализация полезны как "технические" методики), но также – ветви историзма, в которой непреложным считается принцип предвечно тождественного в том смысле, что он наделен неизменными идеалами, разума (подробнее этот мотив развит в очерке "Социология знания").

Постепенное повышение в ходе истории онтологического уровня "имманентного" и "исторического", полагает Мангейм, всецело обязано динамическим свойствам разума. Тенденция эта олицетворяется трудами историков, и если проблема дуализма факта и сущности все еще ими не решена, то, можно думать, потому, что ничто, подверженное времени, не является само по себе ложным, а значит, аспекты одной и той же темы позволительно расценивать то как истину, то как ложь. В каждом случае позиция исследователя укоренена в его собственной психо-культурной ситуации и в отношении прочих позиций, по крайней мере, допустима. В данном утверждении мы встречаемся с, пожалуй, самым кардинальным умозаключением Мангейма – о "динамической истине": понимание истории в какой-либо одной плоскости недействительно (ср. концепцию "полифонической истины" у Бахтина); субстанция исторического процесса постигается как суммарное объяснение, содержание которого не исчерпывается альтернативой истинного и ложного. С этой точки зрения первооснова знания меняется в согласии с тенденцией исторического процесса, и оно достоверно в той мере, в коей совпадает с этой тенденцией.

Хайдеггер в "Бытии и времени" возражает Аристотелю в том, что понятие "истинного и ложного" правомерно лишь в отношении суждений, но лишено смысла применительно к в себе сущему внешнему миру. Мангейм несомненно подразумевает то же возражение, так как и его тезис, будто овладение истиной сопряжено с приближением к сущности, в которой она воплощена, обозначает разрыв с аристотелевой традицией в философии и имеет ту же логическую природу, что и догмат богопознания по Блаж. Августину. Истина, в его глазах, точно такой же атрибут истории, как для богослова – принадлежность бытия. Будучи уверен, что историзм закономерно наследует религиозному мировоззрению, не уступая тому в широте, отдавал ли он себе отчет в еще одной аналогии – между догматом богопознания и собственным постулатом

относительно исторического процесса как столбовой дороги знания? Как бы то ни было, обе констатации покоятся на фундаменте откровения – познания верой.

VII

Сетуя на то, что целеполагание ни исторического процесса, ни переживаемого момента людям не известно, Мангейм, уже в контексте следующего своего очерка, "Проблема социологии знания" (1925)^{*} возвращается к идее веры как инструмента познания. На этот раз он высказывается в том смысле, что, в первую очередь, по вере человеку удастся настроить себя на понимание того, что вырабатывается в горниле истории, и уяснить, насколько различные точки зрения, включительно собственная, действительно отражают элементы истины. По его словам, это "самая большая "перспективистская истина", которую можно достигнуть". В ней, впрочем, сочетаются, казалось бы, взаимоисключающие посылки – присущая, главным образом, религиозному сознанию релятивизация мысли в отношении к экстазу и тяготение к верифицируемому знанию, которое отличает социологический позитивизм (ср. тезис безоговорочной "философской веры" в учении Ясперса). Ныне не гипотезы противостоят гипотезам, а миры мирам, парирует автор вероятные возражения. Социология знания как новый тип понимания и интуиции, он напоминает, стала возможной именно благодаря тому, что мысль подверглась релятивизации в особенном направлении – в отношении "социологического" восприятия реальности, соответственно чему становится необходим акт прорыва сквозь имманентность мысли в сферу имманентного опыта. Если думать только "внутри мысли", то осуществить подобную умственную операцию мы никогда не сможем.

Примечательно, что это соображение выражено в полемике с видным феноменологом М.Шелером. Тот был поборником радикально антирелятивистской концепции ценностей, которую Мангейм отвергал, и ярким противником позитивистской социологии О.Конта, как, впрочем, всякой "материалистической" науки, и подверг ее критике в аспекте социологии знания (Опыты социологии

^{*} Mannheim K. Das Problem einer Soziologie des Wissens. Первая публикация – в журн. Arch. für Sozialwiss. u. Sozialpol. – Tübingen, 1925. – Bd 53, Hft.3. - S.577-652.

знания, 1924). В том, что он, католический философ, счел нужным так поступить, Мангейм нашел подтверждение своей теории мировоззрения: если идея, в конкретном случае – идея социологии знания, становится частью мировоззрения эпохи, то ее сторонники и противники, консерваторы и прогрессисты, "релятивисты" и "абсолютисты" стремятся использовать ее каждый в собственных целях. Шелер, надо сказать, придерживался того мнения, что социология знания нужна для установления типологии мышления в разные периоды истории, полагая подтвердить таким образом свое убеждение, будто наука является не более обоснованной формой знания, чем "недогматическая религия", либо "спонтанный метафизический ум". От Мангейма, автора "Эпистемологии", "Мировоззрения" и "Историзма", можно было бы ожидать одобрения, во всяком случае, общего смысла этой декларации, однако в "Социологии знания" его прежнее представление, согласно которому, чтобы понимать настоящее, достаточно созерцать прошлое, уступило место признанию зависимости идеальной сферы культуротворчества от "упрямых фактов" историко-социального процесса.

Смещение интересов в сторону конкретики, "возникающего и актуального" поясняет, почему их предметом оказывается не столько, как прежде, адекватность тех или иных интерпретаций мировоззрения, сколько их подлинность. Между тем, этого достоинства у позитивизма не отнять: он непригоден как собственно метод интерпретации и все же подлинен, ибо это единственный метод, располагающий продвинутой социологией знания. Размышления по этому вопросу, в которых автор, не поступаясь позицией решительного неприятия "гипостазирования" в современной ему позитивистской теории (Дюркгейм, Леви-Брюль, Йерусалем и др.) концепции эмпиризма, заслуживают внимания уже потому, что в ходе их возникает своеобразная трактовка диалектики материального и идеального. Категории мировоззрения – судьба, инстинкт власти, экономические интересы, раса, стиль мышления, идея, класс, инстинкт голода и т.п. – все это суть важные, объективно реальные социокультурные факторы, но которые тем не менее не имеют характера "упрямых фактов". И если со строго феноменологической точки зрения превращение реального в мыслимое непостижимо, то в координатах мангеймовской социологии знания, поскольку каждый из нас – материально

существующее лицо, располагающее непосредственным жизненным опытом, превращение которого в материю менталитета (по замечанию автора, таинственнейшее явление в историческом процессе) происходит в нас самих, кому как ни нам самим классифицировать области идеального и реального и выяснять, какие реальные факторы подпадают под значение материальных.

В предложенной Мангеймом системе отсчета все, что не вмещается в представление о собственно физиологическом субстрате бытия – "от ума": субстрат мышления, благодаря которому, скажем, экономика предстает как нечто большее, нежели просто удовлетворение чувства голода. По этой логике, экономика, политика и проч. – вполне реальные вещи, которые, однако, в гораздо большей степени, чем к "материальному", принадлежат к области "идеального", и, следовательно, существуют как бы две ментальные области, из которых одна – в базисе – играет определенную роль в формировании другой.

VIII

По Мангейму, история не просто озадачивает человека бесчисленными вопросами, но и подсказывает на них ответ: когда по поводу ответа возникает сомнение, сохраняется возможность обратиться к структурным фактам, которые и указывают, какая позиция является подлинной, а какая нет. Если до того, скажем, в метафизических философских системах, либо с позиций (исключительно) социально-определенного мышления единственная истина, доступная человеку, подразумевалась истиной раз и навсегда достигнутого предположения, то для экзистенциально-определенного мышления истина возникает как прагматическая оценка допущений относительно существа конкретных исторических обстоятельств под углом зрения "бытия в истине". В работе "Идеология и утопия" Мангейму, по-видимому, удалось выяснить вектор, в котором в мировоззрении историзма осуществляется ориентация в мире с тем, чтобы мысль содержала не больше и не меньше, чем действительность, в рамках которой, она бытует. Как он показал, мысль, аутентичная действительному положению дел, рождается в преодолении идеологии и утопии, по крайней мере, – стремлении избежать этих крайностей коллективно бессознательного восприятия.

Ибо идеология, момент, стабилизирующий и охраняющий порядок вещей, скрывает действительное состояние общества, тогда как утопия отворачивается от всего того, что побуждает усомниться в надобности переменить существующий порядок. В обоих случаях знание таким образом прибавляется как акт преодоления мифа.

Сейчас, яснее, чем при жизни Мангейма, когда историзм мыслился как оптимистическая версия гуманистической доктрины эволюции культуры, видно, что "возникающее и действительное" имеет "прогрессивный" характер далеко не всегда, и что прагматически адекватная оценка реальной ситуации, даже если тому сопутствует чувство истины, не так уж редко оказывается негативной. Но, тем не менее, истекшее время доказало, что его социология знания по-настоящему релевантна проблематике развития технической цивилизации и что, напротив, методологический пуризм сплошь и рядом противоречит "грубым" фактам, сцепление которых образует канву исторического процесса и обозначает его перспективу. Разумеется, уже мало кто верит во всеислие знания: социальное действие, отделяющее его от события, опосредуется множеством факторов, которые не имеют к нему прямого отношения. То, что, например, симпатии преобладающей части электората Веймарской Германии, страны, где Мангейм опубликовал свой труд "Идеология и утопия" (1929), оказались в 1932 г. на стороне партии Гитлера, по справедливости объясняют и пороками Версальской системы и крахом нью-йоркской биржи и недостаточной твердостью канцлера Брюннинга, и катастрофическим состоянием германской экономики, и люмпенизацией населения и политической ситуацией массового общества, обусловленной той особенностью социальной структуры, что элиты и массы были как никогда не защищены от обоюдного манипулирования, и другими изобилующими обстоятельствами. Но, как бы то ни было, дело решилось тем, что народ Германии отверг тогда идеологию неокрепшей демократии, отдав предпочтение утопии социальной гармонии в "тысячелетнем рейхе".

В подтверждение взгляда Мангейма, что идеологии и утопии живут как бы собственной жизнью, навязывая людям собственные решения, можно было бы вспомнить и еще многие события. И коль скоро успех или неуспех в их предвидении, как правило, оборачивается торжеством или провалом благих намерений, то, значит, знание, достигаемое вопреки идеологии и утопии, во всяком

случае, бесполезно. Надо отдать должное проницательности автора предисловия к американскому изданию "Идеологии и утопии" (1936) Л.Вирта, писавшего, что этой работе суждено внести серьезный вклад как в социологическую теорию, так и в изучение конкретных проявлений кризисной эпохи. В смутное для его страны время, когда в научных кругах всерьез говорилось об угрозе введения "абсолютной, небывалой в истории" диктатуры, перед которой, опасались, "померкнут" режимы Муссолини и Сталина, книга Мангейма, несомненно, помогла осознанию проблемы демократического контроля над кризисом, что отразилось в успешной практике специалистов в области социального планирования. В русле Нового курса Ф.Д.Рузвельта, а в первые послевоенные годы – Справедливого курса Г.Трумэна, их деятельность помогла умерить порыв присущего в тот период влиятельным радикалам утопизма, и это не замедлило сказаться в сфере гражданских отношений в сторону смягчения социальной напряженности.

IX

В предисловии к спонсированному Фондом Рокфеллера англо-американскому изданию книги "Опыты социологии знания" (1952), которая была составлена Паулем Кечкемети из работ Мангейма, в оригинале рассеянных в немецких научных журналах за 1923-1928 гг., издатель А.Лоуи, чуть ли не дословно повторил сказанное за 16 лет до того Виртом об "Идеологии и утопии": "Опыты" характеризуются как "серьезнейший и чрезвычайно актуальный вклад" в социальную теорию, способный придать новый импульс социальному строительству. Сходным мнением руководствуемся и мы.

В самом деле, в современной России большинство попыток интерпретировать системный кризис полно – при относительном многообразии позиций – аллюзиями мангеймовской "Идеологии и утопии". В этом находит подтверждение то наблюдение (ср. А.Орлов, Люди игры, 1993), что Россия – мир, питающийся культурными инвариантами утопизма, и национальное самосознание здесь исконно реализуется как утопия прошлого, либо будущего. Во многом это наблюдение объясняет, почему итогом вышеобозначенных попыток стало не столько выявление сущностных черт новейшей историко-культурной ситуации, сколько очередная идеологическая

рационализация происходящего: взамен прежней утопии "светлого будущего" пришел фантом — в духе федоровской доктрины воскрешения отцов — животворящего прошлого. Всякой идеологической рационализации конечно же принадлежит определенное инструментальное и, нельзя исключать, до некоторой степени познавательное значение. Правомерно, например считать, что объект, который, исходя из синхронных идеологических принципов, рисуется как непостижимый, постигается постольку, поскольку новое входит через старое, как, допустим, план петровских преобразований раскрывался через посредство общедоступной утопии "третьего Рима" (подробнее об этом см. Ю.Лотман и Б.Успенский, *Дуальная модель в динамике русской культуры*, 1977). Но не годится закрывать глаза на другое: как подчеркивал Мангейм, культивация наследования мифологических установок, образа мысли и идей ушедшей эпохи — "ущербный историзм" — препятствует саморазвитию глубинных социальных процессов.

В советский период Мангейм трактовался главным образом как "вульгаризатор" марксистского учения об идеологии: его незачем было объявлять врагом (марксизм он считал "подлинной" в том же смысле, что и позитивизм, наукой), но трудно было причислить и к друзьям: он не принимал ни "дурную метафизику" марксизма, ни претензии ее апологетов на "научное знание" закономерностей глобального исторического развития. В 20-х — 30-х годах его — чаще всего в критическом контексте — то и дело цитировали, а позже, могло показаться, забыли (настолько, что в последнем издании "Советского энциклопедического словаря", 1990, его имя было приведено в написании, не отвечающем антропонимике и традиции). Однако, по мере того как разрешение научных несогласий переставало быть исключительно прерогативой высших партийных органов и в мировоззренческих спорах возникла надобность в более сложном мыслительном инструментарии, начало выясняться, что его ориентационная схема пустила в советском общественном сознании глубокие корни. Приметой того времени явилось опубликование ИНИОН русского перевода "Идеологии и утопии" (М.И.Левина, 1976). В новых условиях ознакомление читающей публики с теоретическим наследием Мангейма оправдано уже одним тем, что текущим переменам в образе знания (смещению его эмфазы от рационалистического объяснения к органическому осмыслению,

оживлению старого спора знания с верой и т.п.) сопутствует повышение интереса к соответствующей тематике европейской мыслительной традиции.

* *

*

Перевод трех очерков социологии знания – "Теория интерпретации мировоззрения", "Историзм", "Проблема социологии знания" – выполнен по тексту книги: Mannheim K. Essays on the sociology of knowledge / Ed, by P.Kecskemeti. -L., 1952. - Ex cont.: Mannheim K. On the interpretation of "Weltanschauung".- P.33-83; Idem. Historicism, – P.84-133; Idem. The problem of a sociology of knowledge. – P.134-190. Перевод работы "Структурный анализ теорий познания" (с незначительными сокращениями) – по книге: Mannheim K. Essays on sociology and social psychology. – L., 1953. – Ex cont.: Mannheim K. The structural analysis of epistemology - P 41-73.

Примечания, принадлежащие Мангейму, обозначены цифрами и вынесены в конец соответствующих работ. Подстрочные примечания принадлежат переводчику.

I. СТРУКТУРНЫЙ АНАЛИЗ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. ЧТО НЕОБХОДИМО ДЛЯ СТРУКТУРНОГО АНАЛИЗА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Под структурным анализом какой бы то ни было теоретической дисциплины мы имеем в виду логическое исследование, которым подразумевается прежде всего ее систематизация и попытка истолковать, исходя из этой систематизации, все ее компоненты. Другими словами, отдельные логические сущности не должны вырываться из органической целостности, каковую представляет собой общая структура, и не должны быть изучаемы изолированно друг от друга: своим значением они обязаны контексту, в связи с которым их и следует понимать. Таким образом, высшая логическая форма послужит постижению форм второстепенных, а смысл богатой формы, в свою очередь, станет ясным благодаря вездесущей систематизации.

Руководствуясь этим взглядом, мы попытаемся обозреть все значительные типы эпистемологической мысли, но прежде необходимо выявить то, что составляет внутренний двигатель теории познания, т.е. силу, побуждающую человеческий разум переходить от одной проблемы к другой. Принцип действия, о котором идет здесь речь, недвусмысленно указал бы на существование теории познания, а равно и на причину того, почему она использует в качестве вспомогательных те или иные научные дисциплины. Определив вспомогательные дисциплины и природу теории познания, мы окажемся в состоянии показать особую природу и соотносительность эпистемологических понятий и их отличие от представлений, почерпнутых из других дисциплин. Затем мы перейдем к рассмотрению возможных, способов формулирования проблемы теории познания, обратив внимание на логическую связь между

некоторыми формулировками проблемы и предлагаемыми решениями. Наконец, нам предстоит соотнести аналитику структуры с проблемой оценки. Приведя эти вопросы к общему знаменателю - все той же систематизации, мы столкнемся с еще более сложной задачей, перед которой ставит нас специфическая природа теории познания. Любое решение эпистемологической проблемы имеет вид системы, отсюда структурный анализ в этой области будет полным лишь в том случае, если удастся дедуцировать априорную возможность различных эпистемологических систем из эпистемологической систематизации как таковой.

Для этого необходимо исследовать, каким образом отдельные, столь разные системы совмещаются в континууме человеческой мысли и объяснить, почему при более или менее единообразном способе постановки проблемы появилось определенное количество разнообразных решений. Где находится точка, в которой расходятся пути решения проблемы, как бы точно и единообразно мы ее ни формулировали, какой принцип предопределяет число и характер возможных ответов?

Как единство эпистемологического мышления, так и принцип, составляющий условие многообразия систем, обязаны своим происхождением логической структуре эпистемологической мысли. Как мы сможем убедиться, природа эпистемологической идеи в значительной мере сама себя объясняет; всякое определение эпистемологической проблемы влечет за собой некоторые прочные концептуальные соотношения, возможные решения которых логически ограничены. Если мы желаем понять причины единообразия систематизации теории познания и априорные основания различий между эпистемологическими системами, нам необходимо выявить логическую структуру эпистемологического мышления.

То, что многообразие эпистемологических систем является возможным, выводится априорно из характерной структуры эпистемологической систематизации, которая толкает нас на определенный путь, но не придает единообразия нашим выводам.

Итак, очевидно, что структурный анализ должен, в конечном счете, быть направлен на составление типологии с тем, чтобы установить черты сходства и взаимозависимость между отдельными системами эпистемологии (не в их историческом взаимодействии, но в логической последовательности их структур), и в то же время

показать, что каждый исторически осуществленный тип может быть описан как одно из априорно возможных решений вечной темы...

В данной статье предполагается описать процедуру структурного анализа эпистемологии лишь в общих чертах. В противном случае главная проблема потерялась бы между излишними подробностями.

2. СУЩЕСТВО ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМЫ И ВОЗМОЖНЫЕ СПОСОБЫ ЕЕ РЕШЕНИЯ

Природа эпистемологической систематизации может быть полностью понята лишь при условии, что в эпистемологическом процессе мышления, — нам удастся обнаружить специфические черты, характеризующие теорию познания более глубоко, чем это видно из эпистемологической проблемы как таковой. Попытавшись определить эпистемологию в виде проблем, которые ею изучаются, например, что есть знание, достигает ли оно своей цели, и т.д., нам безусловно удалось бы свести все теории познания к общей проблеме; однако сущность эпистемологии была бы тогда определена лишь с точки зрения содержания. Между тем, структурный анализ не может быть ограничен рассмотрением содержания научных, суждений, да и существование теории познания не исчерпывается соответствием содержанию; напротив, эпистемология достигла статуса теории *sece* *sui generis* только потому, что она отвечает на основные вопросы особым образом, не так, как это делают все прочие научные дисциплины.

Эти последние отвечают на вопрос "что это?", прилаживая определенный элемент к контексту, "упорядочивают" этот элемент, ничуть не заботясь о том, чтобы исследовать контекст особо и в целом. Наоборот, эпистемология, определяя природу своего предмета, т.е. познания, хотя и исследует связи, которые, как предполагается, содержатся во всяком знании, не впадает в их подробности. Общая черта всех теорий познания состоит в том, что они переводят вопрос о природе познания в плоскость предпосылок познания. Кроме того, упомянутые теории сходятся в том, что эти предпосылки есть предпосылки логические.

* Своего рода, здесь: "своеобразной", "специфической" (лат.).

Вопрос о природе основных предпосылок и их уместности относится к области частных эпистемологий, но то, что частные эпистемологии заняты поисками основных предпосылок, это общая их черта. Есть и другая общая черта: любая теория познания могла бы, вероятно, существовать без каких бы то ни было предпосылок, покуда она исследует предпосылки всех и всяческих видов знания.

В ходе своего внутреннего развития эпистемологическое мышление небезуспешно достигает стадии, на которой стоящая перед ним проблема исследования основных предпосылок сочетается с необходимостью действовать всецело вне предпосылок. Это обстоятельство объясняется парадоксальностью положения, в которое эпистемология поставлена в силу специфики своей задачи: в своем стремлении исследовать и оценить предпосылки всевозможного знания, она сама представляет собой тип знания, в котором используются как раз те же самые предпосылки, природу и значимость которых теория познания должна установить.

Но не только это своеобразное положение отличает теорию познания от всех прочих областей мысли: задача, которую она ставит перед собой, поиск основных предпосылок, по-видимому, находится в диссонансе с обычным процессом обыденного или научного мышления. Вполне уместно поэтому кратко обсудить возможности столь своеобразного способа мышления.

Поиск основных предпосылок знания полагается на основе свойства разума, которое можно назвать способностью "выбора эталона".

Чтобы понять эту способность, необходимо вообразить тип разума, могущий переходить, используя цепи логических связей, ко все более высоким уровням знания, но отличающийся от человеческого разума неспособностью оторваться от "естественного" подхода, полностью обращенного к предмету как таковому. Вселенная представлялась бы такого рода разуму уникально детерминированной средой, в которой все имеет собственное место, всякое нарушение порядка было бы буквально непостижимым. Мысль могла бы переходить от одной вещи к другой и в этом застывшем мире ничто не указывало бы на то обстоятельство, что знание есть особый тип деятельности. Если бы знание было ориентировано вышеизложенным образом на вещи, сама возможность теории познания была бы немислима.

Эпистемология является возможной только потому, что мы

способны, если того желаем, абстрагироваться от мышления, обращенного к вещам, и направить наше внимание на сам акт познания.

Благодаря этому свободному выбору эталона мы способны увидеть не только то, что вещи находятся во взаимосвязи, но и то, что сама взаимосвязь может быть объективирована в качестве невещественной данности, превращаясь, таким образом, в самостоятельный объект знания. Фактически, если мы хотим определить "выбор эталона" строго логически, безо всякого психологического привкуса, следует принять такую формулировку: предпосылки познания сохраняют постоянную способность, в свою очередь, становиться объектами знания.

Самыми замечательными типами этого свободного выбора эталона являются "сомнения" (*de omnibus dubitandum*) сформулированный Декартом принцип, и кантовский трансцендентальный вопрос (как возможен опыт?).

Сомнение Декарта и трансцендентализм Канта имеют общую черту, некоторый способ приостановки действительности суждения, который не может быть классифицирован банально, как утверждение, отрицание или вопрос. Картезианское сомнение не равносильно отрицанию тезиса, ибо подразумевает не утверждение антитезиса, но всего лишь ограничение самого тезиса. С другой стороны, его нельзя отождествлять с вопросительной формой, поскольку недавними исследованиями было выяснено, что вопрос просто выражает неведение относительно конечного решения в рамках уже понятого контекста, картезианское же сомнение, напротив, знает и утверждает как поставленный вопрос, так и принятое решение; все, к чему оно стремится, это ввести новый вид доказательства для утверждения суждения. В этой части подход Канта вполне соответствует картезианскому сомнению, и, прежде всего в том, что в обоих случаях научные открытия не отрицаются, их законность просто приостанавливается благодаря возникновению нового вопроса: разве положение вещей, так, как оно понято наукой, служит указанием на что-то еще кроме их основания, что-то, что наука как таковая не в состоянии исследовать или объяснить? Так в высказывании "а является причиной б" трансцендентальный вопрос относится не к

¹ Во всем, в чем найдено подозрение недостоверности (лат.).

корреляции между а и б, но единственно к чему-то молчаливо подразумеваемому в этой формулировке, к тому, без чего эта формулировка недействительна – к принципу причинности. Кантовский тип эпистемологии сводит собственные проблемы к заключениям этого типа, выводам, искусственно отгороженным от каких бы то ни было других вопросов. Здесь фактически предметом знания, благодаря принципиально новому выбору эталона, являются его собственные предпосылки, а не просто положение вещей.

Если знание вещей есть имманентное познание, то другой тип знания, тот, что относится не столько к содержанию предположений, сколько к неявным их предпосылкам, называют трансцендентальным. Трансцендентальные предпосылки непостижимы в процессе простого имманентного познания.

Исследование основных предпосылок вышеописанных образом составляет особый метод эпистемологии. Любой другой науке этот подход неподвластен, так как науки изучают только свой предмет, а не принципы достижения знания.

Поскольку нас интересует не кантианская эпистемология как таковая, но характер эпистемологического метода вообще, нам следует остерегаться того, чтобы определять трансцендентальный метод в узком кантианском смысле. С точки зрения структурного анализа, тот факт, что Кант решает проблему трансцендентальности как проблему субъективности и что его ответ на вопрос "как возможны синтетические суждения априори?" подразумевает спонтанность трансцендентального сознания, – это простая случайность, частный случай решения эпистемологической проблемы. Имманентность знания должна как-то быть преодолена. Это общий принцип, неразрывно связанный с природой и судьбой теория познания как таковой. Кант всего лишь в необыкновенно острой форме его сформулировал.

...Принцип эпистемологического метода может быть определен в самой широкой формулировке трансцендентального подхода: эпистемология занята поиском всех основных предпосылок, благодаря которым возможно знание как таковое, и, кроме того, значения этих предпосылок.

Отсюда следует, что эпистемология имеет две формально различные цели: 1) установить основные предпосылки всякого возможного знания и 2) оценить достижение знания как таковое на основе оценки его предпосылок. Теория познания, таким образом, имеет как аналитический, так и аксиологические аспекты.

Теперь становится ясным, почему теория познания способна определить область для своего исследования, но не способна выполнить самое исследование без опоры на вспомогательные дисциплины. Нет такой вещи, как чистый и независимый эпистемологический анализ; эпистемология всегда пользуется логическим, психологическим или онтологическим анализом. В зависимости от того, как теория познания определяет основные предпосылки познания – как логические, психологические или онтологические – мы можем выделить три принципиальные ее типа.

3. СУЩЕСТВЕННЫЕ ДЛЯ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ ДИСЦИПЛИНЫ

Поэтому вопрос, какие именно вспомогательные дисциплины имеют значение в смысле разрешения проблемы познания, является для развития эпистемологической системы решающим. Хотя теория познания представляет собой всецело новую точку зрения, новый научно-исследовательский подход, она не в состоянии решить собственную проблему, не опершись на одну из вспомогательных дисциплин, которые в силу этого их значения следовало бы называть основными, а не вспомогательными.

Очевидно, что, прежде всего, необходимо найти критерий, в соответствии с которым можно было бы удостоверять, что та или иная дисциплина пригодна для выполнения данной функции. Поскольку эпистемология обращается к основным наукам с целью ответа на вопрос, "каковы в конечном счете необходимые условия всякого возможного знания?", эти дисциплины должны так или иначе обладать определенной степенью общности.

Задача является выполнимой только потому, что существуют систематизации, которые с определенной точки зрения могут быть описаны как универсальные, благодаря чему могут рассматриваться в качестве основных систематизаций. Это систематизации, на которые мы уже указывали: логическая, психологическая и онтологическая.

Их всеобщность состоит в том, что они способны заключать "все сущее" в рамки абстракции. С точки зрения психологии все есть "опыт", с точки зрения логики – "знание", а с точки зрения онтологии – "бытие". (Вопрос о том, насколько оправдана эта характерная исходная однородность в соответствующих всеобщих систематизациях, умышленно оставляется здесь открытым.) Как только какой-либо предмет подпадает под одну из этих

систематизаций, его отличительные черты исчезают, все приводится к общему знаменателю, которому отныне принадлежит безраздельное внимание. Выбор одной из трех дисциплин в виде исходной, т.е. обеспечивающей эпистемологию основополагающими предпосылками, был связан с различными философскими "уклонами" в различные эпохи.

Единая проблема эпистемологии (в чем состоят основные предпосылки знания?) может быть поставлена тремя способами. Возможно спросить: как получается знание? (1. генетический подход), или: обоснованность каких принципов, если не явно, то имплицитно, служит фундаментом любого знания, любого научного положения? Иными словами, какие принципы подразумеваются имеющими силу, когда мы выступаем с теоретическим суждением? (2. подход с точки зрения обоснования). Оба эти подхода могут быть названы прямыми, поскольку тот и другой имеют в виду познание как таковое, стремясь исследовать его генетические и логические основы. В отличие от них третий подход следовало бы именовать косвенным, поскольку, побуждаемый внутренней диалектикой борьбы за первенство, он должен был вылиться в изыскание основных предпосылок, в первую очередь, единой теории основных систематизаций, как средства для определения границ области, к которой могло бы быть отнесено знание. (3. подход с точки зрения основных систематизаций).

Генетический подход ведет к типу решения, который известен как "психологизм", но может и смыкаться с наивно онтологической разновидностью эпистемологии. Напротив, подход с точки зрения обоснования безошибочно должен привести к эпистемологии логического характера.

Разработке какой бы то ни было определенной теории познания должно предшествовать решение вопроса, какой подход дает нам подлинные "основные предпосылки познания". Как только мы подступаем к проблеме, являются ли основные предпосылки познания психологическими, логическими или онтологическими, мы оказываемся вовлеченными в спор относительно "приоритета" соответствующих дисциплин. Этот спор с наибольшей ясностью обнаруживает в случае каждой эпистемологии неистребимую надежду обойтись без предпосылок и, вместе с тем тщету этой надежды. Проблема приоритета просто не может возникнуть в различных науках, которые служат обычно основными дисциплинами; ввиду того, что, будучи "межсистематической", эта проблема перекрывает

основные систематизации этих наук, необходимо признать ее специфически эпистемологической проблемой.

Приоритет психологии утверждает психологическая теория познания. Она поступает так на том основании, что все, что наука в состоянии обсуждать, дается первоначально в виде опыта. Из этого будто бы следует, что источник всяческого знания может быть обнаружен (генетический подход!), если выйти за пределы известных фактов к способу, которым знание первоначально приобретает нами и которым, единственно, мы можем получать его, а именно к опыту. А так как психология есть наука об опыте, нам следует принять ее в качестве основной, универсальной науки.

Приоритет логики основывается на следующей контрпретензии: допустим, что все исследуемое наукой схватывается сначала на уровне опыта. Это, тем не менее, не доказывает, что все, что мы можем знать об этом первоначальном опыте, также дано нам в опытной непосредственности. И даже, если все, что нам известно об опыте, лежит в области психологии, это не устраняет все же того факта, что сама психология есть наука и как таковая должна "перерабатывать" эти основные донаучные факты средствами логики с тем, чтобы они стали постижимыми. Из этого будто бы следует, что подразумеваемый "источник", сам по себе иррациональный, может быть обнаружен только с помощью логики и, коль скоро будет обнаружен, трансформируется в нечто всецело логическое. Одним словом, психология, подобно любой другой науке, есть структура логическая.

Приоритет онтологии, в свою очередь, отстаивается с той точки зрения, что все окружающее есть проявление "бытия". Отсюда и опыт и логическая обоснованность выступают как способы Бытия, а значит, прежде всего, нам следует установить возможные виды и взаимосвязи Бытия, Познающий субъект берется здесь как составная часть Бытия, общие законы Бытия содержат в себе и собой утверждают особые законы Познания. Логические связи переопределены как онтологические. Предполагаются метафизическая система и эпистемология, работающая по ее образцу.

Эпистемология, базирующаяся на онтологии, опять-таки может быть двух типов. Существуют теории, которые сохраняют эпистемологическое сомнение, не могущее или отказывающееся признать, что единственный способ, которым Бытие может быть дано нам, это осознанное Бытие (наивная метафизика). С другой стороны, существуют и теории, которые, хотя они и признают

эпистемологическое сомнение, тем не менее, допускают, что основные элементы всякого знания могут быть поняты только онтологически... Различие между этими двумя типами состоит в том, что наивная онтологическая теория постулирует объекты знания как неизменное Бытие, т.е. в той форме, в которой они предстают эмпирически, в то время как второй тип теории познания исходит из мнения, что онтологический состав объекта определен основными элементами.

Этот второй тип эпистемологии предстает, в сравнении с первым (т.е. наивной теорией), как "экс-пост онтологическая теория познания", ибо выводы, к которым он приходит, достигаются исключительно путем опровержения аргументов "логистической" эпистемологии...

Экс-пост онтологическая теория познания есть несомненный результат третьего из упомянутых выше подходов - косвенного. Как мы знаем, характерная его черта в том, что из всевозможных постулатов в нем в качестве необходимого предположения выявляется один из них.

Если мы, продолжив исследование этого подхода, зададимся вопросом, в каком смысле необходим онтологический постулат, то обнаружится, что этот постулат необходим для построения любой эпистемологической системы. Логика может развиваться и вне каких бы то ни было онтологических предположений, но эпистемология, основанная на логике, — нет; причина здесь в том, что эпистемологическая проблема в каком-то смысле подразумевает указание на Бытие и, как только это указание устраняется, исчезает сама эпистемологическая проблема.

Неустранимость онтологического постулата в эпистемологии тесно связана — позже мы покажем это, с еще одной точки зрения и более подробно — с характерным для эпистемологии соотношением между познающим и познанным. Из эпистемологии это соотношение невозможно изъять, не уничтожив ее силу. А установление соотношения между познающим и известным невозможно, если и познающий и известное не приняты в определенном смысле как "Бытие".

Итак, мы видим, что в том типе эпистемологии, который начинается с логики и кончается онтологическим постулатом, нет ничего случайного. Косвенный подход оснащает такую теорию знанием об

основополагающих аксиомах всевозможных эпистемологий; с другой стороны, он побуждает теорию рассматривать эти аксиомы в качестве основных предпосылок любого познания...

Если обзор, который был предпринят в этой главе, разъяснил значение логики, психологии и онтологии для соответствующего типа эпистемологических систем и если он в то же время показал, что главное различие между тремя возможными типами эпистемологии состоит в том, что в их основе разные науки, то на очереди следующий вопрос: не привносят ли в эпистемологию дисциплины, оказывающие на нее столь решительное воздействие, свои собственные концептуальные системы? Для того, чтобы роль этих фундаментальных наук в разработке концептуальной системы теории познания стала ясной, мы, прежде всего, должны установить точные границы представлений, которые можно было бы рассматривать как "собственно эпистемологические".

4. АНАЛИЗ СОБСТВЕННО ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ

...Наука как таковая состоит в реальном подтверждении тех или иных представлений. Эпистемология принимает подтвержденные "факты", никоим образом не модифицируя их сущность или форму, она лишь квалифицирует их как "знания". Факты, таким образом, переходят из класса установленных в класс известных. Этим обстоятельством подразумевается, что идея познания включает в себя представление о корреляции субъекта и объекта познания. Отмечая научные факты печатью знания, эпистемология помещает их между двумя членами этой корреляции. Что бы то ни было может быть знанием лишь постольку, поскольку существует объект, сознательно воспринимаемый субъектом.

Этот момент нуждается в разъяснениях категорий "субъект" и "объект", которые никоим образом не являются столь недвусмысленными и четкими, — по крайней мере, с точки зрения их содержания, — чтобы ими можно было пользоваться как строго определенными понятиями. Например, категория "субъект" имеет разное содержание в логике, психологии и онтологии и уже совершенно иное в эстетике и этике. Кроме того, эмпирическое Я слишком неопределенно, чтобы его можно было принять как отправной пункт, особенно после того, как было установлено наличие важных расхождений в употреблении этого термина: им обозначают

нечто вроде слабого источника онтологической субстанции и, с другой стороны, логическое или психологическое Я.

Какое из этих представлений о Я следует применять в теории познания? Собственно эпистемологической концепции Я не существует, сравнение различных теорий познания обнаруживает, что она меняется от случая к случаю, в соответствии с тем из какой основной, дисциплины соответствующая теория познания ее заимствует. Если основные предпосылки эпистемологии являются логическими, мы получаем логический субъект, если они психологические или онтологические, субъект расценивается нами, соответственно, как психологический или онтологический.

В связи с этим приходится изменить редакцию нашего высказывания о специфически эпистемологическом значении понятий "субъект" и "объект". Эпистемология, на самом деле, черпает понятия о субъекте и объекте из других наук, меняя их от случая к случаю. Тем не менее, в эпистемологии есть нечто постоянное — логическое напряжение между субъектом и объектом познания, их корреляция, которую можно рассматривать саму по себе как логическую сущность. Структура какой бы то ни было корреляции подразумевает, конечно, что модификация терминов не нарушает корреляцию как таковую. Коррелятивную связь можно рассматривать саму по себе, она есть функциональное логическое единство.

Эта корреляция между субъектом и объектом, как таковая, никоим образом не связанная с природой своих членов, составляет чисто эпистемологическое дополнение к элементам, почерпнутым из основных наук. "Познание" в выражении "теория познания" подразумевает, по существу, эту корреляцию как переменную функцию. Именуя научные открытия "знаниями", эпистемология помещает их, если можно так выразиться, между двумя полюсами нерешенной корреляции субъекта и объекта.

При сопоставлении этого вывода из простого анализа понятия "познание" с конкретными теориями познания обескураживает обилие противоречий. Тщательный анализ обнаруживает, что наши предыдущие выводы также страдают внутренними противоречиями. Эти две трудности нам придется объяснить и, если удастся, устранить...

Сравнение двух трудностей выявляет, что как имманентное противоречие, о котором говорит анализ концепции знания, так и ее расхождения с историческими фактами сводятся к одному и тому же.

Та самая причина, что препятствует употреблению концепция Я в различных науках, побуждает конкретные, реально исторические теории познания развивать идею корреляции субъекта и объекта, замещая термином Я такие термины, как сознание, истина или объективность.

Эта причина вполне проста: всякий раз, когда эпистемология использует выводы логики или психологии, она находит в них не Я, но лишь различные объективации этого понятия – данные, которые уже своим существованием обязаны научной десубъективации. Даже в психологии, которая, казалось бы, должна быть дисциплиной, наиболее тесно связанной с субъектом, конкретный "опыт" выступает недостаточно; нам приходится иметь дело только с опытом как бы десубъективизированным и преобразованным с помощью некоторых общих категорий мышления в объективное "явление". Совокупность всех объективированных феноменов определяется в психологии как "сознание", а в логике как "объективность". Поэтому мы и встречаемся в теории познания либо с "сознанием", либо с "объективностью", а не с Я.

Сущность предметных дисциплин состоит в том, что они десубъективируют эмпирический опыт и выявляют нейтральные "значения". Поэтому теория познания может только сопоставлять значения со значениями. Сам субъект никогда не "познаваем", поскольку не существует единого нечто, которое теория могла бы объективировать. Оно есть "движущая сила" любого опыта, но никогда – элемент среди всех данных элементов.

Все это, однако, делает еще более очевидным наше затруднение: что же есть тогда то, что мы называем Я в логике и психологии? Ответ состоит в следующем: хотя в конкретных науках никогда не изучают субъект в качестве объекта познания, всегда возможно тем не менее конструировать субъект как дополнение к объективированным логическим или психологическим субъектам. Итак, субъект конструирован, а не "действительно", "непосредственно познан" или "угадан".

Мы снова сталкиваемся с загадкой: как могут в этом случае субъекты различаться между собой? Насколько вообще возможно, чтобы логический и психологический субъекты различались, если тот и другой реконструированы посредством объективации? Если все науки одинаково производят объективацию, следовало бы ожидать, что реконструируется всегда субъект. Однако, если даже утверждение,

что все науки объективируют, соответствует действительности, объективация все же происходит в разной степени. Степень возможной объективации зависит от того, какую конкретную металогическую и простую "данность" мы желаем выхватить из "потока опыта" с целью объективации. Любое значение подразумевает нечто и чем более полно это нечто может быть объективировано, тем более тесно оно связано с потоком опыта, из которого извлекается, тем более субъективны будут соответствующие значения. Значения всегда ясно обнаруживают большую или меньшую степень объективности в том, что они более или менее тесно связаны с "потоком опыта"; установить эту степень объективности всегда можно, изучив их.

Основная "данность" психологии, несказанная в себе и лишь смутно намеченная "опытом", поддается гораздо более низкой степени десубъективации, чем основной факт логики; основные факты эстетики и этики, в свою очередь, занимают с точки зрения степени их объективности, позицию где-то между двумя этими крайностями.

...Разные науки неодинаково близки к конкретному опыту и идеи "реконструированных" субъектов, развивавшиеся бок о бок с идеей "объективированного" субъекта различных наук, различились соответственно этому. Эпистемология продолжала использовать эти "конструкции", основанные на объективированных представлениях различных фундаментальных наук с тем, чтобы наполнить содержанием корреляцию между субъектом и объектом, которая является ее собственным открытием. Данные представления о субъекте есть "конструкции" (нельзя сказать, что они вообще не имеют ценности) потому, что они получены не путем объективация чего-то изначально данного; субъект в данном случае выявляется не в рамках последовательных объективаций, но как реконструированное дополнение к разным объективациям соответственно степени их определенности и десубъективации.

Только этим сложным путем возможно объяснять очень непростую идею субъекта у Канта — "сознание как таковое". И в структуре ее и в содержании видно нечто воссозданное; она не что иное, как движущая сила всеобщих форм. Эта концепция не есть результат обычного процесса познания путем объективация, но реконструкция, субъективное соотносительное понятие ко всеобщей действительности.

5. ЭЛЕМЕНТЫ ТИПОЛОГИИ ТЕОРИЙ ПОЗНАНИЯ

Исследование корреляции субъекта и объекта позволило нам обнаружить важнейшие факторы образования эпистемологических понятий. Эта корреляция столь присуща эпистемологии, что мы вправе объявить: любая цепь аргументов приобретает эпистемологическое значение, как только эта корреляция, пусть имплицитно, вторгается в нее и, наоборот, даже типично эпистемологическая теория перестает быть по своей сущности эпистемологической с того самого момента, когда, побужденная внутренней диалектикой, она придает одному из членов корреляции абсолютный характер и, таким образом, разрушает корреляцию как таковую.

Во избежании какой бы то ни было двусмысленности заменим термин "корреляция между субъектом и объектом" терминами "познающий" и "долженствующее быть узнанным" и в соответствии с этим заново сформулируем наш тезис следующим образом: эпистемологическая позиция есть результат характеристики "фактов", данных в науке как "знание". Знание, таким образом, включается в качестве третьего члена в корреляцию между познающим и долженствующим быть узнанным. Так в эпистемологии появляется тройственное отношение: познающий — известное (знание) — долженствующее быть узнанным.

На этой триаде основана любая эпистемологическая систематизация; любая мыслимая формулировка проблемы познания передается некоторой комбинацией этих трех понятий.

Типология эпистемологии должна показать, во-первых, что в данной логической структуре вмещается множество возможных подходов и, во-вторых, как это простое отношение усложняется концепциями и отношениями, привнесенными из основных наук. Благодаря этому станет ясно, каким образом из общей схемы эпистемологической систематизации вырастают самые сложные системы, и какие формально-логические рамки заключают любой эпистемологический мотив, каким бы ни было его содержание, в единое здание мысли.

В наших силах разработать не только логическую типологию возможных способов постановки проблемы, но и типологию возможных ее решений, хотя число этих решений ограничено. Остается самый важный вопрос: каким образом формулировка

проблемы предопределяет возможные решения? Иными словами, необходимо установить последовательную связь между формулировкой проблемы и ее решением...

Сколько-нибудь полное осуществление этой задачи выходит за рамки настоящего исследования, здесь будет сказано лишь о сущности компонентов предполагаемой типологии.

Вышеупомянутые результаты анализа и тройственное отношение могут быть представлены в следующей диаграмме:



Как уже отмечалось, содержание трех основных понятий - познающий, знание, долженствующее быть узанным - различается соответственно тому, какая наука является основной для данной теории познания. Особенно заметно меняется среднее понятие, в логической эпистемологии его называют объективностью (сумма обоснованных предположений), в психологической теории - сознанием. Так же и познающий в различных теориях не один и тот же субъект, но разные субъекты, похожие друг на друга лишь тем, что все представляют собой реконструкцию. Сущность третьего понятия, впрочем, с самого начала онтологическая.

Три члена нашего отношения могут сочетаться в трех различных комбинациях (на это указывают скобки в диаграмме), и каждая из них может служить исходным пунктом для освещения эпистемологической проблемы.

Онтологически обоснованные теории познания рассматривают, прежде всего, отношение между познающим и долженствующим быть узанным (1). Молчаливо подразумевается, что это отношение является онтологическим. Даже не формулируя проблему эпистемологии, мы знаем, имплицитно или эксплицитно, что и

познающий субъект и объект познания есть "проявление Бытия" (ср. решение Лейбница: и познающий, и мир, который должен быть познан, являются монадами). Хотя с этой точки зрения онтологическое отношение должно казаться безусловным, остается вопрос, каково отношение между познающим и известным (2) и между известным и долженствующим быть познанием (3).

В противоположность этому, логическая теория познания отправляется от отношения между объективностью и реальностью (3), а прочие, (1) и (2), формируются соответственно ему. (Данный тип теории, хотя и не вполне в чистом виде, представлен эпистемологией Канта; свойственная ей логическая тенденция наиболее последовательно развита Марбургской школой.). Уже на этом этапе нашей работы можно понять особую проблему логистической эпистемологии, проблему, которую вообще можно заметить только с точки зрения структурного анализа. В соответствии с логистической теорией познания, познающий субъект выступает как первый член в двух различных корреляциях: с объективностью (2) или с долженствующей быть познанной реальностью. "Объективность" принадлежит к сфере логической обоснованности, а "реальность, которая долженствует быть познанной" — к сфере онтологии; в сочетании с той и другой субъект сам поочередно принимает то характер "объективности", то характер "реальности". Например, "сознание как таковое" (субъект в системе Канта) есть, по происхождению, реконструированный субъект чисто логического характера, без каких бы то ни было онтологических черт; однако в корреляции с "вещью в себе" он незамедлительно принимает ее "способ существования", который в основном является онтологическим...

Виндельбандом отмечено, что соотносящиеся категории до некоторой степени предопределяют возможные решения. Уже способ, которым ставится проблема познания, предписывает возможные способы познания — догматический, скептический, агностический, проблемный, феноменологический, солипсистский и концептуалистский; как считает Виндельбанд, разные решения, в первую очередь, продиктованы неодинаковой зависимостью между членами, избранными в качестве отправного пункта.

W. Windelband, Einleitung in die Philosophie. -Tübingen, 1919. — S.213.

Указание на существование таковой зависимости содержится уже в самой формулировке проблемы, в то же время она определяет дистанцию между коррелятами. Строго говоря, разрешение эпистемологической проблемы начинается только с того момента, когда мы действительно пытаемся таким образом преодолеть эту дистанцию.

Сущность эпистемологической систематизации тогда состоит, поскольку это относится к ее логической структуре, в решении корреляций, имеющих отношение к формулировке проблемы. Таков центральный вопрос эпистемологического мышления – решить самодовлеющую корреляцию, заполнить брешь между объективностью, с одной стороны, и субъектом и реальностью, – с другой. Заполнить эту брешь, или, иными словами, оценить значение субъекта и реальности в смысле познания объективности, необыкновенно трудно.

Для осуществления этой задачи эпистемология может, как это ни покажется странным, объединить разные типы промежуточных решений. Кант ("Критика чистого разума"), а также Лейбниц признавали три возможных пути развития типологии, могущей заполнить брешь, о которой, было сказано:

1) познающий достигает знания, моделируя то, что долженствует быть узанным – символизирующая или копирующая теория;

2) объективный мир, известное, раздвигается самопроизвольным усилием познающего субъекта – спонтанная теория;

3) знание возникает на основе порядка, которому подчиняется и познающий, и долженствующее быть узанным – теория заранее установленной гармонии.

То, каким образом данная эпистемология ликвидирует брешь, зависит, во-первых, от отношения категорий, которое определяет дистанцию между, например, сознанием и реальностью, во-вторых, от основной науки, из которой исходит эпистемология, и, наконец, от того, с какой стороны начинается наведение моста – субъективной или объективной.

Рассматривая корреляцию между субъектом и объектом совместно с главными концепциями в качестве специфических элементов эпистемологии, мы неизбежно задаемся вопросом: в самом ли деле типологический обзор, основанный на таком незначительном количестве классификационных концепций, охватывает все обилие

исторически существующих систем? Ведь подробная типология должна была бы сохранять в поле зрения все концепции, которые приняты от той или иной науки. Наша главная задача, однако, состоит в определении и анализе характерных элементов теории познания, поэтому мы не обязаны преступать рамки, которые были нами ранее определены. Предполагается лишь несколько дополнить то, что уже было сказано о концепциях, заимствованных теорией познания из логики, причем не более чем это необходимо для иллюстрации того, как первоначально простая типологическая ситуация усложняется благодаря вмешательству элементов из инородных систем и что из этого следует для типологии.

Логическая теория познания исходит, как было отмечено, из отношения между объективностью (знанием) и реальностью (тем, что должно быть познано); точно говоря, она начинается с исследования среднего члена тройственного отношения, с анализа "знания". Эпистемология для этой цели не имеет собственных средств и пользуется, поэтому открытиями логики, которая тем самым становится ее основной наукой. Анализ, которому логика подвергает знание, выделяет в этом последнем два аспекта — форму и содержание; так соотношение между формой и содержанием входит в логическую эпистемологию. Все логистические теории познания усвоили эту корреляцию, независимо от того, как они решают ее.

В ней логика имеет характерную квазиаксиоматическую основу, и различные возможности ее решения создают принципиально разные системы, возникающие на логическом базисе; соотношение "форма — содержание", если можно так выразиться, является источником дальнейшего разветвления.

Существуют три возможности решения данной корреляции: сведение содержания к форме (Марбургская школа), сведение формы к содержанию (логический реализм) и, наконец, предположение того или иного принципа высшего порядка, в котором форма и содержание совмещаются, — этот путь, как правило, ведет к метафизике. Помимо того имеется путь, который предотвращает этот дуализм, — путь Канта.

Именно на этом фундаментальном логическом соотношении формы и содержания ориентированная на логику эпистемология строит более высокий план — основное эпистемологическое соотношение субъекта и объекта. Иногда форма приходится на субъект, тогда как содержание как-то выводится из объекта, а иногда

форма приходится на объект, а содержание является субъективным — в этом пункте расходятся школы и течения, которые исходят из одних и тех же начальных предпосылок.

Здесь, наконец, и мы сможем предложить более конкретную формулировку проблемы, которую мы описали как вопрос, с которым, в конечном счете, приходится иметь дело при любом структурном анализе: насколько из структуры эпистемологической систематизации возможно вывести единообразие эпистемологического мышления и принцип дифференциации, создающий все без исключения системы.

Единообразие обеспечивается корреляциями, которые постулированы с квазиаксиоматической необходимостью; различия, с другой стороны, создаются тем фактом, что корреляция допускает разные логически возможные решения. Логическая структура эпистемологической систематизации, которая дает нам ориентацию, но не предначертает точного пути, должна быть признана стержнем всякой типологии, а равно гарантом самой возможности ее создания...

В логистической теории познания фундаментальные корреляции частично имманентны для эпистемологии, частично происходят из логики; каждая корреляция, в свою очередь, допускает несколько возможных решений. Любая логистическая теория познания тогда представляет собой комбинацию этих априорных решений. Это относится ко всякому другому типу эпистемологии, например психологической или онтологической теориям познания, с тем только отличием, что соотношение форма-содержание замещается основной корреляцией соответствующей основной науки. Например, онтологическая теория взамен соотношения формы и содержания предлагает соотношение субстанции и случая.

6. СТРУКТУРНЫЙ АНАЛИЗ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ОЦЕНКИ

...Корреляция субъекта и объекта, как мы убедились, есть единственная черта, которая присуща собственно теории познания, но даже она не вполне определена. Ее действительное содержание в каждом отдельном случае заимствуется из научной дисциплины, которая используется в целях анализа в качестве фундаментального знания.

В этой связи возникает вопрос: не заимствует ли теория познания также и ценностные стандарты, в которых она нуждается

для оценки основных предпосылок, более точно – каково отношение между конкретной оценкой основных предпосылок и той научной дисциплиной, на основе которой проводится анализ?

Самый прямой путь для ответа на этот вопрос состоит в структурном анализе общераспространенных критериев истины, поскольку именно в них кульминирует эта эпистемологическая оценка. Встречаются три типа критериев.

I. Трансцендентный, онтологический критерий истины: любое предположение должно быть принято как истина, если оно соответствует реальности, бытию.

II. Формальный или логический критерий истины: любое предположение должно быть принято как истина, если заложенная в нем мысль преисполнена логической необходимостью (соответствует логическим формам).

III. Психологический критерий истины: любое предположение, если оно воспринимается как очевидность, должно быть принято как истина.

В нашу задачу не входит критика этих критериев познания, мы ограничимся структурным анализом, задавшись вопросом, какой ценностный фактор подчеркивается при том или ином критерии.

Каждый из критериев познания включает в себя три важных фактора: 1) то, что оценивается, 2) ценность, в отношении которой первый фактор должен рассматриваться как поддающийся оценке, 3) третий член, который служит мерилем для будущей оценки. Первые два члена одинаковы для всех трех критериев – оценивается всегда предположение; ценность, которой руководствуются, вынося суждение о нем, есть истина, хотя представление об истине может от случая к случаю изменяться.

Первый критерий познания относится к сфере бытия, второй – к сфере логики, третий – к чувству очевидности. Совершенно ясно, что количество критериев познания то же, что количество типов эпистемологии, каждый критерий связан с соответствующим типом эпистемологии. Онтологическая теория познания избирает эпистемологическим стандартом онтологический критерий познания, логическая эпистемология использует логический критерий, а психологическая теория познания – психологический критерий.

...Истинные критерии эпистемологии тесно связаны с наукой, которая избрана аналитическим средством в вопросе об основных предпосылках, основные же предпосылки знания соответствуют ценностным стандартам. Если считают, что в основе знания лежит

опыт, то опыт должен быть носителем и гарантом ценности; если утверждается, что знание в конечном счете, должно быть логическим, то критерием истины является именно логика; то же относится к онтологической теории познания. Парадокс эпистемологии состоит в следующем: эпистемологии необходимо решить вопрос о познавательном значении фактического знания и удостоверить его ценность; в ходе исследования, однако, вопрос о ценности отодвигается все вглубь и вглубь, до тех пор, пока он не предстает как вопрос о ценности основных предпосылок познания, в конечном же счете, - просто как провозглашение их ценностью (в случае скептической теории – негативной ценностью); в результате происходит переориентация задачи эпистемологии: так как знание, которым мы располагаем, оценивается на основании его предпосылок, нам остается только построить систему с тем, чтобы показать постфактум, каким образом нам удалось приобрести столь полезное знание.

В силу этой внутренней переориентации, этой перестройки проблемы, эпистемологическая критика, против распространенного мнения, является фактически не критикой знания, но лишь его систематизацией. Структурный анализ раскрывает, что эпистемология занята проблемой, которая совершенно не совпадает с той проблемой, которую она изначально ставит перед собой. Вместо критики ценности она превращается в теорию о том, как некоторая ценность может быть достигнута и реализована.

Для любой теории познания трудно доказуемо, что ее основные предпосылки являются подлинно истинными. В этом объяснение хорошо известному парадоксу системы Канта; он отстаивает необходимость синтетических априорных суждений в концепции спонтанности, оправдывая последнюю также априорно. Эта кругообразность далеко не случайна, как мы теперь понимаем, - она необходимое следствие парадокса, заключенного в любой теории познания.

Теперь мы можем спросить более точно: является эпистемологическая ценность как таковая чужеродным элементом, привнесенным из основных наук, или же эти последние только определяют в каждом отдельном случае, что создает ценность и поддается оценке – онтология, психология или логика? Поскольку мы признали феноменологическое различие между ценностью, на основе которой мы оцениваем, и нормами, в соответствии с

которыми мы выносим суждение, заимствует теория познания самую ценность из какой-то чуждой дисциплины, или же она есть только стандарт, меняющийся в зависимости от выбора основной дисциплины?

