

Научный проект

«Социология знания: историко-социологический аспект»

Социология знания — исследовательская область социологии, анализирующая социальную природу, социокультурную детерминацию или взаимоотношение различных когнитивных форм — от религии до науки, — механизмы их порождения, распространения и функционирования в различных социокультурных, экономических и политических контекстах. Для социологии знания характерно широкое понимание знания, которое, в противовес гносеологическому подходу, т.е. подходу с точки зрения теории познания, не отождествляется с истинным и объективным знанием, а совпадает с многообразными формами убеждений и мнений различных групп.

Генезис рождение социологии знания, происходил одновременно с анализом внутри нее и параллельно с ней проблематики, которая конституировалась позднее в социологию науки. В настоящее время происходит аналогичное конституирование и отделение от социологии знания теории идеологий. Идеи социологии знания активно ассимилируются социологией образования и рядом направлений современной педагогики, кладутся в основу разработки конкретных образовательных, воспитательных, социализационных технологий, социологии знания тесно переплетается и с проблематикой, принципами подхода и методологией такого направления социологического анализа, как социология культуры. Социологии знания и социология культуры во многом взаимно дополняют друг друга, и в целом определяют лицо неклассической социологии. О социологии знания следует говорить не столько как об особом направлении или совокупности определенных теорий, сколько как об особой метатеоретической области, не укладывающейся в традиционную социологическую дисциплинарность. К образованию социологии знания в особую исследовательскую область шли не только из социологии Дюркгейма,

Вебера, Сорокина, Мертона и др, но и из философии, философская антропология, прежде всего Шелера как одного из основоположников социологии знания, неомарксизм, начиная с Лукача. Социологии знания вписывается в общую ориентацию на "преодоление" классической философской проблематики и способов философствования, но отличается от предлагаемых внутри этой ориентации проектов именно привлечением нефилософских средств. С другой стороны, в этой области анализа и социология не может обойтись только имманентно социологическими средствами. Выход на метатеоретическую социологии знания был в целом подготовлен ходом общефилософского развития второй половины 19 - начала 20 в, кризисом классического европейского рационализма, исходившего в той или иной мере из модели чистого сознания и положившего в свою основу гносеологическую схему субъект-объектного отношения. Одна из первых попыток переосмысления классического наследия - позитивизм - связана в том числе и с конституированием социологии как самостоятельной дисциплины (Конт, Спенсер, Милль и др). Оставаясь в целом в кругу традиционных методологических установок эмпирической ориентации в философии, позитивизм интересен в данном случае противопоставлением философского и позитивного знания, которое может быть получено лишь отдельными специальными науками, особая роль среди которых принадлежит социологии. Однако роль первого позитивизма в становлении проблематики социологии знания изначально невелика. Непосредственное влияние на круг идей уже конституировавшейся социологии знания позднее оказал неопозитивизм. Прямое значение для становления идеи социологии знания имело наследие неокантианства (особенно Баденской школы), переосмысленное в понимающей социологии культуры М Вебера. Неокантианство важно в данном случае своей концепцией особой природы и методологии социогуманитарного знания, выводящей на анализ принципов конструирования объектов когнитивных систем и их связанность с точками зрения (видением) познающих субъектов.

Традиция философии жизни, аранжированная Зиммелем в его варианте понимающей и формальной социологии и оказавшее прямое влияние на Шелера. Философия жизни показала через противопоставление "жизни" и "разума" несводимость человека к познающему субъекту и вскрыла властные императивы, заключенные в системах знания, например, используемых для реализации "воли к власти" (Ницше). Не менее важна для социологии знания оказалась и дильтеевская концепция историцизма (Дильтеевская концепция содержит два "уровня", являя одновременно концепцию исторического бытия, и концепцию исторического познания) в частности и для Шелера и для Манхейма - второго основоположника социологии знания. Согласно Дильтею, любая перспектива "жизненного опыта" относительна, а человеческое мышление неизбежно исторично. Для утверждения исторической постановки вопроса о природе мышления, знания и познания много сделал и марксизм - как в лице самого Маркса, так и в неомарксистских версиях Лукача и Грамши. Общественное сознание и его формы рассматривались в марксизме как зависимые от структур общественного бытия и как выражающие реальную расстановку социальных сил в социуме, изменяющегося в исторической перспективе. Учение о классовой природе сознания и его "продуктов" - систем знания - было развито Лукачем, специально анализировавшим как природу антиномичности сознания, так и связанную с ней его фетишизацию. Переинтерпретация же марксовой концепции идеологии была осуществлена Грамши, также акцентировавшим внимание на автономности и определяющей роли духовных образований в жизни общества и (в связи с этим) анализировавшим роль интеллектуалов в социокультурной жизни. Анализ роли интеллектуалов есть фактически одна из получивших широкое хождение в 20 веке версий идеи Маркса о субъекте развития в социокультурной жизни. Новая переинтерпретация этого круга идей Маркса, Лукача, Грамши и др. произошла в рамках "негативной диалектики" Франкфуртской школы. Особо следует отметить значимую в данном контексте идею Маркса о "ложном сознании"

(близкую идеям классовой природы сознания и учению об идеологии), которая была развита в социологии знания, прежде всего усилиями Манхейма, и его же концепт "превращенная форма". Еще одной плодотворной для социологии знания, идеей Маркса и неомарксизма явилась идея практического использования знания как средства преобразования социального мира, породившая не только революционный активизм, но и различные варианты "философии практики", ставшие неотъемлемой частью интеллектуальной истории Западной Европы. Важную роль в становлении социологии знания, сыграли также Фрейд психоаналитическая традиция в целом. Относительно первой ориентации необходимо предварительно отметить, что это чуть ли не единственная линия в психологическом анализе, ассимилированная в социологии знания, принципиально противопоставляющей себя "психологизму". Например, существенной для конституирования ряда идей социологии знания, оказалась критика принципов психофизического параллелизма и "экономии мышления". Феноменологическая социологии знания, (как проект уже собственно внутри социологии знания) исходила из тезиса о тождественности процессов познания и процессов созидания мира, сформулировав свою задачу как выяснение того, как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека. В результате интерес социологии знания, смещается с анализа многообразия существующих "знаний" к процессам, с помощью которых любая система "знания" становится социально признанной в качестве «реальности». Такая постановка вопроса принципиально снимает основную логическую оппозицию "истинность - ложность" и проблему обоснованности знания, заменяя их анализом факторов, делающих ситуацию социального взаимодействия воспринимаемой участниками в качестве "объективной реальности". Показательна в феноменологической социологии знания, установка на "выведение" за ее границы эпистемологической и методологической проблематики (конституированной Шелером и Манхеймом) и оппонирование ее неопозитивистским

