

МАКС ШЕЛЕР

**ФОРМЫ ЗНАНИЯ И ОБЩЕСТВО.  
СУЩНОСТЬ И ПОНЯТИЕ СОЦИОЛОГИИ  
КУЛЬТУРЫ**

*Социология культуры — реальная социология, закон порядка действия идеальных и реальных факторов.*

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

В определении общего понятия "социология" мы опираемся только на *две её характерные особенности*. Во-первых, эта наука имеет дело не с индивидуальными фактами и событиями [во времени (истории)], а с *правилами, типами* (усреднёнными и логическими идеальными типами) и — там, где это возможно, — с *законами*. Во-вторых, она анализирует и изучает, как дескриптивно, так и каузально, всю полноту содержания (преимущественно) человеческой жизни — содержания объективного и субъективного, как бы оно ни называлось — исключительно по его *фактической*, т.е. не "нормативной", или долженствующей быть идеально, детерминированности посредством временных (последовательных или одновременных) *форм связей и отношений*, существующих между людьми не только в переживании, выражении воли, действии, понимании, акции и реакции, но *РІ* объективно реальным и каузальным образом, т.е. таким, который вовсе не нуждается в том, чтооы непременно попасть в "сознание о" ("Bewusstsein von etwas") участвующих людей<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тем самым мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии понимаемыми субъективными и объективными (= объективный дух) "смыслами". Если кто-нибудь убеждён в чём-либо относительно божественного, или хода истории своего народа, или строения звёздного неба, "потому что" он относится к привилегированным сословиям или к угнетённым слоям, "потому что" он — прусский чиновник или китайский кули, "потому что" он представляет собой по крови то или иное расовое

Высшие *разделы* социологии, которые мы здесь только приводим, никак их не обосновывая, ориентируются на следующие точки зрения. 1) *сущностное* рассмотрение — исследование *случайных* фактов; т.е., с одной стороны, чистая = априорная<sup>2</sup> социология, с другой, — *эмпирически-индуктивная* социология; 2) одновременные — последовательные связи и отношения людей и групп; т.е., социологическая *статика* и *динамика* (Конт). Социологическую динамику отличает от любой философии истории то, что она отвергает предполагаемые объективными целевое, ценностное и нормативное рассмотрения, — таким образом, её строго каузальная и (искусственно) свободная от оценки позиция, что, конечно, не исключает привлечения оценочных суждений, идеалов и т.п. в качестве психических и исторических каузальных факторов; 3) исследование бытия и действия, оценок и поведения человека, обусловленных *преимущественно духовно* и направленными на духовные, т.е. на "*идеальные*" цели — исследование социальной детерминированности действия, оценок и поведения, интенционально движимых *преимущественно влечениями* (инстинктами размножения, питания, власти) и одновременно направленными на *реальное* изменение действительности.

Это "преимущественно" — ибо каждый действительный акт человека духовен и инстинктивен одновременно, — точнее говоря, та целевая интенция, направленная *в конечном счёте* либо на идеальное, либо на реальное, и есть то, на основании чего мы проводим различие между *социологией культуры* и *реальной социологией*. Конечно, и экспериментирующий физик, и художник, и музыкант изменяют действительность, когда каждый из них, соответственно, экспериментирует, пишет картину, играет и сочиняет музыку; но всё это они делают лишь для того, чтобы достичь идеальной цели, например, прийти к истинному знанию о природе, открыть для собственного созерцания и наслаждения, как и для созерцания и наслаждения других людей некий художественно ценный смысл и т.п. И, конечно, с другой стороны, хозяйственный руководитель и простой промышленный рабочий самой низкой квалификации, человек как производящее и потребляющее существо вообще, любой рабочий, конечной целью которого является изменение действительного (а также техник-практик в отличие, например, от ученого и технолога), правящий политик и тот, кто отдаёт свой голос на выборах, — все они имеют дело с многообразными видами духовной деятельности, требующими специальной подготовки и направленными на идеальное; но делают они всё это как раз во имя реальной цели, т.е. для того, чтобы оказать воздействие на изменение действительности. В одном случае деятельность завершается в идеальном, в другом — в реальном мире. Все учения, которые хотят определить хозяйство, не восходя к инстинкту питания, государство и образования, аналогичные государственным, — не восходя к инстинктам власти, брак — не восходя к половым инстинктам, — все их мы отвергаем как нелепый

---

смещение, то ни он сам, ни кто-либо другой не нуждается в том, чтобы "знать" или хотя бы даже "догадываться" об этом факте. Да, в конечном счёте для нас в полной мере сохраняет значимость положение Карла Маркса о том, что именно бытие людей (правда, не только их экономическое, "материальное" бытие, как тут же прибавляет Маркс) является тем, что направляет всё их возможное "сознание", "знание", границы их понимания и переживания.

<sup>2</sup>. Главная часть нашей чистой социологии, учение о *сущностных формах* человеческих объединений, содержится в разделе IV В 4, ad 4 нашего труда "Формализм в этике и материальная этика ценностей" (1913/1916).

спиритуализм. Абсурдно утверждать, что хозяйство якобы не имеет ничего общего с инстинктом питания и пропитанием человека, потому что существуют также издательства и магазины по искусству, потому что можно покупать и продавать и цветы из масла, и книги, потому что у животных тоже есть инстинкт питания, но они обходятся *без* хозяйства — хозяйство, таким образом, в точно таком же смысле духовно, рационально и целесообразно определено, как и искусство, философия, наука и т.д. Это не так! Без инстинкта питания и объективной цели, которой он биологически служит — пропитания — не было бы никакого хозяйства, в том числе — издательств и торговли предметами искусства. Без инстинкта власти не было бы никакого государства, никакой государственной политики в области культуры и государственно установленного права, независимо от того, какие вопросы оно регулирует. В вышеизложенном тезисе верно лишь то, что хозяйства, государства и т.д. не было бы без духа и его нормативного регулирования. *И поэтому для социологии культуры необходимой предпосылкой является учение о человеческом духе, а для реальной социологии — учение о человеческих инстинктах*<sup>3</sup>.

Это последнее подразделение социологии на социологию культуры и реальную социологию, социологию *надстройки* и *базиса* всего содержания человеческой жизни проводит, однако, такую линию развода, которая полагает два предельных полюса с множеством существующих между ними опосредующих *переходов*: например, техника, формирование которой зависит в такой же мере от экономических и государственно-правовых факторов, как и от научных; целесообразно утилитарное, в противоположность "чистому", искусство или искусство, обусловленное оценками и идеалами власть имущих, например, господствующей религиозной касты. Но главная задача социологии как раз и состоит в *типологической* характеристике социологически обусловленного явления именно по этим двум полюсам и *правильном* определении того, что в нём обусловлено *автономным саморазвёртыванием духа*, например, логически-рациональным развитием в праве, имманентной логикой смысла в истории религии и т.д., а что с другой стороны — детерминированностью социологическими *реальными факторами*, всегда обусловленными "структурой влечений" и действующими через посредство существующих в данное время "институтов", и *их* собственной каузальностью. Без указанного различия между социологией культуры и реальной социологией она не сможет решить эту задачу.

Это деление, хотя оно обосновано не только *онтологически*, но и "методически", является тем не менее для конечной цели социологии делением временным, поскольку её последняя и подлинная задача состоит в выявлении способов и порядков *взаимодействия* идеальных и реальных, обусловленных духовно и обусловленных инстинктивно детерминирующих факторов жизни человека, которая всегда существенным образом соопределена социально. Да, именно в познании высшего *закона порядка следования* — не временного порядка в смысле фактической последовательности явлений человеческой истории, который был

---

<sup>3</sup> Обе эти теории я полностью разовью в своей "Философской антропологии". \* Недавно В.Макдагал совершенно определённо признал тот факт, что учение об эволюции человеческих инстинктов и энергетика влечений образуют собой фундамент всякой реальной социологии. \*Эта книга так и не появилась. Все материалы, связанные с работой М.Шелера над "Философской антропологией", собраны в томе 12 "Собрания сочинений Макса Шелера" [1, Bd.12]. — Прим. переводчика.

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

Такой "закон" — а стремился к нему я уже многие годы, и полагаю, что в принципе нашёл, правда, не могу предложить здесь полного тому доказательства<sup>4</sup>, — имел бы ряд свойств, которые можно точно указать.

1. Во-первых, этот закон определяет *принципиальный способ взаимодействия*, в котором идеальные и реальные факторы, объективный дух и реальные жизненные отношения, как и их субъективный человеческий коррелят, т.е. существующие в данный момент "структуры духа" и "структуры влечений", оказывают влияние на возможный прогресс социально-исторического бытия и события, на процессы сохранения и изменения. Здесь наш тезис заключается в следующем.