Только вторая гипотеза подтверждается предыдущим анализом эпистемологии. Истина как ценность является постоянной при любом критерии, единственная переменная — это стандарт оценки. Ценность бытия-известного, факт бытия-истины есть характерная черта эпистемологического подхода и возникает совместно с ним. Иначе и быть не может, ибо совершенно невозможно извлечь такую ценность, как истина, из какой бы то ни было основной дисциплины, по крайней мере, психология и онтология не располагают ничем подобным.

Более сложно дело обстоит в логике. Здесь, по-видимому, имеется такая ценность, как точность. Но, разумеется, точность нельзя отождествлять с эпистемологической истиной. Кроме того, точность мы не находим в чистой логике, которая может строиться без всякого намека на субъект.

С точки зрения "науки о мышлении", прикладной логики, ценностью является "точность". Единственное, что предполагается этой ценностью, это то, что для мыслящего субъекта желателен определенным образом упорядоченный строй мышления.

То, что в чистой логике представляется свободой оценки, в прикладной логике облекается логистической эпистемологией в покровы истины, так что в такой теории ценность точности совпадает с эпистемологической истиной. В этом причина того, что различие между двумя этими ценностями столь неуловимо.

Оставим прикладную логику. Ясно, что факты логической сферы как таковой могут быть формулированы не прибегая к нормативному языку, не хуже, чем факты в психологической или онтологической сферах. Ничто не представляется оценочным или нормативным до тех пор, пока остается в контексте психологической, онтологической или логической систематизации. Состояние вещей предстает как оценочное и нормативное лишь в том случае, если мы подходим к ним с меркой иной, чуждой систематизации. Любое чисто дескриптивное положение вещей может быть превращено в нормативное, имеющее ценностную нагрузку, если его отнести к категории "чего-то, что должно быть достигнуто". В законах механики нет ничего нормативного, однако, для специалиста, участвующего в создании машин, данные законы являются нормами. Этот

разительный пример должен подтвердить, что с точки зрения структурного анализа ценностное суждение всегда означает, что мы рассматриваем положение вещей с меркой чуждой систематизации, которая поставляет нам стандарт оценки...

Значение эпистемологии в плане определения ее возможностей не входит в нашу задачу. Нас интересует раскрытие ее структуры, особенно вопрос, что специфического имеется в теории познания в сравнении с другими систематизациями. И еще — следует ли в ней видеть чистую или смешанную систематизацию.

Мы убедились, что эпистемология не является чистой систематизацией, такой как первичные систематизации: онтологическая, логическая и психологическая. Ничто не мешает вообразить чистую логику или чистую онтологию, свободные от эпистемологических предпосылок, но построить чистую теорию познания невозможно. Она не принадлежит к числу первичных систематизаций, ее главная задача — обеспечение плацдарма, с которого было бы возможно начать исследование этих последних. Но хотя эпистемологический поиск является как бы межсистемным, он, тем не менее, не есть поиск надсистемный, поскольку не может быть такой вещи, как полностью изолированное самодовлеющее мыслящее создание... Фактически, противопоставлением однородных "первичных" систематизаций со "смешанными", межсистемными мы уже указали на существование двух радикально различных типов систематизации; эпистемология, конечно, принадлежит ко второму типу. Эпистемология, однако, несмотря на свою зависимость от в основном чужеродных фундаментальных дисциплин располагает и своей собственной областью, ибо 1) существует собственно эпистемологическая проблема, 2) она связана с ценностью *sui generis*, и 3) существует специфическая для эпистемологии основная корреляция — корреляция между субъектом и объектом, которая постулируется квазиавтоматически и является необходимой для интеграции теоретической сферы.

В качестве еще одной характеристики эпистемологической систематизации мы должны отметить "умозаключительную" природу эпистемологии, что особенно очевидно, когда мы исследуем состав различных представлений относительно Я. Эпистемология конструирует, а не прямо "описывает" объект. Хотя необходимо признать, что так называемое "прямое" описание не столь уж прямо, как это может показаться простодушному взгляду, все же существует различие между описанием и построением.

Только то, что может представляться нам, возможно описывать; но где вопрос направлен вовне того, что представляется, мы должны умозаключать и конструировать. Описательная наука всегда отвечает на вопрос "как есть", тогда как умозаключительная – "как должно быть". Эпистемологический вопрос выводит так далеко вовне того, что представляется, что любая попытка описывать была бы здесь бесплодной; применимо здесь только умозаключение.

Предвзятое мнение, что только "прямой чувственный опыт", дополненный описанием, может привести к истине, является совершенно неоправданным. Достижение истины невозможно без "умозаключения", которое гарантирует, что ее отправная точка является *cum fundamento in re*¹⁾, и что выводы свободны от противоречий.

Любая попытка подтвердить эпистемологию с этой точки зрения должна была бы начаться с установления того, насколько широк диапазон представленного в имманентности исходного материала, затем необходимо определить, в какой мере имманентный материал не только позволяет, но требует дополнения в виде умозаключения в силу самого способа, которым он дается. Анализ, который направлен, в основном, на логический аспект умозаключительной части эпистемологии, должен быть дополнен исследованием метода представления ее основных предпосылок. Только анализ метода представления основных предпосылок мог бы выявить причины, почему возможны дивергентные решения эпистемологической проблемы.

Для умозаключающих дисциплин, в противоположность описательным (хотя в тех и других из нескольких предлагаемых решений истинным является только одно) характерно, что неверный ответ может быть не истинным, но возможным (в описательных – неверное решение всегда невозможно). Это происходит потому, что истинность предположения должна подтверждаться не обращением к факту, но только с помощью аргументов. Эта проблема, однако, выходит далеко за рамки логики и структурного анализа эпистемологии и требует отдельного исследования и решения.

* С основанием в деле, здесь: "обоснованной" (лат.).

II. ТЕОРИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ*

1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

В этом исследовании мы собираемся предпринять методологический анализ понятия "мировоззрение" и установить его логическое место в концептуальной структуре историко-культурных познаний. В наши намерения не входит предлагать какое-то новое его определение, которое основывалось бы на точных философских предпосылках. Скорее хотелось бы ответить на такой вопрос: в чем состоит задача исследователя культуры и истории (историка искусства, религии и, возможно, социолога), когда он стремится определить мировоззрение эпохи или проследить его частные проявления в обратном направлении, к этой всеобъемлющей сущности? Дана ли нам вообще сущность, обозначаемая понятием "мировоззрение", и, если да, то каким образом? Как следует сравнивать эту данность с данностью сведений из области истории и наук о культуре. Но и это — еще не вся проблема: "даны" многие вещи, которые не поддаются теоретическому описанию. Поэтому зададимся вопросом: при условии, будто нечто вроде "мировоззрения" уже понято, как нам предстоит убедиться, в дотеоретическом виде, есть ли способ передать это понимание в терминах науки, теории? Иными словами, может ли подобная "данность" стать объектом действительного, достоверного научного знания?

Мы подняли этот вопрос не ради беспредметных теоретических спекуляций; он постоянно возникает в фактических исследованиях

* В английском переводе, вероятно, в связи с тем, что аналогичное английское выражение — *global outlook* — не имеет столь же строго философского смысла, сколь немецкое *Weltanschauung*, повсеместно сохранен немецкий термин. Русское понятие "мировоззрение" вполне адекватно. — Пер.

сюжетов культуры и истории, уже предприняты попытки как-то решить его. Постараемся же разяснить методологические принципы такого рода усилий.

Конечно, исторические дисциплины, на ниве которых произросла наша проблема, недостаточно развиты, что исключает претензию на окончательный ответ. Все, что мы можем сейчас сделать, это выявить логику, стоящую за конкретными приемами, которыми пользуется ряд выдающихся ученых, и оценить логическое исполнение предполагаемых решений. В заключение мы, по крайней мере, коснемся более широкого круга уместных вопросов.

2. БОРЬБА ЗА СИНТЕЗ

Насколько возможно объективное, научное определение мировоззрения эпохи? Не сводятся ли все его характеристики неизбежно к пустопорожним, беспредметным спекуляциям? Эти бывшие в долгом небрежении вопросы снова привлекают интерес ученых, что неудивительно ввиду приметной в различных исторических отраслях знания крайней нужды в синтезе. Вслед за периодом предметно ограниченных аналитических поисков и возрастающей специализации, мы вступаем в период, отмеченный синоптическим подходом. Прежняя концентрация внимания на аналитическом историческом исследовании во многом была реакцией на спекулятивный подход Гегеля к философии истории, который, с его предустановленными предпосылками, оказался преждевременным как с точки зрения содержания, так и метода. Аналитическое исследование составляло полный контраст "всеобщим историям", интересному для чтения материалу, но безнадежно — по научным меркам — неполному, отражавшему некритическое смешение несвязных мнений, методик и категорий.

Впрочем, преждевременный синтез обладал как раз тем достоинством, что способствовал уяснению того, что, хотя конечной целью исторического исследования, очевидно, является исторический процесс в целом, никакое знание о столь глобальном процессе недостижимо без предварительного исследования его частей. Отсюда следовало, что составляющие части процесса необходимо изучать сперва отдельно, а это вызвало продолжающуюся до сих пор специализацию. Она была двоякой. Во-первых, разные области культуры, например наука, искусство, религия и т.д., начали

исследоваться обособленно¹¹. Во-вторых, что особенно интересно, сферы, на которые оказалась расколота культура, перестали рассматриваться интегрально, как было в дотеоретическом переживании. Они стали областями разнообразных опытов абстракции, совершаемых исходя из множества различных теоретических позиций. Этот методологически плодотворный образ действий — он с успехом уже применялся в естественных науках — имел успех и в культурологических отраслях знания; благодаря ему сделалось возможно задаться вопросами, которые допускают обобщение, и сформулировать достаточно определенные понятия. В итоге логика наук о культуре, которая у нас когда-нибудь будет, окажется в состоянии точно расставить все термины, используемые этими науками, по логическим местам, а, значит, специфицировать проблему в структуре, где термин, о котором в том или ином случае идет речь, имел бы единственное значение. Самый главный результат второго направления специализации состоял, как и в естественных науках, в последовательном и единообразном применении особых абстрагирующих методик, соответствующих специализации культурологических дисциплин. Посредством, так сказать, метода каждая отрасль знания обрела собственный объект исследования. Точно так же, как "физический объект" науки всецело отличен от объекта повседневного, непосредственного опыта и основывается, как говорится, на методе физики, "стиль", например (когда мы говорим об эстетике), представляет собой новый вид объекта, который вызван к жизни методологическим анализом штудий по истории стилистики. Научная абстракция, постепенно отметающая все те аспекты разнообразия произведений и форм искусства, что не имеют прямого отношения к проблеме, в конечном счете рождает, как случалось, сущность, называемую "стиль". Но еще более важно отметить: при сходстве своем, гуманитарные исследования существенно отличаются от естественных наук в том, что касается отношения присущих им логических объектов к соответствующим объектам донаучного, обыденного опыта. Эмпирический объект, который дан в конкретной полноте фактического чувственного опыта, не представляет собой логической проблемы для физики: все физические законы могут быть выражены без отсылок ко всеобщему содержанию этого чувственного опыта, так что физическая наука не отягощена задачей реконструкции конкретно данного объекта, исходя из собственных понятий, возникших в результате методологической

абстракции. Напротив, в исследовании эстетики объект, данный в дотеоретическом конкретном опыте, никогда не перестает быть проблемой. Изучая историческую эволюцию стилей, можно до времени не замечать содержания и формы отдельных произведений, того периода, который изучается; можно пренебречь тем, что уникальным образом выражено в том или другом произведении и рассматривать его просто как момент в процессе трансформации, простирающемся во времени вперед и назад, — том, что мы совершенно точно называем "стиль". Однако же все уникальные элементы формы и содержания, которыми мы пренебрегаем, когда наш интерес фокусируется на "стиле", несмотря на то, остаются проблемой, которую предстоит решать истории искусств как таковой. Коль скоро владение "природоведения" раскололось на области — физику, химию, биологию и т.п., и все они изучаются специальными дисциплинами, проблема собирания этих частных областей с тем, чтобы реконструировать единое целое, уже не возникает как научная проблема (только "философия природы"²) предположительно могла бы преследовать подобную цель). В то же время в науках о культуре конкретные опытные целостности, которыми пренебрегают в интересах абстракции, всегда остаются проблемой. Даже при допущении, что в области истории искусств уже произведено всеобъемлющее и логически самодостаточное обследование развития и содержания стиля, все равно, определенные опытные целостности, оказавшиеся в небрежении вследствие подразумеваемых обследованием абстрагирующих приемов, продолжали бы вызывать к научной обработке. Это относится к конкретному "целому" того или другого отдельного произведения, более общему "целому" oeuvre художника и еще более общему "целому" культуры и мировоззрения эпохи.

Существует и другая причина, почему все конкретные объекты относятся к тем или иным отраслям истории культуры. Так как любая из этих отраслей обязана своим существованием абстрагированию, никому не под силу иметь полное и обоснованное суждение о ее предмете в границах ее собственной концептуальной структуры; для этого нужна точка отсчета в отношении самой конкретной всеобщности. Скажем, в истории стиля мы располагаем

* Здесь "творчество" (франц.).

определенными средствами анализа, которые обеспечивают нам возможность говорить о том, как стиль меняется; но если мы желаем составить мнение о причине изменения, то надлежит выйти за рамки истории стиля как такового и призвать на помощь в качестве фактора перемен такие, например, поясняющие изменения стиля понятия, как "художественная воля" (Kunstwollen) соответственно его определению у Ригля. А, в свой черед, пытаясь пролить свет на причины перемен художественной воли, мы вынуждены обратиться к еще более существенным факторам, например, *Zeitgeist*, мировоззрению и т.д. Выяснение отношения этих пластов культурной жизни друг к другу, проникновение в коренную всеобщность, исходя из которой может быть осознана взаимосвязь разных отраслей культурологических исследований, как раз и составляют сущность методики объяснения. Она не имеет аналога в естествознании, которое "объясняет" лишь нечто самое важное. Таким образом, даже специализированная дисциплина в рамках наук о культуре не может позволить себе упускать из виду "донаучную" всеобщность своего предмета: она не в состоянии постичь даже свою узкую тему, не обращаясь к данной всеобщности. Здесь скрывается действительная причина того, почему исторические исследования культуры не довольствуются специализированным, аналитическим методом исследования. Современная тенденция к синтезу свидетельствует более всего о пробуждении интереса к проблеме мировоззрения, проблеме, которой помечены авангардные достижения усилий в области исторического синтеза.

Вышедший наружу круг вопросов невозможно трактовать по существу без того, чтобы не освободиться от ограничений, свойственных методологическим принципам естественных наук, ибо в естествознании, где такого рода проблемы неизбежно отсутствуют, мы не находим даже отдаленного аналога формам мысли, с которыми в науках о культуре приходится сталкиваться на каждом шагу. Все же наша аналитическая эпоха настолько заморожена способом мышления, присущим естествоиспытателю, что никто не рискнул начать обсуждение, не говоря уже о том, чтобы предложить решение некоторых основных вопросов. И единственное оправдание состояло в том, что еще никто не приноровился к принятому каталогу наук или всеобщему шаблону теоретических предубеждений. Когда, тем не

* Дух времени (нем.).

менее, в исследовании в принципе возникали общие вопросы и их нельзя было игнорировать, специалисты аналитической эпохи небезуспешно переадресовывали их своим коллегам в соседние отрасли науки. Те же в свою очередь, бывало, немедленно передавали их дальше под тем же самым предлогом: в их специфической схеме исследования эти вопросы де неуместны. В беспрестанной игре по сваливанию ответственности друг на друга гуманитарные исследования фактически рисковали не только упустить ответ на самые жизненные свои вопросы, но, еще хуже – навлечь на себя опасность проглядеть свой долг – взяться за это дело.

Теперь у нас есть свидетельства того, что поворот к синтезу действительно происходит. В самом деле, с недавнего времени заметен интерес к проблемам философии истории. Он проявляется в нарастающей потребности в согласовании частных результатов в рамках какой-то глобальной исторической схемы, а также в готовности воспользоваться неортодоксальными методами, в числе которых соотнесение дифференцированных путем абстракции напластований, исследование соответствий между экономико-социальной и интеллектуальной сферами, изучение параллелизма между объективациями культуры – искусством, религией, наукой и т.п. Методология лишь разъясняет средствами логики то, что *de facto* происходит в наличных исследованиях³⁾.

3. РАЦИОНАЛИЗМ ПРОТИВ ИРРАЦИОНАЛИЗМА

Сложная, парадоксальная природа понятия "мировоззрение" обязана тому факту, что сущность, которую оно обозначает, находится вне сферы теории. Одним из первых данное обстоятельство признал Дильтей (ср. его замечание: "мировоззрения не являются продуктом размышления")⁴⁾. С позиций рационализма мировоззрение эпохи, либо творческой личности всецело содержится в философских и теоретических высказываниях; стоит только собрать эти высказывания, выстроить их в схему, и вы получите "мировоззрение". Опубликованы многочисленные исследования, которые содержат попытку установить посредством подобного метода влияния

* Фактическим образом (лат.).

некоторых великих философов на поэтов: например, влияние Спинозы на Гёте. Это считалось анализом мировоззрения.

Для того чтобы люди поняли, что теоретическая философия не является ни творцом, ни в принципе средством распространения мировоззрения эпохи, что она — просто один из каналов, через которые обнаруживается глобальный фактор, охватывающий разнообразные области культуры, служащие его эманациями, понадобилось антирационалистическое движение в самих исследованиях культуры, то движение, которое в Германии обязано своей силой прежде всего Дильтею. Если всеобщность, называемая мировоззрением, понята в этом смысле как нечто атеоретическое и в то же время представляет собой основу для всех объективации культуры — религий, *poes* искусства, философии и если, далее, мы допускаем, что эти объективации можно расположить в иерархическом порядке, соответственно удаленности каждой из них от иррационального, то тогда, более того, теоретические намерения, по-видимому, окажутся как раз в числе наиболее отдаленных проявлений мировоззрения. До той поры, пока мировоззрение рассматривается как нечто теоретическое, огромное большинство областей культурной жизни останется недоступно для исторического синтеза. В лучшем случае можно было бы анализировать и сравнивать детали теоретического содержания литературы, религиозных догм и этических максим, что, вообще говоря, характерно для рассматриваемой концепции мировоззрения. Притягательная даже для апостола антирационалистического подхода к этой проблеме, Дильтея, она долго удерживала его в плену своих чар: Дильтей считал, например, что пластические искусства находятся в сфере анализа мировоззрения.

Если, с другой стороны, мы определяем мировоззрение как нечто атеоретическое, а философию просто в качестве одного из его проявлений, причем не единственного, мы тем самым оказываемся в состоянии расширить область культурологических исследований по двум направлениям. Во-первых, стремясь к синтезу, мы сможем демаркировать любую отдельную область культуры. Пластические искусства, музыка, костюмы, нравы и обычаи, ритуалы, темп жизни, мимика и жесты, манера поведения — все это, возможно, будет подвергнуто расшифровке, получив язык, который, не меньше, чем

* Нравов (лат.).

теоретические сообщения, даст представление о скрытом за ними едином целом, мировоззрении. Во-вторых, дополнительно к расширению области исследований в рамках культурного синтеза этот подход создает для нас возможность взглянуть на предмет с совершенно новой стороны. Ибо мы сможем сравнивать не одни лишь дискурсивные высказывания, но также не дискурсивные элементы формы; а коли так, нам предстоит удостовериться в том, что мы гораздо более приближаемся к стихийному, непредумышленному основному импульсу культуры, нежели когда пытаемся извлечь мировоззрение просто из теоретических суждений, в которых первоначальный импульс является, так сказать, в преломленном виде.

По общему признанию, цена, которая должна быть уплачена за расширение поля исследований и включение в него анализа форм, состоит в том, что, как уже указывалось, в целом и в принципе, позиция исследователя становится более уязвимой. Научное изучение культуры принадлежит к сфере теории. Если же всеобщее единство культуры понимается как нечто атеоретическое, то лакуна между процессом исследования и его объектом становится шире. Мы снова сталкиваемся с проблемой рационализма и иррационализма, или, лучше сказать, с вопросом: можно ли и каким образом "перевести" атеоретическое на язык теории. Речь идет о центральной проблеме современной философии, как видно, имеющей решающее значение и для методологии наук о культуре.

Почему эта никогда не решенная проблема возникает вновь и вновь и таит в себе столь огромный соблазн? Потому что она напоминает о принципиальной особенности человеческой жизни и разума, которая характеризует человека много лучше, чем любые сведения, полученные из антропологии. Эта принципиальная черта состоит в том, что человек – гражданин нескольких миров в одно и то же время. Мы обладаем праматерией, изначальным материалом опыта, который всецело неясен, и о котором нельзя даже сказать однороден ли он в ряде различных его форм – эстетическом, религиозном, этическом опыте, а также в теоретическом знании. Парадоксальная природа теоретической мысли, которая отличает эту последнюю от прочих форм, проявляется в том, что она стремится взгромоздить теоретический шаблон на опыт, уже систематизированный соответственно другим, – например, эстетическим или религиозным – категориям. Но если и так, мы не можем согласиться с крайней формой иррационализма: утверждением, будто некоторые факты культуры не просто имеют

атеоретический характер, но радикально не подвержены какому-либо рациональному анализу. Эстетический или религиозный "опыты" не полностью лишены формы; но только их формы *sui generis* и радикальным образом несхожи с теоретической формой как таковой. "Отразить" эти формы и то, что ими оформлено, не нарушая их особенности, "перевести" их в плоскость теории, или, во всяком случае, "окружить" их логическими формами — в этом заключается задача теоретического исследования, процесса, который имеет обратное направление — к дотеоретическим начальным ступеням, к уровню повседневного опыта. Мы не можем не испытывать неудобств, перевода нетеоретический опыт на язык теории, так как невозможно избавиться от впечатления, что теоретические категории неадекватны, что они искажают прямой аутентичный опыт, на который они налагаются. Но почему же мы страстно жаждем теоретического знания о чем-либо, что уже является неотъемлемым достоянием нашего непосредственного опыта, неомраченного вторжением теории. Отчего не довольствуемся эстетическим созерцанием доступных нам произведений? Зачем все же переходим от непосредственного восприятия формы к познавательному анализу, на позицию, которая по существу несовместима с эстетическим фактом? Почему "мысль" обычно рассматривается в качестве универсального средства, на которое возложена неблагодарная роль инструмента, который постоянно нужен и используется, и который с тем же постоянством презирают и хулят? И дает ли она хотя бы язык, на котором ее можно поносить?

Конечно, все это удивительно. В конце концов, должно быть нечто для теории, что-то положительное и плодотворное. Она должна достигать чего-то еще, кроме расхолаживания аутентичного опыта в мерном потоке рефлексии, а именно реорганизации самобытного опыта, через посредство которой этот опыт предстает в совершенно ином свете. В противном случае было бы непостижимо, почему этика, эстетика и религия (т.е. атеоретические сферы) пронизаны элементами теории даже в своем изначальном, бездумном состоянии. Несомненно, этический, эстетический и религиозный опыт располагает собственными категориями и формами. Но все же невозможно отрицать, что религиозный опыт, даже хотя его источники имеют иррациональный характер, часто выражен в самых

* Своеобразны (лат.).

тщательным образом теоретически разработанных проявлениях. То же искусство: оно самоадресуется "зрению", но применяет средства и материалы, которые имеют сильный теоретический компонент. Теоретизирование, таким образом» начинается не с науки: донаучный обыденный опыт пронизан осколками теории. Жизнь разума течет, колеблясь между теоретическим и атеоретическим полюсами. В этом течении постоянно перемешиваются и переупорядочиваются в корне различные категории, благодаря чему теория обретает место, оправдание и смысл даже в сфере непосредственного конкретного опыта, в атеоретической сфере. Нам хотелось бы особо подчеркнуть этот момент, несогласие с вошедшими в моду ниспровергателями теории и рационального начала, а также с теми неумеренными скептиками, что решительно отрицают возможность переложения атеоретических понятий на язык теории.

Поскольку дело касается чего-то неопределенного, мировоззрения, то, надо сказать, оно принадлежит к сфере атеоретического в еще более радикальном смысле слова. Не только потому, что оно никоим образом непостижимо логически и теоретически, не только потому, что оно не может быть полностью выражено в философских тезисах или, фактически, никакого рода теоретических связях, а потому, что сравнительно с ним любые внетеоретические реалии, такие как произведения искусства, законы морали, системы религии, в известном смысле одарены рациональностью в ясно объяснимом значении, тогда как мировоззрение как всеобщий элемент есть нечто более глубокое, еще неоформившаяся, зачаточная сущность.

Эстетические и духовные проявления, типа произведений искусства и религиозных систем, имеют атеоретический и алогический, но отнюдь не иррациональный характер (что совершенно разные вещи). В действительности эти проявления во многом основываются на смысловых, формах, как и любое теоретическое положение. Единственная разница состоит в том, что в данном случае нам приходится иметь дело с иным набором исходных категорий: с эстетическими, религиозными, этическими категориями, а не теоретическими⁵. Однако мировоззрение надлежащим образом не принадлежит к теоретической и столь же мало к атеоретической области сознания. Скорее, оно, в некотором смысле, – достояние той и другой области, поэтому его и нельзя полностью понять в границах какой-либо одной из них. Единство и всеобщность понятия "мировоззрение" означает, что мы обязаны

выйти не просто за пределы теоретической, но вообще какой бы то ни было культурной объективации. Любая культурная объективация (произведение искусства, религиозная система и т.д.), а также каждая самодостаточная или неполная ее фаза в этом плане на деле несколько фрагментарна, и соответствующая всеобщность не может быть восполнена на уровне объективации. Даже если нам бы удалось инвентаризировать все культурные объективации эпохи (что, конечно, невыполнимо, так как статьи счета неисчислимы), просто их сумма, описав далеко не дотянули бы до той всеобщности, что называется мировоззрением. Для того чтобы приблизиться к ней, нужна новая отправная точка, другое направление, необходимо умственное действие, о котором будет сказано позже, действие, переступающее пределы всякой объективации как просто чего-то самого. Только когда объективация предстанет как часть всеобщности, мы сможем ею заняться. И наша задача теперь - определить эту методологическую отправную точку, выяснить характер решающего шага, который позволит рассматривать культурную объективацию как бы с новой ее стороны. Указание за пределами ее самой может рассматриваться как часть новой всеобщности за горизонтом культурной объективации. Сами по себе объективации культуры, как они непосредственно нам представляются, суть выражения смысла, и поэтому принадлежат к рациональной (хотя не теоретической) сфере. Новая же всеобщность, которую мы стремимся отыскать, лежит вонне всех осуществлений смысла, хотя каким-то образом ими передается.

Но возможно ли вообще, чтобы нечто подобного рода передавалось? Может ли оно стать предметом научного изучения? Это то, на что мы должны теперь дать ответ, но, для ясности, надлежит разделить два вопроса. Первый, вопрос: действительно ли нечто за уровнем культурной объективации дано нам вообще? Иными словами: мы знаем, что нечто, обладающее эстетическим значением, передается нам., когда мы подходим к произведению искусства с эстетических позиций, и нечто, обладающее религиозным значением, когда мы — в соответствующем расположении — испытываем религиозную объективацию. Но передается ли нам дополнительно то, что можно обозначить как "мировоззрение", мирочувствование, стоящее за этими объективациями? И если так, существует ли особая позиция, которой следует придерживаться, чтобы "ухватить" эту новую данность, позиция иная, чем та, что дает способность

овладевать оригинальными замыслами? В состоянии ли мы описать новый тип интенционального акта, отречающего новой позиции?

Лишь ответив на этот вопрос утвердительно, мы будем в состоянии взяться за разрешение второй проблемы, касающейся способа, которым содержание атеоретического опыта может перелagаться в теоретические, научные понятия. Но получить требуемый утвердительный ответ нельзя, если только не произведен феноменологический анализ интенциональных актов по отношению к культурным объектам.

4. МИРОВОЗЗРЕНИЕ: СПОСОБ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. ТРИ ТИПА ЗНАЧЕНИЯ

Итак, первый вопрос относится к феноменологии интенционального объекта⁶⁾ и заключается в том, является ли мировоззрение возможным объектом вообще, в самом ли деле оно дано нам, и насколько способ, которым оно дается, отличается от способа, которым даются другие объекты.

Объект может быть дан или непосредственно, или опосредованно, здесь очень важно это отметить. Данный непосредственно объект присутствует сам, опосредованно — представлен чем-то посредствующим; этот "заместитель", можно сказать, занявший место собственно объекта, выполняет роль посредника совершенно по-разному. В связи с рассматриваемой проблемой первостепенную важность приобретают две его функции: с одной стороны, выражение и, с другой — документация или свидетельство⁷⁾.

Отличительную черту опосредованного представления составляет то, что данность, воспринимаемая в своем собственном качестве, может и, конечно, должна пониматься как предстояние чего-то еще. Это один из способов медитации, другими словами, означения. Соответственно, чтобы убедиться действительно ли какой-нибудь обсуждаемый предмет (в нашем случае - мировоззрение, "дух" эпохи) дается по меньшей мере опосредованно, нам следует знать, содержат ли непосредственно данные произведения или объективации указания во вне себя, в состоянии мы переступить их пределы, обогнуть их или нет, если хотим постичь их полный смысл.

Попытаемся показать, что любой продукт культуры может быть понят полностью лишь при следующем условии: сначала он должен

быть понят как "нечто само по себе", безотносительно к его посреднической функции, после чего необходимо обратить внимание на его опосредующий характер, причем в двух аспектах. Каждый продукт культуры в этом плане обнаруживает три различных "уровня значения": а) объективное значение, б) выразительное значение, в) документальное или доказательное значение. Сначала надо показать, что эти три уровня различаются и что они раскрываемы. Наблюдая "природный объект", мы видим, на первый взгляд, то, что служит его отличительным признаком, а, с точки зрения современной науки, несомненно, признак — не что иное, как сам признак, чтобы познать его, нет нужды выходить за его пределы или обходить его по тем двум направлениям, о которых было ранее сказано. С другой стороны, продукт культуры непонятен в своем собственном и истинном смысле, если мы уделим внимание только тому "уровню значения", который передается, когда его рассматривают просто как "сам по себе". Если мы стремимся исчерпать его полное значение, надлежит воспринимать, кроме того, его выразительный и документальный смысл. Разумеется, то же самое с Природой: существует возможность, выйдя за рамки чисто эмпирического отношения к ней и попытавшись интерпретировать ее метафизически, представить себе Природу в качестве документального подтверждения Бога. Поступив так, мы, однако, просто перенесем на природу способ анализа, строго говоря, соответствующий анализу культуры. В том, что этот способ, эта методика чужды природной сфере, хотя и вполне отвечают сфере культуры, легко убедиться от противного: если мы воздерживаемся от того, чтобы выходить за пределы объективного значения в двух вышеуказанных направлениях, то природный объект все же остается познаваем, тогда как культурный продукт утрачивает свое значение.

Между объектами природы и культуры существует еще и второе различие. Первые надлежит понимать исключительно как нечто, помещающееся в физическом пространстве и времени или же переходяще-психической среде, а вторые, ввиду того, что они неизменно служат средством выражения и распространения значения (в нескольких уже описанных смыслах), нельзя всецело отнести ни к пространственно-временному миру (который, в лучшем случае, образует внешние рамки для их осуществления), ни к психическим актам лиц, которые их создают или знают по опыту (эти акты, самое большее, необходимы для актуализации значений). Значение объекта культуры никоим образом нельзя считать побочным показателем, случайным реквизитом чего-то в физическом пространстве, словно

физическое — единственно реально существующее, а культурное значение — просто случай. Мрамор статуи, к примеру, лишь актуализирует значение (произведения искусства как такового), а "красота" статуи не составляет одно из свойств физического объекта — мрамора — и относится в общем-то к иной плоскости. Точно так же подлинность материала, "текстура" и проработка архитектурного пространства — это факты чувствования, выражающие эстетическое значение материала или пространственного объекта. И именно в силу того, что в них воплощается значение, они не принадлежат ни материалу, ни пространству самим по себе.

Чтобы понятней показать "смысловой" характер явлений культуры, три уровня их значения, укажем конкретный пример. Остановимся умышленно на тривиальном примере, предельно ясно разъясняющем, что наша концепция "культурного" включает в себе не только лишь по традиции престижные продукты культуры, скажем, Искусство или Религию, но также не привлекающие обычно внимания проявления повседневной жизни, и что основные черты значения как такового обнаруживаются уже в этих проявлениях. Возьмем такой случай: и прогуливаюсь с приятелем по улице; на углу стоит нищий; мой приятель подает ему милостыню. Для меня этот жест — не физический и не физиологический феномен; как факт, он выражает единственное значение — "подавание". В процессе истолкования событие, которое посредует визуальными данными, становится средством выражения в чем-то совершенно иного, нежели это передается непосредственно визуальными данными, значения. Оно принадлежит к области социологии, в которой теоретически подпадает под категорию "социальная помощь". Лишь в социальном контексте человек на углу становится "нищим", мой приятель — "тем, кто оказывает помощь", а мелкая монета — "милостыней". Культурный продукт в этом случае — исключительно событие "помощи", которое следует определять в понятиях социологии: поскольку это относится к данному значению события (благодаря которому оно состоялось как событие), мой приятель в качестве психофизического лица совершенно не имеет отношения к делу; он выступает в этом контексте просто как "дающий", как элемент "положения", возможность понять которое существует лишь исходя из смысла события, и которое выглядело бы в принципе точно так же, если бы на его месте очутилось другое лицо.

Для того чтобы понять смысл "помощи" (т.е. "объективное значение" ситуации), не требуется никакого знания о внутреннем содержании сознания ни моего приятеля, ни нищего. Достаточно лишь знать объективно существующую социальную конфигурацию, в силу которой имеются и нищие, и люди при деньгах. Эта объективная конфигурация представляет собой единственное основание ориентации, дающей нам способность понимать значение события, например события "помощь".

Подобное объективное значение имеет любой продукт или проявление культуры. Отличительная черта такого значения состоит в том, что оно вполне понятно без всякого знания об "интенциональных актах" отдельного "автора" продукта или проявления. Все, что нам нужно знать⁸⁾, это "систему" (понятие употреблено здесь в нелогическом, атеоретическом смысле), тот контекст, целое, исходя из которого воспринимаемые нами данные спланиваются в смысловую сущность.

В науке это "объективное значение" представляет собой теоретическое предположение, и в нашем примере из социологии имеет, по меньшей мере, значительный теоретический компонент. Однако в пластических искусствах, что впоследствии будет показано подробнее, объективное значение само сводится к чисто визуальному содержанию, значению чего-то, что можно только наблюдать или, если воспользоваться термином К.Фидлера, к "чистой видимости". Опять-таки, в музыке объективное значение суть мелодия, ритм, гармония и т.п., которые подчинены собственным объективным структурным правилам. Эти структуры являются по своему характеру "атеоретическими", но не "иррациональными" или "неконструктивными" (*setzungsfremd*).

Однако продолжив исследовать вышеприведенный пример, мы обнаружим, что, возможно, или даже вероятно, когда мой приятель заставил случиться событие, объективным смыслом которого была "помощь", в его намерения входило не просто помочь, но и проявить, будь то передо мной или же перед нищим, свою отзывчивость. В таком случае, событие, которое имеет отмеченное объективное значение, будет также средством выражения и распространения совершенно нового вида значения. Его не всегда можно обозначить терминологически точно; в данном случае его можно назвать состраданием, доброжелательностью или жалостливостью. Теперь,

схватенное движение, жест милосердия ассоциируется не только с объективным значением "помощь", но со вторым, налагающимся на него смысловым планом: выразительным значением. Этот второй тип значения отличается от первого в сущности тем, что он нерасторжим с субъектом, его практикой и приобретает свое всецело индивидуальное содержание лишь в связи с его "личной" вселенной. Интерпретация выразительного значения подразумевает всегда задачу аутентичного понимания этого микрокосма — именно того, что имел в виду субъект, как это представлялось в данный момент его сознанию.

Достаточно странно, что выразительное содержание - несмотря на то обстоятельство, что мы располагаем относительно него не теоретически вразумительным знанием, а всего лишь непосредственным, конкретным, дотеоретическим опытом — все же составляет значение, иными словами, нечто поддающееся истолкованию, а не просто психическое, неопределенно длительное состояние. Оно несет на себе некую *sache*⁹⁾ (необязательно даже в определенной концептуальной форме), благодаря которой становится чем-то большим, нежели неуловимая, непостижимая фаза в потоке нашего сознания. Но, необходимо отметить, если объективное значение постижимо путем объективной интерпретации, безотносительно к субъективным намерениям, т.е. его можно трактовать как проблему только лишь значения, то значение в качестве выражения, значение как нечто постигаемое в непосредственном опыте, является единожды в качестве единственного в своем роде факта, и его должно исследовать как таковой⁹⁾.

Можно подумать, что этим все возможности интерпретации исчерпаны, но, если снова обратиться к уже использованному нами примеру, то окажется не так. Ибо я, как очевидец, интерпретирующий сцену, в состоянии двинуться дальше — от выразительного, субъективно подразумеваемого, значения и от объективного значения, выраженного в поступке, — по совершенно новому направлению. В самом деле, исследовав все результаты, что я наблюдал, я могу вдруг открыть, что "акт милосердия" в действительности был лицемерием. А тогда вопрос, что мой приятель объективно сделал, или даже, что он "желал", либо "имел в виду" выразить своим поступком, уже не имеет ни малейшего смысла. Все,

* Печать (франц.).

что меня отныне интересует, это то, о чем свидетельствует, хотя и ненамеренно, его поступок. Усмотрев в его дарении свидетельство притворства, я по-прежнему истолковываю его поступок как "культурную объективацию", но в совершенно ином смысле, чем прежде. Всякий раз, когда культурный продукт понимается не только в выразительном, но и в документальном значении, он снова указывает вовне себя, на нечто иное, однако с той оговоркой, что это "нечто иное" более не является интенциональным чувством удовлетворения, которое фактически испытывает мой приятель. Оно — его "важная черта", проявляющаяся в действии, с точки зрения этики, открывающаяся как "лицемерная" черта. Теперь я могу применить тот же способ интерпретации ко всем прочим проявлениям его личности: выражению лица, мимике, походке, речевому ритму. По мере того как прием истолкования будет подтверждаться, все импульсы и поступки моего приятеля будут проявляться в новой плоскости значения. Ничто не будет интерпретироваться, исходя из сознательно подразумеваемого значения или объективного действия. Скорее, иллюстрировать мою синоптическую оценку его личности будут факты поведения, и эту оценку необязательно ограничивать моральной стороной: возможно, она расширит кругозор о его мироощущении в целом.

В первую очередь нужно сделать очевидными, расчленив, уместные в данном отношении явления. Прежде всего следует показать, что соответствующие приемы интерпретации неизменно приемлемы в целях культурологического анализа, и что особенно последний тип интерпретации служит примером не допускающего исключений способа понимания, который нельзя путать ни с одним из двух предыдущих.

Здесь приходится отметить курьезное явление: в случае необходимости, мы можем применить третий, последний способ интерпретации в отношении самих себя. Выразительно-интенциональная интерпретация наших собственных объективаций не составляет для нас проблемы. Выразительное значение, подразумеваемое любым из наших поступков, дается непосредственно в живом контексте, мы же всегда можем возродить их в сознании (за исключением, конечно, тех случаев, когда нам изменяет память). Но, что касается документального значения нашего действия, дело обстоит совсем по-другому. Оно может стать для нас

такой же проблемой, как если в нашей собственной объективации мы очутились бы лицом к лицу с незнакомцем. Едва ли где-нибудь еще существует такой острый контраст между выразительной и документальной интерпретациями, как в этой пограничной ситуации — "самоузнавания". Но всеобщность, которую мы называем "гением" или "духом" (эпохи), дается нам этим способом, "документальным" значением; это та перспектива, в которой нами постигаются элементы, составляющие мироощущение творческой личности или эпохи.

Прежде чем перейти к рассмотрению различия между тремя смысловыми пластами вообще, удостоверимся в соответствующих характеристиках значения, поскольку это относится к пластическим искусствам. Для начала ограничимся задачей четкой дифференциации между объективным значением, с одной стороны, и выразительным значением, с другой.

В теоретико-эстетическом анализе произведений искусства прибегают обычно к абстрагирующей операции, суть которой состоит в различении "формы" и "содержания". Зададимся таким вопросом: каким образом наше различение трех пластов значения (различение, между прочим, которое, чтобы его выполнить, также требует абстрагирующих действий) соотносится с различием между содержанием и формой? Не соответствует ли, случаем, пласт объективного значения "содержанию", и не сливаются ли выразительное и документальное значения в "форму"? Ничего подобного: объективное значение покрывает уже наполненное содержание, и исследование покажет, что любое эстетическое "содержание" в его конкретной феноменальной данности уже располагает рядом обволакивающих его аспектов формы, даже если обычно абстрактивный акцент на "содержании" побуждает это не замечать.

Когда эти аспекты выступают отчетливо, требуется дополнительное различение, а для этого исследование должно пройти две стадии, ибо различение между формой, и содержанием возможно понять одним из двух способов: а) как характерное содержание (тему) изображения и его характерную форму и б) как вещественное содержание средства (мрамора, мазков краски) и его формальную протяженность.

Для начала: вполне очевидно, какое бы то ни было характерное

содержание сочетает объективные и выразительные элементы. С другой стороны, если мы попытаемся выделить характерное содержание как таковое, придется признать, что пограничная линия между формой и содержанием по существу является зыбкой. Например, невозможно пересказать фабулу картины (скажем, библейское оказание или сцену крестьянской драки на фламандском холсте) настолько сухо и отрешенно, чтобы получить просто "содержание", в которое рассказчик не вложил бы ни одну "форму". Да что там, газетные статьи заострены и тенденциозны до такой степени, что "оформленность" материала представляется несомненной. Даже в попытке просто передать то, о чем "повествует" картина, мы оказываемся не в состоянии обойтись без разъяснений, каким образом рассказана фабула. "Характерная форма" служит среди прочего примером следующих аспектов изображения: выбора частной визуальной фазы в преходящей череде событий; расположения фигур – согласно ли традиции строго церковной или светской; достигнутого ли исключительно благодаря эффектам освещения, колористики и ритмики рисунка; одушевленного ли, словно ожившими жестами, или застывшего в статичной, безжизненной, далекой от реализма схеме; имеющего ли ритмико-архитектонический прототип или основанного на эффектах пересекающихся линий и сокращения ракурса; преподнесенного ли как бы с точки зрения зрителя или организованного вокруг некоторой исходной точки на самом полотне. Все эти сообщения (информации) о характерном содержании должны рассматриваться как объективные, постольку поскольку они устанавливаются на глаз, при взгляде на картину безотносительно к художнику и его сознанию.

Тем не менее уже в первом рассмотрении во всех этих аспектах обнаруживается также выразительный компонент: едва ли существует "рассказ", в котором не было бы элемента экспрессии. То, что в Средние века содержание живописи, как правило, ограничивалось представлением духовных сюжетов (почерпнутых из Библии), к тому же ряда особо подобранных эпизодов, отчасти объясняется тем обстоятельством, что живопись, предполагалось, передает лишь ограниченный спектр настроений и чувствований. Постепенно "эмоциональный набор" отобранных сюжетов развивался; в частности, в комплекс объективных значений сцен из Библии (относящихся к событиям как таковым) просочились

определенно эмоциональные значения, эти последние так стандартизировались, что современники не могли избежать того, чтобы не видеть в некоторых выразительных значениях — объективные, присущие определенным содержательным моментам. Это не может быть случайностью в абсолютном смысле, так как одни и те же события и изображения привлекались в ходе истории для того, чтобы подкрепить множество различных выразительных значений. Например, ряд библейских сцен, которые на ранних картинах выражали только религиозную экзальтацию, со временем приобрели "эротическое" выразительное значение. Другой хорошо известный пример — смешение выразительного значения средневековых пьес, в которых комическая роль отводилась слепцам и хромцам; последующие поколения воспринимали как комический персонаж героя, дон Кихота. Все это делает очевидным, что интерпретируя выразительное значение, включая значение, вклинившееся в характерное содержание, следует стремиться к тому, чтобы понять действительный замысел художника. Следовательно, если мы желаем избежать риска серьезного непонимания его работ, нужно близко познакомиться с его симпатиями и антипатиями.

Когда, вслед за тем, мы переходим к тому, каким образом использован материал (мрамор статуи, краска и холст в живописном полотне), то снова сразу же убеждаемся, что визуальные формы как таковые непосредственно воплощают объективное значение, совершенно независимо от какого бы то ни было значения, связанного с "рассказом". Когда мы рассматриваем скульптуру, наш визуальный опыт охватывает не только смысл данных, которые предстают взгляду и (потенциально) прикосновению, но и, неизменно, эстетическую концепцию (Auffassung), составляющую подоплеку расположения собственно визуальных форм. Хотя мы и думаем, что наш взгляд не проникает за пределы видимого, фактически мы имеем дело уже со взаимозависимостью значения и формы; иначе говоря, "пространство" изваяния - не тоже самое, что "пространство", заполненное просто мрамором: у статуи есть "эстетическое пространство", которое отличается от собственно физического пространства оптики тем, что оно структурировано, исходя из визуального значения. Здесь очередное свидетельство того, что объективное значение не обязательно прерогатива только лишь теоретического анализа фактов (как значение акта "помощи"), но

вполне может постигаться чисто визуальным способом, и все же поддаваться интерпретации в качестве значения. Как один из возможных способов придания эстетической формы визуальному пространству, данный тип значения опять-таки заслуживает быть названным "объективным": все те факторы, благодаря которым оно складывается в произведениях искусства, — проработка пространства, композиция и т.д. — доступны пониманию без того, чтобы обращаться к мысли художника. Так, мы в состоянии полностью понять визуальное, эстетическое содержание примитивных произведений африканского искусства, и для этого необязательно выяснять, что черный художник стремился ими "выразить".

Не существует продукта культуры без таким образом понимаемого объективного визуального значения, в частности, не существует произведения пластического искусства. Конечно, для того чтобы понимать это объективное значение, нужна некоторая подготовленность: новичок в искусстве оказывается совершенно не в состоянии по-началу разобраться в объективном значении живописи Сезанна (хотя, с другой стороны, разумеется, научить его этому поможет не знакомство с субъективным психологическим развитием Сезанна, а лишь постепенное усвоение предшествующих ступеней в развитии техники живописи, на котором единственно может основываться понимание), но все же предварительные ступени "обучения" весьма способствуют объективной ориентировке. Они суть не просто стадии в чисто субъективном процессе опыта, но составляют совершенную аналогию процессу понимания теоретических задач, скажем, теоремы Пифагора; и там также необходимо сначала научиться понимать значение используемых понятий и специфическую пространственную структуру (в данном случае, геометрического пространства).

Особый путь, которым объективное значение пластического искусства реализуется визуально побуждает нас различать два типа объективного значения: объективное значение, реализованное посредством символов, и объективное значение, реализованное благодаря форме. И в том и в другом случае речь идет о конкретных средствах выражения и распространения значения, но связь между значением и присущим ему средством несомненно не одна и та же.

Теоретическое значение — понятие — не имеет какого-либо имманентного, существенного отношения к сенсорным средствам, к

сказанному или написанному слову; оно — всего только СИМВОЛ понятия. С другой стороны, хотя объективное эстетическое значение, настоящее значение — не есть что-то, находящееся в пространстве или в материи, оно все же существенно связано с сенсорным восприятием, с которым его нельзя разъединить, и которому оно принадлежит в качестве собственного визуального значения или формы. Такого рода объективное значение встречается в пластических искусствах, как форма, неким образом включающая в контекст значения чувство — в качестве существенного элемента, но не в виде части материального мира. Визуальное значение — то, что Фидлер называет "чистой видимостью" — это значение зрительно воспринимаемого факта, и именно поэтому не эпифеномен зрения самого по себе.

Объективное значение, т.е. значение, которое возможно понять путем объективной интерпретации, укоренено в структурных законах самого объекта; определенные элементы и фазы осязаемой реальности становятся здесь необходимыми в постепенной реализации значения. Все, что нужно для правильного понимания этого слоя значения, — это точное представление о необходимых структурных чертах интересующей нас области чувств. И, конечно, истолкование объективного значения в искусстве является одним из самых бесспорных и сравнительно меньше прочих (как показывает вышеприведенный пример с негритянской скульптурой) страдает от культурных и интеллектуальных различий.

Наше замечание — "сравнительно меньше прочих страдает от культурных различий" (несходства и отдаленности культурных ареалов) — подразумевает, что, хотя объективная интерпретация касается только объективного значения и не имеет ничего общего с зондированием субъективных процессов, она все же далека от предположения о наличии какой-то уникальной вездесущей "визуальной вселенной" — как если бы "эстетический космос" негритянской скульптуры был бы тот же, что и визуальная вселенная греческой или современной. Возможны несколько концепций пространства, и как таковое оно несомненно подпадает под типологию. Даже при поверхностном объективном осмотре в каждом видна собственная внутренняя логика, благодаря которой оно составляет визуальную вселенную: любая часть статуи, отдельная поверхность, движение, все это приобретает совершенно различные

визуальные значения в зависимости от того, располагается ли в той или иной "визуальной вселенной". Самое невероятное, что эти черты вообще могут быть перенесены из одной "визуальной вселенной" в другую. Если последние до некоторой степени все же соразмерны, то только лишь потому, что их возможно рассматривать как варианты "визуальной обработки космоса"; эта общая концепция является надисторической, поскольку она обеспечивает рамки, в которых мы можем сопоставлять друг с другом отдельные черты исторически разных визуальных вселенных. Располагая такой категорией визуального представления в эстетическом пространстве, возможностью опереться на некоторые примеры фрагментов в эстетической "визуальной вселенной", мы имеем как бы ничем неограниченный доступ к этой области значения, которое по этой самой причине и называем "объективным".

К сказанному, однако, следует добавить, что в этом пласте объективного значения всегда присутствует и выразительное значение — как бы форма в форме. И как раз исследование выразительного значения произведения искусства вполне обнаруживает подразумеваемый смысл различения, производимого нами между объективным значением, осуществленным соответственно посредством "символа" и "формы". Как только сделано различие между значением — символом и значением-формой, сразу же становится очевидным, что выразительное содержание (обычно относимое к "эмоциональному" элементу) гораздо более адекватно представляется посредством формы, а не символа. Там, где — как в теоретическом рассуждении слово является просто знаком выразительного содержания, мы оказываемся в состоянии только "назвать" его, — это вербальное обозначение просто отсылает к нему, не выражая его в достаточной мере. Истинное выражение характеризуется тем обстоятельством, что некоторое психическое содержание схватывается в чувственно оформленной среде, которая снабжает его вторым планом значения; это постижение психического содержания становится возможным лишь тогда, когда к чувственной среде относятся не как к чему-то вторичному и преходящему, но как к данному в единичной форме, ценному самому по себе.

Если я говорю нищему "Я вам сочувствую" или даю ему монету как "знак" моего расположения — чисто практический жест, не

имеющий никакого эстетического значения, — то я, в сущности, не выражаю чувство, я просто "называю" его, обозначаю его. Но если мой жест передает мою эмоцию в визуальной форме, то тогда испытываемое мною психическое состояние находит реальное выражение.

В соответствии с этим положением мы способны проводить различие между двумя в корне неодинаковыми типами выражения, пусть даже на таком "низком" его уровне, как жест: одни жесты выполняют функцию знакового языка (например, жесты указующие, направляющие, благословляющие или такой, скажем, обычный, как вежливая улыбка), все они способны выразить лишь стереотипные психические состояния; другие привлекают внимание необщим, собственным характером, который вызывает к интерпретации. В этом последнем случае любая индивидуальная черта движения отвечает уникальному эмоциональному состоянию, мы имеем дело с "выразительным" жестом в действительном значении этого слова. Пока подразумевается только символически-языковой тип жеста, можно предположить, что имеется "универсальная грамматика выражения", согласно которой определенные телодвижения соединяются в жесткие сочетания, отвечающие определенным типам эмоционального настроения. Но как только мы обращаемся ко второй категории "выразительных жестов", от попытки создать подобную грамматику сразу же приходится отказаться: здесь мы имеем дело с суммой разных, по своей сути уникальных взаимосвязей между психэ и чувственной средой, и хотя среда, или точнее, ее визуальное значение, конституитивна для выразительного значения, совершенно недопустимо считать, что между элементами этих двух пластов существует некоторая уникальным образом определенная взаимная связь. Этот второй вид выражения важен в искусстве ввиду того, что произведение искусства есть нечто иное, нежели просто указание или символ некоторых состояний психики. Скорее, каждая линия, каждая форма, словом, любой аспект, образующий среду, несет, по крайней мере, двойную функцию означения: с одной стороны, он придает среде объективное визуальное эстетическое значение или форму, а с другой, — воплощает единственное в своем роде субъективное значение, которое требует адекватного выражения.

Эстетическая форма, как то показывают произведения искусства, в одном отношении выходит за рамки просто

выразительного жеста, а именно: субъект, делая самопроизвольный выразительный жест, не бывает вполне и осознанно озабочен видимой формой этого жеста и способом, которым он передает выразительное значение. Напротив, разум художника вмещает как форму произведения, так и ее роль в передаче выразительного значения, ее интенции. Мимика – это то, что случается, тогда как произведение искусства создается. Здесь нужно, вероятно, пояснить, что я использую такие понятия, как "осознание", "сознательно преследуемые интенциональные цели" и т.п. не в смысле обладания важным содержанием в определенной теоретической либо мыслительной структуре, а в смысле непредумышленной установки, даже если она ориентирована на теоретическое значение. Когда речь идет о художнике, эта необдуманная установка состоит в "делании" или "создании", когда о зрителе – о "понимании". Всякий раз, когда мы созерцаем произведение искусства, довольствуясь его непосредственной оценкой, мы осуществляем те акты реализации значения, которые вызывает произведение, и лишь интерпретируя его, мы пытаемся перевести переживание значения в плоскость теоретического знания. Следовательно, совершенно закономерно говорить о "подразумеваемом выразительном содержании" произведения, имея в виду, что "подразумеваемое выразительное содержание" должно отождествляться с интенциональной целью, присутствующей в уме художника (в том втором смысле непредумышленного осознания, которое не имеет ничего общего с теоретическим знанием).

То, что зритель способен понять подразумеваемое выразительное содержание картины, в принципе не меньше и не большее чудо, чем общий феномен, благодаря которому мы оказываемся в состоянии связать чувственное содержание произведения с каким-либо видом значения – функции вообще¹⁰. Выразительное значение также "дано", и если его истолкование сопряжено с рядом трудностей, то лишь потому, что не в пример объективному значению (такому, как, скажем, композиция картины), которое самостоятельно, а значит, устанавливается из одной лишь картины, выразительное значение, воплощенное в эстетических элементах, таких, как тематика, размашистость или лаконизм рисунка, установить без анализа исторической подоплеки невозможно. ("Изменения в эмоциональном значении", как мы

смогли убедиться в связи с ранними представлениями относительно слепца и хромца, встречаются уже даже в самой легко понятной сфере — в содержании.) Отмеченное затруднение тем не менее не должно, в принципе, делать нас скептиками; из него следует только, что подразумеваемое выразительное значение приоткрывается единственно путем фактуального исторического исследования, т.е. что в исследовании его надлежит использовать те же методы, что и во всяком фактуальном историческом анализе. То, что подразумеваемое выразительное значение не останется недоступным (как и в случае с негритянской скульптурой), до некоторой степени гарантировано, поскольку это касается периодов и культур в континууме нашей истории. Самое историческая структура сознания гарантирует, что некоторое понимание подразумеваемого значения возможно даже, когда речь идет об отдаленных во времени произведениях. И причина здесь в том, что гамма чувств, познания, которыми располагает данная эпоха, отнюдь не являются безграничными и произвольными. Эти формы опыта возникают в обществе и создаются обществом, а оно либо поддерживает прежде существовавшие формы, или же трансформирует их до некоторой степени, и историк в состоянии это наблюдать. Так как историческому сознанию под силу подобным образом установить контакт с произведениями прошлого, историк обретает способность быть как дома в "ментальном климате" произведения, выразительную идею которого он стремится понять; в результате возникают предпосылки для того, чтобы специфическая цель произведения, неповторимый вклад отдельного художника предстали бы со всей подробностью.

Вышеприведенный анализ "объективного", того как оно передается содержанием и формой, был необходим, чтобы прояснить понимание "документального" значения. К нему-то мы теперь и обратимся.

Объединение и проекция как "объективного", так и "выразительного" значения — дело сознательного усилия художника. Напротив, третий вид значения — документальное значение — не является его интенциональной целью. Он может стать интенциональной целью только для реципиента, зрителя. С точки зрения деятельности художника, это всецело ненамеренный, неосознанный, побочный продукт.