"междисциплинарным" версиям с целью утвердить социологии знания, как собственно социологическую теорию. При этом "реальные факторы" (социум) определяют (регулируют) возможность появления определенных "идеальных факторов" в истории, но не предопределяют их природу и содержание (что и определяет их недоступными социологическому анализу, а, следовательно, делает невозможным и любой проект построения позитивной социологии знания). Знание дано индивиду в силу его членства в обществе гарантируя ему смысловой порядок, кажущийся индивиду естественным способом видения мира. Отсюда тезис о том, что нет "Я" без "Мы" ("Мы" всегда раньше "Я"), и концепт "относительно-естественное мировоззрение" (включает в себя признаваемое социальной группой как данное, не требующее обоснования и не могущее быть ею обоснованным), с помощью которого происходит задание рамок для специально разрабатываемых форм знания, одновременно сосуществующих в культуре (прежде всего, это религиозное, метафизическое и научное знания, хотя отдельно можно говорить и о мифологическом, мистическом, технологическом и др типах знания). В отличие от Шелера, Манхейм изначально пытался строить социологии знания как чисто социологический проект, позволяющий внутри себя позитивно рассмотреть практически любой аспект человеческого мышления, так как социокультурная детерминация знания распространяется им с процессов возникновения, актуализации и распространения идей и представлений на их содержание (за исключением, возможно, области естественнонаучного и математического знания) Более того, системы знания, оформляемые в идеологии, рассматриваются Манхеймом как инструменты коллективных действий, обеспечивающие реализацию тех или иных социальных интересов Важную роль в истории социологии знания сыграли его идеи об "экзистенциальной детерминации" знания, о "коллективном подсознательном" в основании знаниевых систем, о "реляционизме" множественности "перспектив" видения реальности, о соотношении науки и идеологии, партикулярных и тотальной

идеологий, идеологии и утопии, о роли интеллектуалов в синтезе "перспектив" видения. Однако и Манхейм при всем радикализме своей установки на создание строгой социологической теории заложил основы метатеоретических анализов в социологии знания. Таким образом, и Манхейму не удалось освободиться от философской нагруженности своей версии социологии знания, хотя она и была наиболее продвинута именно как социологический проект. Показательно, что к близким итогам пришла и другая линия развертывания социологии знания, исходившая из классических представлений о сути знания, предзаданных позитивизмом, и возникшая внутри собственно социологии, а не привносимая в нее извне. Речь идет об идеях позднего Дюркгейма, Сорокина, Парсонса, Мертона, Старка и их последователей. С именем Дюркгейма в социологии знания соотносят идею связи сознания в каждый исторический период с задающим структуру социальности и стратегии социального взаимодействия сложившимся разделением труда; идею производности категорий мышления (время, пространство, число, причина и тд) от непосредственных условий существования.

В ходе определения мировоззренческой основы «идеалистической» теории познания и ноологии постепенно становится очевидным, что идеал сферы значимой в себе (которая существует как бы покоясь в себе до историко—психологического акта мышления и в которой лишь участвует каждое конкретное познание) является последним отголоском той теории двух миров, которая методом удвоения бытия добавила к нашему миру имманентного свершения другой мир. То значение, которое для этой метафизики двух миров имела в области онтологии потусторонность, трансцендентность, в области познания имело создание «сферы истины, значимой в себе» (ответвление доктрины идей), а именно: постулирование совершенной сферы, свободной от следов какого-либо происхождения, в сопоставлении с которой становится очевидной ничтожность всего конечного и несовершенного. Далее, совершенно

так же, как в этой предельно спиритуалистической метафизике «человеческая сущность» понимается как «только человеческая», которая должна освободиться от всех элементов витального, чувственного, исторического и социального, делалась попытка декретировать такую концепцию знания, в которой должны были раствориться все эти элементы человеческой сущности. В этой связи напрашивается вопрос, можно ли вообще конкретно представить себе понятие познания, не принимая во внимание всей совокупности черт, конституирующих человека, и можно ли без этой предпосылки даже теоретически осмыслить это понятие, не говоря уже о его практическом применении. В онтологии Нового времени дуалистическое воззрение (созданное для того, чтобы показать несовершенство «этого» мира) с развитием эмпирического исследования постепенно теряло свое значение, однако в области ноологии и теории познания оно еще сохраняло свою силу. И поскольку мировоззренческая основа в области теории познания еще не была определена с достаточной очевидностью, сложилось представление, что этот идеал надчеловеческой, надвременной сферы значимости является не одной из возможных мировоззренческих конструкций, а конститутивной данностью для понимания феномена «мышления». Мы стремимся показать, что феноменология мышления совсем не вынуждает нас конструировать познание таким образом, будто оно является вторжением из мира действительности (осуществление акта познания) в сферу «истины как таковой» (такая конструкция имеет эвристическую ценность в лучшем случае для моделей мышления типа $2 \times 2 = 4$); напротив, мы полагаем, что проблематика знания становится неизмеримо доступнее, если исходить только из данных единственного известного нам реально посюстороннего мышления (независимо от идеальной сферы) и принимать феномен знания как совершаемый живым существом. Другими словами, социология знания в соответствии с теми моделями, которыми она располагает, видит в акте познания, как в его экзистенциальном, так в его смысловом качестве, не проникновение в сферу «вечных истин», возникающее из чисто