Дух в субъективном и объективном смысле, далее, как дух индивидуальный и коллективный, определяет в содержании культуры, которое может *возникнуть*, лишь исключительно характеристики его *так-бытия* (So-sein). Однако дух как таковой *изначально* не обладает и *малой толикой* "силы", или "действенности", для того, чтобы воплотить это содержание в *наличное бытие* (Dasein). Он — "*фактор детерминации*", но он — не "фактор реализации" возможного становления культуры. *Негативные факторы реализации*, или реальные факторы *отбора* из объективного пространства всего *возможного* посредством духовной, понимаемой мотивации, — это, скорее, всегда *реальные, инстинктивно обусловленные жизненные отношения*, т.е. особая комбинация реальных факторов: отношения власти, экономические факторы производства, качественные и количественные отношения народонаселения, а также сложившиеся географические и геополитические факторы. Чем "чище" дух, тем он бессильней в

---

<sup>4</sup> Более подробное обоснование закона будет дано в заключительном томе нашей серии "Сочинения по социологии и учению о мировоззрении" под названием "Проблемы философии истории".\*

\* Этот том "Сочинений по социологии и учению о мировоззрении" не появился. — Прим. переводчика.

смысле динамического действия в обществе и истории<sup>5</sup>. Во всяком скептическом, пессимистическом, натуралистическом, равно как в экономическом, расовом, властно-политическом и геополитически-географическом понимании истории содержится общая большая доля истины: лишь там, где какие-либо "идеи" *соединяются* с интересами, инстинктами, коллективными влечениями, или, как последние ещё называют, с "тенденциями", они *косвенно* получают власть и возможность воздействия; например, религиозные, научные идеи. Но *позитивным* фактором реализации чисто культурного смысла всегда является *свободное деяние* и свободная воля "малого числа" *личностей*, в первую очередь вождей, людей, которые служат образцом, пионеров, за которыми по известным законам заражения, произвольного и непроизвольного подражания (копирования) следует "большое число", большинство. Так культура "распространяется"<sup>6</sup>.

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

С другой стороны, всегда в корне ошибочной затеей является желание *однозначно* вывести позитивный смысл и ценностное содержание религии, искусства, философии, науки, права из реальных отношений жизни — будь то кровно-родственные, экономические, властно-политические или геополитические. Состояние реальных отношений, всякий раз складывающаяся комбинация реальных факторов "объясняет" только то, что *не*

---

<sup>5</sup> Поэтому непререкаемым законом любого воплощения человеком смыслов и ценностей в действительность является понижение ценностного уровня всякой формы духа, например, определённой религии, формы искусства, при её растущем распространении и завоевании ею власти в массах\*.

\* См. 1, Bd. 10 (Nachlassband 1): "Vorbilder und Fihrer". — *Прим. переводчика.*

<sup>6</sup> Закон немногих пионеров и множества им подражающих первым ясно сформулировал Г.Тард (G.Tarde, "Les lois de l'imitation", 1895).

возникло из *пространства* внутренней и смысло-закономерной<sup>7</sup> детерминации так-бытия истории религии, права, духа — хотя оно, с точки зрения чистой истории духа, потенциально *могло* возникнуть точно так же, как фактически ставшее. Рафаэлю нужна кисть — её не создадут его идеи и художнические фантазии; ему нужны политически и социально могущественные заказчики, которые потребуют прославления их идеалов — иначе ему не удастся раскрыть свой гений. Лютеру были нужны интересы князей, городов, партикулярно ориентированной местной знати, ему была нужна восходящая буржуазия — без этих факторов ничего не вышло бы с распространением учения о "spiritus sanctus internus"<sup>\*</sup>, указывающего как читать определённые места в Библии, и учения о "sola fide"<sup>\*\*</sup>.

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

Таким образом, в духовно-культурной сфере существуют

---

<sup>7</sup> Излишне говорить, что *смысловая* закономерность не имеет ничего общего с противоположностями "истинный — ложный", "добрый — злой", "прекрасный — безобразный", "святой — мирской" и аналогичными ценностными противоположностями.

<sup>\*</sup> "Spiritus sanctus internus" — (лат.) святой дух внутри нас, тезис Лютера. — Прим. переводчика.

<sup>\*\*</sup> "Sola fide" — (лат.) только верой [спасётся человек], тезис Лютера. — Прим. переводчика.

<sup>\*\*\*</sup> a limine — (лат.) с порога; сразу, решительно. — Прим. переводчика.

<sup>\*</sup> "Spiritus sanctus internus" — (лат.) святой дух внутри нас, тезис Лютера. — Прим. переводчика.

<sup>\*\*</sup> "Sola fide" — (лат.) только верой [спасётся человек], тезис Лютера. — Прим. переводчика.

<sup>\*\*\*</sup> a limine — (лат.) с порога; сразу, решительно. — Прим. переводчика.

<sup>8</sup> "Метафизический" "смысл" этой судьбы я здесь не рассматриваю.

<sup>\*\*\*\*</sup> liberte modifiable, suspensible — (фр.) изменяемая свобода [приостанавливаемая]. — Прим. переводчика.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> fatalite modifiable. — изменяемая необходимость. — Прим. переводчика.

потенциальная "свобода" и автономия происходящего в отношении так-бытия, смысла и ценности, всегда *приостанавливаемая* (suspendierbar) в своём реальном выражении собственной каузальностью "базиса"; её можно было бы назвать "*liberte modifiable*" ["susensible"]\*\*\*\*.

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

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

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

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

А) отношения *идеальных факторов между собой*: а) статически, б) динамически, в) так, что имеющиеся всякий раз "состояния", "статика" оказываются следствием, относительным моментальным образом динамики, т.е. *напластованием* более молодых и более старых силовых влияний [каждая конкретная культура имеет слоистую структуру];

Б) отношения между отдельными *видами реальных факторов между собой* — опять-таки в этих трёх аспектах;

В) отношения трёх главных групп *реальных факторов* к отдельным *идеальным факторам* — естественно, в рамках только что определённой и описанной всеобщей закономерности идеальных и реальных факторов вообще.

Во все времена и повсюду, где мы имеем дело с человеческим обществом, мы встречаем нечто вроде "*объективного духа*"<sup>9</sup>, т.е. воплощённый в какой-либо материи или в воспроизводимых психофизических деятельности *смысл*, например, орудия труда, произведения искусства, язык, шрифт (письменность), институты, нравы, обычаи, ритуалы (обряды), церемонии, и его субъективно точный аналог — *изменчивую структуру "духа" группы*, духа, обладающего по отношению к отдельному существу значимостью и силой, которые являются более или менее обязывающими или переживаются как "связывающие". *Существует ли порядок*, по которому эти объективные смыслы культуры, с одной стороны, и те комплексы духовных актов, в которых они конституируются, сохраняются и изменяются, с другой — *закономерно обосновывают друг друга?* Как соотносятся между собой *генетически*, например, миф и религия, миф и метафизика, миф и наука, сказание, легенда и история; религия и искусство; искусство и философия; мистика и религия; философия и наука; царство значимых ценностей — с теоретически "предполагаемым" наличным бытием и так-бытием мира? Одновременные смысловые отношения и отношения становления (мотивации) между этими объективными смысловыми системами чрезвычайно многообразны, и каждое такое отношение требует особого пространного исследования. Есть мнение, что всё это

---

\*\*\*\* liberte modifiable, susensible — (фр.) изменяемая свобода [приостанавливаемая]. — Прим. переводчика.

\*\*\*\* fatalite modifiable. — изменяемая необходимость. — Прим. переводчика.

<sup>9</sup> "Заслуживающую внимания классификацию видов "объективного духа" дал недавно Ханс Фрайер в книге "К теории объективного духа" (H.Freyer, "Zur Theorie des objektiven Geistes", 1923).

\* in extenso — (лат.) пространно, развёрнуто. — Прим. переводчика.

везде находится как бы в зависимости "друг от друга" и, так сказать, во взаимной мотивации, однако закономерного *порядка* в обосновании этих вещей не существует. Мы противоположного мнения, хотя и не можем здесь доказать его *in extenso*\*.

Идеальные факторы связывают *эссенциальные*, а не только случайно-экзистенциальные зависимости друг от друга в бытии и становлении — как бы трудно ни было их выявить. Такие зависимости существуют, например, между религией, метафизикой, позитивной наукой, между философией и позитивной наукой, между техникой и позитивной наукой, между религией и искусством и т.д. Они в точности соответствуют *порядку происхождения и построения* ("фундирования") *актов, данных вместе с сущностью человеческого духа*: например, познание ценностей и бытия, ценностная оценка, соответственно, ценностное предпочтение, с одной стороны, воля и действие, с другой стороны; восприятие, соответственно, представление предметов и взволнованность, вызванная инстинктивными импульсами определённого *направления* влечений (как условия этих перцепций); практический волевой и двигательный импульс и лишённый цели выразительный импульс; мышление и речь — все они выстраиваются по отношению друг к другу не "то так — то иначе", а по строгим законам их сущности<sup>10</sup>. Поэтому все фактические зависимости объективных содержаний культуры, которые мы эмпирически обнаруживаем, коренятся в конечном счёте в общем *учении о сущности человеческого духа*. Тот, кто в данном случае говорит о каком угодно "взаимодействии", ошибается.