Тогда как объективная трактовка связана с пониманием

полностью самодостаточного комплекса значения, — охватывающего "представление" содержания, а также "создание" среды, — который устанавливается уже из произведения как такового, выразительное значение, как мы видели, выходит за пределы произведения и требует аналитического погружения в поток опыта художника. Документальное значение роднит с выразительным значением то, что и оно постоянно побуждает нас быть внимательными к невмещающемуся непосредственно в рамки произведения; и здесь нас интересует человек, который стоит за произведением, — но в совершенно ином плане. Выразительное значение связано с поперечным сечением потока индивидуального опыта, с исследованием имеющего место в определенное время психологического процесса; документальное значение, с другой стороны, это проблема не процесса, который разворачивается во времени, и в котором актуализируется некоторый опыт, но характера, основной природы, "этоса" субъекта, находящего самовыражение в художественном творении.

Лучший способ разъяснить это различие — это вообразить себя участником жизни художника, как будто ты проводишь с ним каждую минуту жизни, разделяешь все его настроения, каждое его желание, постоянно занят всем тем, что занимает его, — все это даже без мысли о сборе документации. В таком случае можно понять произведение художника в "выразительном" ракурсе, получить более или менее состоятельную картину о потоке его опыта, в котором ты был его партнером, но все же не составить проницательного мнения о личности художника, его мировоззрении, его этосе. И наоборот, другой аналитик, при весьма скудном знакомстве с работой, деятельностью художника, но зато в строго документальном смысле, мог бы, используя имеющийся в его распоряжении небольшой фактический материал, дать полную характеристику личности художника, его чувствования — не в психологическом, а в культурном плане. Документальное значение также передается посредством "объективаций", — то, что "характерно" в документальном смысле, возможно и в этом случае установить из способа, которым выбрана и представлена тема, из способа, которым создана среда. Но все же в ряде существенных аспектов положение вещей отличается от того, что наблюдается в отношении выразительного значения. Сходство существует в том, что должен быть объективный пласт значения, на

который накладываются как выразительное, так и объективное значения. Но если выразительное значение нельзя постичь вне суммарного объема рассматриваемого объективного значения, или, другими словами, если выразительное значение основывается на объективном значении во всей его полноте, то документальное значение можно установить, не рассматривая произведение в его целостности. В самом деле, документальное значение может донести любая определенная черта произведения, например, проработка контура, пространственная структура¹¹⁾, или цветовая гамма, нет надобности рассматривать только конкретные, соответствующие части произведения. Выразительное значение тесно переплетено с единым и неделимым комплексом объективного значения; документальное значение может быть присуще отдельным частным аспектам.

Далее, удостоверившись в документальном значении одного из аспектов произведения, нам все же потребны дополнительные основания для полной характеристики человека, который стоит за произведением. Мы не сможем, однако, найти такие основания в одном только произведении или в одной-единственной области объективации. Скорее надо прибегнуть к сравнительной классификации всех достижений творца, как бы заставить его созидать у нас на глазах. Сопоставление нескольких сторон очевидности – не есть дело просто сложения, как если бы один из пунктов свидетельства был частью целостности, безотносительно к нам самим, всеобщности, которую можно собрать, только подбирая там и сям обломки значения. Примечательно, что в определенном смысле один-единственный пункт документального свидетельства на самом деле дает законченную характеристику предмета; если всмотреться, – в том смысле, что подтверждает примеры выражения того же самого значения "соответствующим" образом, а не в том, что дополняет один фрагмент другими. И еще: какое бы документальное значение ни приоткрылось бы нам в исследовании, частный аспект произведения можно подтвердить только другими документально засвидетельствованными положениями; анализ ни объективной, ни выразительной сферы оказывается не в состоянии подтвердить документальную интерпретацию как таковую. Для того чтобы отделить документальное значение от объективных и выразительных значений, с которыми оно ассоциируется, мы должны предпринять

интенциональный акт нового типа, соответствующий документальному значению, этому новому виду интенционального объекта. В конце концов, у кого то создается впечатление, что ему удалось извлечь документальное значение из длинного ряда объективных и выразительных значений. Эта погоня за документальным значением, за идентичной, соответственной моделью, лежащей в основе огромного разнообразия совершенно не похожих друг на друга осуществлений значения, находится особняком от сложения, или синтеза, или простой абстракции общего свойства ряда объектов. Ее не следует путать со всем этим. Она – нечто иное, ибо сращение разных объектов, а равно наличие чего-то одинаково наполняющего собой весь ряд различий, составляет специфику сферы значения и интенции и не должно засоряться метафорами, что, по крайней мере отчасти, происходит из-за игры пространственного или манипулятивного воображения.

Утверждение Ригля, что в так называемой "впалой" орнаментике, характерной для позднеримского декоративного искусства, проявляется та же "художественная воля", что и в архитектуре этого периода, его анализ этой "художественной воли", по своему характеру настолько широкой, что напрашиваются аналогии с философскими системами той же эпохи, – все это хорошие примеры документального подхода. Аналитик достиг в данном случае успеха просто путем рассмотрения, по-видимому, малозначительного приема, использовавшегося в обработке материала; ему удалось уловить нечто столь характерное, что он оказался в состоянии, упорно следуя своей интуиции, осветить соответствующие формальные черты в других областях творческой деятельности, черты, которые прямо относятся к мировоззрению того периода. Здесь документальное значение было извлечено из способа формирования среды, но, очевидно, его точно так же возможно выявить из способа проработки темы; любая черта объективного пласта значения может подойти для документальной интерпретации при одном только условии, каковое составляет наша способность распознать ее документальное значение. Причем в документальных целях возможно разрабатывать не только объективное, но и выразительное значение, а следовательно, проникнуть в то, что составляет характерную особенность культуры. Упомянем здесь о самом радикальном приеме (кстати, очень часто встречающемся в практике). Он состоит в том, что берутся

теоретические высказывания, эстетическое исповедание веры, с которым выступают художники, с тем чтобы объяснить собственные формальные, либо выразительные цели. Эти высказывания всегда можно использовать для документальной интерпретации. Подобная "документальная" интерпретация выдвигаемых художником принципов *Arg poetica* или эстетической теории, однако, не сводится лишь к трактовке этих высказываний в качестве аутентичного отражения артистической индивидуальности их автора, его "художественной воли" или же "духа" его эпохи. Нам следует интересоваться не тем, верна ли теория и что ею "подразумевает" ее сторонник. Скорее, мы обязаны выйти за пределы "имманентной" интерпретации и рассматривать теоретическое исповедание – документальное свидетельство чего-то экстрапсихического, объективной "художественной воли" в качестве движущей силы. Точно так поступает врач, когда расценивает самодиагноз своего пациента как симптом, а не идентификацию заболевания.

Все подобные усилия в области документальной интерпретации – собрание рассеянных указаний документального значения в свод общих понятий, который в зависимости от того, какую область культуры исследуют, называют по-разному: "художественная воля" (Ригль)¹²⁾, "экономический этос" ("Wirtschaftsgesinnung") (Зомбарт), "мировоззрение" ("Weltanschauung") (Дильтей и другие) или "дух" (Макс Вебер и другие). В качестве субъективно, двойников этих объективных культурных генерализаций возможно, в результате, определить соответствующие исторические субъекты. В некоторых случаях субъект отождествляется с именем исторического лица либо совокупности. Так мы говорим о "шекспировском", "гётевском", "классическом" духе. Но такие наименования всегда, однако, употребляются в сослагательном как бы наклонении: ведь мы имеем в виду не Шекспира или Гете как реальных лиц, а идеальную сущность, в которой их произведения в миниатюре отражают главные черты чего-то много большего. В этом отношении понятие "классический дух" вводит в заблуждение не до такой степени: не предполагается, что его носителем выступает эмпирически существующая группа¹³⁾.

В соответствии с этим положением, если просто приравнять культурный субъект (который определен только как дубликат

* Поэтического искусства (лат.).

объективной культурной генерализации) к эмпирическим коллективным субъектам, определенным на основе антропологических или социологических категорий, таких как раса или класс, то можно совершить серьезнейшую методологическую ошибку. Поэтому ни одна документальная интерпретация того типа, который мы имеем в виду, не может быть опровергнута ссылкой на то, что автор произведения по происхождению или статусу принадлежит к иным либо "расе", или "классу", чем те, чей "дух", считается, должен олицетворяться произведением. Наша формулировка показывает, что мы не возражаем против того, чтобы "раса" исследовалась бы как проблема истории культуры или класс – как проблема социологии культуры; разумеется, обе темы указывают на вопросы, которые ждут своего решения. Мы же только хотим указать на некоторые методологические предпосылки, касающиеся этих направлений исследования. В распоряжении исследований такого рода существуют две системы понятий, и обязанность исследователя – не смешивать их между собой; с одной стороны, коллективно субъект предстоит охарактеризовать исходя из его отношения к документальной интерпретации культурного продукта, а с другой – используя научные категории, например, антропологии или социологии, которые формируют свои концепции совершенно по-другому. Здесь коллективные субъекты разнятся. (К тому же, концепция класса определена, исходя из роли индивида в экономическом процессе производства, а расы – исходя из чисто биологического родства). Между этими двумя типами субъекта – субъектом коллективного духа, ведущим происхождение от истолкования культурных объективаций, и антропологическим или социологическим субъектом – ввиду их разнородного происхождения противоречие столь огромно, что, по-видимому, абсолютно обязательна интерполяция опосредующей области представлений, так чтобы между этими двумя крайностями можно было бы установить хоть какую-то связь. Вероятно, в решении этой задачи наиболее плодотворным окажется применение понимающей культур-психологии (*geistwissenschaftliche Psychologie*) начало которой положил Дильтей. Недавно были опубликованы две важные работы, могущие служить примером этого подхода¹⁴).

Однако вернемся к различению между документальной и выразительной интерпретацией: два типа субъекта, которые мы только что рассмотрели, придали ему дополнительное подтверждение.

Как в документальной, так и в выразительной интерпретации произведения мы можем ссылаться на "коллективные субъекты", которые стоят за этим произведением; но сразу же становится очевидным, что в одном случае под коллективным субъектом понимается одно, а в другом – иное.

Так как нельзя приписывать выразительное значение только реальному субъекту или потоку его сознания, приходится конструировать "выразительное значение", которое принято группой, только строго номиналистским путем, как значение, принятое членами группы в среднем. Другое дело – характеристика группы в свете документального подхода; для ее целей достаточно обратиться к коллективным субъектам, которые являются чистейшими построениями, и познавательная ценность которых состоит просто в факте, что они служат субъективной копией характерологических элементов, предполагаемых документальной интерпретацией.

Наконец, следует отметить еще один аспект, в котором три типа значения решительно отличаются друг от друга. Это различие, хотя оно не произрастает непосредственно из разных видов "данности" трех значений, в конечном счете прослеживается в связи с ними. Документальная интерпретация, в отличие от двух остальных типов интерпретации, имеет ту особенность, что в каждый период должна представляться заново, что каждая единичная интерпретация подвергается глубокому влиянию собственного местоположения в потоке истории, из которого интерпретатор черпает материал для реконструкции духа ушедшей эпохи. Хорошо известно, что эллинистический или шекспировский дух представляется разным поколениям с различных точек зрения. Но это не значит, что такого рода знание относительно и поэтому бесполезно. Все, что это действительно означает, так это то, что тип знания, передаваемого естественными науками, в принципе отличается от исторического знания, и нам следует стремиться к тому, чтобы постичь значение исторического понимания в его специфике, а не отрицать его просто потому, что оно не соответствует позитивистским критериям истины, санкционированным естествознанием.

Чтобы понять "дух" эпохи, нам следует осознать собственный "дух", ибо это единственная субстанция, которая постигает субстанцию. Один век может быть по своей сущности ближе к той или иной эпохе, чем другой, и тот, что находится с ним в более тесном

сродстве, будет тем, чья интерпретация достигнет цели. В историческом понимании, характер субъекта имеет принципиальное значение для содержания знания, и некоторые стороны объекта, который подлежит истолкованию, доступны лишь для определенных типов ума. Причина подобного положения состоит именно в том, что историческое понимание – не есть не относящееся к определенному времени, как математическое или естественнонаучное знание, оно формируется благодаря историческому процессу при философской саморефлексии. Возьмем простой пример: наши родители, когда нам десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят лет, видятся нам в совершенно разном образе, но из этого не следует, будто нет такой вещи, как личность или характер родителей. В каждом возрасте схватываются как раз те их характерные черты, которые доступны этому возрасту, и самые большие шансы на то, чтобы характеристика была бы признана наиболее "исчерпывающей" (а не "объективно верной"), у той из них, автор которой находится в том же возрасте, что и лицо, которое он характеризует. Допустив это, приходится также допустить, что временной процесс исторического понимания, который не прибавляет один параграф знания к другому, но в каждую эпоху полностью реорганизует образ вокруг нового центра, имеет положительно познавательную ценность, – фактически, этот тип знания является единственным знанием, которое динамически меняющийся субъект в состоянии получить о динамически меняющемся объекте.

Однако же не в том смысле, что приемлема любая документальная интерпретация, содержащая одинаковые притязания. Во-первых, существует имманентный формальный критерий: документальная интерпретация должна покрывать культурные проявления эпохи в полном объеме, без исключений и противоречий согласовывать отдельные феномены. Во-вторых, продукты культуры, которые мы рассматриваем с точки зрения документального значения, всегда безошибочно заключают в себе или, наоборот, исключают определенные истолкования, так что в нашем распоряжении имеется некоторый контрольный механизм. Если тогда мы располагаем несколькими разными интерпретациями эпохи, которые все - в этом смысле правильные, остается только задаться вопросом, какая из них наиболее адекватна, т.е. какая обнаруживает наибольшее богатство, наиболее существенное родовое сходство с

объектом. Там, где налицо видимое противоречие между верными интерпретациями данной эпохи или мировоззрением, унаследованным несколькими поколениями, нам приходится переводить менее адекватные (но все же верные) интерпретации на язык более адекватных. Таким образом, происходит "становление" образа, полученного в ранней, еще неадекватной интерпретации, в двойственном гегелевском понимании этого термина, а именно: отбрасывается прежде организующий центр интерпретации, и в то же время в новом организующем центре сохраняется то, что не было полностью усвоено. Столь динамический характер не выказывают ни объективная, ни выразительная интерпретация. Несомненно, для объективной и выразительной интерпретации историческая подготовка так же необходима: нам не под силу точно оценить объективное значение, не исследовав историческое прошлое возникновения некоторых форм, мы не можем постичь выразительное значение, не будучи знакомы с историческим развитием определенных психологических тенденций. Но, коль скоро подготовка имеется, выводы суть просто истинны или ложны безо всякой "диалектической" двусмысленности (как тому служит примером гегелевское понятие "становление"). Можно описать композицию картины правильно или неправильно, можно отдавать должное чисто визуальным компонентам картины или нет, можно заново пережить аутентичное эмоциональное содержание картины или нет — для всего этого нужно только знать, что уже есть "в" произведении, — но "дух" или мироощущение эпохи есть нечто неподвластное уму человека, предпринявшего подобную интерпретацию, если только он не спирается на собственную историческую субстанцию, объясняющую, почему история документальных интерпретаций прошлых времен есть в то же время история самих людей, предпринимавших интерпретацию¹⁵⁾.

5. ДОТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ПРОДУКТОВ КУЛЬТУРЫ

В предшествующем анализе мы провели различие между тремя пластами значения любого продукта культуры. Однако не нужно забывать, что в нашем чисто абстрактном описании мы оказались в состоянии разделить эти три пласта, лишь установив тождество

каждого из них в рамках теории, а именно объяснительной теории. Весьма вероятно, она — всего только рефлексия, интерполирующая упомянутую аналитически стратифицированную структуру в объект, который сам по себе гомогенен, не стратифицирован, что в непосредственно данном дотеоретическом объекте ничто не соответствует этим трем пластам.

Отмеченный момент побуждает к тому, чтобы рассмотреть продукты культуры в их непосредственной данности, незатронутыми, поскольку возможно, теоретизированием. Представляется ли элементарный продукт культуры одновременно, исходя из объективного, выразительного и документального значения? Позволительно ли еще говорить на этом уровне о разнонаправленных "элементах", "фрагментах значения"? Кроме того: какого сорта его выразительное значение? Проявляется ли оно в культурном продукте тем же самым способом, что и объективное значение и, по этой причине, можно ли его описать как значение вообще? Эти и тому подобные вопросы неизбежны, они побуждают к характеристике продуктов культуры в их атеоретической форме, так как они предстают, когда мы адекватно постигаем их в качестве ценностных объектов при непосредственном, бездумном подходе к интересующей нас ценности. Подобного рода вопросы все же имеют отношение к форме. Непосредственно взятый продукт культуры также имеет структуру, хотя ее и трудно описать систематически. Попытаемся же тогда докопаться хотя бы до некоторых характерных черт этой непосредственно данной структуры.

1. Прежде всего, культурный продукт в его непосредственной данности не представляет собой стратифицированную форму. Содержание, визуальная форма, выразительное значение и документальный смысл изображения предстают раз и навсегда вместе. Модуляции и паузы музыкального сочинения выказывают одновременно эстетическую форму, мелодическую и гармоническую структуру (объективное значение), эмоциональное содержание (выразительное значение) и особенный "музыкальный этос" композитора (документальное значение). Вопрос в том, в самом ли деле структурная стратификация несовместима с этой психологической одновременностью. Не может ли быть так, что одна и та же акустическая комбинация звуков способна в одно и то же время нести разные значения, изначально заключать в себе несколько

форм? Кто то скажет, что действительно присутствует лишь объективное значение (скажем, мелодия, гармония, ритм и т.п.), тогда как "настроение" и "эмос" – привнесены извне, присоединены, прибавлены и поэтому их не следует рассматривать в качестве автономного "пласта значения". Но, если так, мелодия также может рассматриваться как нечто прибавленное, а не действительно данное. Ибо мотив – это больше, чем отдельные интонации и их секвенция. Мелодия представляет собой системообразующий фактор в различных звуках и паузах, она налагается на их чисто акустическое содержание и запечатлевает их как эстетический феномен. Но "настроение", эмоциональное содержание, в свою очередь, есть также системообразующий фактор совершенно в том же самом смысле, – благодаря ему любая отдельная нота становится чем то выше и сверх того, чем она была бы, если бы оформлялась одним только мелодическим синтезом.

2. Предыдущее отступление с целью рассмотреть выразительное содержание как присоединение, привнесенное извне, объясняется общим нерасположением признавать его в качестве "значения". Что остается после абстрагирования собственно музыкального компонента (акустической организации) от мелодии, от музыки, что остается от картины после дедукции ее объективного значения, ее темы и формы представления материала – это то, что обычно обозначается как "настроение", "атмосфера", "общая тональность опыта" и т.п. Каждый, однако, заметят в этой эмоциональной тональности элемент "формы" или "значения" – формы, которая, несомненно, там присутствует, хотя концептуально и не может быть определена.

Одна из причин, почему теоретик культуры с такой вероятностью не замечает эти вещи, состоит в том, что в нашем распоряжении лишь очень немного понятий для обозначения этого типа содержания. Беззаботно используя слово "ощущение" всегда и повсюду, когда мы не в состоянии составить какой то образ, мы, вероятно, достаточно подтверждаем это обстоятельство: получается, будто искусство и продукты культуры вообще способны передавать лишь смутные ощущения и эмоции. Фактически, однако, мы можем различать больше оттенков выразительного и документального значений, нежели знаем как идентифицировать их через посредство теоретических концепций. Можно безошибочно отличить

"жизненную атмосферу", выраженную в произведении Моцарта, от таковой Бетховена, но мы не в состоянии сформулировать это различие теоретически. Поэтому даже при том, что понятий пока еще не хватает, все же остается возможным внетеоретические различия значения, и мы подчас знаем каким образом их произвести, следуя эстетической интуиции. Ниже следует пример, показывающий, что "жизненная атмосфера" произведения искусства является не просто невинным субъективным состоянием, но, неизменно, отчетливо структурированным значением, даже если у нас нет понятия для его теоретического обозначения.

"Сентиментальность" есть форма опыта весьма часто встречающаяся в качестве выразительного значения. Очень часто объективное значение (например, изобразительная репрезентация) сопровождается в субъективном или выразительном измерении качеством, которое можно обозначить как "сентиментальность".

Итак, эта "сентиментальность" представлена и замечена еще прежде того, как для того отчеканено понятие, и определенные жесты, изобразительные репрезентации и мотивы безошибочно ее выражают так, что она вполне отличима от некоторых родственных эмоциональных черт, например печали или меланхолии. Но некогда этой субъективной формы опыта не было самой по себе — не только понятия как такового, но даже внетеоретической, интуитивной формы опыта. Рассматривая произведения того времени, нельзя говорить о сентиментальности даже в дотеоретическом смысле. В тот период сентиментальность как таковая не существовала; и даже если человек испытывал подобное состояние, то он или она не могли идентифицировать его в качестве особой разновидности чувства (еще менее того — интерпретировать проявления аналогичных чувств других людей). Опыт как эталон внутреннего мира приобретает опцифический характер только в том случае, когда он отчетливо вычленяется из недифференцированного потока опыта в том смысле, что субъект способен постичь его значение (хотя не обязательно теоретическое значение). Будучи выделено из простого потока субъективных состояний, превратившись в нечто объективное — именно таким образом значение становится значением, субъективным ли, или объективным, в теоретически определенном или внетеоретическом ряду. Мы обязаны признать эту сферу внетеоретического значения как нечто промежуточное между теорией

и интуицией, если не хотим рассматривать все внетеоретическое в качестве интуитивного и иррационального, — между просто претерпеваемыми психическими состояниями (фактически иррациональными) и областью теоретического значения мы имеем эту широкую прослойку нетеоретических, но наполненных смыслом структур опыта. К этой сфере принадлежит значительная доля выразительного и документального значения, и оно открыто для понимания даже при том, что соответствующие понятия пока что отсутствуют. В ходе эволюции постепенно выковывается все больше и больше понятий для обозначения его сути, и, таким образом, то, что поначалу различалось в нетеоретическом смысле, позже становилось возможным отождествить концептуально. В любом случае, совершенно недопустимо исчислять генезис формы опыта со времени, когда отчеканена концепция, которая его определяет.

3. Но область значения распространяется шире, нежели теоретическое значение, вместе со сферой нетеоретического значения, представленной продуктами культуры, которые признаны официальной и академической традицией. Существует глубинная культура, в структуре которой присутствует нечто вроде смысла; он выделяется в простом потоке, он может стать интенциональным объектом, он может быть представлен, он "воображаем в виде значения" и по этой причине его тождество с иррациональной почвой бытия все еще не установлено. Речь идет об вместилище моделей опыта (того типа, ссылаясь на ряд которых, мы уже отыскивали какие-то названия: возмущение, меланхолия, неуступчивость, настроение *fin de siècle* - то, что получило название "numinous"¹⁶⁾ и т.д.); и они, если только имеют собственную культурную историю, являются не просто субъективно переживаемыми жизненными событиями, но, несомненно, имеют значение и выделяются из жизненного потока как явно значимые сущности. (Боль как вегетативное состояние, в котором живут, не имеет истории; с другой стороны, сентиментальность, по большей части, ее имеет.) Мы погружаемся в сферу радикально бессмысленного, полностью иррационального лишь тогда, когда забываем весь накопленный опыт, совершаем поступки, не имеющие ясного смысла, оказываемся во мраке неупорядоченного. И уже только из этого следует, что мы не "понимаем" область неупорядоченного ни в каком смысле слова. Мы

* Конца века, "упаднического" (франц.).

живем в этих поступках, держимся вместе с ними на плаву — возможно, они окрашивают наши жизни, быть может, даже являются наиболее жизненной частью нашего существования. Однако они прелставляют собой интенциональные объекты, на самом деле мы не "имеем" их ни в интроспекции, ни в наблюдении другого психэ. Мы не понимаем этот сегмент нашей, психологической жизни в нас самих, в других. Но если взять что-то, что в любом случае наполнено смыслом, то, чтобы его понять, мы всегда можем положиться на интуицию разума, которая почти столь же состоятельна, что и понимание теоретических словесных значений. В этом отношении между нашим собственным психэ и посторонним существует только одно различие, а именно: мы не в состоянии воспринимать значение, находящее отклик в ком то другом, без посредничества чувств. Между двумя полюсами значения — полностью десубъективированным теоретическим значением и открыто субъективированным эмоциональным значением — существует непрерывность. И чем значение ближе к эмоциональному, тем более субъективной будет его окраска, более тесной связь с Здесь и Теперь индивидуального потока психики.

4. Нам приходится довольно подробно остановиться на значении — характере моделей субъективного опыта, так как они составляют пласт, в котором постигаются выразительное и документальное значение. Они связывают в новую форму тот оптический и акустический материал, который уже оформлен объективным значением.

Темп и ритм речи, драмы и музыки — вот что составляет этот материал. Ритм и темп также являются упорядоченными узлами (объективного) значения. Но из каких тогда элементов этого объективного значения может быть осуществлен переход к выразительному и документальному значению?

В данном отношении преобладающую важность имеет не содержание — "Какое" из объективных значение, но факт и способ его существования — "Что" и "Как".

Когда я желаю интерпретировать выразительное и документальное значение того, что говорит мой приятель, на теоретический смысл того, "что" он говорит, я обращаю меньше внимания, чем на факт, "что" он сообщает именно этой и никакой иной фразой, а также на то, "как" он говорит то, что он говорит. Точно

так же содержание картины как составляющая ее объективного значения соответствует ее выразительному и документальному значению лишь постольку, поскольку обнаруживается факт, что избрано именно это содержание. Это "как", в свою очередь, выходит наружу только в крайне неуловимых проявлениях. В беседе значительными могут стать, вслед за объективным содержанием, такие вещи, как жестикуляция, выражение лица, быстрота речи; в диалоге приобретают значение форма обмена фразами, т.е. в каком отношении вопрос находится к ответу: "уклоняется" ответ от вопроса или как бы "пронзает".

5. Итак, очевидно, значения оформленного опыта придают объективному значению форму выразительного и документального значения. А это влечет за собой следующий вопрос: представляет ли собой элемент, постигаемый сперва в качестве объективного значения (скажем, картина как чисто зрительный образ), к тому же элемент выразительного и документального значения? Из того, что говорилось выше, следует: эти два последние типа значения не просто добавляются к первому; элемент, который нас в данном случае интересует, когда его рассматривают под углом зрения оформленного опыта, становится всецело новой единицей значения. Первичная интерпретация может быть сохранена (и, конечно, должна быть сохранена, так как она – объективная интерпретация), но, коль скоро мы переходим к новой интерпретации, то сталкиваемся с совершенно новым значением. Первое сохраняется в неизменной форме, но, будучи "заключено в скобки", замещается всецело новым пластом значения. В вышеприведенном примере, жест, который произвел мой приятель, передает объективное значение "помощи". Если тот же жест во всех его деталях рассматривать под углом зрения выразительного значения "сострадания", то он передает полностью иное значение. То же самое происходит, когда поступок моего приятеля рассматривается, исходя из его документального значения: характерологическая категория "лицемерия" незамедлительно наполняет его новым смыслом, не оставляя места ничему другому. Объективная форма значения лишь в одном отношении располагает определенным преимуществом над другими, а именно, в ее смысл можно проникнуть без помощи других значений, тогда как они не могут выстраиваться самостоятельно и, чтобы стать очевидными, нуждаются в объективном значении, хотя оно и "заключается в скобки", как только они становятся предметом размышления.

Картина или статуя должны существовать поначалу qua организации зрительного пространства, до поры выразительное и документальное значение удерживаются поодаль; жест моего приятеля должно интерпретировать как пример "помощи", до того как он будет расцениваться как проявление сострадания или пример притворства (мимоходом можно отметить, что в этом случае жест в качестве организации зрительного пространства остается не в счет, так как данный его аспект совершенно так же не относится к делу, как акустический образ произнесенного слова к его концептуальному значению), Объективное значение – это всегда первый пласт значения, релевантный и доступный, интерпретации, но он не всегда состоит в информировании визуального или акустического субстрата, как то происходит в искусстве.

6. То, что мы здесь имеем тогда, это не элементы или самодостаточные "узлы значения", формирующие новые целостности, когда к ним добавляются другие узлы. Отнюдь не тот же самый "элемент" входит то в объективное, то в документальное, то в выразительное значение. Предположить подобное – значит исказить состав значения, приняв огрубленную пространственную метафору за выражение его сущности. Тут нет частей, которым предстоит интеграция, наоборот, что то может быть частью лишь будучи понято в соответствующей ему целостности. Все, что остается неизменным, – это просто материальный субстрат (цветовое пятно, линия) и даже это, в той мере, в какой может рассматриваться как определенное "нечто", безусловно является частью целого; а при появлении нового целого, часть как таковая также трансформируется.

Фазы, которые здесь описаны как образующие непрерывный ряд, психологически, конечно, могут испытываться одновременно. Я в состоянии наблюдать цветовое пятно сразу с точки зрения колористической композиции и эмоционального заряда. Наша склонность разрушать Gestalts^{**} значения на атомистический лад может быть объяснена только неоправданным парадигматическим предпочтением языка слов. Последний создает впечатление, будто более емкие единицы значения (предложения или системы предложений) складываются наподобие мозаики из отдельных фонетических единиц (слов с их концептуальным значением), как если бы отдельные понятия имели бы свои собственные твердо

* В качестве (лаг.).

** Образы (нем.).

обусловленные значения вне систем. Все таки, даже в теоретическом языке дело никогда не обстоит полностью так, а там же, где теоретические понятия действительно имеют некоторую остаточную самостоятельность, было бы ошибкой считать, что значение когда-либо имеет структуру подобного рода в атеоретической сфере.

До сих пор наш теоретический отчет о структуре значимых объектов мог создать впечатление, что существуют самостоятельные "элементы" или "единицы значения", которые последовательно входят в более общие, наподобие образа, комплексы. На этой ступени нашего исследования, однако, следует преодолеть такой взгляд на положение вещей и показать, как каждая фрагментарная "единица" уже "упакована" в универсуме интерпретации (Auffassungsganzheit) всякий раз, когда она понимается как таковая. Этот "универсум" предписывает модель, повинуюсь которой все прочие единицы должны размещаться в изображении, как будто обкатанными. Если подумать о "языке тела", физиономической интерпретации, которая составляет гораздо более тесную аналогию структуре культурных значений, нежели принципиальное средство теоретического значения, язык слова, это положение станет понятней.

В физиономистике бесспорно приоритет принадлежит целому, и из самостоятельных частей оно, подобно мозаике, не складывается. Если мы думаем о лице с характерными чертами, которые нельзя описать словесно, но тем не менее можно правильно понять в их уникальности — такой, как например; лицо св. Анны у Леонардо, — ясно, что "значение" целого, этого уникального характера вмещается ни во рту и ни в глазах а только во всех чертах лица вместе и сразу. *Sachet* не соединяется из физиономических фрагментов с их собственным значением, она — целое, которое сообщает каждому фрагменту его специфическую функцию и тем самым его значение и субстанцию.

6. КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ МОЖНО РАССМАТРИВАТЬ НАУЧНО?

В двух предыдущих разделах мы попытались, во-первых, показать, что значению культурных продуктов принадлежит свойство, которое может быть охарактеризовано как документальное значение,

* Печать (франц.).

и, во-вторых, описать способ, которым это документальное значение схватывается в дотеоретическом непосредственном опыте. Теперь перейдем к методологическому обсуждению некоторых работ, в которых предпринята попытка составить научное представление о мировоззрении (*Weltanschauung*), исходя из документального анализа. Наше обсуждение ограничим несколькими примерами, по-видимому, типическими, ряда подходов; их отбор, впрочем, не предполагает суждение о их ценности сравнительно с другими подходами.

После того как показано, что в любом продукте культуры дано документальное значение, отражающее мировоззрение, у нас есть основания полагать, что мировоззрение и документальное значение доступны для научного исследования. Правильно понимаемый позитивистский метод требует того, чтобы это положение было бы доказано; поэтому мы также придерживаемся принципа, согласно которому наука в состоянии рассматривать только то, что дано заранее. В том, что документальное значение фактически дано, могут усомниться лишь те, кто путает этот строго понимаемый позитивизм с односторонним позитивизмом, ориентированным исключительно на естествознание, те, кто непреклонно считает, что позитивно данное — это лишь физическая или, в лучшем случае (чрезвычайно великодушная уступка, на которую они вдут), психическая данность. В противовес этому мы обращаемся к феноменологическому принципу, соответственно которому любая сфера реальности располагает собственным типом "данности" и область "значения" не ограничивается ни физическими "вещами", ни психическими явлениями, локализованными в повременной последовательности личного опыта.

Мы можем тогда уловить присутствие документального значения в любом продукте культуры, особенно в произведении искусства, как установлено; но тем самым выполняется самое важное условие в смысле возможности научного контроля относительно утверждений о мировоззрении, так как непосредственное интуитивное восприятие величины — в нашем случае, прямого присутствия документального значения — представляет собой как источник подлинного богатства, так и основу для контроля над теоретическими утверждениями. Устраните плоскость документального значения, и каждая работа утратит свой особенный морфологический характер. Отсюда, все, что нам следует сделать, это выработать наиболее подходящие понятия, позволяющие ближе всего

теоретически приблизиться к предмету, с тем чтобы увидеть, где лежит трудность теории. В непосредственном эстетическом наслаждении произведением мы приобретаем "знание" о нем в определенном смысле — такое наслаждение подразумевает также наличие "чего-то вовне" (чтобы избежать здесь термин "объект"), чего-то, что мы можем опознать и узнать. Но если "знание" предстоит определить как теоретическое знание, заключенное в понятиях и логических связях, наша методологическая проблема состоит в стремлении обнаружить, каким образом данные, схваченные дотеоретической интуицией, возможно перевести в теоретические понятия.

На этой стадии также, те, кто в качестве стандарта принимает степень точности, достигнутую в естествознании, будут настаивать на полной концептуализации объекта, "т.е. полном объяснении объекта, исходя из теоретических концепций. Они не допустят, чтобы, если это условие не удовлетворено, что-то считалось бы "знанием". Категории, которые позволяют наиболее полное объяснение, исходя из теории, это форма, отношение и закон. Но мы вынуждены были бы отречься от возможности знания в огромных областях исследования, если бы буквально придерживались столь жесткого стандарта, вместо того чтобы вспомнить, что любая такая область устанавливает требования, пределы и характер возможного теоретического анализа таким образом, что критерии точности не могут быть перенесены из одной области в другую. Одни данные возможно интерпретировать математически, другие — описать, исходя из разных, но все же единообразных правил, третьи — уникальны, и тем не менее в них проявляется внутренний закон их уникальной структуры, могущая быть концептуализована внутренняя последовательность. Наконец, есть и такие, в отношении которых все теории ограничиваются "указанием", "приближением" или "очертанием" определенных соответствий, поскольку их самостоятельная характеристика уже осуществлена в дотеоретическом опыте.

В предыдущем разделе мы убедились, что непосредственный эстетический опыт фиксирует различные пласты значения, но не в состоянии разделить их: на этом уровне все пласты даны в "психологической одновременности". Поэтому непосредственный опыт может вмещать одновременно различные пласты, которые только путем абстракции разделяются с точки зрения богатства и глубины, морфологической конкретности и физиономической *сачет*,

рядом с которыми абстрактно чистые секвенции одного-единственного пласта должны показаться безжизненной схематизацией. Однако было бы принципиальным недоразумением, если бы теории приписывалась (как это предполагает вышеупомянутая крайняя позиция) единственно задача воспроизводства на концептуальном уровне того, что во всем богатстве уже понято в непосредственном опыте. Эта задача, если только она вообще разрешима, относится к искусству, а не к теории; и хотя для исторических и критических сочинений в их лучших образцах характерны пассажи, в которых налицо стремление исчерпывающе конкретно передать богатство произведений, это не "передача", а нечто другое, составляющее сущность научной "рационализации". Подобные пассажи служат просто для того, чтобы сделать структуру различных продуктов культуры очевидной. Объект чисто эстетической интуиции как таковой предпосылается теоретическому анализу; он должен быть дан прежде всего прочего, и если мы заняты теоретическим анализом, то обязаны постоянно возвращаться к нему, возобновлять с ним знакомство; но это только "предпосылка" для теории, и ее воссоздание никогда не является для науки существенной проблемой. Наука занята поиском объяснения тотальности культуры как "произведения" человека, а не ее воссозданием. Нельзя ожидать от наук о культуре ни полной реализации, ни воссоздания прошлого. Их задача и возможности указывают на третий путь.

Как мы видели, в самом непосредственном опыте содержится множество элементов теоретического значения, а до-теоретическое восприятие заряжено начальным отражением, которое, однако, не обязательно каким-то образом затемняет непосредственно данный интуитивный Gestalt. Некоторые детали, будучи освещены теорией, могут представляться даже более живо, и теория способна помочь нам разглядеть в текущих "фактах" ряд вещей, которые иначе стираются, как только гаснет вспышка интуиции. Но тогда то, в чем научный анализ действительно применим к продуктам культуры, это прежде всего придание им устойчивости, прочности, четких контуров.

До сих пор в центре внимания наук о культуре, например истории искусства, было главным образом объективное значение. Мы обратили внимание на то, каким образом история стиля конституирует свой собственный законный научный объект путем выделения определенных аспектов произведений искусства и

систематического их изучения, каким образом в иконографических исследованиях инвентаризируются мотивы изображения и прослеживается их письменная история. В исследованиях этого рода непосредственно данная "монада" -единство конкретных частей отдельных произведений, растворяется в процессе абстракции, в результате чего объекты выстраиваются на более высоком уровне генерализации.

Научный, систематический анализ документального значения также следовало бы провести по линии некоторых элементов значения, отделив их от окружения и переплавив в действительно доступные установлению объекты более высокой генерализации при использовании соответствующих категорий и концептуализации. Проблема состоит в том, как выпутать документальное значение, которое всегда предоставлено в конкретных произведениях, из сети объективного и выразительного значений и атрибутировать его соответственно субъекту или его:

Другими словами, критический вопрос состоит в том, каким образом всеобщность, которую мы называем духом, мировоззрением эпохи возможно отделить от различных "объективаций" этой эпохи, как теоретически описать его. Отчасти схожая проблема возникает, когда речь заходит о биографии¹⁸⁾: и там задача состоит главным образом в реконструкции внутреннего мира субъекта из его внешних проявлений и содержащихся в них фрагментов значения. Точно так же, как в случае биографии, весь материал (произведения, действия, записи, письма) рассматривается как "исповедания", а эгоцентрическая имманентная структура каждой его части — так как это определено его объективным значением — разрывается так, что любая интересующая нас часть может использоваться единственно как пособие для воссоздания внутреннего мира субъекта, так что в реконструкции "мировоззрения", духа времени весь материал принужден служить совершенно новой цели, а самодостаточная "монада", единство отдельных произведений, оказывается вне поля зрения. Точно так же, как любое отдельное свидетельство биографии, как единичная сцена спектакля, вырванная из контекста и рассматриваемая как исповедание автора, приобретает совершенно новое значение в свете ее функции в биографии в целом, каждый

* Я (лат.).

объект культуры, рассматриваемый как средство передачи документального значения, приобретает полностью новое значение, когда он рассматривается в контексте мировоззрения эпохи. Отсюда парадоксальный результат для всего теоретизирования: мы понимаем целое благодаря части, а часть — благодаря целому. Мы понимаем "дух эпохи" из его отдельных документальных проявлений и интерпретируем отдельные документальные проявления на основе того, что знаем о духе эпохи¹⁹⁾. Все это дополнительно подкрепляет утверждение, которое было сделано раньше: в науках о культуре часть и целое даны одновременно.

В таком случае методологическая проблема могла бы быть окончательно сформулирована следующим образом: как возможно описать единство, которое мы ощущаем во всех принадлежащих к одному и тому же периоду произведениях научно, в терминах, поддающихся контролю и верификации?

Одна из уже отмеченных трудностей состоит в том, что тотальность мировоззрения (того самого, что "документировано") находится за горизонтом культурной объективации и не выражается какой-либо взятой отдельно сферой культуры. Следовательно, мы обязаны исследовать все сферы культуры и сравнивать их разные объективации с помощью одного и того же набора документальных критериев.

Итак, наша первая задача состоит в том, чтобы выработать понятия, приложимые (подобно системе координат) к любой области культурной деятельности, — понятия, делающие возможным задаваться значительными вопросами в отношении искусства в той же мере, что и литературы, философии, что и политической идеологии и т.д.

Второй камень преткновения для сравнительного изучения культуры кроется в том обстоятельстве, что культура находится в процессе исторической эволюции, а значит используемые для сравнения различных областей культурной деятельности в их синхронном взаимопересечении понятия должны также служить целям "продольного" анализа стадий, которые сменяют друг друга во времени. Иными словами: в состоянии ли мы формулировать "вездесущую" проблему и определить понятия для ее рассмотрения таким образом, чтобы было возможно очертить два разных поперечных сечения: одно в направлении различных сфер культурной деятельности, второе — последовательных стадий культуры, И если

так, откуда возьмутся эти понятия – из философии или же из разнообразных наук релевантных искусству, религии и т.д.? Ибо полученная в итоге теоретическая картина будет фактически варьироваться в зависимости от того, у какой дисциплины заимствуются ключевые понятия, которые используются в сравнении. А теперь удостоверимся в методологических принципах, которыми были вдохновлены некоторые попытки конструирования подобного исторического синтеза.

Более всего внушает доверие подход, состоящий в выяснении того, возможно ли приложить некоторые правила и поставить проблемы, которые предполагаются историей философии к изучению иных, нежели философия, областей культуры. Так, например, Дильтей, чья роль пионера в привлечении внимания к иррациональным аспектам мировоззрения была нами выше подчеркнута, предпочел избрать отправным пунктом философию²⁰⁾, и хотя он обнаруживает огромную критическую сдержанность и теоретическую пронизательность в характеристике разнообразных "систем жизни" (Lebenssysteme), категории, им используемые, несут на себе печать этой, главным образом, философской ориентации. Его три типа мировоззрения (системы натурализма, объективного идеализма (пантеизм) и субъективного идеализма) останутся в силе только лишь в случае, если будет доказана их плодотворность в анализе – среди прочего – истории пластического искусства. Соответствующий эксперимент был проделан одним из его учеников. Нолем²¹⁾, искусно переформулировавшим эти три типа до такой степени, что они пришлись для указания на три корреспондирующих типа в визуальном универсуме, и таким образом возник вопрос: "какие типы визуальных форм соответствуют принципиальным вариантам философской мысли" (с. 23). Метод исследования этого автора отличает тщательность и точность (он порознь анализирует содержание и форму живописи), тем более досадно, что конкретные его выводы столь скудны и неопределенны. Причина тому, во-первых, что понятия, взятые и сублимированные из теоретической области – философии, и проблема, которую эти понятия были призваны интерпретировать, очень немного давали для разъяснения атеоретических областей (в данном случае визуальной вселенной). Во-вторых, недостатком этого анализа является то, что в нем используется вневременная типология: стили определены как корреляты различных попыток в интерпретации вселенной,

воспринимаемых в качестве абсолютно вневременных альтернатив. Однако же теоретическая структура, которая допускает отсутствие динамического (или, возможно, диалектического) изменения, неизбежно обречена на то, чтобы уравнивать продукты самых отдаленных друг от друга эпох, а, в результате, не замечать как раз то, что в них основное: конституитивную роль того, что составляет приметы времени. Сколь впечатляет неадекватность объяснения мировоззрения, исходя из философии, столь же обещающей станет попытка идти от искусства и анализировать все прочие области культуры, исходя из понятий, заимствованных при изучении пластических искусств. "Иерархический уровень" пластического искусства ближе к сфере иррационального, который нас здесь интересует, и рассмотреть на этот раз теорию мировоззрения, идущую от искусства, вполне оправданно, если даже не другими соображениями, то интересом к типологии. Прежде всего следовало бы обратить внимание на исследование А.Ригля, довольно давнее, но методологически все еще составляющее вызов современности. Главная цель Ригля — не в том, чтобы охарактеризовать мировоззрение эпохи в целом, он просто стремится постичь "художественный мотив", обнаруживаемый всеми четырьмя видами визуального искусства. Эти виды образуют иерархию соответственно степени особенности, с которой они иллюстрируют "руководящий принцип" художественного мотива. На вершине иерархии — архитектура и декоративное искусство, которые нередко служат примером этих законов с почти "математической точностью"; поэтому мы располагаем "горизонтальной" дифференциацией в проявлениях "художественной воли" того или иного периода, которая дополнена преходящей дифференциацией художественных мотивов последующих периодов. Античность в целом, например, имеет единственный доминирующий принцип, подразделенный на древневосточный, классический, позднеантичный художественный мотивы, причем каждый строго определен.

Чтобы иллюстрировать данный метод, мы выбрали пятую главу исследования Ригля²²¹, где рассматривается соотношение между, с одной стороны, художественным мотивом и, с другой — современной ему наукой, философией и религией, в связи с чем понятие "художественный мотив" приобретает характер нечто вроде "глобальный мотив" либо "культурный мотив". Последовательные ступени, выявляющиеся из наблюдения художественных форм,

отвечают ступеням религиозной или философской интерпретаций мира. В последовательности художественных форм мы имеем а) особые частные формы без их синтеза, б) самодостаточные частные формы, арранжированные как бы серийно, в) стремление к полной, трехмерной пространственности посредством высвобождения отдельных фигур из плоского заднего плана. Параллельные ступени наблюдаются в других сферах интерпретации мира. Искусство предоставляет ключи для объяснения необходимости возникновения религиозного, затем философского, наконец, близкого к античности магического мышления. Все ступени возникали в строго логической последовательности²³⁾. Так, все симптоматические черты позднеримского искусства сводятся к одному высшему принципу: полной трехмерной пространственности. По крайней мере в том, что касается художественной воли, налицо строгая логическая связь между такими чертами, как выделение отдельных фигур из общего фона, интервал как нечто законно существующее, возникновение ниши, ритмическая проработка цвета и тени, групповая композиция, не имеющая коллективного характера, объективность, анонимность, стереотипизация²⁴⁾.

Для нас представляют интерес, в частности, два аспекта этого мощного импульса в направлении синтеза: 1) заявка на строго рациональное построение и 2) попытка вывести значительные вариации зрелых форм из сходно дифференцированных зародышевых форм.

Начнем с первого пункта. Поразительно строго рационализированное рассмотрение материала объясняется желанием Ригля сделать документальные значения, постигаемые интуитивно, доступными объективной проверке. Доступность для проверки может быть обеспечена двумя путями: 1) эмпирическим противопоставлением гипотез историческому материалу; 2) попыткой установить логические звенья, связывающие документальные феномены с различной симптоматикой (например, интервал как независимый член или возникновение ниши), друг с другом и с руководящим принципом. Все же, надо напомнить, подобная рационализация не имеет ничего общего с логической дедукцией последствий из теоретического принципа, ибо постоянно предполагается затрудненность понимания дотеоретического документального значения. Мы уже говорили: использовать отдельный продукт прошедшей эпохи в качестве примера для

подтверждения какой-либо гипотезы относительно мировоззрения можно лишь при том условии, что мы в состоянии осуществить специфический акт понимания атеоретических пластов значения, которые выказывает рассматриваемый продукт и который выводит нас на подразумеваемый документальный смысл. Необходимо уже владеть документальным значением, прежде чем ставить его в корреляцию с другими документальными значениями. Более того, объяснение Риглем выделения фигуры из плоского заднего плана как примера стремления эвентуально отобразить полную трехмерность есть не более чем просто дедукция. Существование необходимой связи между этими двумя вещами может быть лишь "увидено", оно, в нашей терминологии, постижимо только в категориях "визуального универсума". Таким образом, строго квазилогическое развитие толкования Ригля не должно ввести нас в заблуждение. Этот тип рационализации фактически предполагает так называемую "интуицию" (в данном случае самобытную атеоретическую способность постижения феноменологически необходимой связи в чисто визуальном содержании); каждый шаг в "дедукции" (поскольку она объективно обоснована) возможно верифицировать лишь путем отсылки к феноменологически необходимым корреляциям между частями визуального универсума. Обратимся к примеру из иной атеоретической области: мы не можем с помощью посторонних категорий объяснить, почему религиозное отрицание "мирского" приводит либо к аскетизму, либо к мистицизму²⁵.

"Логической" является лишь форма "чередования", но для того, чтобы понять, почему избирается тот или иной из этих путей, мы должны пережить подлинно религиозный опыт. Точно так же, только "проживая" в визуальном космосе с его специфической структурой, мы оказываемся способны разузнуть необходимую связь между "стремлением к трехмерной пространственности" и "отделением фигуры от плоского фона".

Вне сомнений, полезно показать — даже без "рационализации", иными словами, не демонстрируя необходимость связи, — что то же самое документальное значение выявляется в объективациях, принадлежащих к нескольким различным областям. Но сделав только это, мы мало продвинемся по пути к достижению подлинно научного знания. Так, начав с методологически плодотворных прозрений (которые, однако, стали путанными, когда на них легла печать "профетической" метафизики истории), Шпенглер²⁶ попытался

расширить первоначальную схему Ригля ("эвклидов человек" с его материальным миром без пространства как тип античности, стремившейся к самодостаточным отдельным образам) и распознать этот основной характер во всех областях древней культуры, противопоставляя его современному "фаустовскому" стремлению к безграничности²⁷⁾. Пытаясь охарактеризовать два противоположных примитивных характера опыта и "культурного мироздания", Шпенглер использует для одного такие основные понятия, как "аполлонический", "эвклидов", "материальный", "непространственный", "ограниченный", "неисторический и мифический", "пантомимический образ", а для другого – "фаустовский", "бесконечно малый", "функция", "сила", "космический", "безграничный", "исторический и генетический", "драматический" характер. Но его характеристика остается фрагментарной. Можно допустить, что в анализе мировоззрения, в намерение которого входит выдвинуть идею относительно какой то общей основы всех объективаций, всегда приходится прибегать к подобным перестановкам понятий и, например, использовать термины, относящиеся к пластическим искусствам, для характеристики музыки того или иного периода и наоборот²⁸⁾. Мы во чтобы то ни стало воспользуемся всевозможными метафорическими и двусмысленными²⁹⁾ значениями слов для того, чтобы сформулировать этот "синэстетический" опыт. Однако все это должно быть лишь средством, а не целью исследования. Так как мы не располагаем необходимыми терминами для феноменологического описания "зародышевых форм" по Риглю (к которым мы сейчас обратимся), то приходится вновь и вновь обращаться к специфическому методу, который можно обозначить как "сублимацию" понятия (в отличие от просто "перестановки"). "Сублимирование" понятия означает, что термин, поначалу относимый к объективному значению, используется, чтобы назвать документальное значение, которое ассоциируется с объективным. Например, понятие "барокко" сублимируется, если вместо того, чтобы обозначать чисто визуальную стилистическую категорию, используется для отсылки к общему "принципу", "духу" барокко, которые возможно постичь только посредством интенционального акта, направленного к документированной сущности. Но использовать правильные термины – это еще не все; надобно, кроме того, выработать необходимую связь между

"объективным" и "сублимированным" значением, необходимо продвижение с одной ступени на другую.

Это как раз тот героический путь, который избрал для себя Ригль (обсуждение работы которого здесь резюмируется). Но он приводит нас ко второй трудности, которая присуща его методу. Дело в том, что Ригль стремится охарактеризовать мировоззрение, как глобальную сущность посредством установления ряда общих черт в различных объективациях. Все эти попытки, однако, не выходят за рамки абстрактного, формального анализа. Они полезны лишь в том отношении, что проливают свет на категории и формы опыта и выражения, которые принадлежат данному периоду до того, как полностью дифференцируются в объективациях. Другими словами: все, что они могут установить, — это типология "начальных", "зародышевых" форм психической жизни. Подобные предприятия никогда не бывают бесполезными или безнадежными. Но, вместе с тем, из этих зародышевых форм никогда нельзя вывести богатство всех значений, воплощенных в действительных произведениях. В этом слабость и метода Ригля и других попыток, которые до сих пор рассматривались. Сложные значения невозможно понять или интерпретировать, пользуясь простыми понятиями. В противном случае, достающийся нам "основной принцип" мировоззрения эпохи оказывается столь пустым и абстрактным, что даже не подсказывает мысль о богатстве форм, с которым мы фактически сталкиваемся, когда наблюдаем самые продукты культуры.

Недостатки этого метода объясняют, почему некоторые теоретики мировоззрения занимают иную позицию — я имею в виду тех, кто, будучи вдохновлен блестящим примером Дильтея, принял исторический подход и рассматривает, — с тем чтобы воссоздать сущность ушедшей эпохи во всем многообразии ее форм, — отдельно взятые явления в их детальной конкретике. Если те, о ком было сказано до того, тяготеют, по крайней мере отчасти, к философии истории, то адепты этого подхода раз и навсегда стремятся быть историками. Я имею в виду "синтезирующих" историков, таких, как Дворжак и Макс Вебер, которые, при том, что являются специалистами в некоторой области, обладают сильным чувством всеобщей истории, которое побуждает их увязывать избранную ими тематику со "всеобщей констелляцией". Методологическая проблема, с которой сталкивается этот тип авторов, сводится к тому, доступно ли единство разных областей культуры для выражения в виде

"соответствия", "функции", "причиной связи" или "взаимодействия"³⁰. Если Дворжак склоняется в пользу "соответствия" и параллелизма, то Вебер постулирует взаимную причинную зависимость между различными массивами культуры и считает необходимым в целях корректного "причинного обоснования", чтобы экономически материальное объяснялось бы иногда, исходя из психического, а иногда — как того требуют обстоятельства — духовное, исходя из материального, однако с оговоркой, что ни одна из областей не выводима полностью из другой, как если бы она была просто ее функцией. По его мнению, лишь таким образом мы можем установить некоторые частные обусловленности исторического процесса. Труды историков ясно указывают на то, что и для них сердцевину проблемы составляет фактор, создающий необходимые связи (причинность, взаимодействие и соотношение). Историк способен с полной уверенностью изолированно наблюдать один и тот же "документальный" симптом в нескольких областях культуры; но все же вопрос, какую форму связи следует интерполировать, ему приходится решать в каждом случае отдельно. Категория причинности ~ которая по большей части доминирует в естественнонаучных объяснениях — по-видимому для этой задачи уместна более всего. Но — даже независимо от вопроса, что означает "причинное объяснение" в науках о культуре и каков его охват, — мы вполне вправе спросить: прослеживая связь феномена не с другим феноменом, но с мировоззрением, которое находится за тем и другим, не конституируем ли мы тип разъяснения, который совершенно не похож на генетическое, историческое причинное объяснение. Если за этим последним должен быть сохранен термин "объяснение", то тип разъяснения, о котором в данном случае идет речь, предлагается назвать интерпретацией (*Deutung*), Теория мировоззрения в только что определенном смысле — скорее интерпретативная, нежели объясняющая теория. То, что она производит, это берет некий смысловой объект, уже понятый в системе координат объективного значения, и помещает его в иную систему координат — систему мировоззрения. Будучи рассмотрен как "документ" последнего, объект получит объяснение с доселе неизвестной стороны. Иначе говоря: между двумя документами отсутствует каузальная связь; объяснить один из них в качестве причинно обусловленного результата другого нельзя, можно лишь свести тот и другой к общей глобальной сущности мировоззрения, частями которого они

являются. Сходным образом, сводя два поступка какого-либо лица к одной и той же черте его личности, мы не можем трактовать один из них как обусловленный другим, например говорить, что одно доброе дело обусловлено другим, вместо того чтобы сказать: оба поступка обусловлены добротой. Следовательно, по-видимому, форма связи, избранная Дворжаком, — параллелизм — наиболее адекватна и наиболее пригодна³¹⁾. Мы не в состоянии построить теорию мировоззрения — т.е. модель детерминизма, связывающего документальные данные путем объяснения одних данных в качестве причинного результата других, показав только лишь, что те и другие представляют собой части одной и той же всеобщности, путем высвобождения шаг за шагом их общего документального смысла. Из чего не следует, между прочим, что в науках о культуре нет места историко-генетическому причинному объяснению как таковому. Интерпретация не делает причинное объяснение излишним. Она отсылает к чему-то совершенно иному и, следовательно, между тем и другим совершенно нет противоречия. Интерпретация служит для более глубокого понимания значений; причинное объяснение показывает условия актуализации либо реализации данного значения. Во всяком случае, не может быть каузального, генетического объяснения значений — даже в форме предельной теории, "надстроечной" в отношении интерпретации. Значение в присущей ему сущности можно только понять или же интерпретировать. Понимание есть соответственное постижение подразумеваемого значения или обоснованности предположения (оно тогда включает как объективный, так и выразительный слой значения); интерпретация означает приведение, абстрактно говоря, характерных пластов значения в соответствие друг с другом и особенно с документальным пластом.