теоретической созерцательной потребности, или какую-либо сопричастность им (как полагал еще Шелер), а орудие проникновения в жизнь, которым располагает определенное живое существо в определенной жизненной сфере. Все эти три фактора - структура проникновения в жизнь, собственная конституция живого существа (как биологическая, так и историко-социальная) и своеобразие жизненной сферы, особенно место и позиция мыслящего субъекта в этой жизненной сфере, - обуславливают результат мышления, а также и конструированный на основе этого результата мышления «идеал истины» данного живого существа. Представление о знании как о духовном акте, который совершен лишь в том случае, если он свободен от следов своего человеческого происхождения, эвристически плодотворно разве только там, где - как в нашей модели мышления: $2 \times 2 = 4$ - может быть (с большим или меньшим основанием) феноменологически показано, что такого рода характеристики существуют (на это мы уже указывали выше). Однако в тех обширных сферах доступного нам знания, где игнорирование антропологического и исторического момента полностью искажает результаты мышления, такого рода представление ведет только к заблуждениям и непониманию основных феноменов. Аргументом за или против определенных понятий в области познания могут служить только феноменологические данные, полученные с помощью имеющихся моделей мышления, но отнюдь не замаскированные мировоззренческие мотивы. Мы не видим никакого основания для того, чтобы сохранять в нашей ноологии боязнь всего телесного, чувственного, временного, динамического и социального, свойственную тому типу человека, который является носителем «идеалистической» философии. В настоящий момент друг другу противостоят, следовательно, два парадигматических по своему значению типа познания и соответственно две связанные с ними возможности ноологического и гносеологического объяснения познания. В данный момент важно прежде всего иметь в виду наличие этого двойственного подхода и фиксировать обнаруживаемые различия, а не пытаться замаскировать их. В процессе дальнейшего

размежевания обнаружится, какую основу интерпретации следует предпочесть: продвинемся ли мы в нашем решении проблемы в том случае, если, принимая за основу экзистенциально изолированный тип знания (как это делалось до сих пор), будем рассматривать экзистенциально обусловленный тип знания как второстепенный и не имеющий значения; или, наоборот, - если мы сочтем экзистенциально изолированный тип пограничным и особым случаем экзистенциально обусловленного типа знания. Если же задать вопрос, каким путем пойдет теория познания, приняв вторую из упомянутых моделей мышления, т.е. исходя из конститутивной «ситуационной детерминированности» определенных типов знания и положив ее в основу своих построений, то окажется, что и здесь существуют две возможности. И в этом случае ученый должен, прежде всего отчетливо показать, какие возможности принесет дальнейшая разработка проблемы, выявить все намечающиеся апории и утверждать только то, что с достаточным основанием может считаться установленным на данной стадии исследования проблемы. Миссия мыслителя состоит совсем не в том, чтобы при первом же появлении какого-либо нового круга проблем любой ценой вынести решение, но в том, чтобы, полностью сознавая незавершенность процесса исследования, фиксировать то, что действительно стало очевидным.

Термин социологии знания введен Шелером в 1920-е Макс Шелер (1874-1928) родился в Мюнхене, где он закончил гимназию и начал учебу на философском факультете. В дальнейшем он учился в Берлине, прослушав курсы В. Дильтея и Г. Зиммеля, а затем в Иене, где его научным руководителем при написании докторской диссертации был Р. Эйкен - в то время один из наиболее известных немецких мыслителей, вскоре ставший первым из философов лауреатом Нобелевской премии по литературе (1908). Так как центральными для Эйкена были вопросы о положении человека в природе и о его духовной деятельности, то можно сказать, что в своей критике натурализма с позиций персонализма Шелер был его последователем. Однако определяющее влияние на Шелера оказала феноменология Гуссерля, с которым он познакомился в 1901

г. В 1906 г. Шелер покинул Иену и перебрался в Мюнхен, где вошел в кружок молодых философов, которых впоследствии стали называть "мюнхенскими феноменологами". Шелер быстро освоил феноменологический метод Гуссерля, но с самого начала своего самостоятельного творчества развивал прежде всего учение о созерцании сущностей (Wesensschau), понимаемое как особого рода духовный акт, независимый от всякой "психофизики". В духе первого тома "Логических исследований" Гуссерля он подверг критике психологизм и натурализм в теории познания и в этике, но главной целью для него стало не создание феноменологии как "чистой науки", а обоснование христианского персонализма. Как писал впоследствии один из участников мюнхенского кружка, М. Гейгер, Шелер придал феноменологии характер мировоззрения, "впервые вводя католицизм в соприкосновение с современной философией". Как феноменолог, Шелер разрабатывает прежде всего этику ("Формализм в этике и материальная этика ценностей", 1913-1916) и теорию эмоций. Он написал ряд работ по социально-политическим проблемам, а после первой мировой войны, будучи с 1919 г. профессором в Кельне, дал набросок собственной метафизики "идеал-реализма", хотя основными областями его исследований в это время были социология знания и философская антропология.

Шелера можно считать основателем философской антропологии как школы современной западной мысли и как особой философской дисциплины. Разумеется, у него были предшественники, поскольку вопрос о месте человека в мироздании в той или иной форме всегда присутствовал в философии. Антропологическая проблематика возвращается в философию в конце XVIII в. вместе с развитием исторической науки, равно как и с ростом знаний о многообразии племен, рас и народов. В Германии в трудах И.Гердера, В. фон Гумбольдта, происходит переход к исторической картине развития человеческого рода. И.Кант пишет "Антропологию с прагматической точки зрения" прежде всего для того чтобы дать синтез тех знаний, которые были накоплены предшественниками современной этнографии. Однако философия

Канта была первоисточком философской антропологии и в другом, более важном отношении. В трансцендентальном идеализме - после "коперниковского переворота" - та картина мира, которую дают естественные науки, определяется априорными формами, организацией самого познающего субъекта. Самые главные вопросы: "Что я могу знать?", "Что я должен делать?", "На что я могу надеяться?" могут быть сведены к одному вопросу: "Что такое человек?" Хотя в великих системах немецкого идеализма этот вопрос отошел на второй план (при всех достоинствах раздела по антропологии в "Философии духа" Гегеля), последующее развитие антропологической проблематики было непосредственно связано с психологизацией трансцендентального идеализма и историзацией натурфилософии. Уже у Л.Фейербаха философия целиком сводится к антропологии, делающейся "источком и тайной" теологии. В учениях столь разных мыслителей как Штирнер и Маркс, Бакунин и Ницше исходным пунктом оказывается человеческая природа, определяемая двумя основными оппозициями: во-первых, она противопоставляется христианскому видению человека, во-вторых, она принципиально отличается от картины человека