Но в чрезвычайно широких и формальных рамках этих общих законов духовных актов существуют изменчивые, возникающие и преходящие, *особенные структуры и особенные функциональные организации групповых духов*, выявление которых в каждом конкретном случае означает высшую цель начинающегося как описательное познания индивидуальной исторической групповой культуры со всех её сторон и во всех видах имеющихся в ней ценностей и благ. Если отвлечься от тех общих сущностных законов духа, которые как раз потому и не законы "одного" данного в действительности духа, "одной" данной в действительности группы или "одного" отдельного существа, то *дух изначально существует только в конкретном множестве* бесконечно многообразных групп и культур. Таким образом, бесполезно, да и вредно говорить о каком-то

---

\* *in extenso* — (лат.) пространно, развёрнуто. — *Прим. переводчика.*

<sup>10</sup> Наряду с сущностными законами фундирования актов статического рода существуют, далее, до сих пор почти совсем не признанные в их логическом значении *законы поэтапного развития* (*Entwicklungsschrittgesetze*), которые не имеют ничего общего ни с так называемыми фазовыми правилами множества фактических эволюционных рядов (получаемыми путём сравнения этих рядов), ни с простыми так называемыми линиями "направленности" одной неповторимой фактической эволюции (например, развития земного человечества, или прусского государства), применительно к которым бессмысленно говорить о законах. Хотя посредством сравнения временных фаз и можно открыть "направление" в эволюции какой-либо группы (главное направление, побочную ветвь, тупик, выход и т.д.), но оно никогда не есть "закон". Закон *поэтапного* развития, наоборот, — это *сущностный закон* перехода от ступени к ступени в развитии, так что фактические особенности отправления и конечных пунктов эволюции могут при этом сколь угодно варьироваться. Он господствует над всеми *возможными* фактическими вариантами развития.

\*\* См. "Формализм в этике и материальная этика ценностей" (1, Bd.2). — *Прим. переводчика.*

*фактическом* "единстве человеческой природы" как предпосылке истории и социологии. *Общая* структурная и стилистическая закономерность лишь пронизывает живые элементы культуры *отдельной* группы, пронизывает религию и искусство, науку и право *конкретной* культуры. Разработать её применительно к каждой группе в главных фазах её развития — одна из самых высоких целей, которую могла бы поставить перед собой история духа<sup>11</sup>. Мы, таким образом, безусловно отрицаем как предпосылку социологии фактически и изначально данный всем людям, *определённый* "врождённый" функциональный аппарат разума — этот идол эпохи Просвещения и Канта, — а также в большинстве случаев тесно с ним связанное учение о монофилетическом происхождении человека. Духовное единство (как и кровное родство всех рас) является, может быть, *целью* всей истории (как она фактически является и историей нивелирования различий по крови), но оно наверняка *не* является *исходным пунктом* исторически происходящего и предпосылкой социологии<sup>12</sup>. Плюрализм групп и форм культуры — вот, скорее, отправной пункт всякой социологии.

Мы можем "*понять*" становление структур духа, всякий раз принимаемых за относительно "первоначальные", разве только в принципе, но не *in concreto*; это означает, что мы способны понять, как духовные структуры, передаваемые через традицию, могут и должны вообще возникать из некоего аморфного духа, *если* они возникают; а именно — посредством постепенной "*функционализации*" истинных постижений идей и их взаимосвязи (в "случайно" действительном) — "*функционализации*", которая сначала вершится пионерами, а затем "совершается и воспроизводится" массами, но не через внешнее "подражание", подобно движениям и действиям. А потому аппараты духа и разума каждого большого культурного круга и каждого большого культурного периода, *невзирая на их великое множество и разнообразие*, вполне могут быть частичными и неадекватными в отношении их *истинности и бытийной значимости* (хотя, конечно, они не обязательно должны быть таковыми). Ибо все они рождаются из постижения *одного* онтического царства идей и рангового порядка ценностей, который вплетён в эту "случайную" действительность мира. Таким образом, несмотря на то, что мы допускаем множество организаций разума, нам удаётся избежать философского *релятивизма*, аналогичного тому, в который впадает, к примеру, Шпенглер. Но этого релятивизма нам удаётся избежать не за счёт того, что мы, подобно дешёвым абсолютистским философиям ценностей нашего времени, отрицаем или ограничиваем сам по себе ясно познаваемый факт относительности организаций разума, а потом впадаем в такой же дешёвый "европеизм" или ещё в какую-нибудь точку зрения, которая, ориентируясь только на масштаб *одной* культуры, полагает эту "точку зрения" значимой для всего человечества и всей истории; также не за счёт того, что мы, как того весьма странно желает, например, Э.Трёлч<sup>13</sup>, как раз и "утверждаем"

<sup>11</sup> Т.е. история образования, роста, упадка, структурного изменения *самого* духа, а не его творений и достижений.

<sup>12</sup> Это отвергнутое здесь учение о единстве "разумной природы человека" — предпосылка "гуманизма" — феномена, самого по себе *исключительно* европейского (то же самое у Э.Трёлча в его "Историзме"); "гуманизм" заимствовал его из учения церкви, вычеркнув при этом лишь грехопадение и родовую вину.

<sup>13</sup> Ср. Э.Трёлч "Историзм и его преодоление" (E.Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung); далее его доклады в Англии, изданные Фридрихом ф. Хюгелем, S. 76ff.

эту нашу европейскую точку зрения, несмотря на познание её относительности, просто как "постулат", т.е. "sic volo, sic jubeo"\* . Но мы избегаем его — подобно тому, как это сделала теория Эйнштейна в своей области, — словно бы вознося *царство абсолютных идей и ценностей*, соответствующее сущностной идее человека, намного выше всех систем ценностей, *фактически существовавших* до сих пор в истории, — рассматривая, например, все иерархии благ, целей, норм человеческого общества в этике, религии, праве, искусстве как всего лишь относительные, исторически и социологически обусловленные всякий раз теми или иными точками зрения, — ничего не оставляя, кроме *идеи* вечного объективного Логоса, проникнуть в глубочайшие тайны которого в форме *сущностно-необходимой* для этого *истории духа* суждено не *одной* нации, не *одному* культурному кругу, не одной или всем прошлым культурным эпохам, но *только всем вместе*, включая будущих субъектов культуры, каждый из которых внутри сложившейся в данный момент *солидарной* пространственно-временной *кооперации* незаменим, так как индивидуален и уникален\*\* .

Однако мы точно так же не можем *in concreto*\*\*\* и детально объяснить предполагаемые "первоначальными" групповые структуры духа, как не можем объяснить "дух" вообще в качестве *прапредпосылки* человеческой истории, да и самого человека (его "идеи"), из психических функций его животных предков<sup>14</sup> . В лучшем случае мы можем лишь показать, как в соответствии с законами смысла и понятным образом развивается *структура из структуры*, например, как последовательно возникают друг из друга западноевропейские стили искусства, формы религии.

Этому развитию *структур духа* друг из друга согласно законам поэтапного развития мы резко противопоставляем феномен *накопления произведений* духа, который соответствует всегда лишь *одной* существующей в данное время духовной структуре и одному данному в определённое время и в определённом пространстве культурному единству. Поскольку мы предполагаем истинный и *подлинный генезис* всякой субъективно-функциональной априорной структуры человеческого духа — а не как Кант, его константность — мы должны решительным образом отвергнуть все те учения, которые видят в истории человека *только* аккумуляцию *достижений* и произведений, но не *развитие* и преобразование *духовных способностей* человека и в первую очередь — априорно-субъективного аппарата мышления и всякого рода оценок. На наш взгляд, несомненно, что психофизический организм человека существенно не изменился в течение исторического времени, будь то под предполагаемым влиянием уже самой культуры, ибо мы безусловно отвергаем (вместе с Вайсманом, вместе с новым точным учением о наследственности, а теперь и вместе с Бумке<sup>15</sup>) любое

---

\* sic volo, sic jubeo — (лат.) как хотим, так и считаем; принимаем за то, что желаем. — Прим. переводчика.

\* sic volo, sic jubeo — (лат.) как хотим, так и считаем; принимаем за то, что желаем. — Прим. переводчика.

\*\* См. "Формализм в этике..." (1, Bd. 2, Abschn. VI B 4, ad. 4). — Прим. переводчика.

\*\*\* in concreto — (лат.) конкретно. — Прим. переводчика.

<sup>14</sup> Строгое доказательство этих положений и обоснование термина "идея" человека в отличие от эмпирического понятия "человек-как-животное-существо" (Mensch-tier) я дам в своей "Антропологии"\*\*\*\*.