В истории искусства и в науках о культуре в целом столь резко отличающиеся методы, которыми мы располагаем, — причинное объяснение и интерпретация — конечно же будут применяться поочередно (но не одним духом!) в целях обретения идеи по возможности полного, конкретного многообразия и "живости" исследуемого исторического процесса. Впрочем, столь же многообещающим является и анализ эпохи исключительно с чисто интерпретативной точки зрения.

* *
*

Сопоставляя различные направления в методологии исторического исследования мировоззрения, мы обнаруживаем, что она постепенно освобождается от методов, которые ориентированы всецело на естественные науки. Механическая причинность утратила свое прежнее исключительное влияние; все больше сжимаются границы и объем историко-генетического объяснения. Вновь прислушиваются к преданным в прошлом проклятью методам разъяснения. Механический метод, расщеплявший материал чуть ли не на атомы, когда он применяется к явлениям значения более высокого уровня, уже не кажется плодотворным. В психической сфере мы не в состоянии понять целое из частей; наоборот, мы лишь можем понять части из целого. Современный номинализм, по видимому, должен уступить место реализму, который признает "универсалии" (такие, например, как "дух"), пусть даже просто как методически правомочные конструкции. Понятие "субстанция", практически вытесненное понятием "функция", снова выступает на передний план, и относительно фактов мы более не задаемся лишь вопросом Как, но и стремимся определить, Что они такое. Понимание и интерпретация как адекватные способы установления значений стали дополнением к историко-генетическому объяснению, помогли в определении историко-ментального в его преходящем измерении³²⁾, вновь на виду оказывается проблема исторической диалектики.

Но – чтобы, со своей стороны, заключить попытку "документальной" интерпретации – все это просто методологические реперкуссии во многом более далеко идущего превращения культуры. Тот факт, что естествознанию пришлось вернуться к истории оправданной своей автономии, что налицо пробуждающееся понимание своеобразной природы психического и исторического, что мы жаждем синтеза и желали бы ввести значение и форму атеоретических данных в орбиту науки – все это приметы того, что в науке, наряду с нашей интеллектуальной жизнью в целом, происходит брожение. И хотя тенденция этого процесса очевидна, нам не дано знать ее конечного итога. История никогда не повторяется буквально, и если бы мы пытались ускорить процесс понимания, просто взяв параллельные явления из прошлого или акцентировав существующие

тенденции, следуя им как моделям, нам пришлось бы отказаться от собственной судьбы. Логик способен лишь на то, чтобы расшифровать то, что уже сделано, — наука и дух следуют собственным путем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Возможно, следует подчеркнуть, что резкое разграничение областей религии, искусства и т.д. является, строго говоря, результатом теоретического подхода к культуре. Активный участник культуры в своем опыте не сталкивается со столь же отчетливыми перегородками.

2. Современные философии природы пытаются примирить принципы объяснения, используемые различными научными дисциплинами (например, каузальные принципы, используемые в физике, и телеологические — в биологии). Но, конечно, все это не имеет никакого отношения к тенденции к синтезу в науках о культуре, о котором сказано выше.

3. В дополнение ко множеству работ, которые будут далее обсуждаться в этой связи, вероятно, нужно упомянуть некоторые исследования Альфреда Вебера, призывающего к совершению синтеза в социологии; ср. среди прочего его *Principielles zur Kultursoziologie* в журнале *Archiv für Sozialwissenschaften*, 920, Vol.47, № I.

4. W. Dilthey. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, S.86, in *Gesammelte Schriften*, VIII, Berlin, 1931.

5. Без дополнительного уточнения смею утверждать, что для целей этого исследования все объективации культуры возможно рассматривать как средства передачи значения (*Sinngebilde*). Рассматривать этот вопрос во всех подробностях нет больше ни малейшей необходимости; достаточно обратиться, например, к работам Гуссерля, Риккерта и Шпрангера. Так, Шпрангер был первым, кто использовал в целях "интерпретации" (*Verstehen*) поведения нематериальное, непсихологическое "значение", которому Гуссерль дал систематическое описание в логической и теоретической сфере, а Риккерт (чей плюрализм мы в данном исследовании принимаем) — во всевозможных областях культуры (ср. *Husserl, Logische Untersuchungen*, Vol.1, Halle, 1913. *Rickert. System der*

Philosophie, pt.I, Tübingen, 1921. E. Spranger. Zur Theorie der Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie in Festschrift für Johannes Volkelt, Munich, 1918). Мы берем "значение" во много более широком смысле, чем это делают вышеуказанные авторы, и, как станет видно впоследствии, вводим в это понятие определенные ограничения, так как убеждены, что без них нельзя взяться за разрешение даже самых простых задач интерпретации. Темы, могущие быть важными для философского анализа (например, значение вопроса о вневременной обоснованности ценностей на основании проблемы значения), для теории понимания совершенно неуместны; единственное, что имеет здесь отношение к делу, - мы попытаемся показать на примерах - это то, что любая культурная объективация является средством передачи значения в отношении его способа существования, и что поэтому она непостижима полностью ни как "вещь", ни как физическая сущность; поэтому культура нуждается в соответственно расширенной онтологии. В таком случае, мы можем полностью отринуть платонизирующие тенденции, которыми окружено большинство философских попыток анализа теории культуры.

6. Всякому, кто знаком с работой Гуссерля, должно быть ясно, насколько этот феноменологический анализ обязан ему и насколько видоизменена для наших целей предлагаемая им методика.

7. Можно также отметить третий тип опосредования, репрезентацию, но в этой статье мы не станем в него углубляться, так как наш анализ, коль скоро мы ввели бы еще этот параметр, оказался бы непомерно перегружен. В связи с этим ограничимся следующим замечанием, которое имеет важность, в первую очередь, в других контекстах: сферы, где репрезентация главным, образом важна - это живопись и скульптура; помимо того, что оно формирует визуальную среду и "эстетическое пространство" (о чем несколько позже), произведение искусства в этих областях также может представлять множество объектов. Основная разница между выражением и представлением (репрезентацией) состоит в том, что репрезентация и представленный объект должны принадлежать к одной и той же области чувств. Звуки возможно представить только другими звуками, зрительные объекты - другими зрительными объектами и вообще сенсорные данные - другими сенсорными данными; мысленные и психические данные представить нельзя, их возможно только выразить или засвидетельствовать.

8. От нас не требуется способность теоретически или по размышлении объяснять это знание!

9. И все же он остается чем то воображаемым – значением. Мы можем назвать его фактуальным, поскольку оно так тесно связано с переходящим потоком сознания индивида в определенном пространстве, что эта связь постоянно вторгается в содержание значения. "Факт" в этой терминологии не составляет противоположности "воображаемому".

10. Этот факт не станет оспаривать никто, кроме тех, чей подход подразумевает предвзятое мнение, будто восприятие (*Anschauung*) является исключительно проблемой ощущения, даже не задаваясь вопросом, действительно ли возможно вообще объяснить самые простые явления, не признав существования интеллектуального или даже категориального восприятия (*Anschauung*). В понимании объективного визуального значения (визуальной конфигурации) статуи, это значение должно быть совсем также непосредственно передо мною - оно должно быть вполне непосредственно воспринимаемо моим разумом, – как чисто чувственные элементы ("цвет", "блеск", "тьнь"), в то же самое время прямо воспринимаются моими чувствами. Равным образом образующий, предписывающий элементы значения и непосредственно воспринимаемый умом представляют собой выразительный (и документальный) параметры значения в произведениях искусства. "Выразительные достоинства", приписываемые цвету или цветовым комбинациям, и присущая им индивидуальная *sachet* – это все представляется в эстетическом опыте, так что мы часто замечаем их прежде, чем замечаем основной цвет. Фактически, значение может быть дано только непосредственно, и единственное объяснение тому, почему мы в состоянии сообщаться друг с другом, – это то, что существует такая вещь, как категориальное восприятие "значения", т.е. нечто не имманентное сознанию, что-то десубъективизированное и "воображаемое". Хотя это правда, что ни одно значение не может быть передано и понято иным способом, чем чувство, оно одно само по себе никогда не передало бы его. Подлинно свободный от субъективизма способ – это значение в собственном смысле, которое отличается от общераспространенного определения значения и более исчерпывающе, чем оно.

11. Прекрасный пример документального анализа подобного рода - в нем документальное доказательство проследживается до мельчайших деталей – дает лекция Макса Дворжака ("Über Greco und den Manierismus", Jahrbuch für Kunstgeschichte, Vol. I (XV), 1921/22), из которой я процитирую такие замечания о картине Эль Греко "Погребение графа Оргаса": "Происходящее представлено в непрерывной пространственной организации, которая со времени Джотто составляет священную основу живописного изображения. Кто скажет, есть ли у этого пространства ширина? Глубина? Фигуры теснят одна другую, создавая впечатление будто художник сгруппировал их топорно. Но в то же время мерцающий свет, *feerie* в верхней части полотна создают впечатление безграничной протяженности. Главный принцип композиции стар и прост, он сотни раз использовался для изображения успения. И все же как изменилось его значение просто потому, что живописец провел прямо по фигурам, по центру сечение, так что в глубине ничего не видно, и фигуры, как если бы волшебством, кажутся, куда то устремлены в прыжке..." (с. 24, курсив мой). Показ пласта объективного значения в формировании как содержания, так и манеры непосредственно сопровождается спецификацией соответствующего документального значения.

12. Ср. Erwin Panofsky. Der Begriff des Kunstwollens (опублик. в журнале Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Vol. XIV, N 4), где анализ этого принадлежащего Риглю понятия обнаруживает ясное понимание того, что здесь обозначено как документальное значение.

13. Можно спросить, не превратится ли в фикцию "реальный" субъект, чье существование предполагается в интенциональном анализе, если мы применим в отношении него этот метод "структурного анализа" – так что подразумеваемая "реальность" другого "я" просто растворится в отношениях значения. С точки зрения структурного анализа, нет ничего, что бы этому препятствовало, ибо, поскольку дело идет о структурном анализе, предполагаемый реальный субъект выразительной интерпретации находится на том же уровне, что и предположительно нереальный субъект документальной интерпретации, и, следовательно, может равным образом

* Волшебное зрелище, феерия (франц.).

раствориться в связях значения. Если он тем не менее постулирован в качестве "реального", то должно следовать некоторое продолжение его переживания, которое не принадлежит к значению, но вместе с тем является онтологическим и непосредственным, его психическое бытование должно быть как-то доступно для нас без того, чтобы быть опосредовано проявлениями, объективно поддающимися интерпретации, или проявлениями субъективного знания, которое точно так же открыто для интерпретации значения. Онтологический опыт этого рода в отношении также субъекта мировоззрения признается теми, кто, бывало, постулировал его как метафизический субъект. И поэтому, когда Гегель и Лукач говорили о "духе", они думали о нем как о методологической схеме не более, чем человек, говорящий о Гёте, о том, что он в разговоре представляет себе по произведениям Гете, не только в том, что относится к его "идеальной сущности", но и его онтологической подлинной сущности.

Можно привести два противоположных взгляда на то, как нам представляются другие и как они устроены. Согласно первому, все наши знания о ком-то другом сводятся к конфигурациям значения, считается, что психическая реальность другого "я" доступна через посредство вразумительной (*geistig*) нереальности; к этому взгляду склоняется Эдуард Шпрангер (Указ. соч., а также *Lebensformen*, Halle, 1921). В свою очередь, второй подход сводит все наши знания о ком-то другом к интуитивным действиям, направленным к онтологической реальности безотносительно к сверх-психической сфере значения, как к чему-то, что может быть отделено от конкретного потока сознания; этого мнения придерживается Шелер (*Über den Grund zur Annahme des fremden Ich*, приложение к *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass*, Halle, 1913). На этот раз, по-видимому, правда находится на полпути между только что изложенными крайними точками зрения. Понимание другого "я" должно начинаться с конфигурацией значения. Но оно не достигнет цели, если только мы не возьмем значение в гораздо более широком смысле, чем обычно. До сих пор сфера значения рассматривалась лишь в теоретическом плане или, самое большее, если кто-то желал дать ему рассмотренное истолкование, соответственно рангу явлений, которые мы обозначили термином "объективное значение". Пока никто не подумал о "выразительном" и "документальном" явлениях как феноменах значения. Однако, следовало бы напомнить, что, если

другой человек доступен нашему пониманию, то именно через посредство этих типов значения. Невозможно представить себе, чтобы он состоял только из одного объективного значения. Но даже если мы добавим эти два других слоя значения, мы не достигнем цели понимания другого человека как психически существующего. Выводы по аналогии и "подчеркивание" — это совершенно негодные паллиативы, в чем окончательно убедил Шелер. Экзистенциальный постулат реального другого "я" лежит в основании акта непосредственной интуиции: когда я смотрю другому человеку в глаза, я вижу не только цвет его глаз, но и бытие его души. Каким образом и на каком эпистемологическом уровне имеет место эта "способность схватывать" и всегда ли она связана с актом интерпретация значения или же может быть осуществлена также в непосредственном онтологическом общении, — все это вопросы, которыми далее нет необходимости здесь заниматься, так как проблема реальности во всех ее ответвлениях выходит за рамки нашей темы.

14. Cp. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1919. Eduard Spranger, *Lebensformen, geistwissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, 1921.

15. В предыдущем обсуждении термины "выразительное" значение или "подразумеваемое" ("намеренное") значение использовались, как будто они являются синонимами. На этом уровне исследования не должно смущать отсутствие различия между этими двумя понятиями, так как "выразительное" значение всегда является "подразумеваемым" и доступно пониманию только как таковое. Значение, которое не является "выразительной" формой, может, однако, быть "подразумеваемым", т.е. приниматься субъектом как интенционный объект.

"Подразумеваемость" принадлежит к совершенно иной плоскости значения, нежели три вышерассмотренных его типа. Двойник "подразумеваемого" значения (т.е. значения, которого субъект придерживается индивидуально) — это "подходящее значение" культурной объективации, которая может быть присуща последнему и как таковая может быть понята наблюдателем, даже если автор культурной объективации и не воспринимает ее осознанным образом. Производящий может (и очень часто так и происходит) не понимать адекватное значение продукта, и тогда между двумя этими видами значения существует брешь. Разница

между "подразумеваемым" и "подходящим" значением соответствует различению, произведенному Максом Вебером между "действительным" и "корректным." значениями (Wirtschaft und Gesellschaft, pt.III, sect.I, S.1 ff). Однако эта альтернатива не слишком подходит для предмета, который здесь рассматривается. Мы можем, если того пожелаем, применить это различие, исходя из нашей классификации значений, и увидеть, который из терминов позволяет нам различать "подразумеваемое" значение от "корректного". Тогда мы получим:

- 1) как подходящее, так и подразумеваемое объективное значение;
- 2) подразумеваемое выразительное значение;
- 3) подходящее документальное значение (в ретроспекции, возможно, признаваемое автором произведения, интерпретируемого в качестве документа).

Таким образом, эта альтернатива не создает различия в объективном значении, будь то оно подразумеваемое либо нет; выразительное значение может быть понято только как подразумеваемое; что же касается документального значения, то несущественно является оно "подразумеваемым" автором документа или же нет.

16. Cp. Rudolf Otto, *The idea of the Holy* (1919).

17. Так, например, Г.Вёльфлин (*Das Problem des Stils in der bildenden Kunst, – Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akademie d. Wissensch., XXXI, 1912, SS. 572 ff.* говорит о "двойном источнике" стиля и на этом основании развивает свою концепцию имманентной автономной эволюции визуальной формы, подчеркивая различие между этим способом анализа и таким, при котором конкретные цельные произведения рассматриваются как таковые; это хороший образец абстрагирующего метода, который мы имеем в виду (в статье Эрвина Пановски (Erwin Panofsky). *Das Problem des Stils in der bildenden Kunst, In; Zeitschrift für Aesthetik und allgem. Kunstwissenschaft, Vol.X, S. 460 ff*, выдвигается ряд серьезных возражений против использования термина "визуальная форма").

18. "Биография" может быть прослежена по двум направлениям. Один ее тип состоит в воссоздании контура личности артиста из элементов его произведения, исследованного исходя из документального значения; структурно – это та же самая задача, что и та, с которой мы сталкиваемся в интерпретации мировоззрения

эпохи. Другой ее тип — это жизнеописание в строгом смысле слова, оно состоит в реконструкции действительного жизненного опыта автора из элементов "выразительного" значения.

19. В статье Johannes Eichner. *Das Problem des Gegebenen in der Kunstgeschichte*. — *Festschrift für Riehl*. Halle, 1914 содержится аналогичное замечание относительно стиля: "Мы то фиксируем сведения об определенном произведении, из которого узнаем об особенностях стиля данного периода, то пользуемся тем же произведением, чтобы дополнить наши знания о стиле эпохи новыми данными" (с. 203). Как можно убедиться, тот же парадокс возникает с объективным значением.

20. *Op. cit. und Kultur der Gegenwart*, pt.1, sect. VI, S.1-72.

21. Hermann Nohl. *Stil und Weltanschauung*, Jena, 1920.

22. Alois Riegl. *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Osterreich — Ungarn im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei dem Mittelmeervölkern*, Vienna, 1901, SS.17 ff.

23. *Op. cit.*, SS.215 ff. und 19 ff.

24. *Op. cit.*, S.209 ff.

25. Пример почерпнут у Макса Вебера: *Aufsätze zur Religionssoziologie* (Vol. 1, S. 536 ff.; Tübingen, 1920). В этой книге он предпринял попытку установить рациональную типологию различных форм немировых религий.

36. Oswald Spengler. *The decline of the West* (1920), translated by Charles Francis Atkinson, G.Allen and Unwin, 1926-29. (London, printed in USA).

27. Cp. W.Sombart. *Der moderne Kapitalismus*, Vol.1, S.476.

28. Некоторые крайние случаи этого приема можно наблюдать у Шпенглера: "ньютоническая барочная физика", "контрапунктурный метод чисел", "католический и протестантский цвета" и т.п. В данной связи отметим, что здесь не обсуждается фактическая достоверность результатов Шпенглера и других авторов, чьи работы мы рассматриваем; все, что нас интересует, — это используемая ими методика.

29. Слишком часто игнорировалось, что двусмысленное использование терминов — например, одного и того же слова в несравнимых контекстах — отнюдь не неуместно. Если и колодец, и тон описываются понятием "глубокий", то это не значит, что пространственная категория применяется в отношении непространственного, музыкального явления; понятие "глубокий" в

обоих случаях выражает одну и ту же общую "зачаточную" модель человеческого опыта, которая только позже разделилась на пространственную и акустическую модель. Двусмысленность выражает уместный опыт донаучного языка. Она указывает на некоторый общий элемент в основании. Двусмысленность – оскорбление для аналитического ума, но вместе с тем для ученого, который ориентирован на синтез, – богатый источник интуиции.

30. Ср. M.Dvorak. *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*. Munich-Berlin, 1918, SS.10 ff., Max Weber, *Religionssoziologie*, Vol. 1, SS.12 ff. 205 ff.

31. Однако нужно подчеркнуть, что в действительности, исторический анализ у Макса Вебера не всегда соответствует его теоретическим установкам. В сочинениях теоретического характера он настаивает на причинном объяснении; в исторических трудах он часто следует "документальному методу".

32. Ср. работы Трельча в области методологии: *Über den Begriff einer historischen Dialektik*, 1919. – *Historische Zeitschrift* series 3, Vol.23, N 3, SS.373-426; vol.24, N 3, SS.393-451; *Der historische Entwicklungsbegriff der modernen Geistes – und Lebensphilosophie*, 1920. – *Hist. Zeitschr.*, ser.3, Vol.26, N 3, SS.388-453; *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, Berlin, 1913. – *Phil. Vorträge der Kantgesellschaft*, N 23.

III. ИСТОРИЗМ

1. СТАТИЧЕСКАЯ И ДИНАМИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Историзм (историцизм) представляет собой мощное движение мысли, пониманием которого, хотим мы того или нет, нам придется овладеть. Отыскать решение проблемы историзма – наш моральный долг, точно такой же, коим руководствовался Сократ, посчитавший нужным определить свою позицию в споре с софистами. Их умонастроение отвечало социокультурным условиям современного ему мира, а одолевавшие их вопросы и сомнения были результатом расширения умственного кругозора афинян. Ныне аналогичное положение сложилось с историзмом. Его значение как фактора интеллектуальной жизни столь чрезвычайно велико, что он составляет костяк нашего *Weltanschauung* (мировоззрения).

Принцип историзма не только невидимой рукой организует работу наук о культуре (*Geisteswissenschaften*), но и пронизывает обыденное мышление. Сегодня невозможно участвовать в политических событиях или даже понимать мотивы их участников – по крайней мере если мы не желаем отказываться от современной техники интерпретации, – не рассматривая все те реальности, с которыми нам приходится иметь дело, в их эволюции и динамическом развитии. Оттенки историзма несут на себе и те понятия, что прилагаются нами к обыденности, – "капитализм", "социальное движение", "культурный процесс" и т.д. Все эти вещи воспринимаются и постигаются как возможности, в постоянной смене картин, в качестве потока, устремленного от одного момента времени к другому; даже на уровне повседневных размышлений мы стремимся к тому, чтобы определить в этой повременной структуре место нашего "настоящего", вычислить на космических часах истории, в каком времени мы находимся. Наше мирочувствование

уже вполне социологизировано, а социология ныне — одна из тех областей, в которых все больше правит принцип историзма, точно отражающий современную житейскую ориентацию.

Итак, историзм — не просто причуда, мода, или даже интеллектуальное течение, но самое основание для умозрительных конструкций относительно социокультурной реальности. Он не является чем-то искусственно изобретенным, нечто вроде программы, он — органически сформировавшаяся основная структура, самое мировоззрение, которое возникло после того, как распался средневековый образ мира, детерминированный религией, а вслед за тем подверглась саморазрушению господствовавшая в эпоху Просвещения идея о вневременном Разуме.

Те из нынешних романтиков, кто печалится о якобы отсутствии современного мировоззрения, у кого на устах постоянно лозунг "органически развившегося" и кто не замечает этого самого "органически развившегося" в повседневной жизни, отказываются видеть, что именно историзм, и только он, обеспечивает нам сегодня мировоззрение в той же мере универсальное, как религиозное мировоззрение прошлого, что один лишь историзм мог развиваться "органически", что он имеет исторические интеллектуальные корни. Напротив, романтизм, пропагандируя в отличие от историзма образец ушедшего мировоззрения как норму для современной жизни, выглядит искусственно, надуманно и даже просто как "программа".

Сказанное не означает, что нам следует принять историзм как нечто данное, судьбу, которую мы не властны изменить, как высшую и враждебную силу: разумеется, историзм — мировоззрение и, следовательно, сам подвластен динамическому процессу развития и систематизации. Но чтобы помочь историзму созреть, превратиться в законченную структуру, потребна философская работа нескольких поколений. Ибо, принимая предварительные формулировки за окончательные, мы не слишком продвигаемся в понимании проблемы.

Если в таком случае, не отвергая историзм "с порога", но стремясь к тому, чтобы ответить на его вызов, обратиться к его историческим корням, то приходится задаться вопросом: "В чем значение историзма, что подразумевается под этим понятием, когда мы говорим о нем в широком смысле, как о мировоззрении?" Конечно, по-видимому, речь идет не об историографии. Со времен Геродота историю записывали множеством разных способов: как

плоскую хронику фактов, как легенду, как поучительный предмет медитации, как вероисповедную иллюстрированную книгу, как риторику, как произведение искусства. С историзмом мы встречаемся лишь тогда, когда история записывается, исходя из исторического мировоззрения. Историзм несет не историография, в историцистов нас превращает исторический процесс, который всеми нами прожит. Потому-то историзм и представляет собой мировоззрение. На данном этапе развития сознания особенность мировоззрения состоит в том, что оно определяет не только наши внутренние побуждения и внешние реакции, но и присущие нам формы мышления. В результате, современная наука и научная методология, логика, эпистемология и онтология – все это сформировано историческим подходом. Историзм существует только с того времени, когда задачи, которые встали перед нами благодаря переходу к современному образу жизни -задачи, нашедшие, вероятно, самое ясное выражение в историографии, – достигли уровня осознания.

"Магическим кристаллом", философской осью Новой истории, а равно – нового образа жизни, несомненно, стала идея эволюции. Поэтому, чтобы лучше и полнее всего понять историзм, за отправной момент следует принять историю этой идеи. Однако идея эволюции – всего лишь самый развитой элемент мировоззрения; коль скоро мы мыслим и живем, руководствуясь ее предпосылками, то не в состоянии удержаться от того, чтобы обставить его соответствующими образом жизни и системой мышления. Как бы то ни было, начало способа жить и мыслить в духе историзма кроется в способности воспринимать любой участок духовно-умственного мира в состоянии беспрерывных перемен и роста. Мы настроены на доктрину историзма только лишь с того времени, когда были написаны книги об эволюции институтов, обычаев, религий, психологических состояний и т.п. До времени, пока мы ограничивались просто регистрацией "мобильности" вышеназванных сущностей, пока удовлетворялись просто ощущением вечных перемен, суть историзма не была еще нами понята. Это был не более чем опыт, дополнявший другой достаточно разнообразный опыт, и если попытаться продолжить нашу философскую рефлексию, базируясь на нем, то придем мы ни к чему иному, как к той или иной форме релятивизма, которую не будет слишком трудно опровергнуть. В широком смысле, вопросы, связанные с динамикой, возникли, лишь когда начало приходит понимание того, что в истории

осуществляется нечто большее, чем, как это бывает у хамелеона, изменение элементов жизни. Историзм – не просто открытие, что из века в век люди по-разному думали, чувствовали, сочиняли стихи, занимались живописью и вели предпринимательскую деятельность. Как теория он состоялся в сущности только после того, как научились выводить основополагающий принцип кажущейся анархии перемен проникать в сокровенную структуру всеобъемлющего изменения.

Принцип, порядок, о котором идет речь, можно разрабатывать в двух направлениях: во-первых, путем исторического анализа по вертикали и, во-вторых, через посредство поперечного сечения истории. В первом случае берется и прослеживается в прошлое мотив психокультурной жизни – художественная форма, политическая идея, некоторый тип поведения и т.п., с тем чтобы показать, как каждая поздняя форма постепенно, органично вырастает из ранней. Распространив этот метод на все области культуры, мы получим, так сказать, пучок отдельных линий эволюции. В каждом ответвлении просто фактуальный, случайный характер изменения исчезает, мы оказываемся в состоянии наблюдать закон изменения. Но сами различные линии развития все еще связаны скорее случайно, неподвластно какому-либо постижимому закону. Этот вид историзма остается не закончен, пока не приведен в действие второй прием – наблюдения поперечных сечений; оно проводится, чтобы показать, каким образом в некотором отрезке времени уже ранее наблюдавшиеся изолированно мотивы органически соединены друг с другом. Тогда поток идей уже не растекается по отдельным руслам (представленным различными сферами жизни и культуры). Отдельные мотивы предстают как взаимообусловленные на последовательных ступенях эволюции компоненты, производные первичного основного процесса, который-то и есть подлинный "субъект", подвергающийся изменению.

Разработать структуру или конфигурацию¹⁾ этого тотального процесса, исходя из освидетельствования его отдельных элементов, – в этом конечная цель историзма, всеобщий метафизический и методологический принцип, который во все большей степени господствует в науках о культуре и ныне стал преобладать в эстетике, религиоведении, социологии и истории идей. Выискивать в многообразной действительности медленно меняющуюся схему и внутреннюю равновесную структуру – такова цель и в то же время излюбленный угол зрения вполне развитого историзма. Ныне,

руководствуясь предварительным умозрением истории в целом, насколько это возможно, предпринимаются даже специальные исторические исследования, часто встречаются попытки объяснять настоящее, исходя из общих представлений историзма.

В подобном стечении обстоятельств исторические исследования, а также используемые нами способы изучения настоящего становятся чем-то большим, чем просто историография, они превращаются в философию истории. Нам уже недостаточно знать "что произошло". Нас интересует не только непосредственно, "почему" (непосредственные причинные antecedенты) произошло событие, мы постоянно спрашиваем себя: "Что это значит?". Так как интересующий нас элемент мы включаем во всеобщность, разумеется, динамическую всеобщность, и оцениваем его значение согласно ее критериям, наш вопрос становится философским вопросом, а история, особая наука, снова становится философской, под стать мирозерцанию. Как в прошлом, чтобы получить философское значение, разнообразный опыт всякий раз заключаются в рамки религии, так теперь философская интерпретация нашего жизненного опыта является историко-философской. Соответствующий угол зрения — он все более совершенствуется и конкретизируется в исследовательской работе — обеспечивается с помощью унифицированного принципа историзма. Все яснее становится, что строго определенное различие истории и философии истории²⁾, соответственно которому первая видится как жестко специализированная дисциплина, отвечает всего лишь интуиции или, быть может, недостатку интуиции, присущим специфической эпохе. Одновременно становится все яснее, что даже самое, по-видимому, специализированное исследование исторических деталей основывается на философии истории, ибо, иначе, откуда взяться его задаче?

Если — после периода максимального сосредоточения на специальном исследовании отдельных тем — историческая наука все более стремится к тому, чтобы ввести специальные исследования в более обширную структуру, и если, в результате, историческая наука доведена в конечном счете до того, что ей приходится работать вне ее собственных границ, оснований и предпосылок, в форме философии истории, то это означает только одно: история начинает сознавать, что до сих пор было ее неосознанно основополагающим принципом. Историзм превращается в философию истории, извлекая

имплицитную философию из исторического описания и сознательно анализируя проблемы, которые подразумеваются в представлении прошлого. В ходе этого процесса условия жизни, вызвавшие подъем историзма, и историография, получившая импульс развития из тех же условий, достигают ступени осознания, ступени систематического самоосуществления. Философские проблемы, экзистенциально уже определявшие напряжение жизненного мировоззрения, теперь выступают на уровне размышления.

Новые философские школы начинаются не с разработки кем то бы ни было системы или новой суммы идей, они появляются, когда в центр внимания попадает уже существующее, но еще бездумное, не отраженное содержание новых жизненных установок. Можно показать, что даже очевидно самые специальные методологические и логические проблемы возникают постольку, поскольку оказываются в фокусе сознательного внимания, поскольку вполне раскрываются их предпосылки, те самые предпосылки, которые уже были, хотя и не выражены наглядно. Происходит это в некоторых новых жизненных обстоятельствах. Странность состоит в том, что жизнь, живая мысль идут не от генерализации либо систематически выявленной отправной точки к конкретному и частному, что конкретное и частное не дедуцируется из обобщений, как то может показаться, если встать на точку зрения совершенной системы. На самом деле процесс выглядит приблизительно так: бездумная жизнь сначала фиксируется на непосредственном, конкретном опыте и начинается *in medias res*. Только за тем, на стадии отражения, абстрагируются предпосылки, которые скрываются в этих стимулах. Но именно то, что воспринимается в "феноменологической" непосредственности, и есть фактически уже сформированное историческим процессом, уже прочитанное формообразующими категориями нового "разума", нового "психэ". В любом событии тогда содержится что-то еще кроме "самого" события. Событие формируется всеобщностью или в смысле закона структурализации, или в смысле принципа систематизации. Исходя из этого, в уникальное событие впечатаны подчас неразгаданные предпосылки. Можно называть это "чудом", но, в любом случае, оказывается, что наше бездумное созидание культуры, наша деятельность, поведение, восприятие, которым мы обязаны новыми мирами – внутренними и внешними, – все это уже включает

* В самой сути вопроса (лат.).

определенные категории и психологически связано с мышлением. Данные соображения показывают также, что мысль — только лишь один из инструментов, используемых нами для того, чтобы нащупывать путь в обступившем нас историческом пространстве, овладеть им, создавать его и в то же время его объяснять. Познавательная деятельность представляет собой не просто размышление (она приближается к размышлению в лучшем случае в некоторых специализированных областях) либо достоверное восприятие, скорее, это, как и все сенсорные формы организации сознания, суть одновременно творчество и предприимчивость, она устремлена вперед, создавая и воспринимая новые формы в ходе единого сплошного процесса. То, что мы предпримем теперь, — это проследим философские истоки современной ступени историзма, с тем чтобы выделить те фактуальные эпистемологические и логические предпосылки, которые уже содержались в его бессознательном использовании. Систематизацией историзма как такового исполняется предначертание, которое историзм обнаружил в отношении всех прошлых форм глобального процесса: жизнь имеет постоянную тенденцию окостеневать в систему.

На данной ступени систематизации современной формы мировоззрения на ум приходят черты напряженности, на них то, прежде, чем мы сможем следовать дальше, и нужно сфокусировать сознание: эти черты существовали уже с того времени, как появилось систематическое, философское сознание как таковое. Коллизия или напряженность возникают между конечными выводами и прозрениями, достигнутыми путем традиционного философского анализа более ранней ступени сознания, с одной стороны, и суммой итоговых предпосылок по размышлению о современной социокультурной действительности — с другой.

Итак, в стремлении выявить философские истоки теории историзма мы сталкиваемся со специфической задачей — исторического обзора самой философии и придания историческому характеру любой философии статуса проблемы в собственно философской системе. В конечном счете, это — задача интерпретации, исходя из систематического понимания того обстоятельства, что даже философия подвержена органическому структурному изменению. В данном случае предполагается, однако, наличие какой-то идеи относительно взаимосвязи философских систем, которые принадлежат разным эпохам. Иными словами,

должна быть идея, что либо различные философские системы взаимно разрушают друг друга, либо совместно развиваются, так сказать, в надвременном разделении труда, как законченные части еще не завершённой системы. Или, опять же, не строятся ли они постоянно заново из еще более всесторонних новых центров таким образом, что старые прозрения становятся частью новых и облачаются в новое значение? Я убежден, что в идее историзма подразумевается именно эта концепция.

Пренебрегать выводами философии прошлого было бы упрощенчеством в духе антиисторизма. Ведь и они обязаны рефлексии на определенной ступени социокультурного бытия, которое самое представляет собой часть всеобщего динамического процесса. Можно возразить лишь, что выводы, к которым пришла философия прошлого, относятся ко времени, когда новый социокультурный субстрат еще не возник, и поэтому рефлексия не могла относиться к нему. Но, несомненно, это не оправдывает огульное отрицание прежних выводов и проблем; вероятнее, следует включить их в нашу собственную систему. На той ступени, которую мы достигли, это означает, что предполагаемое универсальное значение прежних систем нужно расценивать как частичное, ограниченное и что его элементы — постольку, поскольку за ними сохраняется некоторая ценность, — следует реинтерпретировать под углом зрения новой системы.

Что совершенно невозможно, так это отрицать новую философию, которая основана на сознательном анализе современной ступени социокультурной действительности, просто потому, что эта новая система противоречит итоговым заключениям прежних систем, отвечающих более ранней ступени. Именно так поступают те, кто, проникнувшись философией Просвещения, отрицают *ab ovo* новые, постоянно раздвигающиеся открытия историзма. В данном контексте под философией Просвещения мы имеем в виду те системы, которые, в той или иной форме, содержат доктрину о надвременном Разуме. Все исходящие с этой стороны опровержения в сущности равнозначны обвинению в релятивизме, который де подразумевается историзмом. Это ярлык — находка, если вы хотите сокрушить конкурента. В Германии подобная аргументация для ниспровержения историзма черпается главным образом из кантианства. Идея стойкой идентичности, вечного тождества и

* Изначально (лат.).

априорного характера формальных категорий Разума составляет суть философия Просвещения; ей историзм угрожает уже самим своим появлением.

Мы, в противоположность философии Просвещения, намерены показать, что самые общие определения и категории Разума изменчивы, что в ходе истории мысли, они, как и все прочие понятия, подвергаются процессу изменения значения. Вообще говоря, довольно спорный вопрос: возможно ли строго разграничить "форму" от "содержания". Всегда можно спросить: до какой степени та или иная формальная структура определяется специфическим содержанием, которое, в конечном счете, не является определенно историческим? Если попытаться избежать проблем, связанных с историчностью, допустив вневременные "форму как таковую", "понятие как таковое", "ценность как таковую" и т.п. "как таковые" структуры, то говорить о чем-либо конкретном в методологии не приходится. Но даже такая саморасхолаживающая точка зрения, можно показать, должна быть историко-философски определена. Абсолютный формализм ограничен – и только в ней может возникнуть -социокультурной обстановкой, в которой все ценности в их конкретике становятся неясной и абстрактной формой ценности как таковой, одна только которая и остается заслуживающей доверия. Однако это означает внесение абстрактного, искусственного разграничения в нерасторжимое единство культурных продуктов – разграничение, между прочим, которое не имеет ничего общего с надвременным обоснованием. Оно совершенно соответствует историко-философской ситуации, которая обнаруживала этот "формальный импульс" во всех областях, и, исходя из этого, подразумеваемое состояние дел могло быть понято только в очень неполной перспективе. То, что фактически дихотомия между формой и содержанием, составляющая основу статической философии Разума, полностью лишена универсального смысла, что она – просто впору типу мышления, которое односторонне нацелено на обращение с неподвижными предметными объектами, видно из того факта, что на самом деле, пусть даже это не признается, подобное мышление всегда оперирует безжизненными моделями. Когда говорят о формальных категориях либо формальных ценностях, подразумевают нечто вроде наполненных емкостей для жидкостей, скажем вина, причем сосуды мыслятся как устойчивые формы для устойчивых

тождеств. Но совершенно другое соотношение между формой и содержанием получается, если рассмотреть такие, например, объекты, как растения. В данном случае изменению подвергается не только субстанция роста (возникают и истощаются жизненные силы растения), но также его форма и конфигурация (Gealt), которые развиваются и преобразуются вместе с самообновляющимся "содержанием". И чем дальше из жесткого мира "вещей" мы углубляемся в действительно исторический субстрат психической и интеллектуальной реальности, тем в большей степени укрепляются наши сомнения в обоснованности попыток расчлнить мнимо вневременную реальность, приписав все черты изменения одной ее стороне и все черты постоянства другой. Ибо здесь снова и снова возникают вопросы о возможности и адекватности исторической абстракции, обобщения и формализации. Впрочем, я упоминаю об этих проблемах лишь для того, чтобы внести ясность в сомнения относительно мнимой самоочевидности позиций, которые базируются на антиисторизме.

Часто прибегали к еще одному аргументу против историзма — будто бы логика и теория познания имеют преимущество перед данными таких специальных дисциплин, как, скажем, психология и история. Утверждалось, что различные генетические факты (т.е. исторические результаты, связанные с постоянной пульсацией содержания Разума, как он проявляется в специальных дисциплинах) никоим образом не влияют на принципиальные постулаты тех систематических наук, которые составляют основание для любого знания.

Но как понимать то, что теория познания в разные эпохи, как можно показать, заключает в себе не что иное, как основные положения образчика мышления, который, так случилось, преобладал в ту эпоху? То, что гносеолог и логик фактически просто шли на поводу у некоторых отдельных видов опыта (например, религиозного опыта) или — в эпоху научного мировоззрения — оказывались в подчинении у методологических особенностей некоторых специальных дисциплин, только что оказавшихся в центре внимания? Что если будет показано — впрочем, это и сейчас ясно, — что идеал вековечно тождественного Разума есть не что другое, как руководящий принцип эпистемологической системы, которая

выстроена *post factum*, системы, опытные основания которой получены благодаря анализу концептуальной структуры точных естественных наук? Для того чтобы облечь эти науки в ту форму, в которой они существовали, пришлось сконструировать статический Разум, допускавший твердые правила³. Совершенно иная теория познания возникает, если в качестве отправного момента принять динамическую область истории. Конечно, достаточно главной проблемы кантианской теории познания, известной в формулировке: "Как это (точная, естественная наука) возможно?", чтобы показать, что, хотя гносеология, считается, дает основание для тех или иных наук, фактически она зависит как от собственной структуры, так и от конкретного исторического содержания тех сфер познания, которые служат материалом для ее анализа⁴. Следовательно, то обстоятельство, что она начинается с определенных постулатов, открытых путем анализа свойственной ей области знания, не делает ее в состоянии упразднить постулаты, установленные в других областях знания.

Наконец, что если окажется возможным показать, что обвинение в релятивизме исходит от философии, которой открыто признается некорректная концепция "абсолютного" и "относительного"; философии, в которой "истина" противопоставляется "лжи", что, в известном смысле, уместно для сферы так называемых точных наук, но не для истории, ибо в ней аспекты одной и той же темы могут рассматриваться ни как правда и ни как ложь, но в зависимости главным образом от угла зрения или позиции, которым допустимо сосуществовать с другими?

В вышеизложенных соображениях мы уже противопоставили крайнюю позицию статической философии Разума позиции динамической исторической философии жизни. Мы не касаемся здесь подробностей, стремясь показать, в сколь сильной степени крайние, логически убедительные доводы двух философских подходов по своему происхождению являются сверхфилософскими и дофилософскими. Принципиальные проблемы состоят в следующем: как рассматривать Разум — то ли как статическую, то ли динамическую категорию; располагает ли теория познания структурным приоритетом перед философией истории; мыслимо ли, чтобы понятие об истине, т.е. различие абсолютного и

³ Впоследствии (лат.).

относительного, только лишь в одной единственной форме – и в целом все критерии, которые основываются на этом противопоставлении – зависели бы от установки, которая принимается в отношении реальности, а также от отдельных отраслей знания, к которым предпочитают взывать? Различия имеют внетеоретические истоки, и, хотя вполне понятно, что подразумевается оппонирующей стороной, теоретическое согласие между двумя дотеоретическими позициями недостижимо. Это то, что следует показать в первую очередь.

В некотором смысле историзму уже принадлежит безусловное превосходство над его противниками: он способствует постижению противоположения в антитезах теоретических систем и к тому же предоставляет возможность иллюстрировать эту противоположность контрастирующими типами практического поведения. До сих пор наша обостренная противоречиями аналитическая проницательность повсюду, где возникала дискуссия, не шла дальше теоретического же раскрытия конечных теоретических предпосылок того обстоятельства, что противоречащие друг другу утверждения допустимо было ставить на обсуждение так, будто они касаются одних и тех же фактов. Теперь последователь историзма во все большей мере оказывается в состоянии указывать на те внефилософские и дофилософские житейские установки и господствующие социокультурные условия, что определяют выбор того или иного набора аксиом. Поступая таким образом, он преодолевает имманентную исключительность теории, становится более или менее "иррационалистом" и "философом жизни". Но даже эта трансгрессия границ особенной сферы не означает, что он безусловно заслуживает порицания, как поступают те, кто апеллирует к автономии теории как к чему-то совершенно априорному.

В доктрине автономии теоретической сферы можно обнаружить весьма принципиальную оппозицию между философией, основанной и не основанной на историзме. Доктрина автономии теоретической сферы обычно выдвигается ее адептами с полным, безусловным телеологизмом, причем причиной тому служит не то, что тезис не вызывает сомнений, но просто то, что считается доказанной как самоочевидная аксиома этого типа философии. Но данная аксиома (доктрина автономии теории) коренится в дотеоретической почве. Когда, в Новое время, появилась доктрина автономии Разума,

то она отражала социологическую взаимосвязь между различными сферами, действительно преваляровавшую в тогдашней "системе жизни и культуры". Однако эта связь никоим образом не является вневременной и вечной, но подчинена историческому изменению. Более того, в той мере, в которой можно было описать, каким образом связь между разными областями жизни представляются в непосредственном опыте в разные периоды, она считалась самым основательным показателем изменения культуры. В качестве доказательства дотеоретических оснований доктрины автономии теории можно, кстати, отметить тот факт, что на протяжении Средних веков второстепенный, "подчиненный" характер взаимосвязи, которую философия и всякая другая теория вносили в теологию и религиозную сферу, бывшую ее фоном, считался чем-то самим собой разумеющимся. Это никоим образом не было следствием ограниченности, скорее — окончательной редакцией идеи о состоянии отношений между различными сферами жизни, характеризовавшем средневековой мир и определявшем соответствующий образ жизни. В то время не существовало автономной теории, точно так же как не было автономной этики, автономного искусства и т.п.; все это настолько растворялось в религии, что невозможно говорить о их самостоятельном характере в том смысле, в котором это совершенно оправданно делается, когда речь заходит о последующих периодах. Процесс, в ходе которого разные сферы жизни, вместо того чтобы быть слиты воедино, становятся независимыми друг от друга, можно стало наблюдать только тогда, когда средневековая иерархическая определенность всех доменов жизни потеряла точку опоры в религиозной сфере. Соответственно этому положению, мы рассматриваем теории, относящиеся к автономии вышеназванных областей жизни, как отражение сущностного процесса их разделения. Так в эпоху Возрождения освободилось искусство, вступив вслед за тем на путь развития, кульминированного в идее *l'art pour l'art*. В этике, первоначально основывавшейся на религиозном опыте и соответственной системе метафизики, также проявилась тенденция к автономизации ценностей (*Selbstwertigkeit*). Точно таким же образом обстоит дело с освобождавшейся от подчиненности религиозному шаблону философией и "теоретической сферой" в целом. Напомним, что различные сферы жизни начали освобождаться и становиться

* Искусства для искусства (франц.).

самостоятельными в вопросах этического поведения, артистического творчества и теоретической мысли в эпоху Возрождения. Доктрина автономии различных сфер представляет собой всего лишь обдуманное оправдание этого процесса. Он уже совершился и в результате философской рефлексии лишь углубился и усилился. Эстетика, отныне составлявшая новую науку, этика с ее доктриной автономии этической, оценки и, не в последнюю очередь, доктрина автономии теоретической сферы по сравнению и в противовес всем другим сферам – все это теперь приобрело характер нормативных конструкций и надвременных гипостатизаций дофилософской и исторически определенной взаимосвязанности различных сфер. Именно здесь наш культурный кругозор, по-видимому, должен был подвергнуться преобразованию. Во всех сферах (более всего бросается в глаза "идеологическая") заметно, что в противоположность тенденции к автономии, атомизации и анализу (в сущности, трем принципиально разным тенденциям, в которых, тем не менее, есть нечто общее) разворачивается движение к синтезу. Историзму, поскольку это относится к отдельным историко-культурным сферам – истории искусства, истории религии, социологии и т.п., принадлежит заслуга прояснения этих сфер -не в их имманентной исключительности, но как составных частей некой целостности. Подобная попытка была, например, предпринята в отношении современной психологии. Здесь, скажем, придерживаются того правила, что изучать следует не только различные области чувств в отрыве друг от друга, но и вопросы, связанные с солидарным и согласованным характером чувственного опыта. К тому же здесь господствовавшая и в других науках тенденция к анализу, атомизации и разобщению, вылившаяся в усилия по созданию самых сложных структур из самых простых элементов, уступила место признанию в качестве первичных и неразложимых данностей разного рода "комплексов" и "сумм", как это происходит, например, в восприятии образа (Gestalt). Все эти примеры симптоматизируют то обстоятельство, что на отражающей ("идеологической") стороне тотального процесса можно обнаружить множество параллельных тенденций. И возникает вопрос, не взаимодополняют ли эти явления на уровне научного метода трансформацию социальной структуры. Если атомизирующий, детализирующий образ мысли можно было рассматривать как отвечающий догускавшему сколь угодно

ослабление социальных связей общественному строю и состоявшей из пользующихся широкой независимостью мельчайших подразделений экономике, то современная тенденция к синтезу, исследованию тотальности может быть расценена как возникновение, на уровне отражения, силы, которая увлекает социальную реальность в русло большего коллективизма. Конечно, вполне возможно, что этот новый импульс к восстановлению психологического и интеллектуального единства взамен разделения сфер, осуществившегося в прежнюю эпоху, стирания резких границ между ними отвечает общей перемене в практических установках. И здесь можно видеть, что изменившаяся глобальная ситуация явилась основой для возникновения новой теоретической суперструктуры. И здесь доктрина автономии теории предстает перед глазами социолога знания и философа истории, точно таким же образом, как вышеупомянутые гипостазированные нетеоретические аксиомы философии Разума – в качестве опосредованной историко-философской позиции и соответствующей ей "жизненной основы" (Lebensunterlage). Указывая на сущностную связь свойственных эпохе теоретических предпосылок с общей структурой социокультурной реальности, мы отнюдь не намереваемся полностью отрицать, что эти доктрины имеют постоянный вес. В окончательном анализе этих проблем необходимо выяснить: подтверждается или нет прямая систематическая обоснованность (Geltungssinn) теории результатами структурного анализа и доказанностью ее философско-исторических и социологических установлений. Нас, в первую очередь, интересовало сопоставление главных предпосылок двух радикально противоположных теорий: надвременной философии Разума, с одной стороны, и динамически понимаемого историзма – с другой. Часть проблем, которые возникают в данной связи, уже была здесь отмечена, а именно: как основные соображения в пользу возможных аргументов органически связаны с альтернативой статике и динамике; как статичная концепция автономии Разума связана с доктриной автономии теории; как к аналогичному выводу, с другой позиции, приводит, в то же самое время, установление первенства эпистемологии и, наконец, как эта самая позиция соотносится с крайне жестким, не смягченным историческими соображениями, разграничением между "абсолютным" и "относительным", а равно с полным разрывом всех связей между проходящим и надвременным. С

другой стороны, хотелось показать, как любая позиция, образующая – при статическом стиле мышления – систему взаимно подкрепляющих положений, и в качестве таковой рассматриваемая как самоочевидная, при динамическом образе мысли в тех же самых своих предположениях становится проблематичной.

Если отправляться от данности не статического Разума, а динамически развивающейся всеобщности психической и умственной жизни в целом, место гносеологии как фундаментальной науки займет философия истории как динамичная метафизика; этот свежий взгляд заново ориентирует все вопросы, касательно того, как "обосновывают" друг друга разнообразные сферы мышления и жизни. При этом то, что прежде считалось доказанным, снова становится проблематичным.

2. ОТПРАВНЫЕ МОМЕНТЫ ТЕОРИЙ ИСТОРИЗМА (ТРЕЛЬЧ)

Предыдущие разыскания были нужны нам для того, чтобы уяснить сущностные моменты, о которых не следует забывать, если только мы стремимся к тому, чтобы оценить нынешний статус историзма, не заменяя существа вопроса его аспектами и, с точки зрения логики, маловажными подробностями. Это было совершенно необходимо – сделать явными проблемы, которым ныне принадлежит решающее значение; они тем больше оказываются схоронены, спрятаны или даже не видны, чем большей хаотичностью отличаются дискуссии. Ясность важна в особенности, поскольку дело касается проблемы адекватного обновления наук о культуре, в частности социологии.

Чтобы перейти от этих предварительных соображений к рассмотрению произведения, в подлинном смысле воплощающему историзм в его современном состоянии, нет ничего лучше, как обратиться к книге Эрнста Трёльча, которая посвящена проблемам историзма⁵⁾. Творческая личность автора со всеми ее достоинствами и недостатками, как и характеризующий самое его произведение объективный подход к вопросу, типичны для современного состояния установок в духе историзма и собственно теории историзма.

Трёльч являет тип культуролога, который, будучи глубоко привержен стремлению владеть жизнью во всей ее полноте, желал бы

преодолеть недавнюю специализацию исторического исследования и осуществить синтез. То, что он нам предлагает, – это, несомненно, ясно определенная область для анализа; она тщательно разграничена и размежевана с другими областями. То, что его интересует, – это переплетение отдельных детальных проблем, их разрастание в проблемы более общего характера и, в конечном счете, их слияние с тотальностью жизни. В результате, его мысль показывает постоянную, безостановочную флуктацию, нагромождение одних вопросов на другие; проблемы, которые были приняты на рассмотрение, теряются, разделить исторические и системные проблемы не удастся.

Все эти черты составляют одновременно силу и слабость. Несомненно, Трёльч не рвется на счастливый остров академического уединения, где, отгорожен от жизни, политики⁶⁾ и активной деятельности, он мог бы пребывать вне пристрастий, манипулируя мелкими вопросами в кажущемся порядке нереального мира. Он предпочитает быть у сути вещей, его теоретические интересы не игнорируют страдания взбудораженного мира. Но порой это приводит его к увлечению – без долгих раздумий – изъяслениям выводов и погоне за беспрецедентными новациями. Он журналист от науки (в хорошем смысле слова), в том что импровизационно осуществляет соединение актуального подхода и научного знания, с помощью тонких приемов он зондирует глубинные причины, но, пожалуй, с излишней поспешностью предлагает окончательные формулировки вопросов, которые для этого еще не вполне созрели. Он желал бы – это заметно – объединить в своем лице два антагонистических типа, которые, по социальным мотивам, в современной германской мысли существуют раздельно: тип самобытного и нередко глубокого неакадемического ученого и знатока, но который, однако, часто растрчивает энергию вследствие собственной психологической и профессиональной раскрепощенности, с одной стороны, и тип университетского преподавателя, мастера своего дела, который вместе с тем далек от эпицентра современной жизни, – с другой. В принципе, подобный синтез, по-видимому, был бы и в самом деле весьма желателен.

Если такая попытка предпринята, то необходимо жертвовать совершенной интровертностью (Innerlichkeit), но этот роковой исход имеет значение, которое можно передать в следующих словах: "Этот человек отказался от самого лучшего в себе самом, потому что

стремился быть лучше, чем сегодня можно быть, не утратив связи с современными реальностями". Соответствующий стиль интеллектуальной продукции и соответствующее отношение к проблемам жизни, уже обнаружившим новую роль "преходящего", витают в современной мысли. Человек ныне, не то, что прежде, не ощущает себя в "абсолютных положениях", как если бы высшей добродетелью было вечное, несомненно определенное и ничто иное. Можно, разумеется, все еще жить самодостаточной и незамутненной жизнью, взяв за основу устои, которые были определены раньше и рудиментарно пока сохраняются между нами. Но единственное, что оставляет нам натиск современной ситуации, — это двинуться к границе. Избрав этот путь, приходится выбивать почву из-под собственных ног, а все, что можно сделать, — это понять вечное как компонент самых непосредственных мирских проблем. Сказанное означает, что пророк и вождь берут вину на себя, но, можно надеяться, радикальный характер совершенного послужит вознаграждением за временное ограничение целей.

Из-за отсутствия разграничения и специализации работа Трёльча характеризуется энциклопедической глубиной, универсальными познаниями, широтой взглядов; то, что современный человек много путешествует, все более и более проявляется даже в странствиях в прошлое. Каждая проблема ставится одновременно и в плане истории, и в плане метода, но содержание, собственно исторической тематики не удостоивается особого внимания, так как в фокусе находится помимо того познание методологических и исторических предпосылок тех или иных фактических событий. Это вечное беспокойство, это побуждение выйти за пределы собственной позиций, так сказать, увидеть собственное плечо — установки, которые порождены самыми последними тенденциями эпистемологической и исторической мысли, — здесь, по-видимому, если еще не слились, то сходятся к одной точке.

В результате историзм (попытка определения которого содержит книга) рассмотрен в двух аспектах: в качестве методологической проблемы и исходя из истории этой проблемы. Таким образом, книгу можно расценивать как вклад в историю генезиса наук о культуре. Историзм заинтересован в том, чтобы проследить свое возникновение и развитие: ход его развития не

описан, однако, во всей эпической его полноте, а лишь в связи с вопросами, которые имеют методологическое значение. В качестве примеров берутся два таких вопроса: а) история борьбы за стандарт исторического суждения и б) история понятия об эволюции.

В трактовке первого вопроса мы наблюдаем раскрытие эпистемологической проблемы, подразумеваемой историческим исследованием. Постановка второго поясняет историю некоторой важной логической категории. В исследовании первого вопроса становится ясно, каким образом проблема ценности и значения подразумевает, как только она возникает в контексте исторического познания, иной контрастирующий аспект, нежели выводы эпистемологии, которые по существу ориентированы на естественные науки. Из исследования второго видно, каким образом некоторые принципиальные для одной и той же дисциплины категории могут подразумевать совершенно разную перспективу в зависимости от того, к каким культурным группам и периодам они отнесены. Разительный контраст между немецкой и западной философией истории дает, например, использование категории "историческая эволюция". Если в западной науке, также в истории и социологии, постоянно стал преобладать "атомизирующий" и каузальный подход, то в немецкой философии истории господствуют категории "всеобщности" и "эволюции", которые понимаются диалектически. Из этого примера видно, что некоторые фундаментальные черты мышления и познания (фактически до некоторой степени самой логики) составляют интегральную часть конкретных узлов истории. Благодаря подобному анализу необычно конкретным становится анализ историко-философского видения. Каким путем и в какой мере науки о культуре и даже присущие им логические категории различаются соответственно конкретным историческим узлам и корреспондирующим точкам зрения, проясняется не просто из программных утверждений, но из исследования понимания истории, его эволюции. Ни одна философия, полагающая Разум абсолютным и надвременным, ни одна философия, что упирает на предвечный характер Разума, его устойчивую тождественность и на утопическую область сверх-исторических истин и ценностей, не выказывает существенного интереса к развитию этих истин, их возникновению, к категориям, на которых они основаны, в ходе исторического процесса. Все ее содержание исчерпывается жесткой альтернативой

истины или лжи, а ничто подверженное времени и истории не является ложным *eo ipso*¹. Только историзм, который занят поиском правды самой истории и который стремится к тому, чтобы выяснить связь между фактом и ценностью, может иметь подлинный интерес к проблеме истории и социологии мысли.