Просвещения или позитивизма, так как, несмотря на все ссылки на естествознание, человек определяется не теми его свойствами, о которых говорит нам естествознание, а трудовой деятельностью, волей к власти и т.п. Перенимая некоторые положения естественных наук (прежде всего эволюционизм Дарвина), эти учения ориентированы не столько на познание природы, сколько на осмысление истории и политической практики. Картины мира создаются самим человеком, его активностью, творчеством, интуицией. Сходные идеи развиваются и в "философии жизни", и в американском прагматизме, но все эти концепции содержали в себе натуралистические предпосылки. Разработка собственной философской концепции человека начинается Шелером с критики натурализма. Он пишет о духовной личности, постигающей мир в актах чистого созерцания.

Постепенный отход Шелера и от католицизма, и от ультраконсерватизма, и от спиритуализма был обусловлен многими обстоятельствами, в том числе и личного порядка. Если принимать во внимание только напряженную теоретическую деятельность Шелера, то следует отметить и влияние "философии жизни", и знакомство с огромной специальной литературой в разных областях биологии и медицины, и разработку социологии знания - Шелер стал одним из основоположников этой социологической дисциплины. Он вносит существенные изменения и в онтологию, и в теорию познания, и в свои разработки в области психологии, педагогики и политики. В последние годы своей жизни Шелер необычайно активно работал, буквально "разбрасывал" идеи. Он не успел написать труд под названием "Философская антропология", но дал набросок своего учения о человеке в нескольких статьях 20-х годов и в небольшой книге "Положение человека в космосе" (1927), в которой можно найти идеи, которые станут затем фундаментом противостоящих друг другу учений в рамках философской антропологии. Но именно по этой причине он является основоположником, на которого ссылаются - порой совсем по-разному мыслящие - философы и ученые.

В социологии знания Шелера разрабатывается учение о типах или формах знания, которые определяются не применяемыми методами и не предметами как таковыми. "Знание есть бытийное отношение", это "отношение части и целого", где цель определяется не самим знанием. Не существует "науки для науки", как не существует и "искусства для искусства", познание определяется интересом познающего. Но интерес не следует понимать лишь прагматически: сами позитивизм и прагматизм являются следствиями господства одного из возможных познавательных интересов. Шелер подвергает критике позитивистскую философию истории, которая покоится на типологии форм знания О. Конта: религиозно-мифологическое знание сменяется метафизическим, а на его место приходит знание позитивно-научное. Это, по мнению Шелера, "не исторические стадии развития знания, но сущностные,

неизменные, заданные самим существом человеческого духа "формы познания". Ни одна из них не может "заменять" или "представлять" другую". Религиозное знание определяется стремлением к спасению, к освобождению от мира, к постижению высшего смысла существования. Метафизика начинается с удивления (Аристотель), с вопроса о сущности явлений; позитивно-научное знание имеет своей целью господство над природой и обществом. Всем этим формам знания соответствует и свой тип человека. Скажем, современное естествознание социально-исторически связано с теми группами людей, которые заняты трудовой деятельностью, с теми обществами, в которых господствующие классы вели свое происхождение от городского бюргерства, ставшего буржуазией. Homo religiosus, будь то индийский брахман или средневековый монах, отличается и от античного философа, и от современного ученого; различаются по своей организации и группы, которые объединяют людей знания: церкви и секты у одних, философские школы у других, научное сообщество у третьих. По тому, какой тип знания господствовал, мы различаем и культуры: в Древней Индии явно доминировало религиозное знание, в Китае и в Греции преобладало философское, тогда как в новое время в Европе наука потеснила все остальные формы знания. Каждому типу знания соответствует собственная техника, которая у йога или у исихаста отличается от техники созерцающего сущности философа или от экспериментальной техники ученого.

В религии акты духа - любовь или страх, надежда или отчаяние - имеют своей целью спасение личности или группы. Хотя исторически это не совсем верно, поскольку в многочисленных религиях идея спасения явно не выражена или вообще отсутствует, Шелер отделяет тем самым религиозное переживание и устремление от метафизического.

Наконец, современная наука полностью отрывается им от "чистого" познания, начинающегося с удивления: она преследует исключительно практические цели и служит интересу господства над природой и обществом.

Эта типология оказала влияние на философскую антропологию как самого Шелера, так и на учения других немецких философов (Э. Ротхакер, затем К.-О. Апель и Ю. Хабермас). Можно сказать, что и в тех вариантах философской антропологии, которые разрабатывались вслед за Шелером, доминирует либо ориентация на естественные науки, дающие нам критерий отличия человека от животного, либо на культуру, образование (немецкое *Bildung* имеет более широкое значение - это и формирование человека на протяжении истории, и формирование самого себя усилиями собственного духа), либо человек определяется, прежде всего своим отношением к Богу.

Сегодня мы живем в условиях кризиса всех мировоззрений хотя бы потому, что их необозримо много. Шелер сравнивает XX век с александрийским эллинизмом, когда рядом со специализированной, но "безыдейной" наукой процветают культы и секты, целительство и оккультизм, "фальшивые формы гностической неоромантики" и иррациональные политические идеологии.

В статье "Человек и история" Шелер классифицирует те картины человека, которые отличаются от всей этой пестроты дилетантизма и мировоззренческого шаманства своей глубиной, понятийной разработанностью и цельностью. В зависимости от того, какой картиной человека мы располагаем, выстраивается и история. В сознании современного человека эти картины нередко смешиваются, он не замечает возникающих противоречий. Шелер различает пять типов самопонимания человека, которые опираются на соответствующие "основополагающие идеи".