\*\*\*\*См. "Формализм в этике..." (1, Bd. 2, Abschn. V 4); "Положение человека в космосе" (см. 2, стр. 129-193). — Прим. переводчика.

<sup>15</sup> Ср. О.Бумке, "Культура и вырождение" (O.Bumke, "Kultur und Entar-

наследование приобретённых психических так называемых свойств, имеющее хоть какое-нибудь культурное значение. Поэтому мы отвергаем и учение Спенсера, оказавшее влияние на всю его социологию, по которому структуры духа могут якобы приобретаться так называемым "родом", а затем наследоваться индивидом. Однако вывод, который делает Вайсман, что поэтому история культуры есть не что иное, как всего лишь аккумуляция, для нас неприемлем. Вайсман, как и Спенсер, исходит из предпосылки, что не только витально-психическое, которое у нас является сущностно общим с высшими человекообразными обезьянами, *однозначно* обусловлено психофизической системой (с чем согласны и мы), но также и "дух", "разум" человека. Мы же это<sup>16</sup> отрицаем и утверждаем, что дух человека — это для социологии, психологии, биологии, истории, скорее, просто допускаемая *предпосылка* и в лучшем случае проблема метафизического и религиозного порядка, но не порядка позитивной эмпирической науки.

Но если это так, то сам дух и его силы, а не только сумма произведений духа, возникающая из него при определённом состоянии его развития в силу меняющихся условий крови и среды, подлежат подлинному и *действительному саморазвитию*, которое ВСЯКИЙ раз может означать как прогресс и рост, так и регресс и упадок, но в любом случае — изменение *самой конституции* духа. Изменения форм мышления и созерцания, подобные тем, что имели место при переходе от "mentalite primitive"<sup>\*</sup> к цивилизованному состоянию человеческого мышления, следующего закону противоречия и принципу тождества, как их недавно описал Л.Леви-Брюль; изменения *форм* этоса как форм самого *ценностного* предпочтения, а не изменения всего лишь в оценках *благ*, которые возникают на основе одного и того же закона предпочтения ценностей или этоса; изменения чувства стиля и самой художественной воли (такие, какими их принимают в истории искусства после Ригля); изменения, что произошли при трансформации раннезападного органиологического взгляда на мир, каким он был вплоть до XIII века, в механистическую картину мира; изменения, которые имели место при переходе от группирования людей преимущественно по родовым союзам, не имевшим государственного авторитета, к эпохе "политического общества" и государства, или от формы группообразования главным образом на основе "жизненного сообщества" к форме группообразования главным образом на основе "общества", или от преимущественно магической техники к технике преимущественно позитивной — всё это изменения совершенно иного *порядка* (а не ИНОЙ величины), чем изменения в аккумулярованном опыте использования уже сформированного рассудка, соответствующего, например, западному способу мышления, или чем изменения в "практической моральности" и в простом приспособлении какой-нибудь формы этоса к меняющимся историческим обстоятельствам<sup>17</sup> (например,

---

tung", 2. Aufl., Berlin 1922).

<sup>16</sup> Я должен и здесь отослать к своей объявленной уже много лет назад "Антропологии", которая появится вслед за настоящей работой. Эта проблема была обозначена мною уже в сочинении "К идее человека" (1915) в книге "О перевороте в ценностях"<sup>\*</sup>.

<sup>\*</sup> См. 1, Bd.3; а также 1, Bd.2, Abschn. V 4; "Положение человека в космосе" (см. 2, стр. 129-193). — *Прим. переводчика.*

<sup>\*</sup> mentalite primitive — (фр.) сознание первобытного человека. — *Прим. переводчика.*

<sup>17</sup> См. "Формализм в этике и материальная этика ценностей", в особенности главу о ступенях относительности ценностей и оценки, раздел

христианского этоса к позднеантичному, средневековому, современному состояниям хозяйства и общества), или чем изменения лишь в рамках преимущественно органофизиологического и преимущественно механистического взглядов на мир. Для социологии динамики знания нет ничего важнее различия между тем, подлежат ли изменению *сами формы* мышления, оценки и созерцания мира, или изменению подлежит только их *применение* к количественно и индуктивно расширенному материалу опыта. Точно определённое учение о критериях и ступенях этого различия должно быть еще разработано.

Далее, общим для всякого духовного развития является ясно увиденный уже Гербертом Спенсером процесс *дифференциации и интеграции сфер культуры* и лежащих в их основе духовных актов и ценностных переживаний. Самым грубым и резким образом он отражается в постепенном расхождении типов личностей вождей и пионеров в группах и в духовных профессиях: например, маг, врач, священник, техник, философ (мудрец), учёный, исследователь и т.д. Но применяя это положение о дифференциации и интеграции, чрезвычайно важно точно установить *порядок ступеней* такой дифференциации. Большие заблуждения становятся возможными именно потому, что эти ступени выделяются неверно. Например, следует признать, что религиозное, метафизическое и позитивное знание, или, как мы можем также сказать, целительное, или спасительное, знание, образовательное знание, и деятельностное знание, или знание в целях овладения природой, вычлениваются из предшествующей ступени *мифического* видения и мышления природы и общества — из этого "сна наяву всех народов" — *равным* образом *изначально* и лишь потом развиваются в значительной мере автономно. В результате того, например, что уже Конт мифическое принимает за религиозное, не видя, что значение религии в Новое время на Западе отнюдь не *уменьшается* по сравнению со значением метафизики, но что религия только более явно, чем в средние века, *дифференцируется* от метафизики (как и в не меньшей степени всё более резко отходят друг от друга позитивная наука и метафизика, причём первая выступает теперь как *бесконечный процесс*, а вторая являет себя в качестве замкнутой "*системы*", связанной с личностью её создателя) — родилось в корне ошибочное учение о так называемом "законе трёх стадий", т.е. учение, согласно которому метафизическое эссенциальное мышление якобы "развивается" из религиозного, а позитивное мышление — из метафизического. Конт, таким образом, принял за ступени развития то, что de facto есть лишь процесс *дифференциации* духа<sup>18</sup>. Или, например, из магической техники сил природы равно изначально выделяются, с одной стороны, *позитивная* техника *господства*, с другой стороны — *религиозная культовая* техника выражения и ритуальная техника представления сакральных процессов. Непонимание этого приводит к тяжёлым ошибкам. Аналогичным образом искусство и ремесленная техника (инструментальная техника), несомненно, имеют общий исходный пункт в изображениях, которые выражают душевные процессы и при этом *одновременно* производятся так, что долгое

---

V 6.

<sup>18</sup> См. мою статью о законе трёх стадий Конта "О позитивистской философии истории знания" в "Сочинениях по социологии и учению о мировоззрении" ("Moralia").\*

\*Четыре небольших томиков, на которые были разбиты "Сочинения по социологии и учению о мировоззрении" в первом издании, вошли в том 6 "Собрания сочинений Макса Шелера" (см. 1, Bd.6). — Прим. переводчика.

время могут служить полезным целям<sup>19</sup>. Но если эта взаимосвязь недооценивается, скажем, так, что либо искусство выводится из труда и техники (как это сделал Г. Земпер в своём сочинении об эволюции стилей и отчасти К. Бюхер в "Работе и ритме"), либо, наоборот, последнее — из первого (как это делали романтики, а теперь уж очень опрометчиво и Лео Фробениус), то следствием этого становятся глубокие заблуждения. Такие учения, как учение Альберта Ланге о том, что метафизика — это якобы "поэзия в понятиях", или тезис Вильгельма Оствальда, что искусство — это будто бы "предугадывающая праформа науки"; или "гностическое" заблуждение, что религия — это в сущности ставшая массовой и народной метафизика в "образах" (Спиноза, Гегель, Э. фон Гартман, Шопенгауэр и т.д.); или обратное заблуждение де Бональда и де Местра, что метафизика — это всегда лишь рационализованная задним числом народная религия, восходящая к личному откровению либо праоткровению, или что метафизика — это противозаконно рационализованное, а потом втиснутое в систему пророчество религиозного или поэтического толка ("пророческая философия" Макса Вебера и Карла Ясперса); да вообще все те учения, которые, особо не утруждая себя доказательствами, считают "отмирающими" одно-два из названных выше трёх родов знания по причине совершенно партикулярных эволюционных наслоений одной узко ограниченной культуры, скажем, позднезападноевропейской, как например, это делает Конт в отношении спасительного и метафизического знания, В. Дильтей — в отношении только "метафизического" знания<sup>20</sup>, — все эти учения суть не что иное, как глубокие *заблуждения* одного и того же типа. Это заблуждения, возникающие в результате ошибки в выделении процессов дифференциации и интеграции и особенно в установлении степени первичности соответствующих духовных форм, в результате того, что известные *вторичные феномены смешения и переплетения* высших форм духовной культуры принимают за феномены, с логической точки зрения идеально-типические. Так, например, мистика — общая категория духовного поведения, поддающаяся строгому определению, а именно: экстатическое непосредственное идентификационное знание, данное в созерцании и чувстве — *может* соединяться как с определённой религией и её догмами (индийская, суфийская, еврейская, даосистская мистика), так и с философской метафизикой (например, Плотин, Спиноза, Шопенгауэр, Шеллинг, Бергсон), как со спиритуалистическим, так и с

---

<sup>19</sup> Это положение в самом общем виде значимо по отношению ко всем примитивным изобретениям и инструментам, например, ко всем примитивным формам обработки почвы (мотыжение, вспашка плугом) или к примитивным формам добычи огня (сверлением и т.д.). Они всегда — культовые формы выражения внутренних переживаний и *одновременно* орудия труда. Идея человеческого соития, восприятие земли как матери, которую надо оплодотворить, почти повсюду служат руководящим образцом этих изобретений.