Теми, кто мыслит неисторически, кто считает истину предвечным абсолютом, все (философские) системы, существовавшие в прошлом, освещаются в одном и том же ключе: их принимают или отвергают по меркам одной системы (именно той, которая в подобных случаях выступает в ипостаси абсолютной истины). При таком подходе никогда не учитывают, что, имея в виду цель определения действительной ценности этих прежних систем, их прямое противопоставление нашей собственной системе, строго говоря, невозможно. Если философы прошлого, скажем, Платон, Блаж. Августин или Николай Кузанский, может показаться, подтверждают нечто сродни тезису иного современного философского подхода, то, присмотревшись ближе, оказывается, что подразумевают они что-то другое. В их системах и, что еще более существенно, насущных обстоятельствах жизни любая фраза и любой оборот мысли безусловно имеют иную функцию и, следовательно» другое значение.

Сейчас в нашу задачу не входит детальный разбор исторического раздела работы Трёльча. Нас гораздо больше интересуют конкретные выводы, изложенные в систематизирующей части. Мы таким образом познакомимся, по крайней, мере в общих чертах, с философией и теорией знания, которая основывается не на точных науках, а на истории. В своем отчете мы воздержимся от того, чтобы сообщать подробности, ограничившись обсуждением основных философских принципов, которых придерживается автор.

Начнем со взглядов Трёльча на субъект исторического знания. Здесь наблюдается первый момент расхождения с философией Канта и его последователей, проводящей резкое разграничение между созерцанием (теорией) и практикой, между познающим субъектом и личностью вообще. Согласно Трёльчу, субъект, располагающий историческим знанием, не просто созерцатель. В кантианстве познающий субъект, так называемый субъект гносеологии, полностью свободен от любых конкретных волевых импульсов и в

¹ Само по себе (лат.).

принципе, исторически определенных условий духовной жизни. В этом качестве он, очевидно, является продуктом абстракции, конструкцией. По нашему разумению, его структура – субъективное соотносительное понятие, которое создано в целях соответствия познавательным результатам (Dankergebnissen), достигнутым чисто теоретическим способом, независимо от пространственно-временных обстоятельств. Потому-то точные науки фактически и оказываются в состоянии выступать с утверждениями, в содержании которых не учитываются обстоятельства времени и места познающего субъекта, что там возможно законным образом сконструировать субъект на соответствующем уровне абстракции (вне исторического определения). Если, однако, за основу конструкция познающего субъекта берется структура суждений и сентенций исторической науки, то выводы по всем главным вопросам должны быть совершенно иными. Ни одно утверждение касательно истории невозможно, если только оно не содержит предвзятых историко-философских мнений субъекта, которому принадлежат наблюдения. Историко-философская позиция наблюдателя проявляется не просто в том смысле, что выражает согласие или несогласие с тем, о чем сообщается, но в самих категориях значения, принципе отбора и его направленности. Для того, чтобы это стало вполне ясно, вот пример: содержание математической теории не открывает, когда и где она была задумана. Наоборот, всякий историк в состоянии, рассмотрев любое историческое сообщение, определить, в какую эпоху записана собственно фактическая часть повествования, с каких позиций, с какими конкретными историческими устремлениями. И опять-таки это возможно сделать исходя не просто из предпочтений автора "за" и "против", не потому, что он что-то принимает или отрицает, а по смыслу конституитивных категорий значения. Позитивист, последователь исторической школы, гегельянец, марксист основывают свои сообщения на разных принципах отбора и разных способах синтеза или категориях, в зависимости от своих, разных историко-философских взглядов. Таким образом, отбор фактов, способ, которым они представлены, находятся в зависимости не только от пространства ценностей, на которое распространяется исследование (на тематику искусства, науки, религия и т.п.); в категориальную структуру исторических сообщений входит наряду с тем конкретная, исторически определенная материализация тех или

иных ценностей. Однако же выработать методологию истории невозможно, если ее формализация полностью абстрагирована от аспектов, составляющих специфическую природу данного типа знания. Эти во многих отношениях превосходящие аргументацию Трёльча замечания потребовались для того, чтобы вполне разъяснить значение его центрального тезиса, а именно: историческое знание возможно единственно в соответствии с умонастроением, предрасположением (Standort) ума, оно предполагает субъект, который, рассматривая будущее, питает определенные стремления и прилагает усилия к тому, чтобы их осуществить. Изучение прошлого становится возможным лишь вследствие заинтересованности фактического субъекта в какой-то схеме будущего. Только принимая во внимание подобную ориентацию деятельности в настоящем, делается понятным отбор исторических фактов, форма их объективации и представления. Таков главный смысл и таковы последствия того, что Трёльч обозначает выражением "культурный синтез в настоящем" (gegenwärtige Kultursynthese, см. его *Der Historismus und seine Probleme*, SS. 164-179).

Но, как нам кажется, исторического субъекта, ищущего синтеза с настоящим (т.е. результативной интеграции тех тенденций настоящего, которые видятся деятельным человеком достойными и творческими), не следует отождествлять со случайным, субъективным и эмпирически определенным Я историка. Его местоположение скорее – посредине между эмпирическим Я историка и совершенно надвременным субъектом кантианской теории познания. Историко-философски уместный субъект составляет как раз суть человеческой личности, чье бытие и чей динамизм консубстанциальны с силами, которые доминируют в истории. Это все, чем можно дополнить тезис Трёльча, впрочем, в полном согласии с общим направлением его собственной аргументации. Исходя из похожих предпосылок, Трёльч производит отбор фактов и судит об объективности исторического знания. Признавая, что оно зависит от конкретных устремлений современного человека, он таким образом, само собой разумеется, отвергает утопию надвременной системы стандартов и ценностей. Для него сущностная связь между "стандартом ценности" и "культурным синтезом в настоящем" превращается в краеугольный камень теории истории. В результате, проблема объективности в этой науке низведена ступенью ниже, к уровню конкретного исследования.

Более не предоставлена тонкой материи "связи с ценностями" вообще, когда никоим образом не подтверждаются в их полном значении различия между историей и естественными науками, она повернута в плоскость действительного, самостоятельного оценивания. Тем самым проблема объективности приобретает более трудный и сложный характер, но, с другой стороны, открывается возможность обогатить ее штрихами, взятыми из действительной практики исторического исследования.

Посредством подобной постановки методологических и эпистемологических проблем истории – в сближении с конкретными аспектами исторического исследования – в поле зрения неожиданно попадают вопросы, которые до той поры, пока сохранялась приверженность совершенно формальной, абстрактной точке зрения, оставались скрыты. Во-первых, возникает вопрос о научном значении прагматических, внетеоретических устремлений человека. Таким образом обнажается основной для всякого исторического познания момент, а именно момент конвергенции между способностью к рациональному анализу прошлого в принципе, и возможностями психики и энергии "суммарного человека", его в основном суггестивной и умственно иррациональной пытливостью. Эту конвергенцию не следовало бы сбрасывать со счетов, видя в ней источник ошибок, напротив, нам следует признать ее в качестве составного элемента исторического знания, который необходим для характеристики последнего. Во-вторых, появляется возможность показывать и оценивать историко-философскую (социологическую) предустановленность (Standortgebundenheit) любого пункта исторического познания (вследствие которой историческая картина прошлого изменяется в каждую эпоху). Становится ясно, что существует внутренняя связь между стремлением и знанием, ясно, какой это тип связи; то и другое – как бы части одной и той же всеобщности. Ибо, поскольку современный человек стремится к знанию лишь для того, чтобы внести ясность в свои сверхрациональные стремления, он создает настоящее уже тогда, когда, по видимости, настойчиво продолжает размышлять; иначе говоря, даже его размышления представляют собой род деятельности. С другой стороны, его практическая устремленность является источником достигаемого в каждую эпоху знания об ушедших веках, и это также определяет пределы данного знания.

Фактически все, что дают нам вышеприведенные выводы, -это обнаружение и самая общая характеристика фактуры мира, которой философия, вдохновленная познавательным идеалом естествознания, несомненно должна пренебрегать или расценивать в качестве подлежащего элиминации пережитка. То, что история – в той мере, в которой она выходит за пределы критики источников, – должна постоянно писаться заново, не в плане процесса корректировки, а в плане новой всеобщей ориентации, то, что история создает принципы, точки зрения и стандарты путем фактического одновременного синтеза, признано здесь в качестве принципа исторического знания. Однако мы хотим здесь подчеркнуть то, что уже было сказано: теория познания – поскольку это относится к ее внутренней структуре – никогда и не в состоянии выполнить больше того. Например, Кант мог выразить вопрос своей критики только в такой форме: точные науки существуют, каким образом они возможны? Все, что ему еще удалось сделать в данной. связи, может быть понято лишь как попытка открыть, начав с этого центрального вопроса, те же принципы, которые имплицитно получены после того, как постулируется этот тип знания. Он также говорит: историческое знание, как оно нам дано, имеет такую-то и такую-то структуру (вышеописанную), но нам следует принять ее в качестве обоснованной, т.е. выражающей действительное знание; если так, то каким образом и на основе каких посылок оно возможно? Мы уже видели, что подразумеваемые послылки оказываются здесь другими, нежели те, которыми обосновывается естественнонаучный тип знания.

Теперь могут подумать, что из принципов теории познания, родственных прагматизму, вытекает доктрина относительности всякого исторического знания. Однако это как раз тот момент, в котором историзм расходится с релятивизмом. Простой факт, что любое положение исторического знания определяется частной позицией и что те или иные исторические картины каждой эпохи находятся в тесном слиянии с ее фактическими устремлениями и конкретными ценностями, никоим образом не подразумевает относительный характер полученного таким образом знания. Ибо конкретные ценности, которые служат мерилom, развиваются во всей полноте своего значения органически из того самого исторического процесса, который они помогают интерпретировать. Следовательно,

существует неуловимая связь между мыслью и реальностью – субъект и объект здесь, по существу, тождественны. Из этого несомненно следует, что историк может использовать свои ценностные стандарты только применительно к собственному культурному ареалу, к тому историческому пространству, в котором развивается настоящая система ценностей, и Трёлч фактически приходит к этим выводам (с.75, 171) Но все еще остается неясно, как оценивать исторические сообщения о тех же самых событиях, которые предлагались ушедшими поколениями историков. Обратившись к этому факту, Трёлч прежде всего пускает в обращение идею, о которой мы здесь еще не упоминали, а именно, что помимо приложения стандартов, которые основаны на точке зрения, обусловленной историческим местом исследователя, возможно также описывать и оценивать прошлые эпохи, исходя из их собственных стандартов и ценностей (ср. с. 117, 177). Данная характеристика исторического знания также правильна. Историки, конечно же, в состоянии понять ушедшие эпохи по собственным шаблонам этих эпох, путем интерпретации, называемой имманентной критикой и репрезентацией прошлого. Эта возможность реализуется посредством "понимания" (Verstehen), как интуитивный дар историка, помогающий ему вникать в тему, в конкретные оценки исследуемых эпох до такой степени, до которой нам отказано вникать, когда мы имеем дело с природой. В указанном отношении этот этап исторического познания не отягощен какими-то особыми трудностями. Однако остается вышеупомянутая проблема образования стандартов, которые все же допускают сосуществование противоречивых сообщений касательно одной и той же исторической тематики. В этой части Трёлч не вносит достаточной ясности, хотя и делает ряд проходных замечаний, указывающих на направление его собственного решения. Так, в одном месте он говорит: "Содержание истории в ее конкретных деталях и крайне необходимой достоверности (Begrundetheit) всегда остается одним и тем же, и можно лишь стремиться к тому, чтобы проникать в него глубже и с различных точек зрения" (с. 43). Пусть даже не вполне ясно, эта фраза, по-видимому, указывает на возможность совладать с выше обозначенной проблемой. Историческое содержание (историческая суть, так сказать, эпохи) остается идентичным "в себе", но оно принадлежит к основным условиям познаваемости, осуществляемой лишь с различающихся теоретико-исторических позиций, другими

словами, благодаря тому что мы можем рассматривать только его разные "аспекты". По аналогии с открытием Гуссерля⁷⁾, согласно которому особенность пространственного объекта состоит в том, что мы можем наблюдать его только в различных "профилях" (Abschattungen), т.е. с определенных мест и в определенных плоскостях, можно, как нам кажется, отважиться на предположение, что в сущность историко-культурного, а также и психического объекта возможно отчасти проникнуть, только наблюдая его "умственные и психические профили", иначе говоря, путем определенных сечений и промеров, природа которых зависит от умонастроения, психологии и позиции исследователя и интерпретатора. Различные картины истории в действительности не противоречат друг другу в своих интерпретациях, а создают панораму одного и того же — материально-тождественного —данного исторического содержания с разных точек зрения и с неодинаковой проницательностью. Эта теория, если она будет со тщанием разработана, должна привести к доказательству прогресса (хотя и необязательно однолинейного) в череде разнообразных исторических теорий последовательных эпох. Более развернутого обсуждения данного вопроса работа Трёльча не содержит. Оно потребовало бы законченной диалектики⁸⁾, а как раз ее там не достает. Вместо того, перед нами попытка спецификации периодов в истории историографии, которая, хотя сама по себе похвальна, никоим образом не вносит определенность в иерархию значения и ценности разных позиций. Если приоритет отдается философии истории, то все же сохраняется нужда в раскрытии не только генетической, но и объединительно-генетической (sinngenetische) последовательности моделей культуры; статическая система стандартов должна каким-то образом быть трансформирована в динамическую.

Какие возможности для развития на будущее могли бы открыться из наблюдения тенденций, присущих развертыванию идеи историзма вплоть до нашего времени? Оно обнаруживает наличие двух принципиально разных путей, которыми стремятся достичь одной и той же цели. Расхождение между ними возникло, когда разделились гегелевская диалектика и немецкая "историческая школа"; эта дихотомия по сей день сохраняется в изложении многих проблем, о чем свидетельствуют подходы "формальных мыслителей" (formdenker, как их именует Трёльч), и "философов жизни".

Схематически эти подходы можно представить так: одни провозглашают основным субстратом исторического процесса "жизнь", тогда как другие – "дух". Дух и жизнь относятся к двум принципиально разным типам опыта, к двум принципиально различным взглядам на таинство каждого исторического события. Здесь как лозунги играют друг против друга рационализм и иррационализм, конструкция и интуиция, понятие и образ. Можно проследить источник главных доктрин "философии жизни" в немецкой исторической школе и, с другой стороны, путь развития гегелевской диалектической концепции духа, которая в марксистских исторических построениях даже подчеркнута⁹. Принципиальная противоположность между "гегельянцами" и "исторической школой", между нынешними "историческими философами", с одной стороны, и философами жизни – с другой, более всего проявляется в их трактовке идеи. Тогда как для гегельянца логика, сущность мирового процесса есть сама по себе идея и, следовательно, движение самого духа в главных чертах прослеживается в ее диалектическом движении, для иррационалиста и интуитивиста главное движение жизни может быть понято единственно в его проявлениях путем интуитивного усвоения конкретного феномена; можно по крайней мере охарактеризовать его в "описательных понятиях" или проследить свойства его образа (Gestalt), сразу же видно, что соответствующая позиция ведет к разработке новых типов идеи. Таким образом, к уже установленным "функциональным" и "классификационным" концепциям добавляется "описательные понятия", в понимании Гуссерля¹⁰, а также историко-философская концепция "характерной целостности", в понимании Трёльча (с. 36), которая, по его мнению, примечательна тем обстоятельством, что не является полностью абстрактной или формальной, но всегда сохраняет непревращенное интуитивное ядро. С помощью подобных понятий возможно представление всех жизненных проявлений в социокультурном единстве как подтверждение одной и той же своеобразной целостности. В своем историческом сообщении Трёльч указывает как на возможности, так и на пределы двух методов. Гегелевская диалектика делает историю чрезмерно логичной. Она искусственно трансформирует все иррациональные сущности в логические и схематизирует процесс эволюции в причудливой триаде тезиса, антитезиса и синтеза, т.е. в чем-то, что недостижимо, если не

прибегать к насилию над фактами. С другой стороны, иррационалисты – например, последователи исторической школы, – судя по тому, как они пускаются в интуитивный поиск неуловимых корреляций между различными проявлениями жизни, присущими той или иной эпохе, способны не более чем набросать отдельные картины разных периодов (или "национальных характеров"). Необходимость как-то объединить эти разрозненные картины в панораму динамического единства эволюции ими даже не осознана. Но мы видели, что установление связи между эпохами, несмотря на их внешние различия, в осмысленной эволюционной модели, это для историзма – вопрос жизни и смерти. В результате развития иррационалистских тенденций, которые вслед, за исторической школой представлены и философами – Шопенгауэром, Ницше, Бергсоном, Дильтеем, Зиммелем и феноменологией, – по-видимому, раз и навсегда стало невозможно навязать истории в качестве историко-философских рамок концептуальный схематизм наподобие гегелевской триады. Со всей определенностью видно и то, что философия истории не может самоустраниться, после того как она на протяжении длительного периода скрыто присутствовала, – в том исключительном интересе, который привлекали документальные исследования, и не поддерживать самый тесный контакт с исторической эмпирикой. Философия истории не может означать дедукцию из одного принципа, из стеснения фактов; она может значить только освободительное усилие, направленное к тому, чтобы установить единство наиболее глубинных правил исторического процесса. В этом смысле для тех областей исторического исследования, что поддаются рационализации, все еще существует потребность в диалектике, как в иерархически упорядоченной системе стандартов. То, что Трёлльч стремится объединить оба метода, часто приходится выводить из замечаний, которые им делаются в связи с попытками определить понятие "эволюция". Однако нам неясно, каким образом он надеялся достичь такого синтеза, даже не попытавшись сконструировать полноценную диалектику, а вдруг заместив в опубликованном фрагменте своей работы идею "схемы истории" и даже еще более узко – "периодическую схему" "идеями эволюции". В любом случае, его работа – фрагмент, первый том, которому недостает продолжения. Поэтому нельзя сказать ничего

определенного, хотя едва ли можно сомневаться, что и второй том в этом отношении¹¹⁾ не добавит ничего существенно нового.

Трёлч, как нам представляется, был одним из тех, кто нашел верный подход к теории историзма. Поражает, что основные идеи его будущего многотомного труда явно обозначились уже в очерке, который был опубликован около 20 лет тому назад, — "Современная философия истории"¹²⁾ и, еще более удивительно, насколько манипулирование огромной массой материала сравнительно мало помогло тому, чтобы его окончательные выводы стали бы более внятны. Вот уже, по-видимому, в третий раз попытка создать собственную философию истории попадает в ловушку исторического обзора других историко-философских и социологических концепций других авторов¹³⁾.

3. ФОРМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

В этом исследовании мы ставили перед собой всего-навсего задачу сформулировать, насколько это возможно конкретно, самые существенные проблемы историзма, основываясь на наличной литературе и показать его теснейшую связь с современным положением дел. По нашему мнению, главный вопрос, который надлежит обсудить в этой связи, — это радикальная противоположность между, с одной стороны, историзмом и, с другой — философией надвременного характера, а также соответствующим ей образом жизни. Как можно надеяться, в ходе дискуссии удастся, по крайней мере, выяснить, в чем коренятся проблемы, составляющие внутреннее препятствие в самой доктрине, и с чего начать последующую ее разработку, не теряя связи со значительными проблемами современности. Вполне разработанная философия истории может воспоследовать лишь, если этой задаче, следуя жизненному порыву, посвятит себя целое поколение исследователей; что до нас, то, как и в прошлом, в этой работе мы станем обращаться к методологическому анализу только от случая к случаю. Из сказанного следует, что мы менее всего стремимся к решению проблем историзма в их полном объеме, скорее, наше желание — высказать некоторые замечания и указать на вопросы, вытекающие из того самого момента, на котором мы прервали сообщения о труде Трёлча.

Если еще раз вдуматься в жесткую альтернативу между логико-диалектической конструкцией философии истории, скажем, в гегелевском смысле, и интуитивно-органическим представлением образов (Gealtals) тех или иных звеньев жизни и культуры, как к тому стремится, к примеру, историческая школа, то приходишь к выводу, что любой из методов анализа фактически адекватен исключительно отдельным, специфическим областям жизни или культуры. Не следует упускать из виду того, что собственно концептуально-системный метод гораздо лучше применим для представления, скажем, эволюции философии, нежели, например, для анализа истории искусства. Если взять любые две философские системы (или, точнее, любые два исторических типа философии), то всегда оказывается возможно резюмировать системное ядро одной с тем, чтобы сравнить его с ядром другой. И более того: можно показать также, что внутренние трудности вызывались дезинтеграцией ранней системы и ее элементами, оказавшимися включенными в позднюю систему, но отторгаемыми ею, в гегелевском смысле "снятия" (Aufhebung)¹⁴. Таким образом, что касается тех областей, где понятие действительно является их элементом, мы можем приступить к чисто концептуальному анализу и в состоянии выработать историко-диалектический подход (который, однако, необязательно должен следовать ритму триады и не предполагает, будто все, что приходит позже, значит, обладает высоким достоинством). Областям культуры всегда присуща рациональная организация в том отношении, что их самобытное строение допускает в значительной степени рациональный анализ их исторического развития. В первую очередь, это касается всех тех теоретических областей, начиная со специальных дисциплин и кончая философией, в которых используется техника концептуализации (в широком смысле слова) с тем, чтобы раскрыть их содержание и таким образом его систематизировать. Равно доступны рациональному анализу и те области, что, не замыкаясь на рефлексивных и концептуальных манипуляциях, составляют жизнеспособные системы, пронизанные рациональной структурой, даже если изначально они нерациональны и нерефлексивны. Экономика, правовая система, нравы своего времени не возникают всецело на основе обдуманно наработанного кем-либо плана. Но, тем не менее, они располагают действительно значимой, систематически доступной для постижения структурой уже

в силу того, что человеческое поведение вообще характеризуется рациональной, осмысленной ориентацией. Историческое развитие подобных структур подвластно концептуальному анализу в качестве последовательности жизненных черт общества. Историк и философ истории всегда в состоянии представить, например, экономическую систему Средних веков, раннего капитализма и развитого капитализма как последовательность системных черт, которые вырастают друг из друга. Между двумя вещами – рефлексивными теориями, с одной стороны, и жизненными чертами, которые проникнуты рациональностью – с другой, – существует родство, благодаря которому одна и та же рациональная конструкция может заключать в себе, более или менее свободно, то и другое. Разумеется, это те области, которые главным образом привлекают к себе внимание тех, чья основная цель состоит в овладении рациональным знанием об историческом процессе.

С другой стороны, есть такие мыслители, если верить которым, задача философии истории состоит исключительно в разработке – в насколько это возможно тесном приближении к конкретной реальности – проблемы сцепления разнообразных жизненных проявлений эпохи. Они, конечно же, концентрируют внимание на иных, нежели мыслители, принадлежащие к вышеописанному течению, доменах культуры; их модели разыскиваются в совершенно других областях. Религия и искусство, этос и эротика, т.е. так сказать, все те области, что имеют, в сущности, психическую природу, доступны только в таком ракурсе; чрезмерная логизация их как бы оскверняет. В действительности, они постижимы не столько как системы, сколько как "части" целостного, психологического образа (Gestalt) той или иной эпохи. Но даже здесь возможно проследить характер прогрессирующей трансформации этих образов, хотя он и отличен от того, что определяет чередование теоретических систем. Однако каждому методу свойственна "империалистическая" тенденция, в связи с которой рационалисты заходят слишком далеко по части использования рационалистической идеи прогресса, а "философы жизни" – конкретно-синоптического метода; в итоге и те и другие в действительности исказили картину развития или прогресса в избранных ими областях культуры. Рационалисты вошли в противоречие со специфической природой иррациональных доменов; иррационалисты – рациональных. Чтобы избавиться от

недоразумений, по-видимому, надо перейти к несравненно лучшей технике, которая совместила бы два историко-философских метода, а именно описание развития: в психокультурных областях как трансформации образа (Gestalt) и в интеллектуальных областях – как рационально объяснимого чередования и систематического развертывания последовательных стадий. Но тогда возникает вопрос: а нельзя ли использовать два эти момента по отдельности, независимо один от другого? Не существует ли возможности комбинировать перспективу трансформации образа (Gestalt), которая характерна для психо-эмоциональной сферы, с системно-рациональным методом, хорошо вписывавшимся в изучение интеллектуальной "эволюции"?

Мы думаем, что это возможно ввиду единства рационального и иррационального в сознании; в единстве этом рациональное и иррациональное принадлежат к противоположным полюсам, между которыми имеется множество промежуточных моментов. Начать с того известного факта, что есть области, которые находятся, так сказать, в промежуточной зоне, между психо-эмоциональным "выражением" и "документом"¹⁵⁾, с одной стороны, и интеллектуальной, рационально организованной системой – с другой. Как, например, в случае с "нравами". Общественные нравы могут легко быть поняты, исходя из образа (Gestalt), как проекция и конкретная "документация" "национального духа" (Volksseele). Но в то же время они могут быть представлены в систематической форме, так как составляют более или менее устойчивую, самодостаточную, структурированную систему. Дальнейший сдвиг, сравнительно с нравами, в направления рационального полюса являет правовая система, хотя и она изобилует психо-эмоциональными компонентами, так что ее также можно понимать как "документацию". И, конечно, историческая школа весьма склонна использовать домен права как пример выражения "народного духа" (т.е. психэ).

Самый выдающийся пример взаимопроникновения рационального и надрационального дает философия. Логика, теория познания, метафизика, к какому бы периоду мы ни обратились, обнаруживают в себе мешанину иррациональных и рациональных элементов. Поскольку из всех этих областей науки рациональное начало преобладает главным образом в логике, открывается возможность распознать в ее истории прогресс, отвечающий

имманентному ей стандарту. Напротив, в эпистемологии сходятся две крайности. Хотя теория познания претендует на то, чтобы быть самодостаточной рациональной системой, в свете структурного анализа оказывается, что аксиомы, в которых берут начало все эпистемологические системы, исходят главным образом из метафизически-онтологических предпосылок¹⁶. При том, что эпистемология претендует на то, что она обеспечивает мерило для суждения об истинности метафизических систем, она самое, оказывается, имеет в своей основе определенные метафизические позиции. Поэтому, например, всякая эпистемологическая ориентация зависит от того, отправляется она от онтологического объекта как чего-то первичного, как поступали древние, или же, как ныне принято, вооружившись философией сознания, и, если так, принимается ли Разум в качестве первичного элемента сознания, границами которого служит иррациональное, или же центральным элементом полагается мистический, иррациональный опыт, лишь периферия которого представляется рациональной. Затем, огромная разница того же порядка существует между теми, кто занимает статическую и динамическую позиции; теми, кто рассматривает различные сферы культуры как независимые и самодостаточные и теми, для кого они составляют неразрывное единство; теми, кто четко разделяет Бытие и Ценность, и теми, кто выводит одно из другого – логически, Бытие из Ценности или, наоборот, генетически, Ценность из Бытия; теми, для кого теория и практика суть аспекты одной и той же сущности, и теми, кто видит в них жестко гетерогенные категории. Все эти проблемы возникли перед эпистемологией с самого начала; в эпистемологии они считаются самоочевидными. Однако они происходят из определенных метафизических источников, отражающих некий новый способ восприятия постепенно меняющегося экзистенциального основания. Подобная метафизика есть у всякого, и даже у позитивиста, отвергающего метафизику в принципе; сегодня в этом сомневаться уже не приходится.

Метафизические предпосылки, которые таким образом включаются в чисто логическую структуру эпистемологии, сами, однако, как мы уже видели, не являются ни чисто рациональными, ни самодостаточными. Более того, они не представляют собой всего-навсего работу головного мозга, а есть концептуальное выражение контрастирующего основного опыта разных, живущих в одном и том

же времени субъектов. В данном отношении философия философствующего индивида вместе с тем никогда не является его, строго говоря, собственным продуктом, всегда отражая надиндивидуальную психическую и интеллектуальную позицию. То, чего индивид придерживается, ощущая как логическую самоочевидность вечно несомненных фактов и бесспорных истин, фактически суть просто корреляты специфической конфигурации жизненных и культурных факторов, культурного образа (Gestalt), который находится в вечном движении. Только относительная застылость словесных звуков скрывает то обстоятельство, что одни и те же слова выражают постоянно меняющиеся действительные значения. В приближении вновь и вновь обнаруживается, что исторические денотаты слов всегда неодинаковы. Единственная причина, почему философские системы всегда распадаются и почему рушатся первичные корреляции, которые строит рассудок, состоит в том, что всякий раз, когда следующие поколения исследователей вглядываются в основополагающий субстрат (как бы его ни называли — "жизнью" или "потокотом опыта"), он неизменно разваливается на разные сочетания, ибо "объективная культура" в качестве проекции этого основного субстрата всегда проявляется в различных материальных и формальных аспектах, а отражение всегда означает нечто разное. Следовательно, в философии две стороны сущего — Логос и Психэ — расходятся наиболее радикально; что неудивительно, ибо она одновременно представляет собой и знание и творчество

В связи со сказанным, в философии истории используются два различных метода. Согласно первому, отображается, главным образом, развитие областей культуры, связанных с психологией. В сущности, это тот самый метод, что введен в обращение "исторической школой"; он состоит в показе фундаментального единства самых разнообразных областей выражения психики и создании конкретной картины единого мировоззрения (Weltanschauung), которое за ними стоит. Второй метод заключается в том, чтобы следовать истории тех секторов культуры, которые развиваются рационально-систематическим или, по крайней мере, умопостижимым образом, проследить именно эту рациональную структуру. Два эти метода, однако, полностью не изолированы друг от друга. Ибо, как мы уже показали, поскольку это относится к

философии, в культуре существуют некоторые моменты, в которых, можно показать, рациональное зависит от психо-эмоциональных факторов; такие моменты в философии – это именно изначально аксиоматические принципы. Наоборот, преимущественно психо=эмоциональные области, такие как искусство, религия, обычаи и т.д., умопостижимы в разной степени и на разных уровнях и поэтому всегда обнаруживают "момент соответствия", в котором может быть показан, например, между экономической рациональностью, господствующей в ту или иную эпоху, и спецификой эмоционального выражения, параллелизм.

Теперь мы можем видеть, в чем состоит значение предложения Альфреда Вебера¹⁷⁾ различать процесс "культуры" и процесс "цивилизации", и интерпретировать первый, исходя из конкретного образа (Gestalt), а второй – как рациональную и безграничную прогрессию, благодаря которой достижения одной эпохи транслируются в последующую. Вебер нашел способ использовать как столь защищаемую рационализмом идею прогресса, так и типичную для "исторической школы" идею организма, просто найдя приложение каждому из этих двух принципов к областям, которым они соответствуют. "Психо-эмоциональные" явления, составляющие то, что Вебер называет "культурой", могут быть адекватно поняты только методами фактической интуиции и репрезентации, подчеркивающей образ (Gestalt), а также при наличии специального представления, разработанного для этой цели. "Цивилизация", в веберовском смысле, может быть, с другой стороны, описана философским методом рационализации, присущим Просвещению, в котором она понимается как постоянный прогресс.

Однако мы убеждены, что существует и третий домен – между, в этом смысле, "культурой" и "цивилизацией", домен философии и ряда связанных с ней отраслей науки. Мы убеждены также, что эта промежуточная область выказывает в структуре своего развития достаточно заметный диалектический характер. С целью разъяснения этой проблемы надлежит определить различие между "рациональным" типом "прогресса" и диалектической эволюцией. Оно состоит в том, что последовательность развития является диалектической, когда последовательные структуры приходят на смену друг другу таким образом, что предыдущая сохраняется в форме новой системы с новым систематизации – в последующей; с другой стороны,

последовательность имеет характер ограниченного прогресса, когда развитие в целом заключено в одной и той же системе, которая просто усложняется с ходом времени и, так сказать, дополняется новыми главами, системе, которая может все еще развиваться, но всегда последовательна сама по себе. Тогда как эволюция философии, в частности, этики, метафизики и эпистемологии, является по своему характеру диалектической, эволюция техники и точных естественных наук выказывает развитие прогрессирующего типа. Квантификация, сведение явлений к статической системе измерения, убеждает нас в том, что "прогресс" естественно научных открытий тлеет место в "статической системе". Возможно, "гипотезы", которые прилагаются к этим математически выраженным результатам, имеют иной характер. Но не все науки имеют эту "статическую" структуру, всегда одной и той же развивающейся системы. Основываясь на том, что уже было сказано, каждый, можно надеяться, примет утверждение, что философия истории и даже историческая наука, постольку, поскольку она включает элементы исторической философии¹⁸⁾, обнаруживают тип развития, родственной психическому и культурному, в которых каждая ступень, по существу, отличается от всех прочих.

Из предыдущих замечаний ясно, что различие, делаемое между "психо-культурным", "цивилизационным", обнаруживающим прогрессирующую рациональную структуру, и "диалектическим" типом рационального развития, не совпадает с сущностным разграничением "сфер", либо "областей", культуры. Например, "искусство", которое на первый взгляд, выглядит как что-то принадлежащее исключительно к "психо-культурной" сфере, включает компоненты, которые выказывают "прогрессивные" черты "цивилизации". То, что в искусстве называют техникой, т.е., в первую очередь, "сноровка", которая может вновь и вновь раскрываться, и, кроме того, различные квалификационные достоинства художников (бывают, например, мастера перспективы и т.п.) могут также иметь прогрессирующую структуру развития. Собственно "психо-эмоциональное" измерение искусства начинается с того момента, в котором мы можем спросить, что полезное извлекла определенная эпоха из этих качеств, какие психологические состояния она выразила их средствами и какой "творческий замысел" (*Gestaltungswollen*) проявился при их посредстве. Наоборот, "прогрессирующие" параметры мастерства и т.п. зависят от психо-

культурных факторов; не только с точки зрения их психологического генезиса, но и в том, что данное общество, для того чтобы овладеть определенными достижениями цивилизации, должно достигнуть некоторой зрелости. Коль скоро они существуют, компоненты цивилизации в силу собственной эволюционной динамики могут развиваться в значительной степени независимо от психической сферы; но она зависит от психологических факторов, когда они возникают и минуют некоторые критические поворотные моменты. Вспомним принципиальную проблему, которая занимала Макса Вебера, — вопрос, в чем состояли культурные предпосылки возникновения и полного развития таких явлений, как капитализм, точная наука и т.д.

В развитие принадлежащего А.Веберу различия между "цивилизацией" и "культурой" мы различаем три типа развития: психическое развитие, которое возможно представить как конкретный образ (Gestalt), диалектическое, в котором рационализированные области организуются заново вокруг систематизирующих центров и, наконец, прогрессивная эволюция, в ходе которой постепенно создается одна и та же система. Проблему, с которой мы начали, — о стандартах ценности — необходимо расчлнить соответственно этим трем типам исторической последовательности. Так, выработанные понятия и применяемые стандарты наиболее просты, когда мы пишем историю области культуры, например, техники или точной науки, которые "прогрессируют" по прямой линии и представляют собой просто развитие одной и той же системы. В этом случае нам нет нужды принимать в расчет ни наше собственное "местоположение" в истории, ни различные исторически определенные особенности рассматриваемого времени. Все, о чем нам надлежит сказать, — это о том, что нашим предшественникам еще не было известно в этой области. Такова большая часть усовершенствований, которыми мы располагаем сегодня: они не были еще открыты ими. То, чем они уже владели в постоянно расширяющихся "цивилизационных" областях, в основном, была неподдельная часть той самой системы, развитием которой мы занимаемся по сию пору. В данных областях не случался специфический феномен перемены значения. Теорема Пифагора для эллинов имела то же самое значение, что и для нас. Техническое изобретение как таковое¹⁹⁾, например топор, не изменяет своего

значения в ходе времени. В противоположность этому, психически и "культурно" определенный феномен, например, культ означает для греков и, скажем, для индийцев или для нас нечто столь разное, что представляется проблематичным даже использование обобщающего понятия ("культ"), если мы действительно стремимся к тому, чтобы понять внутреннюю сущность этого явления. Так как, однако, явления такого типа суть не что иное, как то, что человек думает о них в то время, когда они существуют, важно рассматривать их не как жесткие, неизменные сущности и не закрывать глаза на изменчивый характер их значений. Конечно, мы наблюдаем прогресс в области цивилизации: прежние и ошибочные выводы сменяются новыми и верными, исправляются ошибки, но, несмотря на все дополнения и исправления, прогресс происходит все же в основном в той же самой системе. Понятия и выводы, которые принадлежат настоящему, могут служить эталоном для суждений о прошлом, так как фактически они не зависят от позиции во времени.

В тех сферах, где прогресс является диалектическим, однако, позиция уже другая. Один тип философской системы не разрушает систему предшествующего типа, но также и не довершает ее, скорее, она реорганизуется из все новых центров. Эти новые центры вместе с тем имеют надфилософскую или даже надтеоретическую основу; они зависят от синхронной жизненной ситуации, элементом которой – в эпоху науки – является преобладающий тип научной системы. В данном смысле, это как раз те центры организации, что выражают истину рассматриваемой эпохи. При сравнении друг с другом системы, о которых идет здесь речь, оказываются не вполне равноценны. Разумеется, они не "прогрессируют" в том смысле, что постепенно конструируется (путем дополнения новыми заключениями) единая система – прежние заключения отбрасываются лишь постольку, поскольку признаются "ложными". Прогресс в данном случае имеет, скорее, "диалектический" характер – в том плане, что они заявляют мировоззрение со всегда как бы превосходящей точки зрения, из более обобщающего центра, в котором прежние представления "интегрируются" с новой системой. Здесь кроется причина того, почему прежние сущностные проблемы всегда остаются, постоянно напоминая о себе, хотя бы их материальные корреляты и функциональное значение всякий раз новые. Сосредоточившись просто на живучести этих проблем, можно

установить генерализирующую типологию различных метафизических и эпистемологических теорий, по примеру Шелера, который, следуя Дильтею, утверждает, что существует всего лишь несколько типов метафизики и что им присуще периодическое повторение²⁰⁾.

Но если учесть то обстоятельство, что "возобновление" проблем каждый раз происходит на более высоком "уровне" и что новый центр систематизации, представляющий высшую, сравнительно с предыдущей, позицию, придает новое значение повторяющимся элементам, то станет понятно, что генерализирующая типология недостаточна: вместо того нам нужна историко-философская иерархия уровней, преходящая во времени²¹⁾.

Любая философия в этом смысле располагает двойным стандартом. Один – внутренней истины, а именно: способна ли данная философия к состоятельному отражению научных и жизненных представлений, возникающих в то или иное время. Второй – диалектической истины, а именно: в самом ли деле эта философия шире по своему содержанию и объему, чем ей предшествовавшие – с точки зрения систематического овладения элементами, унаследованными из прошлого, вкупе с новыми элементами, которые дает точка зрения с относительно высшей позиции, – или же просто их сохраняет и воспроизводит. Но не каждая более поздняя система обязательно "выше", чем более ранняя. Так, материализм середины XIX в. не был выше, или более емким, чем философия Канта, что можно объективно подтвердить анализом и сопоставлением системных стадий происхождения этих двух систем. Столь же необязательно, что кульминацией историко-философской последовательности должно считаться время самого философа или его собственная система, как это произошло, например, с Гегелем.

Логический постулат, предпосланный этой исторической концепции философской истины, а именно, что общий философский процесс действительно владеет собственной истиной, является "утопией". Нельзя вообразить истину как нечто доступное пониманию с позиции над ходом истории. Скорее, мы можем постичь ее как воплощенную в самодостаточных философских системах, которые вырастают из разных центров, формирующихся именно в ее ходе. У философии своя жизнь, но она состоит в том, что философия проецирует новые элементы в новую всеобщность и создает новые

точки зрения, допускающие собирание и систематизацию прежде понятых и этих новых элементов. Как мы видим, утопия, соответственная этой динамической концепции правды, так же как "правда in se" или "класс бесспорно действительных предположений", была утопией статического Разума. Динамическая утопия, однако, превосходит ее в возможности следовать вехам, обозначенным прогрессом философской деятельности, не полагаясь на утопический идеал, не соприкасающийся с исторической спецификой, ее обозначенным во времени образом (Gestalt) Прежде всего, эти утопии, эти постулаты логики ни в коей мере не являются надуманными спекуляциями, озарениями наподобие откровения; то, что они выражают, — это, скорее, конкретный структурный взгляд, мысль в ее последних выводах, импульс для которой задан конкретной схемой самого исторического движения. Если так, то возможно, в принципе, основываясь на этой диалектико-динамической утопии, разработать историко-философскую иерархию философических позиций, которые следуют друг за другом, и сделать это с рациональной точностью. Так как объект диалектического анализа, философская мысль, раскрывается в форме концепций и систем, этот тип анализа ему никоим образом не чужд, а уместен. Изменение от одного типа системы к другому допустимо объяснять сдвигом из одного центра систематизация в другой, и всегда есть возможность показать, который из этих типов систем является более исчерпывающим. Подобный показ должен, конечно же, допускать, что любая систематизация (даже легко доступная) определяется конкретным "местоположением" и в этом смысле представляет "перспективистское" знание, но никакой не релятивизм. Это, скорее, способствует расширению понятия истины; она одна только может уберечь нас от того, чтобы не быть отрезанными от исследования тех областей, в которых должен быть узан характер объекта и знание предмета которых делает единственно возможным "перспективистское" знание. Совершенно бессмысленно было бы принимать релятивистскую и агностицистскую установку в том, что касается перцепции пространственной формы объекта, просто потому, что его всегда можно увидеть исключительно в перспективе и "ракурсах", зависящих от позиции. Соответственно, нас не должна смущать и определенная позиция, перспективистская природа философского,

В себе (лат.).

но и не только — исторического — знания; совсем наоборот, ее необходимо признать в качестве сущностной для структуры этих типов знания. Выражения "определенная позицией" (atandor-tsa gebunden) и "перспективистская", очевидно, имеют значение, по аналогии, когда применяются к историко-философским, а не пространственным объектам. И аналогия оправдана постольку, поскольку имеется существенное сходство между двумя типами объекта: ни исторический объект, ни пространственный невозможно полностью понять в одной плоскости. Но существуют и значительные различия. "Позиции", о которых мы говорим в связи с историко-философским знанием, — это, разумеется, не "пространственные" позиции; постигаемый объект не остается жестко неподвижным визиavi субъекта. То, что историческая перспектива "определена позицией", означает, что ее субъект занимает особую позицию в "потоке истории", все части которого — занимаемые нами и занимаемые объектом нашего исследования, — находятся в постоянном движении и развитии.

Что касается формы развития и интерпретации²²⁾ областей, принадлежащих ни к "прогрессивному", ни к "диалектико-систематическому" типу рациональности а, в основном, к иррациональному (например, религия, искусство и т.п.), то их, понятно, полностью оправдывает только историко-философское объяснение в понятиях образа (Gestalt). Если бы мы пытались установить внутреннее единство и согласованность данных "иррациональных" проявлений эпохи в терминах рационализированной системы, это привело бы лишь к безнадежному искажению. Вместе с тем можно показать, что они составляют один образ (Gestalt) в качестве частей некоего целого — как "документы" одной и той же "психокультурной" формы²³⁾. Это не значит, будто рассмотрение явлений, о которых идет здесь речь, неподвластно науке. Ведь и здесь объект научного исследования конституируется на основе объективных категорий. Но на этот раз отсутствует, к примеру, категория причинности, поскольку дело касается части и целого в данной специализации. Мы не собираемся тем самым утверждать, что истории следует отказаться от каузального исследования; тема этого эссе — лишь философия истории и та часть историографии, которая сама по себе философична; мы хотим только указать на тот факт, что там, где приходится рассматривать "иррациональные" области

культуры, без понятий образного типа не обойтись. Как только заговаривают, например, о тенденциях, в конкретной характеристике процесса в целом как образа (Gestalt), выявляется огромное богатство феноменов, да и как собственно историк может обойтись без таких понятий, как "тенденция", "стиль" и т.п.? Вопрос состоит в том, каким способом добиться уверенности, что подобная глобальная характеристика общего процесса имеет объективную ценность. Какой стандарт следует применять при отборе из огромного множества подробностей именно тех немых черт, что составляют "тенденцию"? И здесь применимо то, что Трельч говорил о связи между строением стандартов и современным культурным синтезом. Фактически мы в состоянии формулировать "тенденции", или основываясь на материальных, конкретных ценностях, которых осознанно придерживается исследуемое общество, или исходя из наших собственных мотиваций.

Итак, обнаруживается, что "психо-культурный" элемент -это такой компонент истории, который нельзя интерпретировать "прогрессивистски"; каждая эпоха должна реинтерпретировать его заново, из собственного "психологического центра". Используемые стандарты коренятся в "психо-культурной" ситуации интерпретатора и от нее неотделимы, что, однако, не имеет ничего общего с релятивизмом. Последовательные интерпретации прошлого из разных пунктов во времени не удовлетворяют одному и тому же требованию значимости. В их оценке отсутствует рационально-формальный критерий (например, такой, что более поздняя – более правильна), или диалектико-рациональный критерий (соответственно которому разные центры систематизации можно было бы сравнивать), основываясь на котором мы могли бы отдать предпочтение хотя бы одной из двух интерпретаций. Однако не станем недооценивать материальный критерий, которым мы располагаем. Сравнивая разные последовательные попытки, предпринятые в разные эпохи, с тем, чтобы интерпретировать один и тот же исторический период, мы должны, прежде всего, исходить из допущения, что разнообразие мнений никоим образом не беспорядочно. Конечно, интерпретации отличаются друг от друга, но так как все они должны отвечать конкретным историческим фактам, установленным исторической критикой, и так как, более того, они должны представлять состоятельную и связную картину, налицо

границы различий в интерпретациях, и, следовательно, становится возможным их сравнение. Произведя его, мы обнаружим, во-первых, что расхождения не чрезмерны и, во-вторых, что каждый сдвиг в интерпретации единообразно определен специфическим "местоположением" интерпретатора. Далее, психологические "позиции", из которых произрастают различные интерпретации, имеют одну и ту же познавательную ценность. Если мы вполне достаточно присмотримся к свидетельству, то всегда окажемся в состоянии оценить, какая именно психологическая позиция допускает более глубокое проникновение в подлежащий интерпретации объект. Составив суждение о различных позициях, исходя из глубины их проникновения в объект, мы можем организовать все наличные позиции, для начала, в определенной иерархии. Эта "глубина проникновения", однако, есть методологическая категория, указующая тот новый элемент, которым методологии и эпистемологии наук о культуре надлежит дополнить категории методологии и эпистемологии, основанные единственно на потребностях и практике точных естественных наук.

Культурно-исторические интерпретации, поистине, должны быть не только "корректны" в том смысле, что удовлетворяют имеющемуся свидетельству и внутренне состоятельны; они должны быть также "адекватны", т.е. должны проникать в объект на всю его глубину. Но мы можем ранжировать разные периоды, исходя из "глубины" интерпретаций, которыми они представлены, лишь обратившись к "качественному", "материальному" свидетельству. В том, что такое решение проблемы действительно преодолевает релятивизм, усомнятся лишь те, чья собственная ориентация полностью рационально-формалистична, кто, по мере возможности, сторонится материальных свидетельств и верит, что всякое обращение к неформальному, материальному свидетельству выходит за пределы науки. Соответственно, нам приходится отметить другое существенное различие между кантианством и историзмом – различие, в котором эпистемология смыкается с историзмом²⁴⁾, – а именно, что кантианство в целом признает единственный формальный критерий, объективности, тогда как историзм обращается и к "материальному доказательству", занимая таким образом позицию, исходя из которой только и возможно построить материальную философию истории. Как видно, и модели

исторического развития, и ценностные стандарты, которыми приходится пользоваться историкам, различаются в зависимости от областей, являющихся предметом историко-философского анализа. Все три типа теорий эволюции, которые мы рассматриваем, — Просвещения, ориентированная на естественные науки, диалектической эволюции, восходящая к Гегелю и которую мы представляем в модифицированном виде, и, наконец, конкретная, "документированная" характеристика различных "национальных душ", начало которой положила историческая школа, — все эти типы теории имеют свою правду, но правда каждой приложима только к определенным профилям тотального процесса. Эти эволюционные теории представляют различные подходы, которые разработаны исторической мыслью — последовательно или соревновательно, — подходы, которые друг друга дополняют, причем каждый корректен в своей собственной области. И еще: даже некоторая универсализация каждого из этих методов относительно оправдана. Мы убедились в том, что цивилизационное, психо-культурное и диалектико-рациональное невозможно полностью отделить друг от друга, ибо любое конкретное произведение или проявление культуры содержит, как бы то ни было, цивилизационный, психический и диалектический слой, а значит, каждый из методов можно, до некоторой степени, распространить на все области. Мы видели, что даже произведения искусства (которые, конечно, следовало бы рассматривать как принадлежащие, в первую очередь, к психо-эмоциональной сфере) включают "цивилизационное" измерение, точно так же, как историография, которая, как наука, должна бы почитаться частью цивилизационной сферы, имеет диалектическое, историко-философское измерение. Из всего этого следует, что схемы эволюции, основывающиеся исключительно на диалектико-рациональной концепции, не обязательно обречены на неудачу, если некто стремится заключить в них весь исторический процесс, ибо они способны объяснить все те аспекты психо-культурного процесса, которые годятся для диалектической рационализации. Наоборот, конкретно-интуитивный метод пригоден для объяснения тех аспектов "рациональных" областей, которые психически определены их рациональности вопреки. Однако, как только кто-нибудь, например адепт "диалектической" рациональности, не замечающий факта, что проявления культуры действительно имеют "остаток",

непроницаемый для его метода, или иррационалист, не умеющий признать, что никакая психологическая интерпретация не делает для нас понятным частный закон эволюции научных теорий, не говоря уже о их содержании, — представляет один из методов в качестве единственного, в этом всегда есть некоторое преувеличение. Более того, именно в силу нашего утверждения, что длительное и всеобщее диалектическое движение постижимо, нам следует подчеркнуть: определенного типа феномен не обязательно принадлежит все время к одной и той же области. Например, "государство" в некоторые эпохи имело главным образом "психокультурный" характер, что не значит, будто в другие времена оно не может все более и более переходить в "цивилизационную" сферу. Прежде всего ввиду возможности подобного рода перемен мы оказываемся в состоянии характеризовать действительную структуру периода; богатство комбинаций просто обеспечивает расширенный инструментарий для динамического историко-философского объяснения глобального процесса.

4. ИСТОРИЗМ И СОЦИОЛОГИЯ

Впрочем, все это было сказано для того, чтобы указать направление, в котором нужно искать разрешение проблем, поднятых историзмом. Что касается возможного зондажа социологического определения методологических форм, то в настоящее время весьма вероятно, что за фасадом постепенно обрабатываемого рационального диалектического метода, который выражается абсолютистски²⁵⁾, скрываются активистски-прогрессивные тенденции. Поскольку это та форма мысли, что допускает, будто глобальный процесс поддается совершенно полному обсчету, он вполне подходит в качестве непосредственного руководства для политического действия. Органико-интуитивный метод, который уже изначально был плодом периода послереволюционной рефлексии, сосредоточивается на иррациональных феноменах культуры, а используется, главным образом, в консервативных устремлениях к социальной стабильности. Подобное распределение ролей есть, в конце концов, обычное явление: один из социологических законов истории состоит в том, что у конкурирующих интеллектуальных движений наблюдается одно и то же распределение ролей и что оно

воспроизводится на уровне рефлексивной исторической интерпретации их борьбы.

Тем самым предполагается, что "позиционная определенность" знания, культуры и жизни может быть понята также в смысле, который отличается от того, что мы обсуждали выше, а именно, как происходит согласование сродства между, с одной стороны, стилями мысли и жизни и, с другой – определенными социальными группами и присущей им динамикой. Философия истории, в которой исторические периоды рассматриваются просто как блоки, без углубления в их внутреннюю дифференциацию и стратификацию, должна быть дополнена социально дифференцированной перспективой историко-социального процесса как целого, явно принимающей в расчет распределение социальных ролей и его значение для динамики целого. Ни один социальный слой, ни один класс не является носителем всего движения и неправомерно оценивать этот глобальный процесс, исходя просто из роли одного класса. Возможно, конечно, что один класс является носителем, так сказать, "лейтмотива" эволюция, но гармония целого постижима только, если принять во внимание контрапункт всех мотивов.

В этом моменте возникает совершенно новое направление историко-философской интерпретации: социальная стратификация культурного процесса и идентификация культурных тенденций с общественными классами, но здесь мы не станем развивать эту тему. Постановка вопроса о динамике культуры, который, вследствие историзма, затрагивает все науки о культуре, влечет за собой значительную перемену в ориентации социологии. Социология поначалу развивалась, следуя модели генерализирующего естествознания. Поэтому она могла использовать только генерализирующий метод и игнорировать специфически историческую черту своего предмета. Результатом явилась проекция двухмерных, в высшей степени разных социальных и психоментальных отношении всех эпох и всех народов в одном плане, в единой генерализирующей типологии. Подобная социология была неспособна заметить даже, что подобным способом могут быть поняты только поверхностные компоненты социальных процессов. Это не значит, что не могут быть раскрыты некоторые общие отношения, скажем между наукой и религией, и что это может быть поучительно, а значит, что некоторые принципиальные проблемы

социологии имеют иную природу. Как бы то ни было, можно предвидеть, что некоторые идеи Гегеля, продолжающие жить в марксистской социологии и ряде других школ, заменят вневременную генерализирующую типологию социальных и экономических форм уникальной синхронной последовательностью этих форм, и таким образом в социологию будут введены историко-философские элементы. Однако такое изменение ориентации после всего нас бы не удивило: все науки о культуре в ходе исторического процесса подвергаются трансформациям. В истории литературы, а равно – искусства, в отборе как проблем, так и методов последовательно раскрывается влияние романтизма, позитивизма, марксизма и т.д. Для этих наук теоретические подвиги и последующая реструктуризация практического опыта имеют конституитивное значение. Постоянную трансформацию наук о культуре следует рассматривать не как недостаток, а в качестве чего-то им присущего.

В позитивистской и кантианской концепциях общества, для которых точная естественная наука – единственный идеальный прототип, которому должны удовлетворять все науки, включительно – о культуре, заложено стремление конституировать социологию также более или менее соответственно этой модели. Однако, несмотря на то что данная позиция позволила добиться многочисленных ценных результатов, в целом попытка оказалась обречена на неудачу: социология стала, кроме того, частью иных форм эволюции науки, благодаря чему появилось множество социологий, в конечном счете не укладывающихся в заданную схему. Традиционный взгляд, будто у наук может быть лишь одна истинная форма, вызывает желание наказать социологию за то, что она неспособна дать унифицированный метод, исключив ее из перечня наук. Но, по нашему мнению, следует начать с другого конца, спросив себя: не умнее ли будет, для начала, посмотреть, не фальшива ли наша концепция науки или, по крайней мере, не является ли она односторонней, ввиду того что основывается исключительно на образе естествознания? Прежде чем отрицать фактически существующую область исследований просто потому, что она не отвечает нашей концепции науки, сделать это необходимо. Поступив таким образом и, вероятно, обнаружив, что структура наук о культуре претерпевает конкретное историческое развитие, так же как и то, что одновременно методология естественных наук пытается извлечь урок

из наук о культуре, а не подмять их под себя, можно будет прийти к видению не только факта, что социологию и все другие науки о культуре необходимо постоянно переписывать заново. Обнаружатся глубокие причины, почему дело обстоит подобным образом.

5. ДИНАМИЧЕСКИЕ СТАНДАРТЫ МЫШЛЕНИЯ И ПРАКТИКИ

Из предшествующего анализа, по-видимому, следует, что историзм как мировоззрение (*Weltanschauung*) достигает самых отдаленных уголков и самых специальных проблем философии и методологии; фактически он составляет принцип, пронизывающий все ступени глобального опыта. Если возвратиться к началам нашей проблемы и удостовериться не только в том, что означает историзм для теоретической мысли и концепции знания, но и в том, насколько он формирует нашу экзистенциальную жизнь (иначе сказать, удостоверившись в витальном значении историзма), выяснится, однако, что перед нами, с другого направления, вырисовывается все та же проблема "релятивизма". В глазах многих релятивизм и историзм настолько тесно переплетены между собой, что они интерпретируют историзм в качестве доктрины, будто бы утверждающей, что так как все – в некотором смысле "история", то всякое действие и решение относительно и не имеет стандарта. Как мы уже указывали, это справедливо только применительно к философии грубого историзма, не продуманной во всех последствиях.