Первая из них задана Библией, иудео-христианским монотеизмом. В ней мы находим представления о творении и грехопадении, свободе и бессмертии, истории мира и человека. Она нередко смешивается с другой идеей - Логоса, божественного разума, и человека как существа разумного, *homo sapiens*. Но эта идея вышла из совсем иного культурного круга и имеет иное содержание: она является "изобретением греков". Человек здесь отличается от животных и растений как носитель Логоса, или Нуса. Именно наука задает третью идею,

которая является идеей homo faber. Для натурализма, позитивизма, прагматизма человек есть природное существо, отличающееся от животных только количественно, по степени развития мозга, но никак не по сущности. Человек есть один из видов животного мира, наделенный более сложной структурой влечений. Его интеллект связан с практической деятельностью, использованием орудий, языком - все это корреляты функций его нервной системы. Он подчинен тем же природным законам, что и все прочие существа.

К этим трем господствующим идеям, имеющим долгую историю и многочисленных адептов, Шелер добавляет еще две идеи, получившие развитие недавно. Для одной из них характерен пессимизм, причем совсем иного типа, чем у христианских авторов, писавших об испорченности человеческой природы грехопадением. Здесь отсутствует какая-либо надежда на искупление, зато подчеркивается антижизненность человека. Наконец, пятая идея принадлежит немногочисленным философам, которые тоже отталкиваются от "сверхчеловека" Ницше, но придают индивидуальному существованию совсем иное значение.

Обосновывая персонализм, Шелер пришел если не к его полному отрицанию, то к ограничению: духовные акты личности получают свою силу от сублимированных влечений, а Бог перестает быть творцом мира и человека, ибо он как Дух есть лишь цель становления.

В работе М. Шелера «Формы знания и общество. Проблемы социологии знания».

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

Формальные проблемы

На первом месте стоит ряд формальных проблем, устанавливающих теснейшую связь между социологией знания и теорией познания и логикой, с одной стороны, а с другой — между социологией знания и эволюционной

психологией. В их основе лежат три возможные фундаментальные отношения знания к обществу. Во-первых, знание членов некой группы друг о друге и возможность их взаимного «понимания» не является тем, что дополнительно присоединяется к социальной группе, а есть то, что со-конституирует предмет «человеческое общество».

То, что постигается только посредством нашего мышления как нечто объективное (например, расы в их объективных признаках: цвет кожи, форма черепа; или статистические понятия: «умершие в Кельне в 1914 году») — не является предметом социологии. «Группу» образует, далее, знание — хотя бы еще и самое смутное — об ее существовании, а также о сообща признаваемых ценностях и целях. (Так что не бывает класса без классового сознания и т. д.) Наконец, знание, и в первую очередь общее знание об одних и тех же предметах, определяет так-бытие общества со всех возможных точек зрения. И наоборот, знание в конечном счете определяется обществом и его структурой

Высшие аксиомы социологии знания

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

2. Эмпирическое участие человека в переживании окружающих его людей реализуется всякий раз различным способом в зависимости от сущностной структуры группы. Эти «способы» следует понимать как идеальные типы. На одном полюсе находится идентификация, какой мы ее видим, например, у первобытных народов, в толпе, при гипнозе, в определенных патологических состояниях, в отношениях между матерью и ребенком; на другом полюсе — умозаключение по аналогии от физически-телесного жеста к качественному содержанию переживания. Именно таким способом — и только таким — в индивидуалистической общественной форме «одному» может быть дана и понятна жизнь «другого», в первую очередь «чужого». «Чужой» — это тот, с

кем сначала заключается сознательный «договор». Где, с точки зрения права, субъектов воли связывает договор, там, с точки зрения познания, имеет место опосредованное умозаключение. «Совместные» мышление, воление, любовь, ненависть и т. д., как бы они ни проявлялись генетически, образуют основу двух категорий, без которых не может обойтись и социология знания, а именно групповая душа и групповой дух. Социология знания имеет дело в первую очередь с групповым духом, ибо должна проследивать законы и ритмы, по которым знание стекает с социальных вершин (элит знания) вниз, и устанавливать, как оно здесь распределяется по группам и слоям с точки зрения времени, как, далее, общество регулирует распределение знания с точки зрения организации — отчасти через распространяющие знание учреждения типа школ, прессы, отчасти путем ограничений (тайн, индексов, цензуры, запретов), налагаемых им в отношении каст, сословий, классов на приобретение определенного знания.

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

Социальная среда каждого мыслителя определяет целую систему убеждений и теорий, которые представляются ему безусловно истинными или самоочевидными. Они кажутся ему чем-то вроде логических или тривиальных истин, подобных, например, сентенции: "все столы являются столами". Поэтому он даже не отдает себе отчет в том, что вообще принимает какие-либо допущения. Однако то, что он на самом деле принимает допущения, можно увидеть, если сравнить его с мыслителем, живущим в другой социальной среде. Этот второй мыслитель также исходит из системы безусловных, как ему кажется, допущений, но уже совершенно иной, которая может быть настолько иной, что между этими двумя системами вообще может не существовать

никакого интеллектуального моста, невозможен никакой компромисс. Каждую из таких различных социально детерминированных систем допущений социологи знания называют тотальной идеологией.

Характеризуя ее в самых общих чертах, можно сказать, что эта теория полагает, будто знание вливается в нас через ощущения, и что ошибки возникают благодаря нашему вмешательству в материал, данный ощущениями, или благодаря ассоциациям, которые возникают между элементами этого материала. Лучший способ избежать ошибок - оставаться совершенно пассивным и только воспринимать. Возражая против этой теории познания, отводящей знанию лишь роль хранилища ощущений (Кант утверждал, что знание не есть коллекция подарков, полученных нашими ощущениями и хранящимися в нашем сознании, словно в музее, оно в гораздо большей степени является результатом нашей собственной умственной активности. Поэтому мы должны как можно активнее побуждать самих себя к исследованию, сравнению, объединению и обобщению, если желаем получить знание. Под ее воздействием Кант отказался от несостоятельного идеала, согласно которому наука свободна от любого рода допущений. Кант сделал совершенно ясным то, что мы не можем начинать наш познавательный процесс, так сказать, с пустого места и что мы, приступая к своим задачам, должны быть вооружены системой допущений, которые принимаем без проверки их эмпирическими методами науки. Кант верил, что можно открыть единый истинный и неизменный категориальный аппарат, который представляет собой необходимую неизменную структуру нашего интеллектуального достояния, то есть наш человеческий "разум".