<sup>20</sup> Ср. В. Дильтей, "Введение в науки о духе" (WDilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883), далее "Духовный мир" ("Die geistige Welt"), I и II (Ges. Schriften, V. Bd., herausg. von Georg Misch, Leipzig 1924). В удачном предисловии Миш подробно показывает, как Дильтей будто бы постепенно всё больше отходит от своей точки зрения, что метафизика — это поэзия в понятиях, занятой им в раннем, позитивистски окрашенном, периоде (ер. a.a.0., S. XXXVII, S. LXI и далее). Но и в сочинении "Сущность философии" ("Das Wesen der Philosophie", 1907) всё ещё написано: "Ибо после этогообщезначимая наука метафизика была навсегда разрушена..." (a.a. O. S. 371).

натуралистическим содержанием мировоззрения (холодная интеллектуальная мистика, например, Плотина и витальная опьяняющая мистика дионисического культа), как с преимущественно теоретической позицией (умозрительная мистика), так и с практическим поведением (практическоаскетическая мистика и вера в то, что единение происходит в свершении волевого акта определённого высшего нормирования, например, Фома Кемпийский). Но как таковая мистика всегда остаётся самостоятельной категорией среди родов знания или участием в предпосланном абсолютно сущем и ценном, которое никогда не рождается из её собственных источников знания, — участием, которое всегда (с генетической точки зрения) есть явление совершенно *нетворческое, вторичное и позднее*, есть поворот назад! Если этого не осознают, выходит нечто похожее на то, как многие церковные писатели хотят сделать христианскую ортодоксальную мистику мистикой "вообще", не понимая её абсолютно надконфессиональной, да и над-религиозной природы; или вроде того, что хотят сделать из неё самостоятельный источник "религиозного" познания<sup>21</sup>, или источник "метафизического" познания, как, например, "интуитивизм" Шопенгауэра и Бергсона. Но смешанные формы непременно предполагают наличие *чистых* типов.

С этой, только что вкратце описанной, частью социологии культуры тесно связана её вторая часть, которая касается более или менее организованных *социальных форм духовной кооперации*. Три *главных высших рода знания* во все времена являются в социальных формах, которые соразмерны высшим интенциональным целям их знания и сами в себе необходимо различны в зависимости от так-бытия своего предмета, который им предпослан. Но то же самое относится и ко всем основным видам специфически духовной, культурной деятельности. Для преимущественно религиозной формы *целительного знания* существуют *общины, церкви, секты*, едва организованные "витающие" мистические союзы или объединённые только теологически направления мысли. Существуют, с другой стороны, *"школы мудрости"* и *образовательные* сообщества в античном смысле, которые связывают учебную, исследовательскую и жизненную практику своих членов в единство, возвышающееся над жизненным сообществом, а часто и над народом, и которые сообщают признают какую-либо относящуюся к мирозданию "систему" идей и ценностей. Наконец, существуют основанные на разграничении предмета и разделении труда *учебные и исследовательские организации позитивной науки*, более или менее тесно связанные с техническими и промышленными организациями, соответственно, с профессиональными сообществами, например, юристов, врачей, государственных чиновников — *"научные корпорации"*, как мы их можем назвать в самом общем смысле. Аналогичным образом строят свои "школы мастерства" искусства. Все эти формы, каждая на свой лад, разрабатывают догмы, принципы, теории в таких формулировках, которые, возвышаясь над естественным языком, составляют сферу "образовательного языка", выражаются в "искусственных" знаковых системах в соответствии с сообщаемыми ими конвенциями измерения и определённой "аксиоматики".

Все организации знания следует, конечно, отличать от тех форм наставления и "школ", в которых дети различных возрастных категорий впервые *получают* усреднённое знание имеющегося на

---

<sup>21</sup> Как, например, недавно Х.Шольц в своей "Философии религии" (H.Scholz, "Religionsphilosophie", 2. Aufl., Berlin 1923).

данный момент культурного уровня широких жизненных сообществ (родов, народов, государств, наций, культурных кругов), в которых *только передаётся* от поколения к поколению средний уровень знания, общепонятный, с социальной точки зрения, в данное время — сам по себе опять-таки различный в зависимости от каст, сословий и классов. По сравнению с этими *учебно-воспитательными организациями* указанные выше объединения представляют собой надстройку, из которой новоприобретённое знание всякий раз очень медленно растекается по учительскому составу этих "школьных учреждений" общин, городов, государств, церковей и т.д.

Упомянутые виды знания следует отличать от форм *смешения* коллективных *интересов* и (кажущегося) *знания* — назовём его собирательным именем "*предрассудки*" — сословные, профессиональные, классовые, партийные, формы, которые являются общими для людей в силу их принадлежности к сословиям, профессиям, классам, партиям. Своеобразие этого *кажимостного* знания состоит в следующем: корень коллективной заинтересованности в этом "знании" всегда остаётся *неосознанным* теми, кто его сообща разделяет, причём остаётся неосознанным также и то обстоятельство, что они сообща имеют это знание только как группа и только в силу своей принадлежности к одной из групп. Если же эти системы ставших автоматическими и бессознательными "предрассудков" пытаются обосновать с помощью сознательной рефлексии в русле какого-либо направления религиозной, метафизической или позитивно-научной мысли, или привлекая догмы, принципы, теории, берущие своё происхождение из ранее названных высших организаций знания, то возникают новые смешанные образования — "*идеологии*", чудовищным примером которых в новейшей истории является марксизм как одна из разновидностей "*идеологий угнетённых*". Подчинить законам становления идеологий становление *всякого* знания — специфический тезис экономического воззрения на историю. Своего рода отстойник для предрассудков и идеологий образует собой уже "*общественное мнение*"<sup>22</sup> — общая для какой-либо группы "*образованных людей*" позиция, с которой они обо всём судят<sup>23</sup>.

Социология культуры должна сначала *идеально-типологически* различить и определить формы духовной кооперации, а затем найти *фазовые порядки* в последовательности этих форм внутри одной целостной культуры, а также фазовые порядки в смещении властных отношений этих организационных форм знания друг к другу, например, церкви к философии, их обеих к науке и т.д. Здесь всегда следует принимать во внимание связь *содержания* знания, — например, содержания веры, определяемого догматически или недогматически, — с самими организационными *формами*. Так, к примеру, уже содержание учения о Яхве в еврейской религии требует, чтобы она была немиссионерской религией избранного народа, чтобы её носителем был только *один* "народ"; так, содержание всех политеистических и генотеистических форм религии исключает универсальную религию (уже как *претензию*). Так, содержание учения Платона об идеях в значительной мере требует формы и организации Платоновской Академии. Так, сама

<sup>22</sup> Ср. превосходную работу Ф. Тённиса "Критика Общественного мнения" (F. Toennies, "Kritik der oeffentlichen Meinung", Berlin 1922).

<sup>23</sup> См. О сущности и происхождении национальных идеологий "Сочинения по социологии и учению о мировоззрении" ("Нация"), далее моё исследование о "cant" в приложении к моей книге "Гений войны и Германская война" (1915).