Подлинный историзм не следует уподоблять и натурализму, который в качестве философии состоит в заимствовании некоторых радикальных выводов из гипотез естествознания, его отдельных дисциплин. Историзм, напротив, не составляется комбинацией результатов частных наук (например, истории); скорее, по крайней мере в намерении, это вид философии, который даже выходит за пределы эпистемологии и стремится укрепить ее базис. В системе, таким образом, его место соответствует тому, что раньше принадлежало "метафизике". Только лишь в том случае, если бы историзм был бы ничем иным, как доктриной непостоянства всех человеческих дел и институций, индуктивно основанной на сопоставлении религий, обычаев и образа мыслей разных народов, это был бы феномен сродни натуралистической философии. Между тем, он увенчан – в своей собственно философской фазе –

превышением того, что дает историография, и представляет собой попытку понять всеобщее внутреннее значение процесса исторической трансформации с помощью категории "тотальности". Серии каузальных цепочек (которые в специализированных науках ведут или к бесконечному регрессу, или же заставляют исследователя ограничиваться так называемыми ближайшими причинами и тем самым произвольно прерывать слежение каузальных связей в некотором моменте) оказываются опущены, и внимание направляется на самооткрывающийся субстрат самой жизни, господствующую "тенденцию" которой философ истории понимает. В противовес прежним философским подходам эта характеристика конечного субстрата, однако, более не обосновывается дедуктивно, на априорных начальных принципах; она вырастает из непосредственного соприкосновения с самим историческим материалом. Специализированное каузальное историческое исследование должно также предполагать, в известном смысле, этот "философский" субстрат, в котором коренится всеобщая историческая "тенденция". Если мы стремимся понять, почему в сумбуре отдельных причин только немногие оказываются результативны в историческом процессе в целом, — или помогая, или препятствуя всеобщей эволюционной тенденции, — знание этого конечного субстрата совершенно необходимо.

Теперь зададимся вопросом не о методологическом значении историзма, а о том, что он привносит в систематическую философию и, в конце концов, в самую жизнь. Чтобы избежать угрозы релятивизма, многие из тех, кто придерживается принципа вездесущей природы исторического генезиса, находят убежище в доктрине абсолютного характера формальных оценок. Иными словами, эти мыслители допускают, что разнообразные отдельные действия, в которых реализуются ценности, возможно определить во времени, и в этом смысле они относительны; однако они отстаивают постулат, согласно которому структура Разума разрешает нам и сама по себе гарантирует единственную истину и, соответственно, только абсолютную обоснованность также всех прочих ценностей. Сразу же очевидно, однако, что подобное решение ни в коем случае не опровергает историзм; все, к чему оно сводится, — это новый элемент историзма, опыт принципиально динамического характера жизни в формальной философии Разума, которая, тем не менее, по-прежнему

остаётся в основном статичной. Те, кто подобным образом поступает, на самом деле не овладевают новыми проблемами, создаваемыми развивающейся действительностью; они просто пытаются периодически им соответствовать, оставаясь сами в рамках старой системы. Но в этом процессе напряженность в системе должна стать еще острее и доктрина релятивизма, обязанная своим существованием неадекватным стандартам промеров, должна выглядеть еще более тревожно. Вряд ли отыщется более релятивистское решение, нежели статическая философия Разума, которой признается трансцендентность ценностей "в себе" и которая усматривает гарантии трансцендентности в форме любого конкретного суждения, но относит материальное содержание суждения к области совершенной относительности, отказываясь признать в фактическом историческом космосе осуществлении ценности какой бы то ни было принцип приближения к трансцендентным ценностям как таковым. На самом деле, как верно подметил Трёлч, историзм дал повод для релятивизма лишь в том отношении, что требует абсолютно надвременного стандарта суждений касательно исторической реальности. Действительно представить себе, что любой акт осуществления ценности является "относительным", способны лишь те, кто отсылает эти акты к "абсолютному", по общему мнению, стандарту и кто, более того, определяет этот абсолютный стандарт, как бы лишая его какой бы то ни было внутренней связи с материалом самого исторического процесса.

Гарантии объективной истины, которая действительно в состоянии победить релятивизм, могут проистекать лишь из материального свидетельства, а опытным путем нельзя подтвердить, что наши фактические, исторические, познавательные акты в самом деле указывают на нечто реальное или же наш поступок имеет в самом деле положительно ценные качества, если только мы так или иначе не уверены, что прилагаемые нами стандарты суждений относительно истинности узнанного или моральных качеств совпадают с конкретной действительностью *hic et nunc*. Или, если говорить на языке активной жизни, только образ мыслей, только философия, способная конкретно ответить на вопрос "что делать?", в состоянии претендовать на победу над релятивизмом. Если доктрина, с которой

* Здесь и теперь (лат.).

выступает мыслитель, не дает ответу на этот вопрос, он может, конечно, воздерживаться от всех нормативных суждений, например в связи с тем, что искренность не позволяет ему претендовать на то, что ему известны решения, которых фактически у него нет ни в жизни, ни в теории. За свою правдивость он может рассчитывать на хвалу, но никогда – на признание того, что им, по крайней мере, предложена доктрина, в самом деле преодолевшая релятивизм. Единственный путь, которым можно действительно избежать релятивизма, – это конкретность, даваемая материалом, и, следовательно нам необходимы некоторые гарантии его доказательности.

Как раз по этой причине статическая философия Разума была "в своей основе" действительна только лишь в период господства идей "естественного права" (которые все еще сохраняются в ряде "статических" направлений современной философии). Подобная статическая философия могла быть свободна от неразрешимого внутреннего противоречия лишь постольку, поскольку можно было утверждать, что доктрина и идеал надвременной истины и надвременного этического стандарта сами по себе определяют материальные условия осуществления этих ценностей. В то время, когда еще можно было верить, что Разуму присущи только одна истина и этическая правота, история это просто скрывала. И когда кто-то предполагал для себя возможность дедуцировать полное содержание этой истины из принципов Разума, он владел, по крайней мере субъективно, чем-то абсолютным, чего не выказывала история. Подобная система никогда не могла распасться изнутри. Но когда самое жизнь, создавая все более сильное историческое сознание, постепенно принизила статическую философию Разума, от содержания системы, в конечном счете, не осталось ничего, кроме пережитков и прошения об отставке; вместо надвременной абсолютности осталась одна форма. Антитеза статическому представлению о Разуме возникла, когда материя жизненного опыта стала динамичной или, в другом отношении, когда была признана текучесть этой материи. И если сегодня кто-то все же пытается объяснить эту текучесть данной материи в понятиях статической философии, это равносильно попытке справиться с антитезой, вернув ее к тезису. Впрочем, это совершенно невозможно и вызовет трудности, которые, эвентуально, должны взорвать систему. Ибо неизбежно пришлось бы отстаивать антитезу пункт за пунктом, тем

самым убедившись, что собственный опыт в целом является динамичным. В этом смысле даже все еще релятивистский историзм ближе к правильному решению, нежели статическая философия, цепляющаяся за свои формальные абсолюты, и прежде ее может синтетически решить эти проблемы. Это решение, этот синтез смогут, однако, быть решены только, когда будет создан стандарт динамики, ее форма и переопределено соотношение между абсолютным и относительным соответствием новому динамическому видению. Против этого решения бесполезен даже классический аргумент против релятивизма, повторяемый *ad infinitum* и *ad nauseam*, – аргумент (который фактически составляет единственное подтверждение доктрины формальной безусловности истины), согласно которому утверждение по поводу относительности само по себе претендует на абсолютную ценность и, отсюда, самой своей формой предполагает принцип, которым отрицается ее очевидное содержание. Однако этот аргумент, восходящий к Платону и Сократу, которые использовали его в полемике с софистами, доказывает только несостоятельность, внутреннее противоречие безусловного релятивизма и полностью умалчивает о статическом или динамическом качестве концепции истины. Утверждать, будто абсолютное начало само по себе раскрывается в генетическом процессе и может быть понято лишь с определенных позиций в этом самом процессе, в категориях, которые сформированы раскрытием материальной связи самого этого генетического потока, – не равносильно исповеданию релятивизма. Этот взгляд отрицает лишь одно, допущение субъекта, который остается вне потока, никогда не меняется и достигает контакта с потоком каким-то чудодейственным образом. Истина первичного субстрата, который раскрывается во времени, – в его собственном прогрессе. То, что она доступна только в разных плоскостях, – это само по себе аспект этой истины, множественность же этих плоскостей подразумевает не произвольный их характер, а всего-навсего их приближение к подвижному объекту с подвижных позиций. И если возразят, что сказанное нами предлагается в абсолютном, а не просто перспективистском смысле, мы ответим, не сомневаясь в своей правоте, что не претендуем в данном отношении на последнее слово. Действительно, то, что мы здесь говорим, зависит от определенной перспективы, и историчность

¹ Бесконечно и тошнотворно (лат.).

исследуемых нами культурных феноменов может явиться в совершенно ином свете, на другом уровне исследования и с другой точки зрения. Истина в перспективистском смысле подразумевает, что в конкретной исторической констелляции может быть только один перспективистский вывод²⁶⁾.

Из вышеизложенных теоретических соображений можно вывести заключения, которые релевантны проблемам активной жизни, а именно, что нет утверждений, которые сохраняли бы свою ценность на все времена, раз и навсегда, но что конкретная форма абсолюта разнится из века в век и, более того, что откликаясь на "злобу дня", делая "следующий шаг", тот, кто это делает, в то же самое время переступает пределы "преходящего", ибо это восхождение по ступеням, само по себе, питает истину. С нашей собственной позиции, с нашей точки зрения, мы в состоянии наблюдать это восхождение истины вплоть до времени, в котором находимся сами, сверяясь с историей и философией истории. История артикулируется для нас, исходя из наших инстинктивных надежд и предчувствий и в обратном эволюции конкретно осуществляющихся ценностей направлении события, которые мы наблюдаем в исторической последовательности, ведущей к моменту, в котором мы находимся, для нас суть источник смутных и невнятных волнений в отношении податливого материала, с которым приходится работать. Таким образом, мы извлекаем из истории ценностные стандарты, представленные конкретными осуществлениями. Но мы в состоянии извлекать их только потому, что инстинктивно уже их поняли в силу нашего участия сообща в одухотворенной (Gesamtgeist) действительности истории. В конечном счете, в этом, вероятно, основные требования Трельча: преодолевать историю с помощью самой истории (с. 772), черпая ценности, которые потребны для этой задачи, из самой истории. Одновременно, эта задача подразумевает полный отказ от почти всей "аксиоматической" системы статической философии Разума и вновь сталкивает нас с фактом контраста основ двух принципиальных типов философии, которые мы охарактеризовали в начале данного очерка. Мы убеждены, что она имплицитно предполагает иной тип отношений между теорией и практикой, между философией истории и теорией познания и обрекает нас на то, чтобы переформулировать альтернативу "абсолютного" или "относительного". Но все те проблемы, с которыми приходилось иметь дело статической философии Разума, тем самым

не устраняются, а как бы оказываются объединены более общим принципом. В этой связи, основная задача состоит в том, чтобы заново интерпретировать феномен статической мысли - по примеру естествознания и иных проявлений цивилизационной сферы в целом – с динамической точки зрения, установив, в особенности, в какой мере к этой сфере принадлежит логика. Хотя эта задача до сих пор еще не решена, нет оснований считать ее неразрешимой. Сходным образом, динамическая философия энергично займется проблемой "абсолютного" и "относительного" как таковой, которая уже рассматривалась в статической философии. Как мы убедились, эта проблема должна рассматриваться в гораздо более широкой перспективе, принимая также в расчет, что она несет на себе черты времени. Таким образом, все, что было выявлено в прежней системе, сохранится, но в более емком контексте. Эта частичная переоценка, это сохранение проблемы абсолютизации на более высоком уровне исследования, может считаться еще одним примером того, что мы понимаем под диалектическим прогрессом философской систематизации. Мы видим, как историцистская философия вырастает из новой установки, которая уже надрациональна, и как вся ее проблематика делается объяснимой, исходя из единственного нового элемента (из динамического опыта), последствия которого для системы могут быть прослежены вплоть до самих фундаментальных предпосылок.

Поэтому историзм, по нашему мнению, есть единственное решение общей проблемы, а именно, как отыскать материальные, на конкретных примерах, стандарты и нормы для мировоззрения, которое становится динамическим. Это настойчивое стремление к материальной доказательности сближает историзм, среди прочих подходов, с феноменологической школой; но тогда как последняя ищет и находит несомненность ценностей в статическом смысле, главным образом прибегая к христианско-католической таксации, и, таким образом, опять-таки подходит к этим проблемам с надвременной позиции, будучи преисполнена страстным желанием учредить надвременную иерархию материально осуществленных ценностных требований, историзм как раз не претендует на способность к установлению констелляций материальных ценностей, которые устойчиво сохраняются за пределами данного историко-философского периода. Достоинство усилий, предпринимаемых феноменологией, состоит в том, что она признает: релятивизм можно

преодолеть через посредство материальных, конкретно осуществленных стандартов. Ее ограниченность, с другой стороны, состоит в том факте, что – подобно релятивизму – она точно так же находится не в состоянии органически усвоить динамический импульс. Современная феноменология принуждена к тому, чтобы пытаться преодолевать относительность, присущую любой исторической оценке, когда она сталкивается с надвременным стандартом, заключая, будто все, что ни делается для соответствия объективно "верному", суть либо ошибка, либо "вариант" или "индивидуализация" ценности, гипостазированной как абсолюте. В противовес этому, по-видимому, нужно придерживаться утверждения Трельча: "Никогда не существовало более объективного стандарта оценки (нежели динамический стандарт), и менее всего это тот, которым, хотя теоретически он определен как вечный, бесконечный и абсолютный, нельзя воспользоваться на практике: или потому, что его должно "индивидуализировать" в каждом конкретном случае, или поскольку он может быть осуществлен в бесконечном прогрессе – то есть не вполне. Все, что недостает такому стандарту, – это признания его неабсолютности" (Историзм, с. 162).

Именно в этом признании мы видим силу историзма: он подразумевает философию и мировоззрение, которые не оскорбляют новый принцип, что движет нами – динамику, – рассматривая ее, исходя из старой статической системы, в качестве подлежащего реанимации пережитка, а, скорее, стремится поместить его прямо в центр, используя как архимедов рычаг, которых опрокидывается все наше мировоззрение. И нигде как в этом пункте становится ясно, что всякий определенный новый фундаментальный опыт требует нового мира и что наша философия, наше мировоззрение и все наше интеллектуальное самоистязание – это не что иное как созидание интеллектуального космоса, в центре которого находятся надтеоретические реалии. Надрациональный генетический процесс, частицу которого мы проживаем, снова и снова помещает их в центр нашего опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Понятия "структура" и "конфигурация" (очертание) ни в коей мере не то же самое. Альфред Вебер настаивает, что имеются два в принципе разных подхода к истории (Kultursoziologie. – Der Neue Merkur, Vol.7, pt.3, S.169 etc.), Различение он проводит между

"логическим" и "конфигуративным" (Gestalt) опытом. В этом ввoдном разделе, который посвящается описанию историзма, нет нужды углубляться в суть расхождений между двумя методами, но позже мы займемся их уточнением.

2. Взаимозависимость истории и философии истории наиболее впечатляюще показал в наше время Кроче. Ср. его (с итальянского) *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Tübingen, 1905. Особенно в гл. 17: *Entstehung und begriffliche Auflösung der Geschichts-philosophie*, SS.52, 104 (Происхождение и концептуальное разрешение философии истории).

3. Это не значит, что данная "вневременная" концепция Разума на самом деле возникает лишь в эпоху естествознания; фактически так сложилось гораздо раньше. Выше в тексте нас занимала главным образом функция этого постулата в системах философской мысли, что ориентированы на точные естественные науки.

4. О структурной зависимости эпистемологии от других наук см. мое исследование *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*. – *Ergänzungshefte der Kantstudien*. N 57. Berlin, 1922.

5. Ernst Troeltsch. *Der Historismus und seine Probleme*, Vol. 1. Tübingen, 1924.

6. Ср. его работы *Spectator-Briefe*. Tübingen, 1924.

7. Ср. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. §.41. Halle, 1913. Гуссерль относит свой тезис ко всем деталям пространственного объекта, мы же в этом случае ограничиваемся в целом образом (Gestalt).

8. В этой связи процитируем пассаж, который считаем важным: "Понимать эпоху – это значит мерить ее присущими ей характером и идеалами, сколько бы они ни были запутаны. Коль скоро это первая задача касательно познания тотальности, которая внеположна нашей собственной, то вторая состоит в том, чтобы сравнить и, таким образом, также измерить этот чуждый дух (Geist) с духом, присущим нашему собственному образу жизни. Но тогда, однако, мы составляем суждение о чуждом мире не только по его собственным меркам, но также и по нашим, и из этих двух разных импульсов, в конечном счете, возникает новое и особое течение" (с. 172).

9. Ср. книгу Лукача, которая будет цитироваться позже, а также: Korsch K, *Marxismus und Philosophie*. Leipzig, 1923; Cunow H. *Die marxistische Geschichts – Gesellschafts -und Staatstheorie*. Berlin, 1920.

10. О "дескриптивных понятиях" см. Husserl, loc. cit. (73-74).

11. В данном отношении, мы не находим принципиального решения вышеотмеченной. трудности даже в пяти лекциях, изданных им под названием *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin, 1924.

12. Тогда это эссе появилось в *Theologische Rundschau* VI, 1904; переиздано во втором томе его *Gesammelte Schriften*.

13. Ср., кроме того, два объемистых труда: R. Fint. *History of the Philosophy of History*, Edinburgh and London, 1893; P.Barth. *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Vol. 1: *Grundlegung und Kritische Übersicht*. 1897 (3-е и 4-е издания в 1922 г.); второй том как и не был написан.

14. Анализ основных позиций различных философских систем, заключенный в форму социолого-историко-философского сопоставления, подчеркнет контраст не систем отдельных мыслителей, но таких групповых философий ("тенденций"), которые, например, отправляются от, в значительной мере, общих исходных моментов (так сказать, общей аксиоматики). Отдельные формулировки этих совпадающих моментов в системах, принадлежащих отдельным мыслителям, являются только попытками достичь систематически округленных версий этих "основных предпосылок", которые в анализе – производные от хода жизни в ее тотальности. В подобных социо-историко-философских анализах хронологическое и историко-философское время не совпадает механически. Начала позднейшей философии могут уже существовать (как предвестники) в зародышевой форме прежде своего фактического появления. Опять-таки, философии, чья ориентация основывается на прежних отправных моментах, бывает, продолжают жить бок о бок с новой философией. Далее: отдельные системы могут, стремятся (и обычно так и происходит) включить элементы прежних систем, которые более или менее не связаны с новой системой. И здесь структура интеллектуального развития – та же, что и повсюду: новое поначалу появляется в рамках старого и лишь постепенно от него отделяется. Но, тем не менее, здесь, как и повсеместно, возможно провести разделение между идеально-типическими всеобщностями или тенденциями. Только в этом смысле мы можем пытаться противопоставлять статическую, надвременную философию Разума историзму. Подобные теории поддаются проверке в том аспекте, что, можно показать, аксиоматические системы, разделяемые теориями, фактически корреспондируют в принципе разным типам философствования. Итак, противопоставление суть

историко-философское и социологическое лишь в той степени, в какой данные философии изначально выказывают разницу с точки зрения их имманентного теоретического содержания, вытекающего одно из другого, сообщая со сходной последовательностью пар, не имеющих собственно философского направления, и в соотносительности с соответственным изменением общей социальной подоплеки.

15. О "документальном значении" см. очерк "Теория интерпретации мировоззрения".

16. Эта проблема рассматривается в моем выше уже цитированном *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*.

17. Ср. *Prinzipielles zur Kulturosoziologie*. — *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1920. А. Вебер проводит различие между "процессом цивилизации" и "развитием (движением) культуры", а кроме того, "социальным процессом", который не имеет отношения к высказываемым здесь соображениям. Коль скоро это было бы специально социологическое исследование, внимание, естественно, оказалось бы сконцентрированным как раз на нем.

18. Историография имеет "прогрессивную" структуру в одном отношении: документальное исследование и критика становятся даже более "точными" в своих методах не только в том смысле, что содержащийся в источнике материал становится как бы объемней, но и в том, что критика выигрывает в остроте. То, что историческое сочинение обусловлено авторской "позицией во времени", становится очевидным только в контексте всех интерпретаций и литературного представления, которые обусловлены определенной философией истории, даже в случае, если авторы заявляют о своей приверженности позитивизму.

19. Техника, однако, может быть "окутана" волшебством. Разумеется, в подобных случаях магическая интерпретация, которой сопровождается техническое изобретение как таковое, принадлежит к психо-культурному инвентарю эпохи, служащей объектом исследования, но поздние века могут раскрыть чисто технический элемент изобретения и улучшить его на "прогрессивный" манер.

20. Max Scheler. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Leipzig, 1923.

21. В этом моменте бросается в глаза вся глубина проблем диалектики. Как только предпринимаются попытки овладеть всем узорчьем интеллектуальной жизни путем сопоставления ее разных

типов (процедура вполне осуществимая и действительно оправданная), выясняется, что проникнуть в самую суть уникальной индивидуальности интеллектуального и психологического все же не удастся. Этот метод генерализирующей абстракции исходит из допущения, что индивид — не более чем частный случай комбинации ряда общераспространенных качеств. Но если некто испытывает глубокое переживание — чувство, которое впервые выражено романтизмом, — а в каждом психоинтеллектуально-историческом феномене оно в чем-то совершенно уникально, являя собой, в сущности, творческий принцип, в силу которого историческая личность есть нечто большее, нежели частная комбинация общих принципов, — то возникает опасность того, что эта самая уникальность окажется втиснута в прокрустово ложе теории. Парадоксально, что это вряд ли достижимо в генерализирующей типологии (поскольку подобная теория, в принципе, не принимает во внимание ничего, кроме, в принципе, общего); отсюда — единственно остающаяся возможность состоит в объяснении уникальности феномена во времени, исходя из его места в исторической секвенции. Это, однако, та самая историческая последовательность, что рассматривается философией истории. (Возможность понимания подобных динамических всеобщностей изнутри, их понимание в качестве частей некоего движения истории в направлении самопроизвольно развивающейся конкретной ценности, пронизывающей тело истории, которая изучается, в направлении многозначительной цели. Эта возможность составляет неотвратимую, что особенно поражает, способность субъекта, размышляющего над историей). В операции по установлению уникального значения исторического явления, исходя из его позиции в последовательности времени (общее всеобъемлющее течение которого, уже известно), местоположение феномена приобретает достоинство источника значения. Если для генерализации *sub specie aeternitatis* хронологические параметры личности, которую надлежит охарактеризовать, суть неуместный фактор — здесь самодостаточные типы просто сопоставляются, вне связи с их генезисом, — то динамическое упорядочение исторических феноменов нацелено на овладение спецификой их значения путем концентрации внимания на тех элементах, в которых значение может быть раскрыто в своей уникальности, на моменте, который несет значение в силу того, что

является звеном в философски интерпретированной исторической последовательности.

Вопреки своей неадекватности, генерализация, тем не менее, возможна, ибо общераспространенные факторы в истории также "эффективны". Некоторые типы метафизики и теории знания становятся более удобопонятны благодаря генерализации, хотя создаваемые подобным образом типологии и не выявляют феноменов мысли, к которым отнесены в их основных чертах. В моем уже упоминавшемся исследовании, посвященном структурному анализу эпистемологии, я все еще попытался дать просто "сопоставляющую" типологию — такую, что пренебрегала "преходящими", динамическими элементами. До некоторой степени это оказалось возможно, как и, например, типологии метафизики, представленные Дильтеем и Шелером. В деталях она устремлена, однако, дальше, чем то допустимо не замечать динамику. Я даже попытался там показать, насколько глубоко надвременная логическая структура подпирает различия всевозможного типа теорий познания, которые и становятся то возможны как таковые исключительно в этой самой структуре. Теперь бесполезно отрицать, что слой "логического", являющегося надвременным (в смысле цивилизационном, как здесь определено), очень тонок. Чем глубже углубляешься в исторические проблемы, тем сужается возможность дистилляции этого надвременного отстоя (residue) и, соответственно, рассудочный процесс формализации отягощается все большими трудностями.

22. Форма движения в какой-либо области культуры или дисциплине (скажем, философии) и форма движения их исторической интерпретации (последовательность и связь различных исторических картин прошлого "развития" философии) — это две разные задачи и их следует разделять. Точно так же, разную постановку вопросов предполагают проблема стандарта в оценивания исторических явлений (иерархическое упорядочение философских течений сообразно их диалектике истины) и проблема стандарта, которыми мы руководствуемся в оценке тех. или иных работ в области историографии тех же самых явлений (в конкретном случае философских фактов). Выше их рассмотрение, ради кратости, производилось вкуче. То, что историография и философия истории рассматриваются в единстве, соответствует их фактическому единству, поэтому в нашем случае причины для недоразумения нет.

23. Касательно вопроса о "документальной" интерпретации см. мой очерк "Теория интерпретация мировоззрения".

24. Различие между историзмом и позицией представителей феноменологии состоит в следующем: феноменологи заняты постижением "материального доказательства", например в сфере ценностей как чего-то статичного; они повсюду стремятся обнаружить вневременные сущности и, как говорил Трёлч (Hatorismus, S.208), "прикнопивают к ним эмпирические, отдельные факты лишь вслед за тем". В противоположность тому, историзм утверждает, что история не только индивидуализирует общие основные законы, "но побуждает нас бдительно относиться к совершенно новым претворениям ценностей, которые недоступны предвидению".

25. Самая глубокая и значительная из всех этих попыток, вероятно, принадлежит Д.Лукачу. См. Lukacs G. Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über Marxistische Dialektik, Berlin, 1923 (см., в частности, очерки "Реификация и пролетарское сознание", "Классовое сознание", "Роза Люксембург как марксист").

26. Насколько предопределено позицией наше собственное описание и насколько мы отдаем себе в том отчет, хочется пояснить существенной для выдвинутого здесь тезиса ремаркой. В начале этого очерка мы постулировали жесткий методологический дуализм между точными науками и "историко-культурными" науками. Этот дуализм не может служить окончательной формулой представления научного метода (и даже формой, полностью достижимой на нашей ступени развития). В конечном счете, должно быть найдено решение, в котором дуализму не будет принадлежать центральное место в координация вопроса, но которое обнаружит "момент единства", послужившего бы преодолению этого, так сказать, промежуточного дуализма. Мы, однако, находимся на ступени истории мысли, настолько поглощенной специальными дисциплинами и, следовательно, частными системами знания, что философская конструкция неизбежно соскальзывает в одну из этих "частных систем" и, таким образом, в методологию! — даже там, где к этому сознательно не стремятся. Мы пока что "понимаем" мысль либо с позиции естествознания, либо, в последнее время все больше и больше, с точки зрения исторической науки. Тому, кто пожелал бы подняться ступенью выше, придется показать оппозицию динамической и статической мысли в группе специальных

дисциплин, где, в противоположность естествознанию, нашему сверхспециализированному сознанию легче всего будет распознать динамический элемент, а именно в историко-культурных науках. Показав, что, при более тесном рассмотрении, есть сферы мысли, которые не одолеть с прежних позиций, станет возможно впервые форсировать презумпцию динамики. Надо смириться с тем, что и этот путь завоевания признания за динамикой произведен от частной точки зрения. Это относится даже к тем, кто использует предлагаемый метод, ибо он подразумевает, что одна дисциплина видна изнутри другой. Наше мышление все еще до такой степени ограничено частными системами, что динамика становится нам заметна только в дуалистическом контрасте и в ряду тем самым определенных проблем. Эта временная позиция – единственная, что объясняет также наше утверждение плюрализма в отношении прогрессивно-рациональной, диалектико-рациональной и культурно-психической (не увязанных как монады) структур. Лишь преодолев точку зрения, основывающуюся на специализации наук, и методологический плюрализм и почерпнув из особой науки, истории, представление о динамике в качестве базиса для философской конструкции и, следовательно, приняв отправной точкой динамическую тотальность, можно задаться вопросом, какое значение в этой тотальности принадлежит статическим "частным системам". Даже в этом случае уже достигнутые выводы не перечеркиваются; просто необходимо станет показать и интерпретировать возможность и смысл статических "анклавов" с точки зрения более емкой в плане систематики позиции, которую нам поможет достичь динамическая концепция. То, что историзм все еще не решил эту задачу, надо не утаивать, но, наоборот, подчеркнуть! Мы никоим образом не изменяем нашему представлению относительно возможности историко-культурного знания утверждая, что наше собственное описание представляет собой просто "перспективистскую" истину и обусловлено нынешними формами мышления, приводной ремень для которых – специальные науки и свойственная им методология. Привлекая к данному обстоятельству внимание, мы всего лишь характеризуем общую ситуацию, благодаря которой эти проблемы стали заметны, но которая уже содержит в себе указание на то, в каком направлении можно двигаться дальше.

IV. ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

1. ПРОБЛЕМА КОНСТЕЛЛЯЦИИ

Понятие "конstellация" ("созвездие") пришло из астрологии, где оно относится к местоположению и взаимовлиянию звезд в час рождения того или иного человека. Как было принято думать, судьба новорожденного предопределена конкретной "конstellацией". В широком смысле, термином "конstellация" обозначается специфическое сочетание некоторых факторов в определенный момент времени, и он употребляется в исследовательских целях, когда есть основания считать, что некий интересующий нас фактор сформировался в силу одновременного присутствия разных иных факторов. Как нечто реальное астрология уже не имеет никакого смысла. Однако же категория конstellации, извлеченная из дескриптивного и теоретического контекста астрологии, будучи введена в новый контекст — мировоззрения (*Weltanschauung*), ныне представляет собой одну из самых важных категорий, используемых в интерпретации как окружающего мира, так и состояния умов. В других областях знания так же случалось, что фундаментальные категории брались из первоначального контекста, который вышел из употребления, и использовались в новом теоретическом контексте. Хотя в смысле изучения категорий этого типа сделано очень немного и практически они так и не стали объектом методологического анализа, можно утверждать, что это именно те категории, что составляют наиболее ценный инструментарий, используемый для интерпретации мира, его феноменов, с которыми мы сталкиваемся как в обыденной жизни, так и в науках о культуре. В частности, по-прежнему остались бы не продуктивны категории философии истории (например, "судьба"), а между тем — в повседневно меняющейся форме — наше миропонимание всегда основывается именно на них.

Итак, категория "конstellляции", будучи взята из первоначального контекста, оказалась продуктивна в той области, в которой мы все еще эксплуатируем, в сущности, метафизический инстинкт: в размышлениях относительно истории мысли. Там, где бессловесная природа неосмысленна, мы, тем не менее, чувствуем, когда это касается истории и исторической психологии, что находимся в состоянии осознать принципиальное взаимодействие основных сил, постичь скрытые под суетной поверхностью каждодневных событий основные тенденции, формирующие действительность. В данном отношении, даже специалист является метафизиком — хочет он того или нет, — так как не может удержаться от того, чтобы, продираясь сквозь отдельные причинные связи между теми или иными событиями, искать путь к "движущим силам", благодаря которым становятся возможны различные отдельные события. Очевидно, это как раз тот вид метафизики, что нам подходит; он отличается от всех ее других видов, которые существовали в прошлом, в той же степени, что и категория конstellляции в самом деле не означает для нас то же самое, что она значила, к примеру, в астрологии.

Наше знание исторической мысли самое развивается в исторической последовательности, и поднять проблему "конstellляции" это, по моему убеждению, значит сделать очередной шаг в возможном познании, которое обусловлено статусом, приобретенным различными проблемами теории, а также конstellляцией внетеоретических факторов на данный момент, что вкуче делает возможным предвидеть, насколько определенные проблемы поддаются решению. В науках о культуре в особенности, мы убеждены: не всякий вопрос может быть поставлен, не говоря уже о том, что решен, в любой исторической ситуации; проблемы возникают и увядают в особом ритме, который может быть прослежен. В то время как математика и естествознание, по видимому, прогрессируют в значительной мере в силу имманентных факторов и один вопрос ведет здесь к другому с чисто логической необходимостью, прерывно лишь постольку, поскольку не преодолены временные затруднения, история наук о культуре обнаруживает подобный "имманентный" прогресс только в ограниченных промежутках времени. За их пределами проблемы не намечаются ничем, что имманентно внезапно выходящим наружу процессам предыдущей мысли, а есть и проблемы, что вдруг опускаются, хотя и они не исчезают раз и навсегда, а появляются

вновь, пусть даже в модификациях. Произвести зондаж этого волнующего, волнообразного ритма чередующихся течений мысли и открыть его смысл мы можем, лишь попытавшись понять эволюцию мысли в качестве генетического процесса жизни, таким образом изменив чисто мыслительной имманентности истории мысли. Здесь, как нигде, мы находим подтверждение того, что ничто не вырастает в проблему мысли прежде, чем стать проблемой практической жизни. Если, соответственно, мы расширим наше поле зрения, то проблемы, подразумеваемые категорией "конstellация", потребуют от нас не только синоптического подхода ко всем теоретическим вопросам, приуроченным к определенному моменту, но и того, чтобы одновременно приступить к практическим жизненным проблемам. Но тогда наш вопрос примет следующую форму: какие интеллектуальные и жизненные факторы делают возможным появление данной проблемы в науках о культуре и в какой степени они гарантируют разрешимость проблемы?

Поставив вопрос в такой форме, мы можем доказать, что житейские и практические, а равно теоретические и интеллектуальные течения нашего времени, по-видимому, указывают на то, что эпистемологические проблемы блекнут и место дисциплины, которая собирает их в фокусе, занимает социология знания и, кроме того, что конstellация исключительно благоприятна в плане разрешимости именно проблем этой дисциплины.

Для начала попытаемся очертить конstellацию, которая стимулировала возникновение проблем социологии знания, и описать основные течения, ей благоприятствующие. Как мы убеждены, нелице будет задаться этими вопросами до того, как обращаться к любым иным проблемам истории мысли. Нам следует задаться этими предварительными вопросами, поскольку тем самым расширится наш горизонт; увеличив отражение, мы оказываемся не только в силах, но даже обязаны избегать того, чтобы ставить вопросы, с которыми приходится сталкиваться, наивно и неосмысленно; вместо того осознается важность интеллектуальных истоков, интересующих нас проблем и конstellаций, которым мы обязаны их возникновением. Подобные исследования, по-видимому, необходимы также ввиду специфики организации труда в области наук о культуре, правильнее сказать, отсутствия директивно установленного разделения труда, в результате чего каждый находит свои проблемы самостоятельно. Если так, синоптическая ориентация в отношении статуса всех проблем в данной области приобретает все

более императивный характер. Однако то, в чем мы нуждаемся, это не просто каталог имеющихся течений и тенденций, а предельно радикальный структурный анализ проблем, которые могут быть подняты в данную эпоху, анализ, который бы не только просвещал непосвященных относительно того, что происходит в науке, но и указывал на основные альтернативы, которые культуролог выявляет в ходе своей работы, на трудности, которыми он окружен и которые вольно или невольно оказывают влияние на ход его мысли. Такой анализ работы, проводимой в науках о культуре, даст нам наиболее фундаментальную характеристику современной интеллектуальной ситуации в ее превалирующих чертах.

Коль скоро тогда мы спросим себя, что за основные, принципиальные факторы входят в констелляцию, с необходимостью давшую импульс проблеме социологии мысли в наше время, то нельзя не отметить следующие четыре предмета:

1. Первый и самый важный – фактор, благодаря которому стало возможным задаваться социологическими вопросами о мышлении, – это то, что можно назвать самотрансценденцией и саморелятивизацией мысли. Самотрансценденция и саморелятивизация¹⁾, мысли состоит в том, что у отдельных мыслителей и, еще более того, в господствующем мировоззрении эпохи, нет согласия в отношении примата мысли. Чаще всего мысль воспринимается как нечто подчиненное другим, более общим факторам, считаясь то ли их эманацией, то ли выражением, то ли попутчицей, то ли, вообще говоря, обусловленной чем-то еще. На пути подобной саморелятивизации существуют серьезные помехи – так, прежде всего, парадокс, что мыслитель, намеревающийся релятивизировать мысль, т.е. подчинить ее внетеоретическим факторам, сам имплицитно кладет в основу доводов автономную действительность мыслительной сферы, когда задумывает и разрабатывает свою философскую систему; таким образом он рискует сам себя дезавуировать, поскольку релятивизация мысли как таковой влечет за собой обесценивание и его собственных утверждений. Итак, эта позиция подразумевает опасность теоретического *circulus vitiosus*. Попытка релятивизировать любую иную область, скажем, искусство, религию и т.п., не встречается с подобными препятствиями; всякий, кто убежден, что искусство, религия и т.п. зависят от более общего

¹⁾ Замкнутого круга (лат.).

фактора, например "общественной жизни", может это засвидетельствовать, не боясь быть уличенным в логическом самопротиворечии. В этом случае противоречия действительно не возникает, ибо, утверждая зависимость исследуемых отношений, тем самым не постулируют, будто сфера искусства и религия есть нечто обоснованное этим утверждением. Но коль скоро это касается мысли, то ее, понятно, нельзя релятивизировать, не будучи одновременно, мыслящим субъектом, т.е. не постулируя сферы мышления как чего-то сущего.

Вырваться из этого замкнутого круга мы можем лишь постигая мысль в качестве просте частного феномена более общего фактора в глобальном процессе, в частности как бы обесценивая сферу теоретической коммуникации, в которой возникает это самопротиворечие. Укажем лишь на один тип подобного решения: если утверждения, что сфера мысли (понятий, суждения и выводов) есть просто сфера выражения, а не предельного познавательного установления объекта, то противоречие, которое в противном случае непреодолимо, лишается значения. Разумеется, этот способ избежать теоретического противопоставления не имманентен теории, и если, выразившись парадоксально, думать только "внутри мысли", то никогда не осуществить эту умственную операцию. Здесь приходится иметь дело с актом прорыва сквозь имманентность мысли — с попыткой понять мысль как частный феномен в более обширной области существования и определить ее, как если бы она брала начало в экзистенциальном опыте. Однако "экзистенциальный мыслитель" утверждает как раз то, что его принципиальная позиция не принадлежит сфере мысли, что в его глазах мысль ни устанавливает объектов, ни, в конце концов, не постигает реального положения дел; она служит всего лишь для выражения внетеоретически установленных правомочных убеждений. Как только мысль таким способом умалена, внутренние противоречия (ср. Гегель) и парадоксы можно и не рассматривать как симптомы ущербного мышления; напротив, такого рода симптомы допустимо расценивать в качестве проявлений какого-то экстратеоретического феномена, действительно схваченного в бытии. Так как элементарные понятия философии обоснованы внетеоретическим способом, исторический прогресс от одной философской системы к другой не сводится к чему-то вроде теоретического опровержения. Основным принципом никогда не поступаются, ибо он оправдывает подразумеваемые

противоречия. Философские системы меняются, если витальная система, в которой живут, испытывает сдвиг, однако важно подчеркнуть: первичные философские принципы в той или иной форме подразумеваются в любом исследовании в области наук о культуре.

Взглянув на "релятивизацию теоретической мысли" с точки зрения истории и социологии, мы убеждаемся, что она осуществима огромным множеством способов, выбор которых зависит от сущности, из которой исходит изреченная мысль; это может быть мистическое сознание, религиозный либо какой то еще гностицизм, или эмпирически исследованная область, следовательно, гипостазированная в качестве реальности, например, биология или общественная сфера. Во всех этих случаях фактор, который воздействует на изрекаемую мысль, противопоставляется как "Бытие"; противоположение "Мысли" и "Бытия" философски разработано, воспоследовав образцу греческой философии. В большинстве таких систем "Бытие" предстает как целокупность, в противовес "Мысли" как просто части, причем часто предполагается, что для того, чтобы понять Бытие, потребен сверхрациональный орган (например, интуиция) либо более высокая форма постижения (скажем, диалектическая в противовес рефлексивному познанию).

Отметим теперь, что релятивизация мысли не есть исключительно современное явление. Мистическое и религиозное сознание всегда стремилось релятивизировать мысль в отношении к экстазу или откровению, а доктрина примата воли представляет собой еще один путь решения этой проблемы релятивизации.

Если бы дело было просто в саморелятивизации, то социология знания могла бы возникнуть в любое иное время; характерно, однако, что один-единственный фактор никогда не бывает достаточен для возникновения проблемы: то, что нужно, — это целая констелляция ментальных и практических тенденций. Новой и исключительной чертой, которой наша эпоха дополнила саморелятивизацию мысли и, в целом, сделала возможной социологию знания, было то, что мысль подверглась релятивизации в особенном направлении, а именно в отношении социологической реальности.

2. Последним замечанием мы специфицировали дополнительный фактор, анализ которого поможет нам дополнить разъяснение тотальной констелляции, благоприятствующей возникновению социологии знания. После самоликвидации

средневекового религиозного сознания (тип сознания, который, как мы видели, содержал элементы, трансцендирующие чистую рациональность) мы наблюдаем в качестве следующей всеобъемлющей системы рационализм эпохи Просвещения. Наименее вероятно, что эта система – единственная, наделявшая Разум подлинной автономией, – как таковая способствовала релятивизации мысли; скорее, она указала противоположное направление – к абсолютному самогипостазированию Разума в противовес иррациональным силам.

В этом моменте, однако, появился совершенно иной фактор, который можно рассматривать, только исходя из реальных общественных событий, а не имманентного развития идей, а именно, если заимствовать выражение К.Бринкмана, конституирование оппозиционной науки, социологии. Гуманизм – первый пример на Западе тяготения нецерковных кругов к науке – отчасти уже был оппозиционной наукой, но этот тип науки достиг систематики лишь в период Просвещения на стадии приближения буржуазной революции. Систематическое, а равно социологическое ядро этой оппозиционной науки, составляла вражда с теологией и метафизикой; главной задачей считалось разрушение монархии с ее остаточной теологической традицией и клира, бывшего одной из ее опор. В этой борьбе мы впервые наблюдаем определенный способ умаления идей, ставший основным компонентом новой констелляции. С какими идеями сражались – это было дело второстепенное; главное, что мы здесь видим впервые, тип отношения к идеям, который с этого момента стал отличительным признаком всех поднимающихся классов; его первую осмысленную, рефлексивную формулировку мы находим в марксизме. Мы подразумеваем феномен, который можно назвать "разоблачительным поворотом мысли". Этот поворот мысли не опровергает, не отрицает определенные идеи, он стремится не к тому, чтобы поставить их под сомнение, но, скорее, к тому, чтобы разрушить их, сделав это таким образом, чтобы одновременно сокрушить все мировоззрение определенного социального слоя. В данном пункте следует обратить внимание на феноменологическое различие между "отрицанием истины" за идеей и "определением функции", которую она несет. В отрицании истинности идеи, она еще предполагается как "тезис" и, таким образом, отрицающий состоит на той же теоретической (и не

иначе как теоретической) платформе, что служит основанием конституирования идеи. Бросив на "идею" сомнение, я все еще продолжаю думать в тех же категориях, в которых она бытует. Но когда я даже не задаюсь вопросом (или, по крайней мере, не задаю вопрос, составляющий суть моего аргумента), истинно ли то, что утверждается этой идеей, но рассматриваю ее просто исходя из экстратеоретической функции, которой она служит, то тогда, и только тогда, я действительно достигаю "разоблачения", которое фактически представляет собой не теоретическое опровержение, а разрушение практической эффективности идей. Но это внетеоретическое разрушение действительности теоретических предпосылок также достигается несколькими способами. Так, мы можем указать на определенное феноменологическое различие — между, например, "разоблачением" лжи как таковой и социологическим "разоблачением" идеологии.

Если мы привлекаем внимание к тому или иному "лживому" утверждению, тем самым не достигается теоретическое опровержение или отрицание того, что утверждается в высказывании; то, что мы говорим, относятся, скорее, к определенному отношению субъекта, выступающего с высказыванием, к выраженному им предположению. Иное дело — обесценить смысл утверждения, поставив под сомнение нравственность лица, которому оно принадлежит. Фактически, однако, теоретическое содержание высказывания не обесценивается тем, что некто выступает с правдивым заявлением и одновременно лжет: то, что он говорит, — объективно, правда, но "в его устах", как оно высказывается, заявление лживо. Допустимо считать, что в этом аспекте наличествует флуктуация; понятие "ложь" часто используется в том смысле, что ложное заявление делают сознательно. Но даже в таком случае "ложь", в отличие от "ошибки", представляет собой этическую, а не теоретическую категорию. По-видимому, понятие "ложь" указывает на определенное отношение между действительным бытованием, с одной стороны, и определенными объектами мышления — с другой; это значит, что мы рассматриваем заявления субъекта под углом зрения его этической индивидуальности. Нельзя сказать, что "разоблачение" лжи — то же самое, что "разоблачение" идеологии, хотя то и другое происходят под видом функционального анализа с целью разоблачения их носителей — субъектов или определенных теоретических компонентов — с точки зрения их отношения к реальному положению дел.

Существенное различие между разоблачением лжи и идеологии состоит в том, что в первом случае дезавуируется моральный облик некоего лица с целью его морально сокрушить, разоблачив его как лжеца, тогда как разоблачение идеологии в собственном смысле слова предполагает выпад против как бы безличностной общественно-теоретической силы. Разоблачением идеологии преследуется цель всего лишь пролить свет на неумышленный процесс, не для того, чтобы уничтожить лиц, выступающих с некоторыми утверждениями в их моральной сущности, но с тем, чтобы разрушить общественную действенность определенных идей, разоблачив цель, которой они служат. Разоблачение лжи практиковалось всегда, а разоблачение идеологий в только что указанном смысле, по-видимому, - исключительно современное явление. В этом случае, также, факт, что социально-психологическая функция предположения или "идеи" разоблачена, не значит того, будто она отвергается или ставится теоретически под сомнение; фактически вопрос истинности или ложности даже не поднимается. Скорее, речь идет в таком ключе, что предположение "разлагается": здесь мы имеем дело с коррозированием теоретического предположения, с установкой на теоретические связи, которая пренебрегает вопросом об их истинности или фальши и стремится трансцендировать их имманентное теоретическое значение в направлении практической сущности. Возникновение "разоблачительного" поворота мысли (который нам следует понять, если мы желаем постичь отличительную черту нашего времени) представляет собой второй фактор, который нуждается в социологической интерпретации и который представляет собой нечто радикально новое благодаря не столько направлению, сколько способу, которым трансцендируется теоретическая имманентность. Фактическая борьба общественных классов вызвала возникновение нового типа отношения к идеям, который поначалу практиковался лишь применительно к немногим выборочным идеям, а позже стал прототипом нового способа трансценденции теоретической имманентности в целом.

3. Обнаружение "разоблачительного" поворота ума, запутанная история которого все еще ждет более строгого исследования, однако не вполне объясняет, почему сегодня мы имеем констелляцию, благоприятствующую развитию социологии мысли. Все же необходимо отметить еще два фактора, способствующих формированию современного варианта экзистенциально релятивизирующей мысли.

Во-первых, релятивизация, как мы ее до сих пор характеризовали (через "разоблачение" и "трансцендирование"), указывала просто на некоторые отдельные черты мышления. По своей цели она была еще частичной. Во-вторых, пока что не был указан предел трансцендирующего побуждения, абсолюта, в отношении которого релятивизируются определенные моменты. Все же, как мы говорили, мысль, имманентность теоретического значения, не может трансцендироваться, если мы не выдвигаем в противоположность ей нечто более емкое, "Бытие", то самое Бытие, идеи которого воспринимаются в качестве "выражения", "функции" или "эманации". Но в этом моменте у нас еще нет точки отсчета, центрирующей точки в онтологии, в отношении которой мысль может быть рассмотрена как относительная или зависимая. Как было сказано, подобный центр невозможно придумать; он всегда будет сдвинут в ту сферу жизни, которую субъект систематизации проживает практически наиболее активно. В прежнее время субъекты, трансцендировавшие мысль, "жили" религией, экстазом и т.п., однако на протяжении последней, современной ступени эволюции сознания стало характерно, что чувство реальности все более и более концентрируется на исторической и социальной сфере и что в этой сфере экономический фактор начал ощущаться как центральный. Таким образом, сейчас теория трансцендирует не религиозный или экстатический опыт; самой непосредственной реальностью стали возникшие классы в их специфическом, историческом и социальном опыте, и, соответственно, именно эта область составляет контраст идеям "Бытия" или "Реальности", в отношении которых рассматривается как нечто частное, функциональное, как просто "осведомленность" о чем-то более обширном. Речь идет об онтологической метафизике нового типа, хотя самая остроумная ее формулировка есть результат антиметафизического позитивизма. То, что новая метафизика создана позитивизмом, — неудивительно, если вспомнить, что и позитивизм представляет собой метафизику, ибо, как всякая иная метафизика над всеобщностью данного он возвышает определенный комплекс и гипостазиирует его в качестве онтологического абсолюта. Этот гипостазированный комплекс для позитивизма — открытия эмпирической науки. В ходе сдвига жизненного центра опыта в социально-экономическую сферу в позитивистском потоке возникла социология. Когда в своих поздних сочинениях Сен-Симон анализировал литературные произведения, формы правления и т.п.

через призму социально-экономического процесса, он, в сущности, обозначил ту область, которая позже стала играть все более и более решающим образом роль "абсолютного" полюса, в направлении которого трансцендировалась теоретическая имманентность. Когда же в рамках позитивистского сознания была конституирована социология, то был задан онтологический предел движения, трансцендирующего теоретическую имманентность.

4. Для того чтобы характеристика современной констелляции была бы полной, нужно сказать еще об одной ее черте. "Разоблачение" как метод, прежде чем оно достигло современной своей стадии, должно было преодолеть пристрастность, которая поначалу ограничивала ее применение. Хотя с самого начала цель состояла в сокрушении всего мировоззрения правящего класса, на деле удалось сокрушить всего лишь определенные идеи, "функциональная" природа которых была показана через посредство социологии; таким образом были релятивизированы идея Бога, метафизики и т.п. Однако это начинание могло достичь своей конечной цели, только когда на свет была извлечена идея относительно обусловленности идей интересами, зависимости "мысли" от "Бытия" не просто в том, что касается определенных отдельных идей правящего класса, но – всей идеологической "надстройки" (как ее понимая Маркс) от социальной действительности. То, что было необходимо сделать, это показать бытийно определенный характер всей системы мировоззрения, а не отдельной идеи. Урок, который мы извлекли из современного историзма, состоит, в данной связи, в том, чтобы не рассматривать идеи и верования изолированно, а, вместо того, как взаимозависимые элементы системной всеобщности. Здесь нет необходимости детально исследовать вопросы, относящиеся к уточнению вклада той или иной эпохи или школы в возникновение этого тотального взгляда на идеологию, например, в какой мере историзм в зародышевой форме представлен в "Просвещении" и каким образом романтическое умонастроение создало мироощущение исторической всеобщности. Однако следует отметить, что одним из самых выдающихся представителей исторической мысли, концепцию исторической всеобщности которого воспринял Маркс, концепцию, которая дала последнему возможность поставить проблему идеологии, как она здесь дана, был Гегель. В ходе его мысли также мы находим мотив саморелятивизации теории, хотя бы и в специфическом виде. Так Гегель различает "рефлексивную" и

"философскую" мысль, он умаляет область, для которой действительно правило противоречия в сравнении о истинным развитием идеи, соответственно которой субъективные убеждения людей суть просто инструментарий, способствующий реальному развитию событий. Во всех этих случаях, если прибавить единственное слово, "идеология", мы наблюдаем умаление "субъективного убеждения", как говорил Гегель, или, на Марксовом языке, "идеологии"; эта субъективная сфера лишена своей самостоятельности в пользу некоей реальной основы. Относительно незначительное различие состоит в том, что для Гегеля, который придерживался идеалистической традиции, эта реальная основа имеет духовную субстанцию, тогда как Маркс, разделяющий позитивистский подход к действительности, определяет реальную основу в качестве социальной и экономической. Именно ввиду этого структурного сходства категории "всеобщность" у обоих авторов принадлежит решающая роль; убеждения сущих субъектов зависят от их бытия не частичным образом, а есть всеобщность их духовного мира, надстройка в целом, которая представляет собой функцию их общественного бытия.

Исключительно благодаря этому стремлению ко "всеобщности" попытка трансцендировать теорию с помощью техники "разоблачения" действительно дает особую новую форму, которая четко отличается от всех прежних версий. Как ее результат мы наблюдаем и новый тип релятивизации, обесценения идей. Отныне мы можем релятивизировать идеи не путем их отрицания одна за одной, не вызывая в них сомнение, не показывая, что они суть отражения тех или других интересов, но продемонстрировав, что они являются частью системы или, еще более радикально, тотальности мировоззрения, которое в целом связано с некоторой ступенью развития социальной действительности и ею определено. Впредь миры противостоят мирам: отдельные предположения более не выставляются против отдельных предположений.

Мы убедились, что проблема социологии знания возникла в результате взаимодействия четырех факторов: 1) саморелятивизации мысли и знания; 2) появления новой формы релятивизации, введенной в оборот "разоблачительным" поворотом ума; 3) возникновения новой системы координат, а именно социальной сферы, в отношении которой мысль смогла восприниматься как нечто относительное, и, наконец, 4) побуждения сделать эту

релятивизацию тотальной, применительно ни к какой-то одной мысли или идее, но ко всей системе идей, к подлежащей им социальной действительности. Коль скоро достигается эта ступень, происходит смещение первоначальных акцентов, присущее возникновению новых мыслительных структур, и многие поверхностные формы выражения, которые изначально были связаны с новым подходом, самопроизвольно стираются. Так, при определении социальной функции идей можно уже отказаться от ударения на "разоблачении". По мере того как теория получает более широкий охват, все менее привлекательным делом становится умаление отдельных идей путем их клеймения как фальсификаций, ухищрений, мистификаций и классового "обмана" и все более осознается, что все мышление социальной группы определено условиями ее существования. Мы находим все меньше места для упражнений в "разоблачении", причем последнее подвергается сублимации, благодаря которой превращается в простое действие определения функциональной роли какой бы то ни было мысли. "Разоблачение" более не состоит в таких вещах, как раскрытие "религиозного дурмана" и т.п., и в большинстве случаев даже исключает подозрение в сознательном обмане; цель критики достигается тем, что она специфицирует "место" враждебной идеи в "устарелой" теоретической системе и, затем, ее принадлежность к экзистенциальному целому, которое уже пройдено эволюцией.

Второй характерный для этой стадии "сдвиг" — естественное расширение стремления к тотальности. После того как мы познакомились с концепцией, согласно которой идеологии наших оппонентов являются функцией их положения, нельзя удержаться от заключения, что наши собственные идеи также представляют собой производные от социальной позиции. И если даже мы откажемся это признать, оппонент обвинит нас в этом, так как и он эвентуально использует метод идеологического анализа. Это, безусловно, главная черта нынешней ситуации: понятие идеологии развито "оппозиционной наукой", но оно не сохраняется в виде привилегии поднимающихся классов. Их оппоненты также используют этот метод мышления — прежде всего достигшая успеха и стабилизировавшая свои позиции буржуазия. Сегодня наблюдать социальную обусловленность идей — это больше не привилегия мыслителей социалистического направления; это стало составной частью современного сознания в целом, новым типом исторической

интерпретации, который добавился к прежним типам²⁾. В данной связи заслуживает внимания тот немой факт, что новые методы и арсенал мышления, возникающие в науках о культуре, имеют происхождение в социальной действительности, но затем претерпевают собственную эволюцию, в конечном счете утрачивая связь с местом своего, в социальном смысле, рождения. На данной ступени нам приходится наблюдать, как изменяются содержание и функция новых процедур, когда они теряют свое оригинальное общественное значение. Два примера тому мы уже видели: во-первых, видоизменение "разоблачительной" установки, а именно то обстоятельство, что некоторые теоретические комплексы преодолеваются окольно, отсылкой к синоптическому взгляду на исторический процесс, а не "разоблачением" отдельных моментов; во-вторых, тот факт, что выбор социальной сферы в качестве системы координат был впервые действительно применен "оппозиционной наукой", а позже, постепенно, стал более или менее общим достоянием всех лагерей.