Эта часть кантовской теории была отвергнута Гегелем, который - в противоположность Канту - не верил в единство человечества. Он учил, что интеллектуальное достояние человека постоянно изменяется и что оно является частью социального наследия. Соответственно, развитие разума человека должно совпадать с историческим развитием его общества, то есть нации, к которой он принадлежит. Эта теория Гегеля, в особенности его учение о том,

что всякое знание и всякая истина "относительны" (в смысле детерминированности историей), представляет собой то, что иногда называют "историзмом".

Социология знания, или "социологизм", очевидно, очень тесно связана или почти идентична историзму. Единственное различие состоит в том, что под влиянием Маркса в социологии знания подчеркивается: историческое развитие не производит один, единый "национальный дух", как утверждал Гегель, а скорее несколько, причем иногда противоположных "тотальных идеологий" внутри одной нации, которые соответствуют определенным классам, общественным слоям или социальным стратам этой нации.

Классический случай в этом отношении представляет собой проведенной опять-таки Эйнштейном исследование наших предубеждений относительно времени. Эйнштейн не ставил задачу исследовать предубеждения, он даже не ставил задачу подвергнуть критике наши представления о пространстве и времени. Его проблема была конкретной физической проблемой: переработать теорию, разрушенную множеством экспериментов, которые в свете этой теории казались противоречащими друг другу. Эйнштейн вместе с другими физиками полагал, что этот факт означает, что данная теория ошибочна. Однако он обнаружил, что если ее изменить в пункте, который издавна рассматривался всеми как самоочевидный и который поэтому ускользал от внимания ученых, трудности могут быть устранены. Другими словами, он просто применил метод научной критики, метод изобретения и элиминации теорий, метод проб и ошибок. Все это, конечно, не привело к отказу от всех наших предубеждений. Скорее в результате этого было обнаружено, что мы узнаем о наличии у нас предубеждений лишь после того, как мы избавляемся от них.

Итак, следует признать, что в каждый момент времени наши научные теории зависят не только от экспериментов и т.п., проведенных к этому моменту, но также от предпосылок, которые мы принимаем без доказательств, т.е. принимаем, не осознавая их (хотя использование определенных логических

методов может помочь их выявлению). Однако, глядя на этот твердый слой предубеждений, мы можем сказать, что наука способна изучать и разбивать некоторые из своих панцирей.

Процесс этот никогда не может быть завершен, но не существует и никакого определенного барьера, перед которым он должен резко остановиться. Любое допущение в принципе может быть подвергнуто критике. Научная же объективность состоит в том, что критиковать может любой. Научные результаты "относительны" (если этот термин вообще можно использовать) лишь постольку, поскольку они являются результатами определенной стадии научного развития и подлежат смещению в ходе научного прогресса. Это, однако, не значит, что истина "относительна". Если утверждение истинно, оно истинно всегда. Это значит, что большинство научных результатов имеют характер гипотез, т.е. утверждений, доказательство которых не могут быть окончательными и которые поэтому могут быть пересмотрены в любое время.

В противоположность этому социология знания надеется реформировать социальные науки, заставив ученых для ликвидации предубеждений сознательно воспринимать силы, действующие в обществе, и те идеологии, с которыми эти силы сочетаются на уровне бессознательного. Мысль о том, что социологические, психологические или антропологические исследования предубеждений могут помочь нам освободиться от них, является совершенно ошибочной - ведь многие из тех, кто проводит такие исследования, полны предубеждений. Самоанализ же не только не способен помочь нам преодолеть бессознательные детерминанты наших воззрений, а зачастую даже приводит к более тонкому самообману. Самоанализ - не заменитель тех практических действий, которые необходимы для установления демократических институтов, то есть единственных гарантов свободы критической мысли и прогресса науки.

Основная трудность любых направлений социологии знания заключается в противоречии между релятивистским утверждением социальной детерминации знания и его универсальной значимости как фундаментальной ценности

культуры. Осознавая это противоречие, ряд социологов (В. Штарк, А. Шелтинг) противопоставляют теории идеологии и социологии знания подчеркивая, что социологии знания имеет дело с фактами и с формированием позитивного мировоззрения, а учение об идеологиях — с его деформацией и с его негативными последствиями в психологии и в идеях личности. Традиционный для социологии знания разрыв между нею и гносеологией начинает преодолеваться вместе с формированием социальной эпистемологии. В конце 20 в. начинает интенсивно разрабатываться социология социологии, где социология как одна из форм социального знания предстает как один из объектов С. з. (Ч. Р. Миллс, Р. Фридрихе, И. Горовиц, А. У. Гоулднер). Социальная история науки как одна из историографических программ является воплощением принципов социологии знания. на материале истории научного знания. Близость исторической науки и социологии основывается на том очевидном факте, что история, подобно социологии, стремится находить, реконструировать, расшифровывать и сохранять представления и данные о минувшем. Принципиальная разница обеих наук сводится к тому, что социология лишена возможности непосредственного обращения к ушедшим людям, реалиям прошлого. Принципиальной задачей социологов является концентрация на настоящем, хотя собираемые ими данные о настоящем уже на следующий день становятся своего рода историей, именуемой историей новейшей. Близость обеих дисциплин predetermined тем, что история в своей преобладающей части занимается исследованием действий человека, групп, народов и масс — действий социальных, как и социология. Даже история материальной культуры имеет дело с творениями рук человеческих. В настоящий момент наиболее важная задача социологии знания состоит в том, чтобы утвердить свою значимость в области конкретного историко-филологического исследования и выработать в этой области критерии точности эмпирических данных и способы их верификации. От стадии случайных интуиции и грубых обобщений (здесь - буржуазное мышление, там -