организация протестантских церквей и сект первично определяется *содержанием* веры, которая может существовать *только* в таких и никаких иных социальных формах<sup>24</sup>. И если предмет и метод позитивной науки необходимо требуют *интернациональной* формы взаимозаменяемой кооперации и организации, то содержание и сама задача метафизики, напротив, — *космополитической* формы кооперации взаимодействия духов индивидуально различных, незаменимых народов, соответственно, их представителей. Однако наиболее общими и, с точки зрения порядка величины, *первичными* различиями в возможных формах организации знания являются те, что связаны с типами, в которых культуры проходят *сущностные формы человеческого группообразования вообще*, а именно формы флуктуирующей *орды*, устойчивого *жизненного сообщества* (в смысле Ф.Тённиса), *общества* и *системы персоналистической солидарности* самостоятельных, ответственных за себя и за других индивидов<sup>25</sup>. Ибо эти различия — как будет показано в дальнейшем — всегда и необходимо шествуют вместе с различиями в *формах* мышления и созерцания. Например, в мышлении преимущественно жизненного сообщества какой-либо исторической группы должны с необходимостью преобладать следующие моменты: 1) традиционно данный капитал знания и истин, который *сохраняется* и обосновывается — т.е. не открывается и не исследуется; его живой логикой и "способом" ("Denkart") будет "ars demonstrandi", а не "ars inveniendi" и "construendi"\*; 2) его метод должен быть по преимуществу онтологическим и догматическим — но не теорией и критикой познания; 3) его "способ" должен отличаться *реализмом* понятий — не номинализмом, как в обществе; но, с другой стороны, оно больше не будет воспринимать сами *слова* в качестве *свойств* и *сил* вещей, подобно людям примитивной орды, где, по меткому выражению Леви-Брюля, всякое приобретение знания основывается на "разговоре" человека с духами и демонами, которые сообщают о себе и выражаются в явлениях природы; 4) его система категорий должна быть по преимуществу *органологической* (т.е. обобщённой идеацией организма, перенесённой затем на всё остальное), таким образом, и мир должен быть для него своего рода "живым существом" — не механизмом, как в обществе.

Несмотря на принципиально различный оборот, который может принять ход истории духовной культуры и её форм in concrete, ей тем не менее *предначертано*, с *социологической точки зрения*, пройти определённые *весьма формальные фазы*, из которых не может выпасть также и собственно "историческое", т.е. индивидуальное, неповторимое. Так, например, средневековый университет (Париж,

<sup>24</sup> Ср. Э.Трёлч "Социальные учения христианских церквей..." (E.Troeltsch, "Soziallehren der christlichen Kirchen usw", 1912), где хорошо описаны эти содержательные связи.

<sup>25</sup> Чёткая характеристика этих сущностных форм человеческих объединений была дана мной уже в книге "Формализм в этике и материальная этика ценностей", в разделе VI В 4, ad. 4. Приведенные здесь разграничения были продолжены Эдит Штейн в "Ежегоднике по философии и феноменологическому исследованию", т. 5 ("Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung", Bd. 5), далее, в работе "К философскому обоснованию психологии и наук о духе" (E.Stein, "Beitraege zur philosophischen Begruendung der Psychologie und der Geisteswissenschaften"). Схожие цели ставил перед собой Т.Литт в своём труде "Индивид и сообщество" (Th.Litt, "Individuum und Gemeinschaft", 2. Aul., Leipzig 1924).

\* ars demonstrandi — (лат.) искусство доказательства; ars inveniendi, ars construendi — искусство изобретательства, искусство конструирования. — Прим. переводчика.

Прага, Гейдельберг и т.д.) в своей исторической фактуре, университет абсолютистского государства Нового времени, претерпевающий глубокую перестройку — сначала в эпоху реформации и гуманизма, потом в эпоху абсолютизма и, наконец, после Французской революции в эру либерализма — это, конечно, предмет, описать который в его различной эволюции внутри наций, становящихся разным образом, можно только *исторически*. Но то, что этот университет, отчётливо отражая в построении учебного процесса и в учебном плане отношение господства между теологией, философией и наукой в средневековом обществе и его сословиях, по существу является не исследовательским институтом с живым языком, а в первую очередь — институтом передачи традиции "учёности" в мёртвом языке — это факт не исторический, но *социологический*. Поэтому мы можем найти его также и на определённых фазах исторического развития арабской, еврейской и китайской культуры, например, в образовательных учреждениях древнего Китая в отличие от Китая после свержения династии. Точно так же ход так называемого спора об универсалиях в средневековой философии<sup>26</sup> — факт, познаваемый только *исторически*. Но то, что в средние века превалировал понятийно-реалистический способ мышления *именно* как живой способ "мыслить", а не как логическая "теория", в Новое же время — номиналистический способ мышления — это опять-таки факт *социологический*. То, что *органоологическая* категориальная структура предмета средневекового мировоззрения выражает собой господство платонизма и аристотелизма, то, что *механически-техническое* мышление пробивает себе дорогу и внедряется усилиями Гильберта, Галилея, Убальди, Леонардо, Декарта, Гоббса, Гюйгенса, Дальтона, Кеплера, Ньютона — это факты *исторические*; но к таковым *не* относится переход от мышления, подчиняющего всю действительность, мёртвый и духовный мир мыслительным и бытийным формам, первоначально увиденным в *живом организме* ("форма" и "вещество"), к мышлению, усматривающему в "движении мёртвых масс" и *их* законах формы, которым, как только они функ-ционализированы, подчиняется или постепенно "должен" подчиниться также и живой, социальный, экономический, духовный, политический мир. Это — *социологический* факт, неотделимый от нового индивидуализма, неотделимый от начинающегося доминирования энергомашин над ручным орудием труда, от начинающегося перехода сообщества в общество, производства для свободного рынка (товарное хозяйство), от смены витально обусловленного принципа солидарности ответственностью исключительно за самого себя и появлением *принципа конкуренции* в этосе и воле западноевропейского общества. То, что знание о природе нагромождается про *запас* на случай любого применения в некоем по существу своему *бесконечном* процессе — идея, которая была совершенно чужда Аристотелю и средневековью, — посредством методического, отвлечённого от личностей и определённых технических задач "исследования", и эта новая "позитивная" наука всё больше и больше отделяется не только от теологии, но и от философии, которая лишь к началу Нового времени предстаёт в *лично* обусловленных *замкнутых системах*, — всё это невозможно без *одновременного* разрушения ориентированного на потребление средневекового хозяйства и без появления в экономике нового духа принципиально бесконечного

---

<sup>26</sup> О том, как в точности протекал этот спор, см. до сих пор не устаревшую работу К.Прантля "История логики на Западе" (K.Prantl, "Geschichte der Logik im Abendlande", Leipzig 1855-1870).

приобретательства (ограниченного только взаимной конкуренцией), невозможно без новой плеонексии абсолютистских меркантилистских государств, которые, в прямую противоположность жившему под Папой Римским и Государем "христианскому Западу", образуют "европейский концерт", поддерживаемый принципом "balance of power"\*.

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

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

Принимает ли участие духовная культура в принципиальной *смертности* ещё главным образом *биологических* коллективных единств, связанных общностью происхождения, которые были и являются её носителями и создателями, и, если да, то каким образом; соответственно, каковы порядки величин (не метрических величин) продолжительности существования сфер духовной культуры по отношению друг к другу, например, религии — к философии, философии — к науке и т.д.? Назовём эту проблему проблемой *степени, в которой "культура способна пережить"* существование создающих её групп. Далее, в каких областях культура есть лишь уникальное и неповторимое выражение души и жизни биологических коллективов-носителей культуры, так что она необходимо исчезает вместе с их тотальным коллективным биологическим существованием, например, вместе с расами, народами и родами, с соответствующими социологическими реальными факторами в соответствующих им областях значимости (Шпенглер говорит "физиономика"; он ошибочно распространяет эту форму движения на всю культуру)?

Во-вторых, в каких предметных и ценностных сферах преобладает тот особый вид "роста" культуры, который, — основываясь *только* на духовном заимствовании одного народа у другого в ходе времени (традиция и её восприятие), — есть *сохранение* приобретенного однажды содержания культуры и в то же время его преодоление и превознесение над ним в новом, живом синтезе культуры — "снятие" в двойном смысле Гегеля, — но такое, что тем самым а) не обесценивается ни один живой смысл культуры прошедшего периода, б) остаются упорядоченными во временной последовательности и одновременном сосуществовании, если не значимость и смысл содержаний культуры, то во всяком случае их происхождение из определённых как *незаменимые и уникальные индивидуальные субъекты культуры*? Применительно к этой форме движения не только можно, но и *нужно было бы* говорить о той скорее *надбиологической*, следовательно, независимой от расового, политического и экономического существования народов *кооперации смыслов культуры*, например, "духа" античной культуры, "духа" конфуцианской этики или буддийского искусства, в становлении "мировой" и универсальной культуры — кооперации, основанной на уникальном предназначении индивидуального субъекта культуры (эпохи или культурного круга) к специфически-индивидуальному "культурному призванию", исполнить которое способен только он один. Нетрудно заметить, что в особой сфере "знания" в такой форме