Можно отметить и третий аспект естественной экспансии и эволюции идей, а именно тот факт, что принципиальная склонность к саморелятивизации (эта отличительная черта современного умонастроения) не может быть приостановлена в любой данный момент. При условии, что идеи, теоретические комплексы связаны с Бытием, это Бытие возможно понимать либо как в основном неизменное, статическое, либо как динамическое. Сейчас особенностью исторического мышления является то, что оно обращено к своей исходной точке — в данном случае, Бытию, — к чему-то одновременно динамическому и уже прошедшему "становление". Не только "идеи", но также "бытие" от которого они представляются завясыщими, должны быть признаны в качестве чего-то динамического, особенно постольку, поскольку собственная позиция тех, кто обладает интуицией, постоянно подвержена переменам. Это вызывает к жизни задачу удовлетворения еще более радикального стремления к тотальности. Недостаточно видеть, что "идеи" антагонистического класса продиктованы его "бытием"; недостаточно признать, что наши собственные "идеи" продиктованы нашей собственным существованием; нам следует понять, что и наши "идеи", и наше "бытие" суть компоненты всеобъемлющего эволюционного процесса, в который все мы вовлечены. Этот всеобщий процесс постулируется в качестве нашего исходного

"абсолюта" (хотя изменяющегося и развивающегося), а консервативные, так же как прогрессивные идеи (если использовать эти сверхупрошенные ярлыки), представляются как отклонения от этого процесса³⁾. По моему мнению, реальная проблема констелляции непременно подразумевает радикальное следование этим идеям со всеми их последствиями; трудности, которые подразумеваются в подобном наборе тезисов, и привели-то к возникновению проблем социологии знания.

Впрочем, надлежит вернуться к тому моменту, где отыскивается систематическое решение проблем, возникших из социальной действительности, и обозреть решения доступные на различных ступенях эволюции сознания.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ

Пока что мы очертили лишь констелляцию тех факторов, благодаря совпадению которых проблема социологии знания могла возникнуть в принципе. Даже в этом наброске исследования наш подход был главным образом социологическим подходом: мы показали, как оппозиционные друг другу течения мысли выводят на вопросы, относящиеся к социологическому определению способов мышления. Пройдя две ступени – первой, подготовительной, было мышление, бытовавшее у нарождающейся буржуазии, а второй – образ мыслей следующего за ней, оппозиционного ей класса, пролетариата, – эти идеи теперь выражены в такой форме и с такой настоятельностью, что каждый, кто желает мыслить в категориях действительно глобального значения, не может их игнорировать как компоненты современной мысли.

Если рассматривать историю как поток, разбившийся на несколько ручьев, и воспринимать историю мысли как течения, возникшие в итоге исторически неизбежного раскола (а любое внимательное исследование истории подтвердит эту точку зрения), то легко прийти к крайней позиции, – что историю идей составляют без малейшей взаимосвязи совершенно изолированные друг от друга секвенции мыслей, так что, например, консервативное и прогрессивное мышление составляют как бы самодостаточные традиции объяснения мира. Те, кто занимает подобную позицию, вероятно, склонятся либо к крайне правому, либо, наоборот, к крайне левому решению проблемы интерпретации истории. Не считаясь ни с

чем, кроме того исторического курса, который проложен с их собственной стороны, кроме требований, связанных с этим курсом, они полностью неспособны оправдывать функцию и значение образа мыслей всех прочих групп. Теперь невозможно усомниться в том, что социологические и исторические теории, методы и установки всегда бывают вызваны к жизни в тесной связи с особой общественной позицией и интеллектуальными запросами общественных классов или групп. Тем не менее, должно допустить, что, когда один класс открывает для себя некоторый социологический или исторический факт (находящийся в плоскости его зрения в силу его особой позиции), все другие группы, каковы бы ни были их интересы, равно могут принять этот факт в расчет. Мало того, они должны как-то включить такой факт в собственную систему миропонимания. Коль скоро это допускается, то приходится заключить, что все группы, хотя бы они и привержены своим обособленным традициям, тем не менее стремятся к достижению полной картины мира, не игнорируя ни одного факта, который имеет отношение к этой картине. Следовательно, вопрос, с которым сталкивается конкретная социология знания, состоит в следующем: какие категории, какие теоретические представления используют на данной ступени различные группы при рассмотрении одного и того же факта, не раскрытого в ходе практических действий? И в чем заключаются трудности, которые возникают, когда эти факты пытаются согласовать с упомянутыми категориями и теоретическими представлениями? Если не обращать внимания на роль в данном процессе априорных теоретических предположений, это можно изложить проще: что тогда остается, так это факт, что разные интеллектуальные течения находятся не в великолепной изоляции, но во взаимовлиянии; обогащая друг друга, они все же не сливаются в общую систему; рассматривая тотальность обнаруженных фактов, каждое течение исходит из разных главных аксиом .

Этот взгляд на историко-социологическую структуру интеллектуального процесса приводит нас к выводу, что в каждом моменте наличествует несколько различных систематических философских "точек зрения", руководствуясь которыми можно предпринимать рассмотрение вновь выявившегося факта, новой грани познаваемой реальности.

Действительно, никто не находится в надвременном вакууме бестелесных истин; мы все противостояим "действительности" с

заготовленными вопросами и предположенными систематизациями, а приобретение нового знания состоит в усвоении новых фактов в старую структуру определений и категорий и установления их в ней места. Я не собираюсь отрицать, что "класс" или "идея" суть объективные реальности; но все же им не присущ характер "прямого факта", который приписывается вещам (также ошибочно, по-видимому), благодаря которым они могли бы быть даны нам безоговорочно точно, тем же образом, что они объективно "существуют". То, что отмеченные понятия ("класс", "идея") суть объективно реальны, подтверждается тем фактом, что они упорно противостоят попыткам усомниться в них и непреодолимо обманывают наблюдателя шаблоном своих образов. Вопрос, на который они отвечают по-разному, зависит от теоретической позиции, руководствуясь которой он задается. В этом причина того, почему так заманчиво наблюдать, каким образом открытие некоторых фактов (таких, как "класс", "идеология") связано с определенными теоретическими и общественными пристрастиями. Например, понятие "класс" в основном принадлежит оппозиционной мысли, тогда как определенные "органические" понятия, такие, как "традиция", близки к консервативной. Тем самым предполагается, что некоторые пристрастия заставляют нас прочувствовать определенные реалии прошлого, настоящего или будущего. Но коль скоро факты становятся очевидны, они находят признание и со стороны иных течений, правда, в специфической перспективе, которая свойственна этим течениям. И самый заманчивый вопрос, возможно, о способе, которым теоретические предположения этих течений мысленно видоизменяют реальность, открытую кем-то еще.

Конечно, все это предполагает, что даже специальные научные открытия связаны с определенными философскими, теоретическими предпосылками и могут быть отделены от последних только в отношении некоторых их частных аспектов. Когда интерпретируются новые "данные", признание новых "фактов" зависит от системообразующих – в философском смысле – тенденций, которым случается преобладать. Как мы уже видели, невозможно раз и навсегда утверждать, какие философские позиции консервативной и прогрессивной мысли сравнительно полезны, а какие нет, – по природе своей и их взаимосвязи динамичны. Надлежит исторически и социологически изучить, насколько долго и до какой степени позитивизм является характерно "буржуазным" образом мысли, какой

"оттенок" позитивизма становится базисом пролетарской мысли; в каких отношениях позитивизм успешно консолидированной буржуазии отличается от революционного позитивизма и материализма; насколько "динамическая" мысль может быть усвоена, соответственно, революционными и консервативными группами и т.д.

Не станем пытаться проследить историко-социальный генезис различных точек зрения, исходя из которых сегодня интерпретируют действительность. Наше намерение состоит в том, чтобы произвольно выбрать из числа их всех один профиль, с тем чтобы обнаружить те фундаментальные принципы, что составляют основу, на которой можно попытаться исследовать выясняемую проблему. Ибо, по-видимому, пора подняться на ступень, где проблема социологии знания, до сего времени принадлежавшая контексту прогрессивной мысли, была бы признана "непоколебимой действительностью" также со всех иных точек зрения. Очертив констелляцию, благодаря которой выяснение проблемы стало возможным, мы встречаемся теперь со следующими вопросами: каковы предваряющие нынешнее положение дел характерные для разных групп теоретические позиции, когда в своем мышлении они сталкиваются с вышеобозначенной проблемой – в момент достижения ею статуса "непоколебимой действительности" – в силу чего каждой группе приходится уделять ей внимание? Какая из современных философий, какая "позиция" открывает доступ к систематической разработке этой проблемы, какова специфика этой позиции?

По-видимому, самыми важными теоретико-философскими позициями, исходя из которых ныне можно предпринять разработку социологии знания, являются следующие: а) позитивизм; б) формальный априоризм; в) материальный априоризм (т.е. современная феноменологическая школа); г) историзм. Собственно говоря, продвинутой социологией знания располагает один лишь позитивизм, причем в двух вариантах: первый – так называемая материалистическая теория истории⁴⁾, принадлежащая "пролетарскому" оттенку позитивизма; второй – "буржуазная" позитивистская теория, разработанная Дюркгеймом, Леви-Брюлем, Йерусалемом и др. В формальном априоризме наличествует всего лишь приближение к проблеме социологии знания, здесь отсутствуют детальные исторические исследования. В данной связи на ум приходят разнообразные "оттенки" неокантианства, заслужившие

признание отчасти между демократами буржуазного направления, отчасти - социалистического.

Самого подробного обсуждения заслуживает современная феноменологическая школа, материальный априоризм, но пока что придется опустить ее характеристику. Так же особо будет рассмотрена и философская позиция историзма, которая, вообще говоря, в высшей степени релевантна проблеме социологии знания. Среди представителей этой точки зрения можно отметить Трёлча и ортодоксального левого марксиста Лукача.

Решительно важное значение принадлежит спору между двумя только что отмеченными школами (феноменологией и историзмом). Однако, прежде чем обратиться к этим двум позициям, следует сделать несколько замечаний касательно двух ранее названных школ. Наша собственная концепция будет предоставлена в заключительной части очерка.

а) Позитивизм, который представляет собой просто философию нефилософии, трактует проблему социологии знания в качестве специализированной научной дисциплины. Однако это, в сущности, заблуждающаяся школа, ибо она, во-первых, гипостазировывает частную концепцию эмпиризма и, во-вторых, утверждает, будто гуманитарное знание может быть полным без метафизики и онтологии. Более того, эти два принципа противоречат друг другу: доктрина, гипостазировывающая определенные парадигматические методы и сферы реальности, которые им соответствуют, в качестве "абсолютно" действительных, тем самым становится метафизической сама по себе, но притом ограниченной, частной. Будучи приложена к практике, позитивистская доктрина ведет к тому, что в каждой отдельной области исследований ученый обращается либо к "материальному", либо к "психическому" субстрату как к "исходной" реальности, к которой якобы восходят все прочие феномены (например, интеллектуальный, художественный и прочие явления культуры). Одна из разновидностей позитивизма – та, что считает воплощением исходной реальности область экономики – особенно важна для социологии знания. Последователи этой теории – в особенности те из них, кто представляет "вульгарный марксизм", полагают, во-первых, что не существует ничего иного, кроме материи, и, во-вторых, что частная непреложная фактура материи в социальной сфере обнаруживается в ходе экономических отношений; следовательно, исходя из них и надлежит рассматривать социальные факты.

Как реакция на убедительный опыт современности все вариации позитивизма в основном искренны: по моему мнению, они представляют собой прямое отражение факта, что центр нашего опыта сместился из духовной и религиозной сферы в социально-экономическую. Повинен в этом смещении капитализм, со свойственным ему обострением классово-борьбы, он же ответствен за то, что техническая и научная мысль стала единственно признанным прототипом любой мысли. Тем не менее поражает, что философия, стремящаяся к объяснению мира, руководствуясь таким типом опыта и мысли, основывает свою гносеологию исключительно на естествознании и в своей онтологии признает реальность только тех областей, что ощущаются в качестве реальных, отказывая в полном теоретическом признании тем областям, которые в практическом опыте видятся лишь периферией. Этот пробел, эта односторонность легко исправимы; все, что нужно, — это расширение горизонта, позволившее бы трансформировать просто антиметафизику в позитивный подход, в котором любая гуманитарная мысль структурировалась таким образом, что должна где-то предполагать абсолютное Бытие и, значит, постулировать ту или иную область в качестве абсолютной. Более серьезен, однако, другой недостаток позитивизма, а именно, что ложны его неосознанно феноменологические предпосылки, поскольку его методы совершенно не адекватны, особенно когда трактуется интеллектуально-духовно-художественная реальность.

Позитивистские описания реальности феноменологически ложны, потому что адепты позитивизма — как естествоиспытатели и психологи — слепы к тому обстоятельству, что предполагаемые "значения" представляют собой нечто специфическое, *sui generis*, неразрешимое в психических актах. Они слепы к факту, что восприятие и знание значимых объектов как таковые предполагает интерпретацию и понимание; что проблемы, которые в данной связи возникают, нельзя разрешить на пути научного монизма и, наконец, что их натурализм мешает им правильным образом видеть связь между реальностью и значением.

Вопреки своей ограниченности именно позитивизм, нужно признать, впервые обнаружил и артикулировал проблему социологии знания. И хотя методы и предпосылки позитивизма приходится ныне считать ущербными ввиду их узости, нельзя отрицать того, что эта доктрина содержит два момента, которые открывают подлинную

эмпирику и поэтому продолжают сохранять ценность. Первый момент — это то, что позитивизм первым дал философскую формулировку того факта, что для современного человека центр его опыта сместился в экономико-социальную область, так сказать, "посюсторонняя" ориентация позитивизма; второй — его внимание к эмпирике, которое сделало навсегда невозможным метафизику в форме чистой спекуляции. Поэтому мы утверждаем, что собственно позитивизм осуществил коренной поворот к образу мысли, который отвечает современной ситуации в теоретическом и методологическом отношениях, хотя и не смог подняться выше относительно примитивного уровня, так как, например, не признает того, что и его "посюсторонняя" ориентация подразумевала гипостатизацию, метафизику.

б) Философия формальной ценности представляет другую точку зрения, согласно которой можно строить социологию знания. Однако все, чего достигла эта школа, — всего лишь некоторые начатки генеральной теории социологии культуры, и не слишком удивительно, по нашему мнению, что конкретные социологические исследования не вдохновляются этим типом философии. Ибо философия ценности недооценивает Бытие (в противовес Сознанию), как если бы декларировала совершенную неинтересность Бытия. Эта школа стремится, главным образом, понимать мышление, исходя из самого мышления, иными словами, имманентным способом, каковой "имманентистской" позиции предлагает теоретическое оправдание. С данной имманентной точки зрения, несомненно, феноменологическое различие между "бытием" и "значением", к которому слепа позитивистская установка, становится легко заметным, и возникает возможность действительно оправдать основное различие между актом опыта и отвечающим ему значением. Однако, если не выйти за рамки этой имманентной точки зрения (как в случае с философией ценности), этот дуализм станет гипостатизирован как нечто абсолютное и второй член связки — "значение" — неизбежно получит преувеличенно метафизическую акцентировку. Философия ценности интересна прежде всего избавлением "ценности" от тяжелого груза исторического и социологического генезиса, сохранением ее "в первоизданной чистоте". Но тем самым система дает трещину: сфера теоретической "ценности", а равно сферы прочих ценностей, гипостатируются в качестве надвременного абсолюта, тогда как материальный субстрат,

в котором все ценности актуализируются, передается во власть анархическому течению Бытия.

Эта философия оставалась самодостаточной постольку, поскольку имела достаточную смелость, чтобы утверждать -как это было, например, в философии Просвещения – свою непоколебимую веру в Разум и, следуя образцу теории "естественного права", провозглашать в качестве единственного "верной" особую позицию в том, что касается происхождения ценности. (Очевидно, поступая таким образом, непременно не замечают того, что "вечная" ценность обсуждается по меркам преходящей ступени истории мысли.) Но внутренняя состоятельность философии этого типа утрачивается, как только, под впечатлением исторической изменчивости мысли, все материальные предпосылки признаны как совершенно относительные и экзистенциально определенные, тогда как в отношении формальных элементов мысли утверждается, что они независимы и имеют надвременной характер, будь то категории, или – в новых вариантах философии – формальные ценности. Социологически начальная стадия подобной философии – утверждение исключительной истинности какого-то существенного положения – корреспондирует самоутверждению буржуазного порядка в ходе его становления; оно зиждется на нерушимой вере в некоторые догматы. Но позже, когда буржуазии пришлось перейти к обороне, буржуазный общественный порядок стал просто "формальной демократией" иными словами, был поколеблен его собственный принцип совершенной свободы мнений, а равно возможность выбора между разными мнениями. Подобная установка отвечает философскому положению, согласно которому может быть лишь одна истина и эта истина может быть выражена только в одной форме. Между тем, задача ее нахождения должна быть предоставлена свободной дискуссии. (Что касается переходного процесса в самой буржуазной демократии, то он описан историками.)

В философском отношении порок такой позиции состоит в неспособности рассмотреть бытие и смысл в их органическом единстве, а эту проблему не избежать ни одной теории. Более того, занять такую позицию – это значит имигрировать бесппроблемность философии и остаться на обочине историко-социологического знания, во всяком случае, в стороне от самых важных вопросов социологии знания, таких, например, как проблемы превращения категорий и смещений в иерархии ценностей, или, скажем, вопроса,

не является ли допущение об изолированных, самодостаточных "ценностях" просто итогом гипостатизации переходного, специфически современного состояния вещей. Единственный способ, которым адепты этой философской позиции могли бы взяться за разрешение задачи социологии культуры и, в частности, сознания, состоит в удостоверении материального субстрата, в каковом актуализируются формальные ценности.

Однако этот подход не обещает быть плодотворным. Ибо, если расхождение между "формой" и "сутью" произведено так же остро и абсолютно, как в данном случае, суть, так сказать, предоставляется просто случайности. Это – еще одна причина, почему данная школа не смогла создать существенной философии истории. Далее, если "форма" столь резко отделена от материальной актуализации, вся культурная продукция прошлых эпох неизбежно должна расцениваться, исходя из нынешней "формы обоснованности". Так как изменяется только "материал" – надо думать, имеется только одно "искусство", "религия" и т.п. и всегда, в сущности, почти все то же самое, что и сегодня. Школа, о которой идет здесь речь, недооценивает тот факт, что, если воспользоваться ее собственной терминологией, "форма обоснованности", актуальная для данного времени, подвержена влиянию изменчивого материального субстрата, и, таким образом, преобразование материальной сферы вызывает преобразование сферы формальной "обоснованности". "Искусство", что бы там ни думали, не всегда было "искусством" в том смысле, как оно определено направлением *l'art pour l'art*, и зависит от экзистенциального окружения, в котором возникает; мысль не всегда представляет собой "мышление" и "сознание" в том же смысле, что, скажем, математическое мышление, как если бы мы следовали философии обоснованности, которая неосознанно принимает "форму обоснованности" научного мышления в качестве этой формы для мышления как такового.

3. СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ ПОД УГЛОМ ЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ (МАКС ШЕЛЕР)

После этого краткого обзора касательно вклада позитивизма и философии формальной обоснованности (неокантианства) в

¹ Искусства для искусства (франц.).

проблему социологии знания вернемся к вопросу о противостоянии двух других школ – современной феноменологии и историзма. Это позволит нам на первый раз приблизиться к пониманий проблем, которым принадлежит решающее значение в контексте задачи надежного обоснования социологии знания и познавательной способности.

В нашем сопоставлении двух названных направлений сами мы исходим из историзма в той его форме, что можно считать обоснованной доктриной⁵⁾, и исследуем феноменологический подход с этой точки зрения. Поскольку историзм существует в нескольких разновидностях, в отношении проблем социологии знания возможны различные допущения, начиная ее феноменологическими предпосылками; однако в нашем обзрении не станем касаться феноменологических подходов к этой проблеме, которые возможны, абстрактно говоря, и обратимся к феноменологическому очерку социологии знания, опубликованному Максом Шелером⁶⁾.

С той точки зрения, которой мы придерживаемся, исследование Шелера интересно, в частности, в качестве разительной иллюстрации к нашему тезису, согласно которому, напомним, проблемы, поначалу поднимаемые общественной оппозицией, воспринимаются мыслителями консервативного направления. Помимо всего прочего это дает возможность наблюдать структурную трансформацию, которой подвергается проблема, когда она включается в рамки теории, которая основывается на иной традиции. Здесь мы имеем конкретный пример финальной стадии в судьбе идей, возникающих в определенной социальной среде, – стадии, на которой они, будучи признаны как "упрямые вещи", берутся на вооружение движением противоположного толка и им трансформируются. Мы можем охарактеризовать позицию Шелера вкратце, сказав, что он сочетает различные мотивы современной школы феноменологии с элементами католической традиции. Мы не можем безоговорочно утверждать, что феноменология – явление католической философии (хотя католические мыслители, как то Бернард Больцано и Франц Brentано, и были в числе ее предшественников); но, тем не менее, во многих существенных моментах она, оказывается, подпитывает католические концепции "безвременья", "вечности" новыми доводами. Крайне резко проводя разграничительную линию между "фактуальным" и "сущностным" знанием, феноменология предлагает конкретное свидетельство в

пользу католического дуализма вечного и преходящего и, таким образом, подготавливает почву для построения неформальной, интуитивистской метафизики.

Феноменология утверждает, будто возможно понять извечно действительные истины путем "неотъемлемой интуиции" (Wesensschau). Однако в действительности мы наблюдаем серьезные расхождения между интуитивным пониманием представителей этого направления. Их, эти расхождения, можно объяснить тем обстоятельством, что интуиция сущности всегда зависит от исторически субъективного опыта. Большинство впечатляющих феноменологических исследований основываются на традиционных католических ценностях — в конце концов, наша цивилизация во многом является продуктом этой традиции. Необходимо подчеркнуть: что касается Шелера, то он уже выпутался из множества католических пут. Однако в данном контексте это менее важно, нежели тот факт, что он все еще глубоко привержен формальному типу мышления, который характерен для католицизма. Главная проблема с Шелером состоит в том, что он гораздо теснее связан с современностью и серьезнее привержен необходимости считаться с достижениями современной культуры, чем это можно сказать о большинстве тех, кто объясняет мир, исходя из католической традиции. Как философ с неугомонным и чувствительным умонастроением, будучи нетерпим к ограничениям, к которым обязывает жесткий формализм, он не в состоянии удовлетвориться тем, что граница между вечным и преходящим установлена раз и навсегда; он не может устоять перед искушением обратиться к новым, возникшим в мире факторам культуры. Приверженность современности, оправленная консервативным образом мысли, опытом, придает экстравагантную напряженность его аргументации, в результате чего читателю приходится постоянно опасаться, что все ее здание обрушится, да так, что камни разлетятся по всем сторонам. Поскольку нас интересует именно комплекс проблем, связанных со взаимодействием разных точек зрения, то наше внимание привлекает прежде всего путь, которым современный представитель более ранней фазы интеллекта и эмоций приходит к осознанию новых факторов культурной реальности — конфигурации реального символического значения. Так как главное богатство историко-социального мирового процесса произрастает главным образом из возможности таких "анахронизмов", как этот, — попыток интерпретировать современные всемирно

значимые факторы на основе предпосылок, которые принадлежат тому состоянию мысли, что уже ушло в прошлое. Однако в трактовке вопроса Шелером налицо некоторая натяжка, ибо он не просто стремится включить новые факторы в старую структуру, но представить позицию "историзма" и "социологизма", исходя из философии современности.

Мы умышленно ограничиваем свой обзор этой структурной стороной теории Шелера и отбираем из всего ставящего в тупик богатства его прозрений только те моменты, что имеют отношение к интересующей нас проблеме различных интеллектуальных "позиций". Нас не занимает задача указания ошибок или неточностей, мы лишь проследим линию исторической детерминации, которая привела этот тип мысли к обреченности.

Главная черта эссе Шелера — как сказано выше — величайшая широта его аргументации: он пытается анализировать социологическое с позиций безвременности, динамическое с позиций статической системы. В его теории мы встречаем все моменты, которые перечислены нами в описании "конstellации", что лежит в основе возникновения социологии знания: а) мышление, постигаемое как относительное к бытию; б) социальная реальность в качестве системы координат, с которой мысль, считается, должна соотноситься, и в) исчерпывающая точка зрения на историческую всеобщность. В дополнение к тому мы наблюдаем у Шелера и "подвижку" от первоначальной "разоблачительной" тенденции к непредвзятой социологии; это неудивительно, поскольку отмеченная перемена отвечает консервативной позиции даже в большей степени, чем оппозиционная. Вопрос, который мы хотим прояснить, состоит в том, в каких пределах статический систематизирующий подход действительно оправдан, когда речь идет о динамике и социологии, иными словами, в самом ли деле философия "без времени" может адекватно трактовать проблемы, вырастающие из современной интеллектуальной ситуации.

Шелер, утверждая, что социология знания до сих пор трактовалась только с позитивистских позиций, предлагает подход к проблеме с иной точки зрения, отрицающей эпистемологические доктрины позитивизма и делаемые из них заключения, и видит в метафизическом знании как "предвечный" постулат Разума, так и его практическую возможность (Предисловие, с. VI). Для него социология знания является частью социологии культуры, которая, в свою

очередь, есть часть социологии — эта последняя разделяется на "реальную" и "культурную" социологии. "Реальная" изучает "реальные" факторы исторического процесса, в особенности "побуждения", такие, как секс, голод и жажда власти, тогда как "культурная" — "культурные" факторы. Социология в целом, однако, имеет задачу "устанавливать типы и функциональные законы взаимодействия" этих факторов и особенно "закона последовательности" названных типов взаимодействия.

Таким образом, здесь мы имеем, как и во всех социологиях культуры, различие базиса и надстройки, но с той особенностью (в этом "сдвиг", которым, отмечена позиция Шелера), что а) базис составляется из психологических факторов (мотивов), а не экономических, и б) что между базисом и надстройкой, в противоположность неогегельянскому варианту марксизма, проводится резкое разграничение. Соответственно этому последнему, базис и надстройка относятся друг к другу как целое и часть, находящиеся в неразрывном единстве, так как определенный "идеальный" образ может возникнуть только вкпе с некоторой "реальной" конфигурацией и наоборот: определенная "реальная конфигурация" также возможна только, когда "идеальные" факторы указывают на такую-то и такую-то конфигурацию. Шелер, однако, оказывается не в состоянии выстроить историческую теорию подобного рода, так как основывает свою "культурную социологию" на теории мотивов и умонастроения человека вообще. Его теория стремится установить черты человека вне времени, объясняя любую конкретную историческую ситуацию как комплекс этих черт. Ему не удастся установить более близкое родовое сходство с историзмом, когда с помощью своей теории он изучает, "генерализируя", взаимодействие "реальных" и "культурных" факторов, тшась показать общий закон последовательности, а не секвенцию конкретных, уникальных фаз во времени. Хотя он прилагает величайшие усилия с тем, чтобы сформулировать "закон" возможного динамического генезиса вещей, впечатанных в порядок "темпоральной действительности" (с.8), ясно, что такие "законы" могут возникнуть только из приложения обобщающих категорий естествознания. Когда подобную социологию — по образцу естествознания — используют в целях установления правил, типов и законов социального процесса, самое большее — она не противоречива.

Здесь нам придется привлечь внимание к принципиальной разнице между ныне возможными типами социологии. Первый продолжает традицию естествознания, преследуя цель установления общих законов (западная социология принадлежит именно к этому типу); второй – возвращается к традиции философии истории (Трёлч, Макс Вебер). В социологии первого типа каждый исторический индивид есть просто комплекс общих, неизменно встречающихся качеств, "остальное" же, все, что несводимо к этим качествам, не принимается в расчет. Социология второго типа следует в противоположном направлении, рассматривая исторические особенности как собственно объект исследования, причем это касается не только личностей, но любых исторических констелляций в их уникальности. Согласно этой концепции, индивида нельзя определить посредством сочетания абстрактно выделенных, неизменных черт; напротив, историк должен и может проникнуть в психическую и ментальную сущность индивида непосредственным образом, не прибегая к обобщающим характеристикам, а затем перейти к определению по отдельности всех черт и частных факторов. Это происходит так же, как в физиогномике; мы ведь не комбинируем главные черты (глаза, рот и т.д.), когда хотим составить представление о человеке по его лицу, важнее – схватить суть выражения лица и по нему охарактеризовать глаза, рот и прочие черты лица. Направление, которое мы здесь рассматриваем, утверждает, что этот метод, спонтанно используемый в повседневной жизни, пригоден и для науки и фактически (неосознанно) используется учеными; следовательно, давно пора остановить внимание на методологическом характере этого типа знания. Ибо дело обстоит не так, что "суть выражения" лица какой-либо ситуации, конкретной линии эволюции, выраженной в последовательности событий, можно понять только интуитивно и невозможно передать или научно объективировать. Наоборот, любое проникновение в целокупность переводится на язык научного знания, которое доступно для верификации, а само оживление историко-философской образности мысли, по нашему мнению, может быть объяснено желанием найти метод передачи того, что в историческом процессе уникально. В социологии культуры предпринята попытка исследовать конкретные исторические ситуации, исходя из уникальных сочетаний их особенностей и факторов, претерпевающих постоянный процесс трансформации, – констелляции, которые, в сущности, представляют

собой фазы генетического процесса, общее "направление" которого можно определить .

Шелер, по-видимому, обеспокоен тем обстоятельством, что социология, основанная на генерализирующей доктрине сущности человека, уже стала проблематичным делом, так как общие сущности всегда выглядят пустоватыми сравнительно с историческими, конкретными проявлениями ментальности (одна из причин, почему их можно строго разъединить). Так, он подчеркивает (с. 13), что дух существует лишь в конкретном многообразии бесконечно разных групп и культур, так что смешно говорить о "единстве человеческой природы" как о предпосылке истории и социологии. Однако это значит, что от теории сущностей нельзя ожидать никакого разъяснения, поскольку теперь признается, что она работает лишь в наиболее общих формальных рамках законов, определяющих интенциональные акты. Шелер фактически становится таким образом совсем близко к кантианству и в целом к формальной философии.

Но отчего же тогда это, по совокупности, отвержение тезиса о "единстве человеческой природы", если сам Шелер предлагает базировать социологию на такой сверхобобщающей доктрине сущности человека? Ответ, что надвременное единство человека (долженствующее рассматриваться в основополагающей и консолидированной теории) отсылает к сущности "человека", тогда как "конкретное многообразие" подразумевает просто факт "человека", — этот ответ, хотя он напрашивается, не может нас удовлетворить. Человеческому разуму, который существует и развивается лишь в конкретном многообразии, может корреспондировать только динамическая сущность; по нашему мнению, никому не дано в фактическом исследовании мыслить исторически, а в анализе сущности — статически. Однако если кто-то, тем не менее, придерживается подобной "эссенциалистской" доктрины человеческого духа и интенциональных актов, будучи вдохновлен "вневременными" побуждениями, то все равно остается не решена проблема: каким образом с такой позиции достигнуть конкретной исторической реальности? Проблематичный характер статической генерализации и формализации не устраним путем ограничения подобного образа мысли "сущностями". Мы считаем генерализацию и формализаций полезными "техническими" методиками, в том числе и для социологии, ибо они могут

использоваться для контроля над многообразными данными; но для конкретной мысли — мышления о конкретном — они могут быть не более чем плащдармом. Разве фактически формализация не приводит всегда к искажению, если поверять ее конкретикой? В конце концов, форма — это только то, что информативно в сочетании с конкретным (историческим) содержанием, она изменяется и растет с изменением и разрастанием содержания. Те же, кто вовлекается в безграничную формализацию, просто позволяют себе руководствоваться — точно по смыслу определения, предложенного Шелером, — образцами и структурными связями, которые преобладают в безжизненном, механизированном мире просто "вещей", и таким способом выстроенные схемы затемняют эксцентричный характер жизни.

Итак, в данном вопросе наблюдается глубокое противоречие. С одной стороны, Шелер придерживается доктрины "вневременной" сущности человека; с другой, — отдает себе отчет (он не в состоянии этим пренебречь) в уникальности исторических объектов. В этом противоречии, вероятно, заключается главная примета времени (по крайней мере, в германской культурной традиции).

Другой весьма примечательный тезис шелеровской доктрины касается "закона иерархии эффективности реальных и идеальных факторов", о которых уже упоминалось. Взаимодействие двух факторов описывается следующим образом: дух есть фактор "детерминации", но не "реализации". Т.е., какие произведения могут быть созданы культурой, определено одним лишь духом, в силу его внутренней структуры; но что в действительности создается зависит от конкретного сочетания превалирующих в том или ином времени реальных факторов. Значит, функция реальных факторов состоит в выборе между возможностями, предоставленными Духом. Посредством его реальные факторы управляют идеальными. Как идеальные, так и реальные факторы существуют в данный момент, но они вполне бессильны перед лицом тех реальных факторов, что находятся в процессе становления. Конstellации власти в политике, контроль над производственными отношениями в экономике, на манер роботов идут тем путем, который им назначен; они подчиняются "слепой эволюционной случайности" (с. 10). Человеческий дух может быть полностью заблокирован или разблокирован, но ему не дано их заменить.

В таком подходе к проблеме плодотворным является то, что здесь хорошо заметен частный феноменологический и структурный

характер ментального, который обычно не различим с позиций материалистического монизма. Однако, по нашему мнению, он грешит односторонностью: Шелер не выходит за пределы феноменологического различия "реального" и "ментального". В итоге, это различие, абстрактная имманентность "ментального", остаются не поколеблены, даже когда, в конечном счете, им предпринята попытка осуществить синтез, разъяснить взаимоотношение двух этих сфер и ответить на вопросы касательно их происхождения.

Для того чтобы иллюстрировать различие между позицией Шелера и моей, отметим пример, обнаруживающий два возможных представления о взаимоотношениях между действительным и возможным, реальным и мысленным. Одно из этих представлений, к коему, по-видимому, склоняется в некоторой степени Шелер, выражено персонажем пьесы Лессинга, утверждавшим, будто Рафаэль был бы таким же великим художником, даже если родился бы безруким, ибо дело, дескать, не в доступной всеобщему обозрению его самореализации, а в видении художника. Для такой теории, которая основывается на традиции, восходящей к Платону и в которой идеи и образы рассматриваются как нерожденные, их реализация представляет собой нечто вторичное. И она остается вторичной даже в смягченной, шелеровской версии данной концепции. Очевидно, в качестве аллюзии к только что приведенному примеру Шелер замечает: "Рафаэлю нужна кисть; его идеи и грезы художника не в силах ее сотворить. Ему нужны могущественные в политическом и социальном планах покровители, которые поручили бы ему прославить их идеалы. Иначе его гений не мог бы осуществиться" (с.10). Шелер ясно подчеркивает, что имеет в виду не значение главным образом реальных факторов, так что они детерминировали бы субстанцию творчества. Его концепция в сущности, все же восходящая к платонизму, вступает в противоречие с концепцией, которая в особенности укоренена в современной жизненной установке. Эта современная концепция выражена, например, в эстетике К.Фидлера. Вольно пересказать теорию Фидлера можно так: ни творческий процесс как таковой, ни вообще труд художника невозможно исследовать, допустив, что художник представляет свои модели в уме прежде, чем приступает к работе, что он просто создает их копии в меру своего умения. Суть дела в том, что произведение и его идея рождаются в процессе творчества. Каждый реальный,

"материальный фактор", любая линия, движение кисти не только определяют все последующее, но и создает новые возможности, которые не входили в замысел. Все материальные факторы, такие, как строение руки и жесты, конкретная текстура материала, физическое и психическое состояние художника, являются в этом процессе источником значения. Без "имманентного" значения, которое выражает произведение, собственного значения они не имеют. Следовательно, нельзя сказать, что художник может быть просто человеком – частным лицом – в силу абсолютной возможности для того, чтобы идеальный мир мог бы приобрести форму (реализоваться) во времени и пространстве. Напротив, следует признать, что бытие художника, его специфическое бытие, самое является *conditio sine qua non* значения идеи, воплощенной в конкретных произведениях. Этот новый способ интерпретации связи между "идеей" и "действительностью" составляет основной компонент и нашей концепции касательно роли "материальных факторов" в культуротворчестве. Ибо и мы признаем феноменологическое различие Бытия и значения. Однако эту феноменологическую дуальность нельзя считать принципиальной, если подойти к изучению того и, другого понятия как частей генетической тотальности. Эта проблема, конечно же, имеет значение и в системе Шелера. Если подойти к "бытию" как к первичному комплексу, который вмещает все феноменологические противоречия, "Бытие" и "Значение" предстают в качестве гипостазированных отдельных областей, которые, в конечном счете, суть "эманации" все той же Жизни. Для всякой философии, теории культуры или социологии (и всего остального, что требует предельного синтеза, о котором идет здесь речь), которые направлены к преодолению абстрактной имманентности различных продуктов культуры и исследуют их как частицу и отрезок течения жизни в целом, феноменологическая двойственность есть не более чем условная схема. Нет спору, историк, занимающийся позитивным научным исследованием, не интересуется этими метафизическими проблемами, так как ему не нужно рассматривать феноменологическое различие между сферами "Бытия" и "Значения", когда он стремится составить историографическое сообщение, относящееся к имманентной

* Условием, без которого нет (лат.).

эволюции идей. Позитивистская аллюзия – вот что мешает осознать то, насколько глубоко предположительно истинный ученый погружен в метафизику, выступая с интерпретацией, устанавливая исторические связи, оценивая исторические "тенденции" или сообщая о "материальных" факторах в связи с "идеальными". Как только предпринимается попытка объяснить произведение, исходя из фактов жизни художника или направлений в культуре в некий период истории и т.п., исследователь неизбежно совершает подмену имманентного "значения" в рамках жизни в целом, так как он тем самым отказывает произведению в его характере самодостаточного комплекса, вместо того погружаясь в опыт, определявший образ жизни и культуротворчество эпохи.

В свете вышесказанного приходится признать, что в материалистическом понимании истории есть здоровое зерно, ведь в этом понимании Бытия, действительность создает область идеального. Ошибка материализма состоит просто в дурной метафизике, согласно которой "бытие" или "действительность" отождествляются с материей. Поскольку отрицается понятие "идеальное" как нечто совершенно самодостаточное, каким-то образом преисшествующее или самораскрывающееся на основе имманентной логики либо исторической (или любой иной) действительности, содержащей необходимый стимул для самосуществования, постольку в своем отрицании понятия "идеальное" материализм прав. И преодолеть этот идеалистический дуализм нельзя, если идти путем Шелера, который сочетает со своей идеалистической теорией доктрину "бессилия мысли", тезис, который отражает всего-навсего трансформацию, переживаемую немецкой консервативной мыслью на протяжении ее современного развития. Консервативная мысль в Германии все более отдаляется от своей гуманистической традиции, примкнув к такому течению, как "реальная политика" и политика с позиции силы, и тогда же абстрагировавшись от вновь возникающих социальных обстоятельств, не оправдывавших консервативные устремления. Интересно наблюдать, как классы, испытывающие подъем, чьи устремления находят поддержку в господствующих "реальных факторах" эпохи, считают эти факторы сущностными, тогда как консерваторы, хотя и признают важность реальных факторов, определяют их роль и значение в качестве негативных.

Одним словом, как только мы отказываемся от платонической концепции, феноменологическое различие реальных и идеальных факторов оказывается подчинено генетическому единству исторического процесса и мы приближаемся к начальной точке, где реальный фактор превращается в ментальную данность. С обычной феноменологической точки зрения (которой подразумевается надежное описание феномена, не входя в те аспекты, что связаны с его генезисом), это "превращение" реального в мысленное непостижимо, так как, соответственно этой точке зрения, лакуна между "голым бытием", смысл которого ускользает, с одной стороны, и "значением", с другой, неустранима. Но поскольку, однако, мы в качестве субъекта интерпретации суть реально существующие лица и имеем непосредственный опыт "существования", в котором реальные факторы превращаются в ментальные данные, то у нас есть возможность обратиться к выяснению того, в какой же точке встречаются эти две области – идеальное и реальное.

Более того, что касается превращения, о котором идет здесь речь, то, как следует отметить, многие факторы, классифицируемые в качестве "реальных", ни в коем случае не подпадают под значение чисто "материальных". Налицо, например, склонность рассматривать в числе "материальных", принадлежащих к "естественной" сфере, географические и экономические данные. Но нельзя забывать, что – взять только один пример – экономики, только физиология голода принадлежит собственно "природе", да и этот физиологический субстрат составляет элемент исторического процесса, поскольку входит в мысленные построения, окажем относящиеся к экономическому укладу или каким-то еще институциональным формам. Постараемся избежать недоразумения. Мы не отрицаем принципиальную роль инстинктов и ни в коем случае не оспариваем того, что экономика не могла бы существовать, если бы не было инстинкта голода; однако если нечто составляет необходимое условие чего-то другого, то из этого отнюдь не вытекает, что "нечто" и "другое" – то же самое. Неважно, что разные формы экономических институтов нельзя объяснить инстинктом голода. Инстинкт как таковой остается в основном неизменным, тогда как экономические институты подвергаются постоянным изменениям, а историография особенно интересуется как раз этими институциональными изменениями. То, что не вмещается в представление о чисто физиологическом субстрате, преобразующем инстинкт в

исторический фактор, — это уже "от ума", и надо бы добавить, что оно-то и составляет тот мыслительный элемент, что выводит экономику за рамки просто удовлетворения инстинкта. Если поэтому мы постоянно снижаем планку "естественного", уясняя себе, что экономику надлежит относить гораздо больше к "ментальному", нежели "материальному", то необходимо признать и то, что существуют две "ментальные" области, взаимоотношения между которыми суть взаимоотношения между базисом и надстройкой. Тогда возникает вопрос: как одна область воздействует на другую в процессе в целом, каким образом структурные изменения в базисе определяют структурные изменения в надстройке? Разумеется, если две области "ментального" различаются, как было показано, то, по нашему мнению, разум в базисе, который предполагается, в первую очередь, условиями производства, вкуче с сопутствующими общественными отношениями, участвует в формировании и обуславливает разум в надстройке. Ибо нельзя забывать, что разум в базисе представляет собой более "громоздкий" фактор, если не по другим причинам, так потому, что является компонентом базиса, который образует пространство продолжительного существования человечества (то, что обычно называют средой). А так как "превращение" реального в ментальное (таинственнейшее явление в историческом процессе) осуществляется в человеке как в живом существе, этим категориям значения, в которых крайне напряженно проходит жизнь людей, принадлежит величайшая определяющая роль⁷⁾. Несомненно поэтому, как и предполагает, очевидно, Шелер (если только мы правильно его понимаем), что в надстройке происходит как бы отбор из существующих менталитетов и происходит он под непосредственным влиянием чисто "естественного" базиса⁸⁾, но еще более вероятно, что смутно ощущаемое как "природное" превращается в разнообразные "мыслительные" образы базиса я таким образом формируются, во-первых, люди как существа и, во-вторых, реальность культуры в целом (по аналогии с концепцией Фидлера относительно совместно определяющей роли реальных факторов).

Нам трудно признать прежде всего факт вхождения "природного" параметра в базис, как не подверженную времени, неизменную сущность, исходя из чего и якобы должен быть, в частности, объяснен исторический процесс, ибо причина этого процесса могла бы возникнуть только в отношении комбинации

элементов, которые в противном случае неизменны. Разумеется, Шелер говорит об "изменениях в структуре инстинктов", но интерпретировать это в его системе можно только как относительные сдвиги, иными словами, как количественные модификации; таким образом, он предполагает, будто существует "инстинкт власти", преобладающий в один период времени, "расовый инстинкт" — в другой, и т.п. По нашему суждению, однако, "природные" факторы такого рода возможно использовать в качестве динамического принципа объяснения исторического процесса, лишь предположив, что они подвержены в ходе истории качественным изменениям. Фактически подобная посылка представляется правдоподобной, памятуя, что "природное" на различных уровнях их мыслительной трансформации каждый раз выполняет разную историческую роль⁹. То, в какое время и каким образом обнаруживает себя так называемый "инстинкт власти" и обнаружится ли он вообще, зависит также от всеобщей культурной констелляции, в которой оказываются, сталкиваясь с ними в полной мере, различные поколения. В данной связи отметим, что, в конечном счете, нет самотождественного "инстинкта власти" как такового, который более или менее подавлен; в действительности выражение "инстинкт власти" покрывает огромное множество по-разному складывающихся и по-разному испытываемых "волевых интенций", которые всякий раз коррелируют с разными объектами.

Нам, кроме того, трудно согласиться с тем, что мир ментального погружается в имманентную логику значения, против которой мир истории с его "реальными факторами" играет мелкую роль.

Отношение между "возможным" и "действительным" мы также понимаем иначе, чем Шелер. При том, что и для нас в каждом действительном моменте присутствует горизонт возможностей, этот последний не представляется нам абстрактно "возможным как таковой", а как то, что возможно в конкретной ситуации и в результате определенной констелляции факторов. Этот горизонт, в свою очередь, есть просто исходный пункт нового процесса, который приводит к новым фактам действительности; он всегда подразумевает совершенно новую, созидательную роль момента и уникальной ситуации. Согласно нашему представлению о мире, следовательно, превыше всего не то, что абстрактно возможно; напротив, акцентируется значимость возникающего и действительного.

Реальное не является, как в системе Шелера, всегда неадекватным выбором из трансцендентного богатства форм, а творческой конкретизацией в силу исторически уникальных констелляций.

Только когда мы рассматриваем действительное задним числом¹⁰⁾, когда оно уже появилось, а не *in statu nascendi*, как это следовало бы, приняв точку зрения о моменте созидания в эволюционном процессе, — лишь тогда мы можем считать, что оно располагает структурой имманентного, совершенно самодостаточного комплекса значения. Только у тех кто сосредоточивает свое внимание исключительно на действительном, так сказать, на конечном продукте функциональных связей в генетическом процессе, может создаться впечатление, будто то, что происходило, было осуществлением некоей предсуществующей самодостаточной, абсолютной сущности. Так как, однако, социологию культуры занимает главным образом выявление функциональных связей между, с одной стороны, "действительным" и, с другой — предшествующим генетическим процессом, то, по-нашему разумению, для этой отрасли знания было бы слишком рискованно принять посылку о "предсуществующем" мире идей даже только в смысле вневременного происхождения чистого "значения". Для нас очевидно, что имманентная логика значения действительна только применительно к ретроспективному взгляду исследователя структуры: все творения разума обнаруживают уместимую, смысловую структуру после того, как становятся действительными. В данной связи хотелось бы подчеркнуть, что одной из самых важных задач является установление этой умопостижимой структуры значения суммы действительных, завершенных произведений.

Мы подробно рассмотрели шелеровскую концепцию отношения базиса и надстройки и дали исчерпывающую картину собственной, противоположной позиции для того, чтобы показать, что даже очевидно чисто формальные предпосылки исторического исследования находятся в зависимости от ценностно и социально обусловленной точки зрения; нам хотелось детально показать, что и в этой области процесс познания — далеко не то же самое, что осуществление шаг за шагом уже "предсуществующих" форм, что подходы к обступающим нас проблемам суть производные от живого

¹⁰⁾ В состоянии рождения (лат.).

опыта групп в одном и том же обществе. Все, чем различаются статический и динамический взгляд, так или иначе связано с этим центральным моментом, моментом отношения между идеальным и реальным. Так как для Шелера первичная сущность – нечто предсуществующее, парящее над историей, в его системе исторический процесс никогда не достигнет реальной сущности, своей основы; в этой системе статические, находящиеся в свободном парении сущности на самом деле не "обосновывают" исторический процесс, а всего лишь им осуществляются. Столь резкий дуализм никогда не выводит на действительную философию истории; здесь и теперь всего лишь нагляднее проявляется тот факт, что и методологические выводы связаны с метафизическими и "жизненными" установками. Мы теперь понимаем, почему Шелер сделал вывод в пользу социология генерализирующего типа, столкнувшись с необходимостью выбора, который современная социология вынуждена делать, – либо следовать генерализирующему методу, либо стремиться к обновлению, базируясь на историко-философских традициях. Конечно, случай Шелера совсем не прост. Как можно было убедиться, противоречие в шелеровской системе возникает в силу того, что, хотя его основная доктрина есть доктрина вечных ценностей, он тем не менее признает динамику, которая как бы конкретизируется в различных "точках зрения" и стремится дать ей объяснение, исходя из основной доктрины. Как масштабность его плана, так и неразрешимое противоречие в его доктрине между ее статическими и динамическими элементами хорошо заметны в следующем пассаже, в котором Шелер говорит о своем намерении "подвесить", так сказать, сферу абсолютных идей и ценностей, отвечающих сущностной идее человека, гораздо выше, чем все до сих пор осуществленные в истории фактуальные системы ценностей. "Так как мы всецело не приемлем – относительные, исторически и социологически обусловленные частными точками зрения – попытки упорядочения добродетелей, целей, норм в человеческих сообществах в том виде, в котором они выражены этикой, религией, законом, искусством и т.п., не остается ничего, кроме идеи предвечного Логоса, чьи трансцендентные тайны исследовать невозможно в форме метафизической истории, на примере какого-либо одного народа, какой-нибудь одной цивилизации, какой-то одной или всех вместе культурных эпох, что возникли до сих пор, а возможно, лишь совокупно, включительно все будущие эпохи, – путем

пространственного и во времени объединения, казалось бы несовместного, ибо отдельные, единичные субъекты культуры взаимодействуют вполне солидарно" (с. 14). Противоречия, которые выказывает этот пассаж, иллюстрируют внутреннюю борьбу между шелеровской доктриной вечности и современным, историческим сознанием; важно, как нам представляется, что Шелер стремится совместить в своей теории не просто разнородные тезисы, но и разнородные теоретические предпосылки. Для историка сущности не существуют оторванно от исторического процесса, но в нем являются и осуществляются, и исключительно благодаря ему оказываются постижимы. Сущности, созидающие историю и доминирующие в разные эпохи, доступны для человека, поскольку, живя в истории, он экзистенциально с нею связан. История есть дорога, для сторонника историзма – единственный путь к пониманию генетически укорененных в ней сущностей. Но бездна между подвластным времени и вечным, подразумеваемая в системе Шелера, оказывает решающее влияние на его теорию интерпретации истории. Реальные сущности – над историей, следовательно, в противовес тому что говорит Шелер, история не может дать ничего для их исследования или, если считать вкладом в этом смысле понимание истории Шелером, может дать очень немного.

История в его системе подобна морю огней, окружающему вечные сущности. Эти огни могут вспыхивать или загасать, они могут приближаться к сущностям или от них отдаляться, а ритм их движения, заданный судьбой, погружен в тайну; все, что мы знаем, – это то, что одни эпохи приближаются к этим сущностям ближе, нежели иные. Фанатики Средневековья, чья теория истории основывается на современном романтизме, утверждают, будто Средние века отмечены величайшим приближением к предвечным сущностям; они специфицируют кульминационный момент в Средних веках в различные периоды времени, в зависимости от характера собственного субъективного опыта. В сравнении с этим узким взглядом на отмеченную эпоху, с ее прославлением учение Шелера – много шире; он настаивает, что каждому периоду и любой цивилизации присуща особая "миссионерская идея", подразумевающая тесное приближение к определенному, в каждом случае разному, набору сущностей¹¹. Но, в принципе, он остается верен статичной концепции сущностей; так как, по его мнению, вечные сущности остаются отрезаны от потока исторической жизни,

их субстанция чужда субстанции истории. Все, что допускает Шелер, это принцип "доступности": некоторые вечные сущности главным образом доступны только для одной, той или иной культурной группы. Исторический "синтез" в таком случае состоит в комбинации всех сущностей, открытых в ходе истории. Этот способ рассмотрения вещей, однако, включает некоторые внезапные "скачки", которые невозможно согласовать с нашим фундаментальным опытом. Теория Шелера содержит два таких "скачка". Он допускает, что конкретные системы норм исторически и социологически определены и что в каждом момент человек окунается в историю. Но для автора все это действительно лишь постольку, поскольку мы не сталкиваемся с пониманием тех "сущностей", осуществление которых представляет собой "миссию" человечества. В том, что касается таких сущностей, исторический человек вдруг превращается в завоевателя времени, приобретши сверхчеловеческую способность отрясти с ног своих все исторические ограничения и предназначения. Это – первый "скачок" в теории Шелера. Но мы можем задать и другим вопросом: как узнать, исследуя историю, какие сущности, провозглашенные разными цивилизациями, были реальными, истинными? По каким критериям надлежит судить о том, что некоторая цивилизация была достаточно зрелой, чтобы исполнить "миссию" человечности в отношении той или иной сущности? Если в самом деле приписывать эту роль всем ушедшим эпохам и цивилизациям, то, очевидно, недостаточно располагать обоснованным, объективным знанием о наших собственных сущностях, или даже о тех, что бытовали в истории до сих пор. Таким образом, историк идей, руководствуясь интуицией, должен дважды трансцендировать время: первый раз, когда устанавливает предвечные сущности, назначенные его собственной эпохе, и второй, – когда интерпретирует прошлое, пытаясь отделить подлинное от ложного, действительно сущее от субъективного представления. Однако это тождественно тому, чтобы постулировать абсолютную интуицию сущего – по крайней мере, в той его части, что уже открыто, – в каждый момент истории, или, во всяком случае, постулировать абсолютный характер переживаемого момента. Но если так, то идея коллективной "миссии" всех эпох и цивилизаций, которая была задана в качестве отправной точки для философии истории, снова утрачивается; исторический процесс как таковой отбрасывается как безнадежно относительный, а все абсолютное значение концентрируется во втором "скачке", за

пределами времени. Шелер пытается включить идеи историзма в свою теорию безвременья, которой не отвергается даже идея визионерства. Но его статическая концепция вечности не стыкуется с чуждой ей "позицией" историзма, не совместна с ней.

Для каждого, у кого фундаментальный метафизический опыт имеет подобный (статический) характер, социология знания – а равно все прочие области культуры – должна представляться всецело второстепенным делом. Соответственно, действительную задачу социологии мысли, которая, по нашему мнению, состоит в раскрытии общей линии развития, следуя генезису различных "точек зрения", Шелер так и не сформулировал.

И еще одно возражение против шелеровской доктрины сущностей. Он забывает, что всякое понимание и интерпретация сущностей (и, следовательно, также сущность прошлых эпох) делаются возможны только перспективистски. И то, что доступно для нас из интуитивно воспринятых сущностей ушедших времен и как они становятся нам доступны, зависит от нашей собственной позиции.