пролетарское и т.д.) социология знания должна - пусть даже ценой отказа от броских определений - перейти к стадии осторожных, обдуманных выводов. Этому она может и должна учиться, заимствуя методы и выводы точного исследования в области таких наук, как история и филология, и прежде всего методы истории искусства в определении стилей. В истории изобразительного искусства необходимость «датировки» различных произведений и «отнесения» их к определенному стилю способствовала разработке метода, который может нас многому научить. В этой связи основная задача исследования в области социологии знания состоит в том, чтобы фиксировать те позиции, которые постепенно возникают в истории мышления и находятся в процессе непрерывного изменения. Определение этих позиций осуществляется методом причисления. Он состоит в том, чтобы фиксировать аспект каждого продукта мышления и связать фиксированный таким образом аспект с тем или иным течением мысли (в качестве его составной части), а его, в свою очередь, «причислить» к движущим социальным силам, детерминирующим различные позиции (что еще не делается в области истории искусства). В этом «причислении» существует два уровня: причисление по смысловому содержанию и фактическое причисление. Первое занимается общими проблемами интерпретации. Его задача состоит в том, чтобы реконструировать единство стилей мышления и аспектов познания посредством сведения единичных высказываний и документов, обнаруживающих общие черты, к единому выраженному в них мировоззрению и жизнеощущению; в том, чтобы выявить целостность системы, которая имплицитно содержится в мышлении в виде отдельных фрагментов; там же, где стиль мышления не связан с замкнутой системой, достигнуть этого выявлением «единой установки» или перспективы мышления. Но и после того как все это сделано, проблема еще полностью не решена. Так, например, если удалось показать, что в первой половине XIX в. результаты мышления в большинстве случаев могут быть по

своему смысловому содержанию подведены под полярность «либеральное и консервативное мышление» и причислены к ней, то возникает вопрос, соответствует ли это выявление смыслового центра, совершенное на чисто духовном уровне, действительному положению дел. Вполне вероятно, что исследователю удалось сконструировать из фрагментов высказываний противоположные замкнутые системы консервативного и либерального мышления, между тем как *de facto* либералы и консерваторы этого времени мыслили совсем не так. Фактическое причисление состоит именно в том, чтобы, принимая в качестве (необходимых) исследовательских гипотез эти созданные вышеуказанным способом идеальные типы, поставить вопрос, в какой мере консерваторы и либералы (в нашем примере) действительно мыслили указанным образом и в какой мере в их мышлении в каждом данном случае *de facto* находили свое выражение эти идеальные типы. Для этого каждый известный нам автор должен быть изучен под этим углом зрения и в зависимости от обнаруженных в его высказываниях смешений и взаимопересечений аспектов причислен к определенному течению в мышлении данного времени.

Последовательное проведение данного метода даст нам конкретное представление о развитии и направлении процесса, который действительно совершался, о подлинной истории обоих стилей мышления. Подобный метод позволяет с наибольшей достоверностью реконструировать развитие мышления, так как он расчленяет первоначально суммарное предположение об этом процессе на отдельные, доступные анализу критерии, на основании которых совершается реконструкция. Тем самым удастся ретроспективно выявить анонимные (не подвергавшиеся рефлексии) силы, действующие в истории мышления, и не в виде простого предположения или на уровне эпического повествования (на котором все еще пребывает наша политическая история и история духовной культуры), но в виде контролируемых определений. Совершенно очевидно, что только в ходе специального исследования ставится под

вопрос то, что казалось твердо установленным. Так, например, из-за амбивалентного характера многих смешанных типов можно спорить о том, к какому стилю их следует отнести. Но ведь и в области истории искусства плодотворность изучения стилей не только не опровергается тем фактом, что можно спорить о принадлежности творений того или иного художника к эпохе Возрождения или барокко, но, напротив, подтверждается этим. После того как разработана основная структура и тенденция развития двух стилей мышления, возникает задача их социологического причисления к определенному направлению. Как социологи, мы не станем выводить форму и изменение консервативного мышления, например, из консервативного мировоззрения, а попытаемся: 1) найти основу этого мышления в структуре тех групп и слоев, которые себя в нем выражают; 2) вывести динамику и тенденцию развития из структурной ситуации и ее судеб в рамках некоей исторической целостности, из постоянно меняющейся проблематики ее структуры. Цель этого метода состоит в том, чтобы посредством постоянного введения промежуточных звеньев сделать контролируемыми те наблюдения о связи между социальным бытием и мышлением, которые первоначально возникли как интуитивные предположения. Если вся жизнь историко-социальной группы есть взаимозависимая структура, а мышление - лишь ее жизненное выражение, то это взаимодействие, которое и есть ее наиболее существенная черта, может быть обнаружено только посредством детального изучения всех взаимопереплетений и всей структурной взаимосвязи жизненных проявлений. Ведущими среди тех, кто в настоящее время способствует развитию социологии знания и социологической истории духовной культуры, являются в первую очередь те ученые, которые в своей конкретной исследовательской работе обрабатывают материал с помощью методически проверенных мыслительных актов. Poleмика, которая ведется в области социологии знания по вопросам конкретного причисления отдельных явлений, свидетельствует о переходе от гипотетически-эмфатических предположений к стадии конкретного исследования. Взаимоотношения,

взаимодействия истории с социологией начались с первых шагов социологической науки. В структурных разделах социологического знания, как их сформулировал основатель этой науки О. Конт (1798—1857), а также в специально разработанной им исследовательской методике историческое знание, исторические данные, понимание генезиса объекта изучения заняли ведущее место. Он исходил из того, что исторический и сравнительно-исторический подходы являются общенаучными. Известно его высказывание о социологии как истории без имен и дат. Понимание задач, объекта исторической науки, как и науки социологической, за время параллельного их существования претерпевали заметные перемены. Не секрет, что и термин «социальное», и внимание к человеку, и формирование знания о человеке и обществе стали складываться примерно в одну эпоху — эпоху Просвещения. В поле зрения истории к этому времени попадали далеко не социальные проблемы. Один из первых социологов Г. Спенсер (1820—1903) высмеивал современных ему (вторая половина XIX в.) историков за их увлечение исключительно войнами, великими властителями прошлого и церковной историей. Возникновение социологии придало стимул развитию и истории, поскольку ей пришлось в конкуренции с новой наукой уточнять, менять свои подходы и акценты в изучении прошлого. В итоге обе науки получили серьезный импульс взаимообогащения. Со второй половины XIX в. историческая наука стремительно меняет свои исследовательские интересы: возникает и растет внимание к проблемам, ранее не находившим места в трудах профессиональных историков. Складывается новое направление исторической мысли — социальная история. Эта историческая дисциплина исследует практически те же проблемы, которыми занимается социология: общественные классы и группы, общественное сознание и поведение, социальная мобильность, факторы динамики общественного развития, ценности и предпочтения людей и тл. Показательно и то, что на протяжении XX в. историки эффективно осваивали исследовательские методы (контент-анализ, построение моделей и др.),