---

\* balance of power — (англ.) баланс сил. — *Прим. переводчика.*

движения может находиться лишь такое знание, которое, во-первых, не зависит от количества индуктивного опыта, и является собой, таким образом, *сущностное* знание; которое, во-вторых, *функционализировалось* в категориальных структурах; в-третьих, "доступно" только *одной* определённой фазе и одному определённому конкретному субъекту универсального исторического развития. Я называю эту форму движения "роста/и культуры посредством восприятия и вплетения существующих духовных структур в новую структуру", избегая употребляемого Э.Трёлчем, К.Манхеймом и другими гегелевского выражения "диалектический рост", хотя и признаю, что, каким бы совершенно недостаточным ни было историко-философское *применение* этой категории Гегелем хотя бы уже в силу его крайне наивно-европеистски суженного горизонта, он видел в этой форме роста именно такую форму. *О том, что Гегель её действительно видел, свидетельствует как его учение о развитии категорий — в противоположность кантианскому учению о стабильности разума, а также в отличие от простого прогресса в применении последнего к количественно растущему материалу опыта, — так и его учение о том, что совокупный смысл мировой истории составляет лишь надвременная, но выявляющаяся постепенно в историческом времени, смысловая взаимосвязь всех исторических культур, а не какая-то временная далёкая цель, так называемое "конечное состояние" непрерывного "прогресса", как внутри позитивистских систем, например, Конта и Спенсера. Глубоко истинные слова Леопольда фон Ранке о том, что каждая фаза культуры "одинаково непосредственна по отношению к Богу", что каждая эпоха и каждый народ имеют своё "собственное Я", по идеальной сущности которого их и следует мерить, что не существует никакого "опосредования эпох последующими эпохами", — это *частичный элемент* данной идеи о "росте", пусть всего лишь и частичный элемент. Правда, идея о возможной монополии и, так сказать, преимущественных правах ранних периодов и периодов молодости отдельных культур на известные достижения и произведения, равно как и на известные уникальные роды знания, а также вообще идея преимущества более раннего человечества над более зрелым (например, в особенности в том, что касается спасительного знания и образовательного знания) до сих пор ещё слишком мало продумана<sup>27</sup>.*

Лишь третья форма движения — та, которую мы называем *кумулятивным прогрессом* (соответственно, регрессом) во временной *последовательности* и "интернациональной" кооперацией в одновременности. Если религия, искусство, философия в своём надтехническом ядре относятся прежде всего ко второй форме движения, то *точные науки*, поскольку они зиждутся на исчислении и измерении, далее, позитивные *техники* овладения природой и

---

<sup>27</sup> См. заключительную главу моей работы "Проблемы религии" в книге "О вечном в человеке". Такую монополию и преимущественные права ранних периодов в отношении метафизического знания очень односторонне перенимает у Бахофена, методы которого весьма поучительно подвергает критическому анализу К.А.Бернулли в своём большом труде о Бахофене "И.Й.Бахофен и естественный символ" (С.А. Bernoulli "J.J. Bahofen und das Natursymbol", 1925) и применяет их с ещё большим радикализмом Л.Клагес (ср. Бернулли) в работах "Человек и земля", "О сущности сознания", "О космологическом Эпосе" (L. Klages, "Mensch und Erde", 1920; "Vom Wesen des Bewusstseins", 1921; "Vom kosmologischen Eros", 1922). Вся история человеческого знания предстаёт в этом отправляющемся от романтизма (Савиньи) учении так же односторонне в качестве затянутагося "декаданса", как, согласно позитивизму, она есть беспрестанный прогресс.

социальных организаций (в отличие от форм *искусства* государственного правления), всё то в медицине, что основано на прогрессе медицинской науки и техники в отличие от "врачебного искусства" (например, в первую очередь хирургия) — всё это главные субстраты возможного кумулятивного прогресса. Отличие этой формы движения от второй очевидно. Ведь здесь речь идёт только о благах, которые кумулятивно и без необходимого изменения *способа* мышления, этоса, духовных структур сами наслаиваются друг на друга, так что каждое поколение просто стоит на плечах предшествующего поколения и наследует достигнутые им результаты; далее, о ценных благах, подлежащих непрерывному *восприятию и передаче* от эпохи к эпохе, от народа к народу, в деле приобретения или продвижения которых — стоит только однажды найти и открыть "методы" (само нахождение и открытие которых, в свою очередь, может быть всего лишь следствием *особой* историческо-индивидуальной духовной *структуры*, скажем, применительно к нашей позитивной науке и технике это — уникальная структура позднезападноевропейского культурного контекста) — могут быть в принципе любым образом *заменены и представлены* членами всех культурных целостностей. Эта форма движения, если можно так выразиться, непрерывно перешагивает через все возможные закаты народов и, естественно, также через *структуру выражения их души*. И точно так же она, так сказать, беспрепятственно перешагивает через фазы движения и синтеза второго рода. Правда, временная форма ряда, в которой продвигается вперёд этот "цивилизационный космос" (как его называет Альфред Вебер) здесь имеется в наличии точно так же, как и в случае с ростом культуры. Но вот то, *что* занимает место временного ряда в "прогрессе", связано здесь исключительно с *количеством* растущего *случайного* опыта человечества, с величиной всякий раз установленного достижения, а не с индивидуально-позитивным "культурным призванием", не с качественно-содержательным предназначением в духовной культуре конкретных субъектов культуры. Поэтому, и только поэтому, здесь, в отличие от второй формы движения, происходящее всякий раз *обесценивание* более поздней стадии необходимо связано с "прогрессом" последующей; и поэтому здесь нет ничего, что было бы подобно *надвременной* смысловой взаимосвязи культур, "космополитической" кооперации во всё новых культурных синтезах — здесь есть лишь единое, постоянное, потенциально неограниченное прогрессивное движение к *конечной цели* — а) к картине мира, элементы которой, выделенные согласно воле к господству и ценности господства некоего духовного витального субъекта над природой (душевной, общественной, мёртвой), содержат совокупность всех законов явлений, происходящих в пространстве и времени, и которая, следовательно, не зависит как от психо-витальной природы, так и от духовно-личностной *индивидуальности* носителей культуры, но при этом позволяет управлять природой в любых целях; б) к совокупности необходимых для этого управления приспособлений (техника). Насколько эта третья форма движения превосходит все другие в единстве, непрерывности, предсказуемости стадий движения, всеобщности и общезначимости, далее, в повышении позитивной ценности, т.е. в прогрессивном характере (по отношению к регрессу), а также в надёжности, прямолинейности и принципиальной неограниченности, настолько её смысл и оценка сами, в свою очередь, целиком обусловлены содержанием *метафизического* знания, типу которого соответствует лишь *один* совершенно определённый тип всей этой предметной сферы.

Обозначенные выше проблемы касаются только условий закономерного становления *продуктов самого духа*. Однако наиболее глубокие и плодотворные вопросы социологии культуры заключены в круге проблем иного рода: его границы начинаются с вопроса, в каком *закономерном порядке реальные институты*, объективно всякий раз соответствующие *структуре влечений* правящих элит, *воздействуют* на производство, сохранение, поддержку или сдерживание того *идеального смыслового мира*, который к каждому моменту времени парит *над* реальной историей событий и состояний действительности, но который в то же время всегда витает *перед* возможной историей будущего как проект, ожидание, вера, программа. Лишь человеческой истории присуща совершенно отсутствующая в любом познании природы и в так называемой естественной истории познавательная возможность того, чтобы мы не только могли судить о процессах становления, исходя из твердо *ставшего*, как бы интерполировать их, но и проследивать скорее само *становление* ставшего в силу нашего *последующего переживания* интересов, устремлений, планов, программ и проектов, неудавшихся "попыток", из которых-то в первую очередь и вытекает та или иная историческая действительность — вытекает всегда лишь как минимальная *часть* тех идей и хотений, проектов и планов, предшествующих всякий раз данной действительности, а также всегда *принципиально иной*, нежели её хотела, сознавала и ожидала какая-либо группа или кто-нибудь вообще, кто играл историческую роль. Эту всегда громадную *разницу* между историей духовно возможной, т.е. *потенциальной* и *становящейся* в каждый данный момент времени, и историей *ставшей* в своих событиях, произведениях и действительном состоянии, мы в силу двойного познавательного источника сами можем ясно познать, с одной стороны, в последующем переживании планов, проектов, идей *и*, с другой стороны, во всем том, что будет признано потом как действительно произошедшее.