Каждый "элемент значения" (если можно говорить о такой вещи изолированно) определен всем контекстом значения и, в конечном счете, – жизненной основой, из которой он произрастает; это понимание, которым мы обязаны историзму. Акт понимания состоит во включении чуждых "элементов значения" в наш собственный контекст значения, которым их первоначальные функциональные связи упраздняются и перерабатываются в нашей собственной функциональной модели. Мы поступаем таким образом, оценивая не только факты, но и интенционально предопределенные "значения" прошлых эпох. Полагать, что мы способны интегрировать мыслительные сведения (значения) во всеобщности путем приложения одного фрагмента к другому, – это был бы "техницистский" предрассудок. Было бы нетрудно убедить Шелера в правильности этого взгляда, так как он сам различает несколько типов прогресса в познании (с. 23). "Дополнительное" знание понятий сущностей стало бы возможно только, если бы принципиальное знание принадлежало к типу техницистского, "кумулятивного" знания (так его именует Шелер). Согласно самому Шелеру, принципиальное (сущностное) знание принадлежит к типу знания, ограниченному только одной культурой; но если это так, то, нам представляется, знание значений и сущностей ушедших веков

может быть только перспективистским, обусловленным нашей историко-экзистенциальной позицией, с одной стороны, и системой наших основных аксиом, — с другой. В другой нашей работе¹²⁾ мы уже указывали, что острая характеристика глубочайшей разницы между научно-технической рациональностью и философским знанием и между моделями эволюции, которые присущи этим двум областям, становится возможна, если только вернуться к "систематизирующему структурному принципу", который образует их подкладку. Как мы попытались показать, научно-техническая мысль отличается от философской мысли тем, что первая пополняет одну и ту же систему на протяжении следующих друг за другом периодов времени, тогда как вторая в каждую эпоху исходит из новых центров систематизации, стремясь совладать с растущим многообразием исторического мира. Поскольку в том, что касается (естественной) науки, столетиями строится одна и та же система, феномен перемены значения в этой сфере не возникает и оказывается возможным обрисовать процесс мысли в виде прямого прогресса в направлении совершенно "правильного" знания, которое и сформулировать можно только одним способом. В физике для силы нет нескольких разных понятий, а коль скоро в истории физики и появятся разные понятия, то их можно классифицировать в качестве просто подготовительных шагов, предшествующих открытию верного понятия, предписанного аксиоматической моделью данной системы. В противовес тому, в философии и историко-культурных дисциплинах, которые с ней тесно связаны, налицо феномен внутренне необходимого изменения значения. Любое понятие в этих областях неизбежно изменяет свое значение с течением времени, и именно поэтому оно беспрестанно входит в новые системы, зависящие от новых наборов аксиом (задумаемся, к примеру, о способе, которым понятие "идея" изменяет свое значение: что оно значит в каждую эпоху, можно понять, обратившись к системам в целом, в рамках которых было определено это понятие). Если в областях, о которых идет здесь речь, наблюдается историческая линия эволюции, а также взаимосвязь последовательных значений, тогда мы наблюдаем не "прогресс" в направлении уникальной системы, к одному исключительно верному значению понятия, но скорее — явление "сублимации" (Ausheben). "Сублимация" состоит в том факте, что в данных областях каждая последующая я "более высокая" система включает в себя системы и функциональные связи, которые имелись ранее того, я, разумеется,

отдельные понятия, принадлежащие этим системам. Однако, когда это происходит, ранее бытовавшие принципы систематизации, которые отражены в разных понятиях, аннулируются и "элементы", почерпнутые из прежних систем интерпретируются заново, в терминах более высокой и более емкой системы, т.е. оказываются "сублимированы". Мы можем различать два типа мысли (естественнонаучный философско-исторический), только обратив внимание на эту принципиальную разницу в системостроительстве; таков единственный путь познания в этом вопросе. Подлинно исторический синтез культур прошлого не может состоять в бесперспективном сложении последовательно возникающих феноменов, но заключается только в постоянно возобновляемой попытке интегрировать в новую систему сущности, заимствованные из прошлого. Действительная исторически наблюдаемая эволюция мысли в философии (как и в сопричастных науках о культуре) показывает путь, который, как мы убедились, контрастирует с траекторией эволюции естествознания. В свое время мы обозначили его как "диалектический"¹³⁾, Шелер же теперь предлагает обозначать его как "культурный рост путем взаимопереплетения и усвоения существующих ментальных структур в новые структуры" (с.24). Существенный момент – невзирая на терминологические различия – состоит, однако, в том, что в рассматриваемом случае человеческая мысль организуется вокруг нового центра в каждую эпоху, и даже, хотя человек в самом деле "сублимирует" (в гегелевском смысле *Ausheben*) свои прежние понятия, включая их во все новые системы, это подразумевает перемену в значении, делающую синтез путем сложения невозможным. Коль скоро было допущено, что философское знание обусловлено экзистенциально и ограничено спецификой конкретной цивилизации, то дальше в этой сфере мысли невозможно предполагать ничего другого, как динамическую систему, ибо в противном случае нам пришлось бы иметь дело с понятиями одного структурного типа в терминах иной структуры. Если так, то остается возможен один только перспективизм, иными словами, теория, соответственно которой разные основные значения возникают вместе с эпохами, к коим они принадлежат; эти основные значения принадлежат сущностям, бытующим в абсолютном смысле, но исследователь истории способен понять их только перспективистски, рассматривая их с позиции, которая самое является продуктом истории. Такого рода перспективизм, однако, отнюдь не является самоопровержением, в противовес тому, что

утверждает Шелер в своей критике наших взглядов (с. 115 и далее), ибо – по крайней мере, по нашему мнению, – и разные эпохи, и сущности, которые в эти эпохи обнаруживаются, имеют собственную жизнь независимо от последовательно достигаемого знания. Вот пассаж из нашего очерка об историзме, процитированный Шелером: "Историческое содержание (историческая суть, так сказать, эпохи) остается идентичным "в себе", но оно принадлежит к основным условиям познаваемости, осуществляемой лишь с различающихся теоретико-исторических позиций, другими словами, благодаря тому, что мы можем рассматривать только его разные аспекты". Слова, которые выделены в этой фразе, достаточно ясно указывают на то, что использовать перспективизм в качестве средства, чтобы растворить реальное бытие in se¹ объектов исторического исследования, не входит в наше намерение; оно, конечно же, заслуживало бы упрека в самоопровержении. Так, например, сущность и действительный опыт эллинизма не растворяются в различных "перспективах", которые раскрываются усилиями поколений ученых-историков. Ибо он в самом деле предстает как "вещь в себе", которая доступна с разных сторон, как бы в разных интерпретациях. Мы вправе постулировать это реальное бытие в качестве объекта, так как, хотя ни один подход не дает тому полного оправдания, каждый все же дан в качестве "цензора", с помощью которого можно избежать произвола в характеристиках.

Более ясно значение перспективизма можно иллюстрировать таким примером: человеческое сознание способно воспринимать ландшафт в качестве ландшафта лишь в разных перспективах, но ландшафт все-таки не растворяется в такого рода всевозможных, разнообразных репрезентациях. Каждая из этих картин имеет "реальный" дубликат, и правильность каждой перспективы может "цензурироваться" другими перспективами. Это, однако, предполагает, что история видима только изнутри истории и ее нельзя интерпретировать, "выпрыгнув" за пределы истории, произвольно заняв статичную позицию вне истории. Позиция последователя историзма, отправляясь от релятивизма, обычно ведет к полноте точки зрения, потому что в своем окончательном виде она постулирует самую историю как Абсолют; лишь одно это делает возможным то, что разные точки зрения, которые поначалу кажутся

¹ В себе (лат.).

анархичными, оказываются подвластны упорядочению в качестве составных частей общего процесса осмысления.

Фактически, оглянувшись на сравнительно близкие исторические эпохи, например раннекапиталистический период вплоть до появления вполне развитой капиталистической системы, можно понять смысл направления развития. Но тогда можно и объяснить все социологические и прочие теоретические "точки зрения", которые принадлежат этой эпохе, исходя из присущей ей целенаправленности. Конечно, всякая теория, когда ее впервые предлагают, претендует на абсолютную обоснованность; однако мы находимся уже в положении, которое позволяет нам оценить ее относительную достоверность и ее потенции. Плодотворные прошлые теории в ретроспекции оказываются оправданы, потому что их проблемы и их компоненты сохраняются в более общей системе, руководствуясь которой мы ныне мыслим. Но в то же время они релятивизированы, так как могут сохраниться только как части более общей системы. Мы совсем не собираемся отрицать того, что историзм сталкивается с трудностями, — они возникают как раз в этом моменте. Будучи в состоянии понимать значение, целенаправленность общего развития, поскольку это относится к законченным периодам, мы не можем понять целевое значение нашей собственной эпохи. Так как будущее всегда остается тайной, можно лишь строить догадки относительно тотальной схемы значения, частью которой является наше настоящее, а ввиду того что ничего, кроме этих догадок, у нас нет, достаточно ясно, что каждое течение мысли предполагает, будто целевое значение настоящего тождественно тем современным тенденциям, с которыми этому течению случилось себя идентифицировать. В результате будущее целевое значение всеобщности истории видится по-разному, соответственно личной позиции, занимаемой во всеобщем процессе; так, история философии в изложении прогрессиста будет отличаться от истории философии в изложении консерватора и т.п.

Следуя этому ходу мысли, можно заключить даже, что эпохи, описываемые нами как сравнительно завершенные и поэтому, в том, что относится к их целеназначению, прозрачные (например, ранний капитализм), отчасти, возможно, утрачивают свойственную им определенность значения и становятся проблематичными, будучи помещены в более емкие генетические схемы. Из этого следует, что

любая историческая теория принадлежит в основном определенной точке зрения; это не означает, хочу подчеркнуть, будто вся конкретность, "упрямая фактологичность" данных и основных значений растворяется во множестве различных взглядов. Каждый из нас имеет дело с одними и теми же данными и сущностями. Разумеется, как было показано во вводном разделе, таким образом можно обнаружить лишь ограниченное количество фактов – те, что находятся в кругозоре размышления, но коль скоро эти факты становятся видимы, то их необходимо принимать в расчет всем. Более того, глядя на вещи "со своей колокольни", мы осознаем возможность и необходимость других точек зрения, и какова бы она ни была, все мы ревностно отслеживаем, насколько "упрямы" данные; таким образом, у нас у всех есть причина считать, что мы вникаем в суть дела, избегаем всяческих иллюзий.

По этому поводу могут спросить, почему мы не довольствуемся регистрацией именно тех фактов, "упрямство" которых признаем, как это делается позитивизмом; почему не элиминируем те "тотальности значения" и те дополнения к просто фактуре, единственно которые ведут к перспективизму, не отказываемся от них как от метафизического пережитка, не имеющего отношения к положительному знанию. Мы ответим так: в "упрямстве" и "позитивности" этих "фактов" есть нечто странное. Они "упрямы" в том смысле, что обеспечивает контроль для избежания произвольных конструкций. Но они не "упрямы" в том смысле, что не понятны вне какой-то системы, изолированно, вне соответствия со значениями. И наоборот, их можно понять лишь в рамках значения, и они обнаруживают свои разные аспекты, в зависимости от смыслового контекста, в котором понимаются. Понятия, например, "капитализм", "пролетариат" и т.д., меняют свое значение соответственно той системе, в которой используются, и исторические "данные" становятся историческими "фактами", только будучи включены в эволюционный процесс как "части" либо "ступени".

Беззаботная, самоуверенная эпоха позитивизма, в которую возможно было считать, будто бы "факты" допустимо оценивать безоговорочно, закончена; так можно думать уже потому, что нельзя не заметить того, что позитивистская история культуры наивно воспользовалась только одной системой значения: абсолютно обоснованной признавалась одна, специфическая метафизика, хотя

только мыслители этой одной эпохи могли посчитать ее беспроблемной. Позитивизм мог небезуспешно утаивать собственную структуру значений от себя самого лишь потому, что культивировал в той или иной области не более чем специализированную науку; в этих обстоятельствах факт, что метафизические посылки специалистов в каждой отдельной области исходили из мировоззрения и философии истории ничуть не менее нежели посылки не-позитивистских направлений, не мог быть никем не замечен. Мы, с другой стороны, уже видим, что, по крайней мере, науки о культуре и исторические дисциплины предполагают метафизику, т.е. некое приращение, благодаря которому отдельные аспекты превращаются в тотальности, и, по-нашему мнению, полезнее знать, а не игнорировать это положение вещей. Однако, как уже отмечалось, это не означает, что мы станем сторониться тех черт позитивизма, которые были "неподдельны" и благодаря которым достигнут действительный прогресс в истории мысли. Любая метафизика, которой суждено возникнуть вслед за периодом господства позитивизма, усвоит и "сублимирует" в какой-то форме "неподдельные" элементы позитивизма. Но элементы, о которых идет здесь речь, принадлежат иной материи, нежели эпистемологическая и методологическая позиция позитивизма; как ни парадоксально это звучит, они принадлежат его метафизической интенции, живому чувству которой он дает теоретическое выражение. Позитивистский склад мышления отмечен в истории теоретических дисциплин той самой постепенной аберрацией, которая в области политики обозначается термином "Realpolitik" ("реальная политика"), а в искусстве — "реализм", аберрацией, оставившей след и в консервативной, и прогрессистской мысли. Оба эти термина предполагают, что определенные сферы жизни (скажем, экономика) все более и более выдвигаются в центр опыта и обеспечивают основные категории для опытного исследования прочих сфер. Упомянутая аберрация означает, что в нашем случае онтологический акцент делается на "посюсторонности", "имманентности", а не на "трансцендентности". Как раз в подобном "имманентном" опыте мы ищем происхождение всех "трансцендентных" понятий. Однако можно отметить: антитеза между "имманентностью" и "трансцендентностью" как таковая все еще выражена в терминологии, которая характерна для старой жизненной позиции и, значит, не оправдывает полностью то, что в позитивизме принципиально ново и подлинно.

Второй позитивистский принцип, ценность которого, можно полагать, сохраняется в современном стиле мышления, — это то, что мы называем позитивистским уважением к эмпирике. Оно — что, однако, уже не связывается нами с верой в не-метафизическое объяснение факторов мышления — состоит в том, что метафизические сущности не могут нами восприниматься вне их принципиальной связи со сферой опыта, который для нас представляет собой первичную действительность мира. Это главная причина, почему для нас неприемлем какой бы то ни было "скачок" за пределы действительности, — даже в конструкциях предсуществовавшей сферы истины и достоверности. Мы не претендуем на то, что являемся в состоянии как-то дедуцировать структуры истины и достоверности иначе, чем путем эмпирически обоснованного преобразования структуры различных сфер мысли, как это происходит в истории. Все основные типы новой метафизики несут на себе отпечаток этой трансформации, результатом которой является постепенное повышение онтологического уровня "имманентного" и "исторического". Самый существенный шаг в направлении позитивизма, возможно, сделал Гёгел, отождествив "сущность", "абсолют" с историческим процессом и связав удел абсолюта с участью мирового развития. Даже если в деталях его предположения неприемлемы, его общая позиция теснейшим образом примыкает к нашему непосредственному ощущению.

Итак, мы полностью соглашаемся с Шелером в том, что метафизика не исключена и не может быть исключена из концепции мироздания и что без категорий метафизики невозможно обойтись, интерпретируя исторический и интеллектуальный мир. Мы согласны с ним и в том, что фактуальное знание и знание сущности представляют собой две разные формы знания, но для нас неприемлемо резкое разделение того и другого. Скорее мы думаем, что знание сущности идет просто дальше и глубже в том же направлении, что и фактуальное. Очевидно, что переход от фактуального, эмпирического знания к интуиции сущностей происходит постоянно. Этот дуализм "факта" и "сущности" составляет полную параллель дуализму исторической науки и философии истории. Налицо общая тенденция к резкому разграничению между этими двумя дисциплинами, но, по нашему мнению, правильнее думать, что "философия истории" по большей части уже врезана в разные понятия, которые используются для характеристики частных

фактов, – понятия, играющие значительную роль в определении содержания эмпирической науки. Мы всегда каким-то образом руководствуемся "планом", "интеллигибельной структурой" истории, когда помещаем пусть даже очевидно самый изолированный частный факт в контекст.

Но предположить подобную неразрывность, взаимопроникновение этих двух типов знания не значит отрицать, что они качественно и иерархически неодинаковы. Потому-то мы и возражаем против возможности простого "скачка" из одного мира в другой, которым подразумевается, будто соответственные структуры совершенно оторваны друг от друга, против концепции, которая, по видимому, вдохновлена идеей знания, основывающегося на откровении.

Неудивительно, что, пытаясь охарактеризовать подход, исходя из которого может быть построена социология знания, нам приходится, коль скоро обсуждаются ее теоретические, философские предпосылки, вдаваться в эту подробность. В конце концов, проблема, стоящая перед нами, состоит именно в том, насколько эмпирическая, научная трактовка вопроса подвержена влиянию философской, метафизической позиции исследователя.

Расхождения между нашей концепцией социологии знания и социологией знания, которой придерживается Шелер, разъясняют, возможно, что оба мы озабочены одной и той же задачей, а именно тем, что продукты мышления могут интерпретироваться не только непосредственно, с точки зрения их содержания, но и косвенно, исходя из того, что они зависят от действительности, в особенности от того, какую они несут функцию. Это тот факт, что ставит нас перед задачей развития социологии знания и культуры. К ней подходят с разных философских позиций, из которых каждая приписывается определенному социальному положению. Так как философская точка зрения Шелера постулирует надвременную, неизменную систему истин (позиция, которая практически всегда сводится к провозглашению твердой законности чьего-либо собственного исторически и социально обусловленного взгляда), то он приговорен к тому, чтобы ввести – как мысль, пришедшую в голову слишком поздно, – в эту недвижимую, надвременную структуру "случайность" социальных факторов. Но включить исторические и социальные факторы органически в какую-либо систему, если принят такой подход "свыше", невозможно. В этом случае история и надвременное окажутся разделены пропастью.

Мы шли в противоположном направлении: для нас, непосредственно данное — динамическая переменная точек зрения, исторический элемент. На этом мы стремимся сосредоточить свое внимание и использовать все возможности, которые это дает в плане преодоления релятивизма. Тем самым в качестве первоначальной задачи социологии знания подразумевается, что должен быть дан по возможности точный отчет о сосуществующих в данный момент теоретических взглядах и прослежено их историческое развитие. Ибо даже личные точки зрения как таковые не "статичны", не остаются всегда и повсюду неизменными, но, наоборот, неумолимый поток истории выносит на поверхность все новые данные, которые требуют своего объяснения и могут вызвать модификацию или даже распад прежде существовавших теорий. Далее, один из важных аспектов эволюции интеллектуальных взглядов — их вклад в общественный эволюционный процесс в целом. Можно показать в ретроспекции, каким путем каждая утопия, а равно каждый образ прошлой истории, помогали формировать эпоху, в которой они возникали. Человеческое мышление на каждой ступени своего развития содержит экзистенциально определенную истину; она состоит в том, что в каждый момент предпринимается попытка специфическим образом нарастить "рациональность" социально-интеллектуального мира на направлении, которое навязывается последующей ступенью эволюции. Очередная задача социологии познания (правильно было бы называть ее так) состоит в раскрытии этой функциональной роли социально и экзистенциально окаймленного мышления на различных стадиях реального процесса. Метафизическое допущение, которое здесь делается (а мы желали бы подчеркнуть, что наша теория в самом деле включает подобное допущение), состоит в том, что глобальный процесс, в ходе которого возникают разные интеллектуальные подходы, многозначен. Точки зрения, их содержание не сменяют друг друга совершенно случайным образом, так как все это — части многозначительного всеобщего процесса. Следовательно, в целом проблема "абсолютной" истины совпадает с проблемой характера унитарного значения данного процесса в его целостности; вопрос в том, насколько мы в состоянии понять цель эволюции, которая может быть увидана в данный момент времени. Мы уже обозначили ответ на этот вопрос: настолько, насколько уже завершена эпоха, — конечно, говорить о завершенности можно только в относительном смысле — в той мере, что эпоха представляется в качестве завершенного образа

(Gestalt), мы можем специфицировать функциональную роль структур мысли, релевантных цели, к которой направлен эволюционный процесс. Постольку, поскольку это относится к только что развертывающимся процессам, однако цель еще не дана и нельзя сказать, существует *in se* или какими-либо предсуществующим образом. В этом отношении мы находимся всецело *in statu nascendi* и наблюдаем всего лишь столкновение антагонистических устремлений. И наша собственная теоретическая позиция принадлежит к одной из этих враждующих точек зрения, а значит, мы можем видеть то, что развертывается, и то, что было в прошлом, лишь частично и перспективистски, поскольку интерпретация прошлого зависит от интерпретации текущего процесса. Уже подчеркивалось, что это необязательно приводит к иллюзионизму, к отрицанию реальности исторического процесса. Но абсолютистскую доктрину в старом смысле невозможно вывести из этих предпосылок, не сделав "скачка" и не гипостазировав чьей-либо собственной жизни, а тогда мы не можем даже преследовать подобную абсолютистскую точку зрения, которая, в конце концов, есть не что иное как гипостатизация структурной модели статической концепции истины. По нашему разумению, в статическую "истину *in se*" можно еще верить до той поры, пока нет мужества признать, что единственной системы, которая постепенно строится в ходе историко-культурного процесса, как в случае системы физико-математической науки, не существует. В ходе исторического процесса мысль постоянно отправляется от все новых и все более емких главных идей. Сама идея "возвышенного диалога" душ всех времен, как ее понимает Шелер, может случиться даже в утопической фантазии только для тех, кто верит в одну систему истины. Однажды признав, что подобный диалог не может состояться таким простым способом, даже если не по другой причине, то потому, что любое слово в разных культурах имеет разное значение, так как его экзистенциальная функция в каждом случае различна, однажды осознав это, приходишь к выводу, что идея, соответственно которой каждая эпоха содержит в себе "сублимированно" противоречия всего исторического процесса, к ней приведшего, "утопична". Самое большее, что дает экстраполяция структурного положения, наблюдаемого сегодня, — это убеждение, что нынешняя вражда антагонистических теорий и подходов, свойственные им попытки к включению в себя конкурирующих точек зрения указывают на

присущую человеческому мышлению тенденцию давать объяснения всей действительности, тенденцию, которая не достигает своей цели, ибо полностью всеобъемлющий систематизирующий принцип все еще не открыт. Это обстоятельство должно быть отражено в "ограниченности" частных подходов, фактического мышления. До сих пор, мы убеждаемся, действительность всегда шире, чем она преподносится в частных подходах, и, хотя не исключено, что главная теоретическая идея, которая фактически позволит осуществить синтез всего процесса, в конечном счете будет найдена, нет оснований предполагать, будто этот великий синтез относится к сфере предсуществующего. Нельзя, если и не по другим причинам, то потому, что действительное положение вещей, которое могло бы вызвать подобный синтез, еще не материализовалось. Наша "утопия" финального всеобщего синтеза выше утопии предсуществующей статической истины, так как она исходит из фактической структуры исторической мысли, тогда как точка зрения оппонентов отражает неисторический склад ума в сочетании с одной статической теорией.

Можно было бы начать с этих посылок и все же преодолеть релятивизм "скачком", или провозгласив собственную точку зрения финальной фазой всей динамики (как поступил Гегель), или предположив, что в будущем мысль более не будет обусловлена экзистенциально. Однако это свелось бы к "рестабилизации" изначально динамической концепции. Как только абсолютная позиция занимает против хода истории, мысль становится фактически статичной; суть динамизма состоит не в признании того, что история есть изменение, но в знании того, что чей-либо собственный подход не менее динамичен, нежели все прочие. Следовательно, для радикально динамической: концепции единственно возможным решением является признание: чья-либо собственная точка зрения, пусть даже относительно, конституируется в элемент истины. Или, характеризуя различие между решением Шелера и нашим метафорически, можно было бы сказать так: согласно нашему взгляду, над историческим процессом Око Господне (т.е. он не бессмыслен), тогда как Шелер должен подразумевать, что он сам взирает на мир Господним Оком.

Простой структурный анализ двух доктрин показывает, что присущие им антиномии преодолеть полностью невозможно. Шелер, который полагает абсолют вначале, никогда не достигает динамики (он не может перебросить мост между статикой и динамикой); другая

концепция, которая начинается с фактического замещения одной точки зрения другой, не в состоянии достигнуть абсолюта – по крайней мере, в той самоуверенной форме, в которой он однажды был преподнесен статичной мыслью. Но если признание пристрастности любой точки зрения, и в особенности своей собственной, могло бы придать теории Шелера самопротиворечивость, подобное же признание на самом деле не только не ведет к внутреннему противоречию нашей теории социология знания, но представляет собой как бы ее подтверждение.

Так как современное суммарное знание прирастает в тесной зависимости от реального социального процесса, а сам этот процесс достигает всеобщности антитетически и неупорядоченно, то неудивительно, что непосредственно открываются лишь пристрастные интеллектуальные течения, которые противоречат друг другу и определяют всеобщность лишь как сумму этих антагонистических пристрастных течений. Согласно Гегелю¹⁴⁾, там, где одновременно возникает несколько философских течений, нам приходится иметь дело с различными аспектами совокупности, образующей подлежащую им всем всеобщность, и лишь ввиду их односторонности в каждой философии видится нам опровержение другой. Более того, все, что в них можно найти, это не софистические подробности, в которые они уходят, но то, что каждая выдвигает новый принцип.

До сих пор во всей этой дискуссии мы стремились сфокусировать внимание на широких принципах, взаиморасхождение которых являет не "софистическое погружение в детали", а иллюстрирует противоречивые решения отдельных проблем, которые стоят перед нами и к которым, можно подойти с фактически имеющихся сейчас позиций. Наша очередная задача – показать, как проблемы социологии знания могут трактоваться с динамической позиции, которую мы представляем.

4. ДИНАМИЧЕСКИЙ ПОДХОД К СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

Мы полагаем, что нынешняя констелляция благоприятствует развитию социологии знания, ибо проникновение в социальную структуру знания, которое в прежние эпохи совершалось спорадически, в Новое время быстрее и образнее усилилось и ныне достигло положения, когда возможным становится уже не

спорадическое, а систематическое и причинное рассмотрение соответствующих проблем. Именно в связи с победами, одержанными "причинностью", внимание все более сосредоточивается на философских предпосылках того, что доселе обнаруживалось лишь в деталях, – предпосылках, которые до сих пор непосредственно исследованы не были. Сейчас даже те ученые, кто занят специальными исследованиями, озабочены тенденцией теоретической круговерти. Шелеровское эссе ценно в первую очередь тем, что представляет общий план, набросок, охватывающий разные отрасли науки; оно выиграло от того, что автор – философ, являющийся одновременно социологом. Работа в области социологии знания может быть плодотворной, только если философские метафизические посылки всякого автора выражены открыто и если авторы обладают способностью исследовать мысль как "изнутри", исходя из ее логической структуры, так и "извне", -- исходя из ее социальной функции и обусловленности.

Попытаемся же теперь показать путь, следуя которому систематическая социология знания может быть продвинута на основе динамической концепции. Главные принципы своего подхода мы уже очертили; все, что остается сделать, – это проанализировать соответственные методологические проблемы.

Если принять динамическую концепцию истины и знания, то центральным вопросом социологии знания становится экзистенциально обусловленный генезис различных точек зрения, указывающих на образ мысли, характерный для той или иной эпохи. Усилия будут сосредоточены всецело на этом моменте, потому что изменение и внутреннее развитие позиций, по нашему мнению, и составляет субстанцию истории мысли. Социологический анализ мысли, до сих пор предпринимавшийся фрагментарно и от случая к случаю, теперь становится объектом всесторонней научной программы, которая подразумевает – коль скоро решено рассмотреть итоги интеллектуальной деятельности каждого периода и обнаружить, на каких взглядах и теоретических предпосылках основывалась в каждом случае мысль, – разделение труда. Эта первая основная проблема социологии знания решается в сочетании с работой, которая выполнена в области "истории идей": как по результатам, так и по методом она необычайно плодотворна. Во множестве областей (политической, философской, экономической, эстетической, моральной и т.д.) история идей обнаруживает крайнее разнообразие

элементов мысли, но труды в этой области знания кульминируются полной реализацией их значения только тогда, когда мы услышим не об одном лишь изменении содержания мысли, но и о (нередко имплицитных) теоретических предпосылках, на которых первоначально основывалась данная идея, пусть позже она видоизменилась, дабы удовлетворять иному набору предпосылок и таким образом выжить в изменившихся условиях. Иными словами, история идей может достигнуть своей цели, а именно дать систематическое объяснение всему процессу истории мысли лишь в том случае, если будет дополнена историческим структурным анализом динамически сменяющихся друг друга центров систематизации. Можно наблюдать начатки подобного анализа (например, в работах, в которых "романтизм" или "Просвещение" различаются как в каждом случае специфическая жизненная среда для возникновения разных способов мышления); можно просто отследить эти идеи вплоть до их конечных логических последствий, предприняв систематические усилия для раскрытия, в конечном счете, аксиом, подлежащих соответственно мысли, характерной для "романтизма" и "Просвещения" и для определения типа системы, которой принадлежат эти модели мысли со всевозможными на сегодняшний день логическими и методологическими уточнениями. Это могло бы означать попросту возможность использования характерного для нашего времени в историческом анализе логического уточнения. В данном пункте, однако, нам представляется случай указать на недостаток истории идей – тот факт, что ее анализ происходит в терминах "эпох". С социологической точки зрения, как "нации", так и "эпохи" слишком недифференцированы, чтобы служить основой для эталона при описании исторического процесса. Историк знает, что эпоха представляется всецело поглощенной каким-либо одним течением мысли только с высоты птичьего полета. Проникая глубже в исторические подробности, видишь, что каждая эпоха поделена между несколькими течениями; может случиться, в лучшем случае, что одно из этих течений становится господствующим, отодвинув другие в ранг подтечений. Но ни одно течение не элиминируется полностью; даже если одно из них одерживает победу, все прочие, принадлежащие тем или иным социальным слоям, продолжают существовать как подтечения, будучи в готовности возродиться и восстановиться на более высоком уровне, когда для того созреет время. Достаточно поразмыслить над своеобразным

ритмом, в котором постоянно чередуются в последнем периоде европейской истории "рационалистическая" и "романтическая" фазы, чтобы понять, что мы имеем здесь дело с отдельными нитями эволюции, которые тем не менее связаны друг с другом каким-то высшим законом. Но недостаточно признавать эту эволюцию в ее обособленных нитях; нам следует принимать также в расчет тот способ, которым принципиальные течения утверждаются в отношении других течений. В качестве первой главы социологии мысли систематической историей идей должны быть разработаны именно эти две проблемы. Ибо нельзя упускать из вида, например, что, когда романтизм делает новый захват, то им всегда принимается в расчет статус одновременно с ним существующей и господствующей рационалистической мысли; обе школы не только учатся друг у друга, но пытаются даже прийти к более широкому синтезу, для того чтобы совладать с новой ситуацией.

Однако, если мы не двинемся дальше, мы никогда не выработаем социологию знания. Неважно, насколько она систематична; чисто имманентный анализ генезиса интеллектуальных позиций есть не что иное, как история идей. Важно то, что предваряющая теоретическая разработка истории идей может вывести на социологию знания лишь тогда, когда мы изучаем вопрос о том, каким образом разнообразные интеллектуальные позиции и "стили мышления" укоренены в историко-социальной действительности. Но в данной связи, по нашему мнению, было бы ошибкой рассматривать действительность, социальную действительность, как бы единый поток. Поскольку в истории идей метод, которым производится дифференциация эпох, разработан совершенно недостаточно, равно было бы слишком большой ошибкой воспринимать действительность, которая стоит за идеологическим процессом, в качестве чего-то однородного. Прежде всего, несомненно, что любой высокий тип общества образуется несколькими слоями, точно так же как и интеллектуальная жизнь состоит из нескольких течений; в обществе, в котором нам приходится жить, это расслоение правильнее всего называть классовым расслоением динамика общества в целом является результатом всех отдельных импульсов, исходящих от соответственных слоев. И тогда первая задача — выяснить, есть ли корреляция между интеллектуальными позициями в их имманентности, с одной стороны, и общественными течениями

(общественными позициями) — с другой. Имманентное описание генезиса интеллектуальных позиций еще может рассматриваться в качестве продолжения работы историка идей. История социальной стратификации еще может рассматриваться в качестве части социальной истории. Но в комбинации эти две области исследования требуют специфически социологического подхода. Хотя, впрочем, именно здесь важно отказаться от натурализма, а также тех установок, что связаны с изначально полемическим уклоном социологии. При том, что вопрос, который очерчен выше, впервые сформулирован в терминах марксистской философии истории, мы, исследуя его, должны отмежеваться от материалистической метафизики и отместить (или свести к тому элементу правды, который в них содержится) все пропагандистские утверждения. Прежде всего, даже самый поверхностный взгляд на исторические факты удостоверяет, что идентифицировать какую-либо теоретическую позицию с определенным слоем или классом совершенно невозможно, — например, как если бы пролетариат имел бы собственную науку, развившуюся в замкнутом интеллектуальном пространстве, а буржуазия — другую науку, совершенно отдельную. Подобное грубое пропагандистское преувеличение может привести лишь к ошибочному свёрхупрощению истории; исходя из этого, нам следует не брать ничего на веру, предварительно не удостоверившись, в какой мере точка зрения справедлива (а определенный элемент истины она все-таки содержит).

Даже имманентное освидетельствование разных интеллектуальных и познавательных позиций, насколько оно выполнено теоретической историей идей, показывает, что они не витают в воздухе, не в нем развиваются и кристаллизуются, а соотносятся с некоторыми тенденциями, которые воплощаются социальными слоями. Это "нахождение в соотношении" представляет собой определенную трудность для социолога в первую очередь. Натуралистическая эпоха марксизма признавала между социальной действительностью и феноменами интеллекта единственно возможное соотношение, а именно то, что интеллектуальную позицию диктует материальный интерес. Поэтому в начальной фазе исследование идеологии мотивировалось исключительно "разоблачением" того, что было "продиктовано интересом", который признавался единственной формой социальной обусловленности идей. Не отрицая того, что некоторые интеллектуальные позиции

могут усваиваться или распространяться ввиду их полезности в плане либо пропаганды, либо, наоборот, сокрытия групповых интересов, и мы согласны, что желательно только разоблачение таких позиций. Однако эта мотивация интересом не является единственным соотношением, существующим между социальной группой и ее интеллектуальной позицией. Социалистическое направление в исследовании идеологии имеет односторонний характер, так как сосредоточивается главным образом на форме социальной обусловленности, которая представлена мотивацией интереса.

Коль скоро категория "интереса" признается единственным "экзистенциальным соотношением", которое включает в себя идеи, то делается вынужденным либо ограничением социологического анализа той частью надстройки, что ясно указывает на идеологическое "сокрытие" интересов, либо, если все же желают исследовать надстройку в целом под углом зрения ее зависимости от социальной действительности, — настолько широкое определение понятия "интерес", что происходит утрата его первоначального значения. По нашему мнению, ни тот, ни другой путь не ведет к искомой цели. Если мы действительно желаем расширить исследование идеологии в социологии знания и сочетать его с современными трудами в области истории идей, то первое, что нам надлежит предпринять, это преодолеть односторонний характер определения мотивации интереса в качестве единственной формы социальной обусловленности идей. Легче всего это можно сделать, феноменологически удостоверив тот факт, что мотивация интересом есть всего лишь одна из возможных форм, в которой социальный опыт обуславливает усвоение психикой некоторых установок. Поэтому, возможно, определенная экономическая теория или определенные политические идеи получают признание именно вследствие того, что отвечают интересам. Но, конечно же, в предпочтении художественных стилей или стиля мысли непосредственные интересы не играют роли, хотя и эти сущности не возникают из воздуха, а развиваются под воздействием социально-исторических факторов в определенных группах. В тех случаях, когда идей придерживаются ввиду прямого интереса, можно говорить о "заинтересованности", а для обозначения косвенного отношения между субъектом и идеями аналогично использовать понятие "приверженность". Фактически одна из самых поразительных черт истории состоит в том, что экономическая система всегда укоренена,

по крайней мере в плане своего происхождения, в интеллектуальном космосе, так что всякий, кто стремится к определенному экономическому строю, стремится иметь и соответственные взгляды. Когда группа непосредственно заинтересована в экономической системе, то она косвенно "привержена" к теоретическим, художественным, философским и т.п. формам, которые этой системе корреспондируют. Таким образом, косвенная "приверженность" определенным формам представляет собой наиболее общую категорию в поле социальной обусловленности идей.

Мотивация интересом представляется, следовательно, в сравнении с категорией "приверженности" как частный случай и именно к понятию "приверженность" приходится прибегать в большинстве случаев, когда мы хотим оценить взаимоотношение между "стилями мысли", "интеллектуальными позициями", с одной стороны, и социальной действительностью – с другой. Тогда как метод "вульгарного" марксизма состоит в прямой ассоциации даже самых эзотерических и духовных плодов разума с экономическими и властными интересами определенного класса, социологическое исследование, которое стремится к уяснению всеобщих черт интеллектуальной жизни, стремится не только превзойти этот грубый подход, но и спасти элемент истины в марксистской философии истории, перепроверив все, что ею постулируется. Началом подобной ревизии было бы использование категории мотивации интересом только лишь там, где интересы действительно видны в работе, а не там, где существует просто "приверженность" мировоззрению. Здесь имеет смысл остановиться на нашем собственном социологическом методе, он поможет понять, что исключительная распространенность категории интересов вызвана определенной исторической констелляцией, для которой характерно преобладание экономического подхода. Если, однако, категория интереса возводится в ранг абсолютного принципа, то в результате следует лишь низведение роли социологии до уровня реконструкция homo economicus¹, а между тем социология обязана исследовать человека всесторонним образом. Итак, не следует приписывать стиль мысли, произведения искусства и т.д. группе как таковой, базируясь на анализе интересов. Можно показать, что определенный стиль мысли,

¹ Человек экономический (лат.).

интеллектуальная позиция, заключены в систему установок, которые, в свою очередь, можно убедиться, связаны с определенной экономической и политической системой; следовательно, можно задаться вопросом: какие социальные группы "заинтересованы" в появлении и укреплении данной экономической и социальной системы и в то же время "привержены" соответствующему мировоззрению.

Поэтому построение социологии знания может быть предпринято лишь окольным путем, через посредство представления о тотальной системе мировоззрения (через посредство социологии культуры). Нельзя связывать интеллектуальную позицию непосредственно с общественным классом: для обнаружения доступна лишь корреляция между "стилем мысли", на котором выстраивается данная позиция, и "интеллектуальной мотивацией" той или иной социальной группы.

Если исследовать историю знания и мысли, задавшись подобными вопросами и из-за понимания, каким образом она укоренена в истории реального, социального процесса, то обнаруживаются в каждый момент не только антагонистические группы, которые сражаются друг с другом, но и также конфликт "мировых постулатов" (Weltwollungen). В историческом процессе не одни интересы сражаются с интересами, равным образом мировые постулаты соревнуются с мировыми постулатами. И этот факт социологически уместен, так как эти разные "мировые постулаты" (которых различные "стили мысли" суть просто отдельные аспекты) на самом деле не противоборствуют друг с другом освобожденным от телесной оболочки, произвольным образом; вероятнее, каждый такой постулат связан с определенной группой и развивается усилиями мысли этой группы. В каждый момент в утверждении существующей экономической и социальной системы заинтересован только один слой, он же льнет к соответствующему стилю мысли; всегда есть и другие слои, чей духовный мир — та или иная ступень эволюции в прошлом, и еще — те, что входят в жизнь, являются новыми, но чье время еще не пришло и чьи надежды связываются с будущим. Так как различные слои, очевидно, "заинтересованы" в разном мироустройстве и разных мировых постулатах, часть из которых принадлежит прошлому, а другая еще только возникает, и "привержены" им, каждая стадия исторической эволюции пронизана конфликтами ценностей.

То, что "стиль мысли" может быть связан с возникновением определенного социального слоя, лучше всего показывает тот факт, что современный рационализм (как неоднократно указывалось) был связан с мировыми постулатами и интеллектуальными устремлениями нарождающейся буржуазии, что последующая контртенденция самоотождествляется с иррационализмом и что сходная связь существует между романтизмом и консервативными устремлениями. Начавши этим наблюдением, можно перейти к анализу корреляций между стилями мысли и социальными слоями, но он был бы плодотворным только при условии, что атрибутирование не будет статическим, — скажем, в любой мыслимой констелляции рационализм не станет идентифицироваться с прогрессом, а иррационализм — с реакцией. Следует помнить, что ни рационализм, ни иррационализм (в частности, в их нынешней форме) не являются вечными типами тенденций мысли и что каждый слой в том же смысле не всегда прогрессивен или консервативен. "Консерватизм" и "прогрессизм" суть качества относительные; является тот или иной слой прогрессивным, консервативным или, того хуже — реакционным, всегда зависит от направления, в котором протекает социальный процесс. По мере того как разворачивается принципиальная тенденция экономического и интеллектуального прогресса, поначалу прогрессивные слои, удовлетворив свои амбиции, могут стать консервативными; слои, которые в течение некоторого времени играли ведущую роль, неожиданно вдруг оказываются в оппозиции к господствующей тенденции.

Таким образом, уже в этом моменте важно избежать интерпретации подобного рода относительных представлений в качестве вечных черт. Но если мы действительно желаем найти оправдание огромному разнообразию исторической действительности, то нам следует сделать и еще одно различие, а именно: устанавливая корреляции между плодами разума и общественными слоями, необходимо отличать интеллектуальную стратификацию от социальной. Можно, допустим, определять социальные слои соответственно марксовской концепции класса, исходя из их роли в процессе производства, но нельзя, я считаю, на тот же манер устанавливать исторические параллели между интеллектуальными позициями и социальными слоями. Дифференциация мышления слишком велика, чтобы допустимо было бы идентифицировать с тем или иным классом каждое течение и

каждую точку зрения¹⁵). Итак, чтобы получить корреляцию между понятием "класс", исходя из его роли в процессе производства, и понятием "интеллектуальная позиция" приходится ввести некое опосредующее понятие: "интеллектуальные слои". Подразумеваются группы людей, которые принадлежат к определенным социальным ячейкам, разделяют определенный "мировой постулат" (частями которого, можно отметить, являются "постулированные" ими экономическая система, философская система, художественный стиль)¹⁶) и в данное время "привержены" определенному стилю экономической активности и теоретической мысли. Надлежит, в первую очередь, идентифицировать различные "мировые постулаты", противоборствующие системы мировоззрения (*Weltanschauung*) и социальные группы, которым они принадлежат; лишь когда "интеллектуальные слои" удастся специфицировать, можно задаться вопросом о том, какие "общественные слои" им корреспондируют. Так, возможно специфицировать группы людей, которых в данный момент объединяют "консервативные" взгляды и которые разделяют общий запас беспрестанно трансформирующихся идей. Но социолог культуры не удовлетворится тем, что предмет стал более доступен с доктринальной точки зрения, и спросит себя о том, какие "общественные классы" составляют "интеллектуальный слой". Понять трансформацию различных идеологий можно, лишь исходя из изменений в социальном составе интеллектуального слоя, которыми им корреспондирует. Очевидно, это относится, в частности, к прогрессивным типам мировоззрения. Пролетариат (чтобы показать обратную сторону корреляции, с которой мы имеем дело) составляет один класс, но этот один общественный класс разделен в том, что относится к "мировым постулатам", как ясно видно из того, что пролетариат разделен на несколько разных политических партий. Единственное, что в таком случае вызывает у социолога интерес, это какие типы прогрессивных мировых постулатов существуют в данный момент, какие прогрессивные интеллектуальные слои эти постулаты разделяют и какие социальные слои пролетариата принадлежат к этим разным интеллектуальным слоям. Особенная функция этого опосредующего понятия "интеллектуальный слой", состоит в координации интеллектуальных построений с социальными группами, не затемняя внутренней дифференциации ни в сфере умственной деятельности, ни в том, что относится к социальной действительности. Следует принять во внимание то обстоятельство,

что на самом деле социальный слой никогда в истории не берет свои идеи, так сказать, из ничего, как бы изобретая их. Как консервативные, так и прогрессивные того или иного типа группы наследуют так или иначе уже бытовавшие идеологии. Консервативные группы опираются на установки, образ мыслей и идеи ушедших эпох, приспособлявая их к новым ситуациям, но и вновь возникающие группы поначалу воспринимают уже имеющиеся идеи и методы, в силу чего "поперечное сечение" идеологий, противоборствующих в данный момент, представляет собой также "поперечное сечение" исторического прошлого исследуемого общества. Однако если сосредоточить внимание исключительно на этом аспекте, "наследования", и попытаться свести к нему всю совокупность отношений между социальной действительностью и интеллектуальным процессом, то мы получим ущербный историзм. Ибо рассматривая процесс интеллектуальной эволюции и роль в нем социальных слоев единственно с такой точки зрения, фактически получается представление, будто не случается ничего, кроме раскрытия возможностей, данных изначально. Дело сводится просто к специфически консервативной концепции историзма, согласно которой продолжительность всех исторических процессов интерпретируется в том смысле, что все на свете ведет свое происхождение от чего-то предшествующего во времени. С другой стороны, прогрессивный вариант историзма рассматривает процесс эволюции под углом зрения *statu nascendi*.

Только лишь в этой перспективе открывается возможность увидеть, что даже мотивы и аспекты, которые просто заимствованы у предшественников, всегда превращаются в нечто иное, чем то было в оригинале, уже потому, что ответствен за них другой человек, и он привязывает эти мотивы и аспекты к другой ситуации. Сжато говоря, изменение функции идеи всегда подразумевает изменение значения, и это является одним из основных аргументов в пользу предположения, что история – творческий, посредник значения, а не пассивный, в котором всего-то находят воплощение до того бытовавшие и самодостаточные значения. Итак, список наших категорий следует дополнить этой центральной концепцией всей социологии культуры и мысли – "изменение функции"; так как без этого у нас ничего, кроме истории идей, не получится.

Однако придется различать два типа изменения функции – имманентный и социологический. Мы говорим об имманентном

изменении функции (в сфере мысли, скажем, если говорить об одной из областей, в которых встречается этот феномен), когда понятие переходит из одной системы идей в другую. Такие понятия, как ego¹, "деньги", "романтизм" и т.п., имеют разные значения, согласные с системой, в которой они используются. Под социологическим изменением функции, однако, мы подразумеваем изменение в значении понятия, которое происходит, когда понятие усваивается группой, живущей в ином социальном окружении, в связи с чем житейская значимость понятия становится иной. Будучи приложена к новой житейской ситуации, каждая идея приобретает новое значение. Когда новые слои перенимают системы идей у других слоев, всегда можно показать, что те же самые слова для новых носителей означают нечто иное (поскольку они мыслят, исходя из других устремлений и экзистенциальных обстоятельств). Это социальное изменение функции, следовательно, как указано выше, также является изменением значения. И хотя верно, что разные социальные слои, возделывая одно и то же поле культуры, разделяют одни и те же "зародышевые" идеи (по этой причине становится возможным понимание одного слоя другим), развитие социальной действительности вводит в социальный процесс то, что не просчитывается, но отличается новизной и созидательностью, потому что непредсказуемые новые ситуации, возникающие в действительности, составляют для уже знакомых идей принципиально новую базу данных. Социальные слои играют творческую роль именно вследствие того, что привносят новые интенции, новые мировые постулаты в уже развитую структуру идей старых слоев, подчиняя их наследие продуктивному изменению функции.

Таким образом, различные социальные слои на самом деле не "производят разные системы идей" (Weltanschauungen) в грубом, материалистическом смысле – в том смысле, в котором могут быть "сфабрикованы" лживые идеологии, – скорее, они "производятся" в том смысле, что позиция социальных групп, возникающих в социальном процессе, всегда позволяет им пролагать новые направления той "интенциональности", того напряжения, которыми сопровождается жизнь. Причина, по которой важно изучать

¹ "Я" (лат.).

"имманентные" изменения функции данной идеи (переход некоторого значения в новую систему), а также наблюдать трудности и жизненные устремления в подоплеке теоретической мысли, вносящие противоречия в жизнь общества в целом, — причина, по которой важно исследовать эти реальные трудности, состоит в том, что, весьма вероятно, имманентному изменению функции предшествует социологическое, иными словами, сдвиги в социальной действительности представляют собой причину сдвигов в теоретических системах.

Если к задаче социологии знания подойти с этими посылками, то она предстанет в следующей форме: главное состоит в спецификации в историческом процессе применительно к каждому сечению во времени, разнообразных систематических интеллектуальных позиций, разделявшихся творческими индивидами и группами. Но, сделав это, разные течения мысли следует не противопоставлять друг другу, как это случается в теоретических дебатах, а, вместо того, исследовать их нетеоретические, житейские корни. Поступая таким образом, нам придется раскрыть метафизические предпосылки различных теоретических подходов, а затем задаться вопросом: какие "мировые постулаты" из тех, что сосуществуют в данную эпоху, суть корреляты данного стиля мысли. Когда соответствия установлены, мы, можно считать, идентифицировали интеллектуальные слои, которые противостоят друг с другом. Но собственно социологическая задача начинается лишь после того, как проведен этот "имманентный" анализ, и состоит она в обнаружении социальных слоев, из которых складываются исследуемые интеллектуальные слои. Только исходя из роли этих последних во всеобщем процессе, из их установок в том, что касается возникающей новой реальности, открывается возможность определить наличные принципиальные устремления и мировые постулаты, которые могут включать уже бытовавшие идеи и методы, не говоря уже о вновь сотворенных формах, и подчинить их изменению функции. Подобные изменения функции несколько не загадочны; их можно достаточно просто определить, сочетав социологические методы с методами истории идей. Можно, к примеру, обратиться к историческому и социологическому происхождению идеи и, следуя ее эволюции, определить, так сказать, ее "угол преломления" каждый раз, когда она подвергается изменению функции, — путем спецификации нового системного центра, с

которым устанавливается связь идеи, притом задавшись вопросом, какие экзистенциальные изменения в реальной основе отражаются в конкретном изменении значения.

В качестве довольно известного примера можно привести изменение функции диалектического метода — лейтмотив современной дискуссии. Впервые диалектика была ясно сформулирована Гегелем в рамках консервативного мирового постулата (не станем вдаваться в обсуждение предыдущей истории этого метода). Когда к ней обратился Маркс, она оказалась в ряде отношений модифицирована. Отметим лишь два таких новшества. Во-первых, диалектика "была поставлена с головы на ноги", т.е. извлечена из идеалистического контекста и реинтерпретирована, исходя из социальной действительности. Во-вторых, конечной целью исторической динамики становится будущее, а не настоящее. Обе эти перемены, представляющие собой изменение в методе, могут быть объяснены "изменением функции" под воздействием жизненных устремлений пролетариата, которые Маркс принял как свои. С другой стороны, как можно показать, социологически предопределена и система Гегеля. То обстоятельство, что в этой системе заключительная фаза исторического динамизма отнесена к настоящему, отражает успех, достигнутый классом, который, получив должное, желает сохранить то, что уже было достигнуто.

Если, следовательно, мы определяем социологию знания в качестве науки, которая исследует функциональную зависимость интеллектуальной позиции от стоящей за ней специфической реальности социальной группы и которая углублена в задачу прояснения эволюции различных позиций, то, по-видимому, плодотворные начинания историзма указывают направление, в котором возможен и последующий прогресс. Указав теоретические предпосылки, характеризующие историзм как отправной пункт социологии знания, мы перешли к ряду предполагаемых методологических проблем, которые связаны с этим подходом. Однако в то же время мы хотели показать этот метод в действии и, исходя из этого, описали принципиальные "точки зрения", соответственно которым разработка социологии знания может быть предпринята в современной констелляции. Мы полагаем, что подобный анализ современного состояния проблемы в категориях социологии знания поможет этой науке лучше понимать себя самое.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Под "саморелятивизацией" менее всего подразумевается эпистемологический релятивизм, а всего лишь нечто противоположное "автономии". Вполне допустимо утверждать, что мысль "связана с бытием", "зависит от бытия", "несамостоятельна", является "частью целого, простирающегося за ее пределы", не будучи приверженным "релятивизму" в том, что касается действительной валидности результатов. В данном моменте вопрос о том, сопутствует ли "экзистенциальная релятивизация" эпистемологическому релятивизму, или нет, так сказать, еще остается открытым. Но в любом случае в этом моменте следует зафиксировать, что мы не разделяем ныне широко распространенные страхи перед релятивизмом. "Релятивизм" превратился в модное словечко, которое, как верят, тотчас уничтожает оппонента, против которого его используют. Мы, однако, определенно предпочитаем "релятивизм", акцентирующий трудности задачи и привлекающий внимание ко всему тому, что направлено на формулирование гипотез, могущих в данное время действительно быть подтвержденными, пусть даже частично и применительно к ситуации. Такому "релятивизму" мы отдаем предпочтение перед "абсолютизмом", громогласно провозглашающим делом принципа абсолютность собственной позиции иди "истины в себе", но, в действительности, не менее частным подходом, нежели предполагается его оппонентами и, что еще хуже, совершенно неспособным взяться за разрешение проблемы эпистемологического аппарата, когда дело доходит до повременного и ситуационного определения какого бы то ни было конкретного процесса мысли, слепым в том, что касается пути, которым ситуационно обусловленное входит в структуру и эволюцию знания.

2. Об идеологической и социологической интерпретации см. мое эссе в *Internationales Jahrbuch für Soziologie*, Vol. 1.

3. Выражения "прогрессивный" и "консервативный" позже используются для характеристики некоторых мыслителей огрубленно, в первом приближении. Они ни в коей мере не означают исчерпывающей характеристики, либо политического портрета мыслителей, о которых заходит речь. Здесь мы просто нащупываем "сродство" и "корреляции" между структурами мысли, с одной стороны, и некоторыми реальными запросами — с другой. Однако всякому исторически мыслящему человеку ясно, что между

определенным типом мышления и политическим направлением, например между историческим мышлением и "консерватизмом", не может быть неизменного соответствия: большинство типов мысли допускает множественное толкование, в прогрессивном ли, в консервативном ли смысле. Впрочем, это не может отвлечь нас от исследования в конкретных подробностях того, как в реальной исторической ситуации запросы к действительности сочетаются с определенным стилем мысли и какие в этой связи происходят изменения функции. По мере того как эти исследования будут входить в тонкости, категории "консерватизм" и "прогрессизм" необходимо более дифференцировать, трактуя их как динамические сущности. Но сейчас нас интересует, как было выше указано, лишь начальное грубое приближение к "близости", которая наблюдается между запросами к реальности и структурами мысли.

4. Другие варианты марксистской исторической теории будут обсуждаться позже.

5. Об этом см. наш очерк "Историзм".

6. См. Sheler M. Probleme einer Soziologie des Wissens. Munich u. Leipzig, 1924.

7. Позже мы охарактеризуем эту широкую "экономическую" теорию под углом зрения более общей доктрины историзма. Тогда выяснится, что она соответствует просто определенной фазе исторического процесса, ибо "центр жизни" человека в разные эпохи перемещается от одной области деятельности к другой, причем в каждую эпоху историческая действительность уясняется соответственно с той областью, в которой наиболее напряженно протекает жизнь. Таким образом, экономизм, являющийся преобладающей чертой марксизма, предопределен исторически. Тем не менее необходимо признать, что используемый марксизмом фундаментальный принцип объяснения, экономический принцип, представляет собой довольно сильный инструмент, поскольку характеризует, руководствуясь этим принципом, процесс в целом. Будучи "ниже" всех принципов ментальной организации социальной действительности, он, следовательно, вполне пригоден в целях характеристики структуры разнообразных эпох.

8. Мы не утверждаем, что доктрина предсуществования идей, приписываемая Шелеру, является метафизическим привнесением и, еще менее того, что ее надлежит интерпретировать в смысле темпорального предсуществования. Единственно, к чему мы

стремимся привлечь внимание, это то, что Шелер настаивает на логической имманентности области идеального и, таким образом, на изолированной и независимой данности идеального как чего-то отдельного и реального. Функция последнего состоит просто в отборе данных из идеальной сферы, а не в их творении. Однако невозможно довести до конца параллель между нашей позицией и позицией Шелера, так как грань между разумом и природой мы проводим по-разному.

9. Так, географический факт, например островное положение, не всегда имеет одно и то же историческое значение; его последствия для истории страны могут быть разными, соответственно чему нам приходится иметь дело с "ранней" исторической эпохой, либо с различными фазами капиталистического развития. Один и тот же естественный фактор выполняет в различных предельных общественно-культурных ситуациях разные функции, соответственно изменяется и его "значение" в культурном процессе.

10. По-видимому, обычно проходит незамеченным, что лицо, изучающее и понимающее историю, может рассматривать ее с различных "позиций", что вызвано значительными экзистенциальными различиями. Так, как предполагалось выше, огромное различие создается тем, представляют ли собой результаты исследовательской работы ума ее законченный итог, или же попытку заново разыграть процесс их создания. Однако, по нашему мнению, принимать "ретроспективную" точку зрения и пытаться говорить о структуре генезиса, исходя из современного факта как свершившегося, когда имеешь дело с вопросами метафизики генетического процесса, это ошибка. (С другой стороны, проблема "позиции" лица, изучающего историю, есть не то же самое, что вопрос о "позиции" в теории "историзма". Всякий историзм учит определять мышление, исходя из "позиции" мыслителя, но исторические теории подобного типа могут иметь консервативный или прогрессивный уклон, что зависит от того, отправляются они от "ретроспективной" позиции или же точки зрения *in statu nascendi*.)

11. И здесь можно указать существенное различие между прогрессивной и консервативной мыслью. Если консервативный мыслитель в целом придерживается идеи гуманности, то его ориентация космополитична, иными словами, он призывает к сотрудничеству между различными народами и культурами, при сохранении каждой своей особенности. Однако прогрессивная

концепция гуманности подразумевает интернационализм, т.е. отрицание национальных особенностей. Консерватор стремится к многообразию, прогрессист – к единообразию; первый мыслит в понятиях культуры, второй – цивилизации.

12. "Историзм", раздел "Статичная и динамичная мысль".

13. См. очерк "Историзм".

14. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leiden, 1908, – S 1080.

15). Попытку полностью выяснить огромное разнообразие социальной стратификации предпринял в работе "Хозяйство и общество" Макс Вебер.

16. Это "положение" представляет собой не осознанно отраженное "воление", но неосознанную, скрытую тенденцию, по аналогии с "художественной волей", в понимании Ригля (Kunstwo – llen).

17. Сходным образом, в чисто экономическом контексте, Б.Зомбарт определяет "общественный класс" См. его "Социализм и социальное движение".

КАРЛ МАНГЕЙМ
ОЧЕРКИ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ
(Теория познания – мировоззрение – историзм)

Технический редактор В.Б. Сумерова

ЛР №020990 от 15.05.95

Подписано к печати 8/1-98 г.

Формат 60x84/16

Усл.-печ.л. 15,75

Тираж 400 экз.

Печать офсетная. Бум.кн.-журн.

Уч.-изд.л. 14,8

Свободная цена

Заказ 9