выработанные социологией, а также терминологию, понятийный аппарат социологической науки. Процесс взаимодействия и взаимообогащения обеих наук наглядно иллюстрируют, во-первых, свидетельства из прошлого отечественной науки об обогащении истории социологией, а социологии — историей. Один из самых известных историков нашей страны В.О. Ключевский (1841 — 1911) в 70-е гг. XIX в. начал активно применять социологические методы в изучении прошлого. В этот же период социология стала постепенно избавляться от глобальных — историко-эволюционных схем, которые представляли собой попытки выявить общие закономерности в развитии человечества. Творчество М. Вебера, Ф. Тенниса и других стало демонстрацией того, как знание исторической конкретики может обогатить социологию. Особо наглядное отражение это нашло в творчестве ряда российских социологов. Широко и эффективно использовал исторические данные М.М. Ковалевский (1851 — 1916); он выполнил ряд работ по сравнительно- историческому анализу государственного и частного права. Его работы о методе сравнительно- исторического исследования в начале XX в. были весьма популярны среди студентов и молодых ученых России. П.А. Сорокин (1889—1968) оперировал в своих трудах энциклопедическими знаниями о прошлом, специально занимался теорией социально-исторического процесса. Его монументальная «Социальная и культурная динамика» (1937— 1942) построена на обширном материале о прошлом всего человечества. Н.И. Кареев (1850-1931), В.М. Хвостов (1868— 1920) своим творчеством символизируют профессиональную близость истории и социологии, плодотворность их взаимодействия, неизменно обогащавшего обе науки. Кареев предпринял попытку создать собственную социологически обоснованную теорию исторического процесса под названием «историология» (1916). Он, а также В.М. Хвостов, внимательно исследовали развитие самой социологической мысли. Во-вторых, сочетание истории и социологии проявилось в рождении истории социологии, как отрасли научного знания. История социологии генерирует анализ развития идей; их познание

осуществляется историческими методами. Знание истории социологии позволяет выявлять все новые и новые характеристики творчества видных социологов, школ социологической науки, демонстрирует тенденции развития социологического знания на всех этапах его возникновения и функционирования. Современное социологическое знание органически включает в себя данные о социальной реальности прошлого. Соответствующие разделы социологического знания сегодня простираются от жизненного пути индивидов до глобальных трендов.

В-третьих, взаимодействие и взаимообогащение социологии и истории проявилось в том, что стандартом социологического анализа, признанной его нормой стали определенные, четкие требования. Социологу нужно сформировать научные представления об истории исследуемой проблемы, знать, например, историю исследуемого общественного института, организации, знать (в общих чертах) жизненный путь интервьюируемого человека и т.д. Нет необходимости доказывать, насколько владение данными о прошлом обогащает исследовательские возможности социолога. Появляется возможность выявлять специфику и характерные особенности развития, процесса, становления исследуемого объекта, возможность понимания неявных тенденций и возможных вариантов развития, возрастает прогностная, предсказательная сторона изучения социальной реальности. В-четвертых, социологическое мастерство в значительной мере связано с еще одной гранью взаимодействия истории и социологии. Речь идет о знании истории изучения аналогичных исследовательских проблем (истории возникновения идей и их осмысления). Без такого знания мы обречены вновь и вновь «изобретать порох» (или велосипед). Можно сказать, что социологи всех поколений на протяжении уже двухсот лет были заняты изучением одного и того же объекта — общества и человека. Знать, что и как социологами (и представителями других наук) делалось ранее, значит идти проверенным путем, ставить и решать значимые для науки и общества вопросы. Не удивительно, что опыт прошлого отражен в научных практиках

современной социологии. Так, стандартом научной работы является знание накопленного опыта, литературы, других видов информации по исследуемой тематике, выявление степени ее изученности.

Это — история изучения конкретных тем и проблем, в том числе и социологической наукой. Собственно, с этой задачи, с выяснения генезиса идей, должно начинаться всякое исследование. Только на этой основе открывается возможность поставить новые, ранее не нашедшие места в науке исследовательские вопросы, т.е. возможность получения подлинно нового знания. Следуя этому правилу, социолог также получает достоверные представления о применявшихся предшественниками теоретических положениях и концепциях, их эффективном сочетании, а также о методологических стратегиях поиска надежных результатов.

И наконец, в наше время олицетворением и воплощением единства истории и социологии стала историческая социология. В современном понимании — это часть социологического знания, обеспечивающая социологическими методами единство анализа прошлого, настоящего и будущего в применении к исследуемому объекту. Она предполагает получение и применение социологических данных, относящихся к историческому прошлому. Историческая социология — базовая часть социологического знания, связанная с временными практиками, фундаментом всех социальных фактов, действий, объектов социологии. Исторические составляющие социологического знания позволяют в оценках и интерпретациях выходить за пределы современности, устанавливать единство прошедшего и настоящего, более обоснованно прогнозировать будущее. Если социолог умеет органически включить в анализ изучаемого объекта его историческое прошлое, возникает цельная цепочка эмпирических данных, а также теоретических и методологических аспектов работы над решением стоящей задачи. В русле развития этой тенденции социология обогатилась в последние десятилетия такими методами и подходами, как личная и устная история, история повседневности,

биографический и автобиографический подходы. Они придают исследовательским данным динамику, повышают убедительность, эффективность аргументации. Фундаментальный характер исторической социологии связан с обращением социологической науки к генезису, развитию, к пониманию истории как процесса во времени. Применяется историческая социология на всех уровнях анализа, равно как и в специальных дисциплинарных разделах социологии — социология экономическая, политическая и др. В трудах по исторической социологии анализируются материализованные итоги и факторы истории: институты, организации, структуры, акторы, процессы и т.д. Крайне осторожна историческая социология в конструировании законов истории. Сложились методологические стратегии и специальные методики социологического исследования прошлого.