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

Мы же, напротив, утверждаем: человеческие дух и воля способны достичь применительно к ходу реальной истории только *управления* и *направления*<sup>28</sup> по отношению к твёрдо упорядоченным

---

<sup>28</sup> "Управление" ("Leitung") — это первичная, "направление" ("Lenkung") —

последовательностям фаз в течении событий и состояний, следующих своим собственным законам, действующих автоматически, независимых от "воли" людей и *слепых* к духу и ценностям. Дух не способен сделать даже чуточку больше! Там, где идеи не находят никаких сил, интересов, страстей, влечений (Triebe) и их "предприятий" ("Betriebe"), объективировавшихся в институты, там они — какой бы ни была их духовная самооценочность — не имеют для реальной истории совершенно никакого значения. Не существует также ничего, что могло бы называться "хитростью идеи" (Гегель), посредством которой идея как бы исподволь могла бы "обслуживать" интересы и аффекты и таким образом овладевать ими. Состояниям и событиям нет никакого дела до таких мнимых "хитростей"! То, что Гегель называл "хитростью идеи", — это всего лишь перенос либеральной и статичной системы гармонии XVIII века на динамику следования исторических стадий. Ход реальной истории совершенно *безразличен* по отношению к смысло-логическим требованиям духовного производства! Но точно так же и определённые реально-исторические следствия не определяют однозначным образом смысловое и ценностное содержание духовной культуры<sup>29</sup>. Они растормаживают и тормозят или ограничивают лишь способ и размеры *проявления* духовных потенций. То, *что* проявляется, раз может проявиться, всегда несравнимо более многообразно и богато, чем если бы это соответствовало "однозначному" определению реальными факторами. Но это говорит о следующем.

История реальных событий и состояний может "объяснить" в истории духа всегда только *различие* между делом, потенциально *возможным* по законам смысла, и *действительным* делом. Таким образом, "fatalite modifiable" реальной истории никоим образом не определяет позитивный *смысл* деяний духа, но зато тормозит или растормаживает, замедляет или ускоряет *становление* этого смысла *действительным*. Если воспользоваться образным сравнением, она в определённом порядке и определённым способом открывает и закрывает *шлюзы* духовного потока<sup>30</sup>.

Если, несмотря на суверенное безразличие реальной истории институтов, событий, состояний по отношению к истории духа и требованиям логики *её* смысла, происходящее всякий раз формирование экономики, политических отношений власти и отношений народонаселения всё-таки обнаруживает с формированием существующей одновременно духовной культуры известное, без сомнений имеющееся *единообразие общего стиля* по количеству и качеству, по расовому смешению и разделению, если также массы ("большое число") и правящие элиты ("малое число")

---

вторичная функция духа. Управление — это *удерживание ценностно-акцентированной идеи*, направление — *торможение и растормаживание инстинктивных импульсов*, упорядоченные *движения* которых *реализуют* идею. Управление определяет *способ* направления.\*

\* См. "Положение человека в космосе" [2], а также "Формы знания и образование" [2, с. 15-56]. — *Прим. переводчика*.

<sup>29</sup> Как это предполагает, например, экономическое воззрение на историю.

<sup>30</sup> Я надеюсь в другом месте показать, что в этом фундаментальном пункте, касающемся основного отношения истории духа к реальной истории вообще, со сказанным выше *по существу* согласны такие расходящиеся в остальных вопросах исследователи, как В. Дильтей (см. "Воображение поэта" (W. Dilthey, "Die Einbildungskraft des Dichters", 1887)), Э. Трёльч (см. введение к "Социальным учениям христианских церквей и групп" (E. Troeltsch, "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", 1912), М. Вебер (см. вводную часть к "Социологии религии" (M. Weber, "Religionssoziologie", 1915/19).

всегда странным образом подходят друг к другу, то такое положение вещей ни в коем случае не возникает потому, что один из этих рядов формировал другой, как это предполагают идеологически-персоналистические или натуралистически-коллективистские учения об истории. Эти "совпадения" происходят скорее от того, что высшие структуры духа эпохи и группы, в соответствии с которыми "управляют" реальной историей и "направляют" её и в соответствии с которыми в совершенно разных областях истории духа создаются произведения, суть *одни и те же* структуры.

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

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

---

\* L'art pour l'art — (фр.) искусство для искусства, science pour la science. — (фр.) наука для науки. — *Прим. переводчика.*

*первично, вторично или третично* открывают и закрывают "шлюзы" проявлению духовных потенций?

В ответ на этот вопрос я могу предложить здесь только ряд тезисов, полное обоснование которых будет дано в другом месте<sup>31</sup>.

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

Самая первая брешь в позиции сторон, спорящих, исходя из этих одинаково ложных предположений, была пробита этнологами, которые со всё большей ясностью и определённой открывали богатый мир форм "обществ", которые существовали *до* государства и *до* политики, а именно огромную эпоху, когда главенствовали *родовые союзы*, и разрушили тем самым античный и христианский, но к сожалению, всё ещё распространённый среди историков и философов предрассудок о том, что "государство" — это якобы сущностная определённая человеческой природы. Такой сущностной определённой является, несомненно, *общественная жизнь вообще*; далее, формальный закон "большого числа" последователей и "малого числа" лидеров — этот закон охватывает даже общества животных. То, что ранние эпохи в истории культурных народов, а не только полудиких и диких, заканчиваются — чем глубже мы проникаем в них — *преимущественно* родовым союзом и что повсеместно лишь многовековая *борьба* возникающего "государства", т.е. поначалу постепенно становящегося слоя военачальников и их молодых последователей, *против* порядка родовых союзов и их столь многообразных организационных и правовых форм, против их святынь, нравов, обычаев, церемоний, ритуалов, против их картины мира и ментальности разбила и погрузила в небытие этот до-политический мир человечества — мир, который во всех своих аспектах зиждился на *примате* и порядке *кровно-родственных* и возрастных отношений и *присущих* им социализирующих и формирующих историю сил, — все это следует рассматривать сегодня как один из наиболее надежных результатов в исследовании примитивных обществ<sup>32</sup>.

Вторая брешь в этом общем предрассудке была пробита на совершенно иной почве — на почве позднезападноевропейской истории. Насколько хватает моих знаний, специфическая историко-социологическая заслуга Вернера Зомбарта состоит как раз в том, что он в процессе своего критического анализа учения Карла Маркса, воззрения которого были ему в юности довольно близки, первым

<sup>31</sup> Это будет сделано в моей "Философской антропологии", вкуче с томом 4 серии моих Сочинений по социологии и учению о мировоззрении ("Проблемы философии истории").

<sup>32</sup> См. В.Вундт, "Психология народов", том III, Политическое общество (W.Wundt, "Völkerpsychologie", Bd. III, Die Politische Gesellschaft); см. также недавно вышедшую, очень точную работу Фр.Оппенгеймера "Система социологии", том I (Fr.Oppenheimer, "System der Soziologie", Bd. I, Jena 1922). Критику по этому вопросу даёт А.Фиркандт, "Учение об обществе", стр. 320 и далее (A.Vierkandt, "Gesellschaftslehre", Stuttgart 1922, S. 320 ff.). Мы, однако, не можем присоединиться к точке зрения А.Фиркандта, что государство могло, якобы, возникнуть "также и" на чисто товарищеской основе.

заметил и подчеркнул тот факт, что до-капиталистический мир Европы определялся наверняка не приматом экономических факторов, а другим законом историко-генетических процессов, существующих между государством и хозяйством, политикой и экономикой, властной позицией и богатством групп, — определялся по своему характеру иначе, чем капиталистический мир, характер которого мы видим разряжающимся и проявляющимся со всё большей мощью в определённых фазах со времен раннего капитализма. Таким образом, хотя экономизм (как думал Маркс) и не действителен в отношении всей истории Запада или даже всего человечества или до момента того мистического "прыжка в свободу" социалистического общества будущего, которое упраздняет всяческую классовую борьбу, но фактически он действителен в общих чертах в отношении одной строго ограниченной эпохи позднезападноевропейской истории, и только западноевропейской истории, будучи, кроме того, освобождён от своего всеобщего "натуралистического" характера, что вообще-то и делает его собственно экономическим "материализмом", по которому экономические отношения должны однозначно определять содержание духовной природы. После того, как я сам внес некоторый вклад в уточнение этого взгляда,<sup>33</sup> Зомбарт провёл эту идею в высоком штиле во втором издании своего великого труда, особенно в главе под названием "Богатство власти и власть богатства".

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

Эту идею я пытался обосновать в своей многолетней работе над проблемами социологической динамики, в первую очередь — самой реальной истории, а не её воздействия на историю духа (о которой здесь только речь и идёт), исходя из многих направлений. В частности, я пытался подвести под неё более глубокий фундамент в учении о *порядке развития человеческих инстинктов*.<sup>34</sup> Результатом этих усилий как раз и является тот закон порядка, о котором я говорил. Он гласит: в каждом связном развитии культурного процесса, относительно *замкнутом* в пространстве и времени, следует различать *три* большие фазы. При этом отнюдь не оспаривается, но вводится в качестве предпосылки, что такого связного развития применительно к одному и тому же биологически *единому* народному материалу *de facto* нигде и никогда не бывает. Действительные причинные факторы хода истории различаются с помощью абстрагирующего резольютивного и сравнительного метода так, что *внутренние*, автохтонные причины развития и причины,

---

<sup>33</sup> Ср. мои сочинения о капитализме (1914) в книге "О перевороте в ценностях", где я первым столь резко подчеркнул значение противоположности между порождённым властью богатством и порождённым богатством политической властью.

<sup>34</sup> Учение о порядке развития инстинктов само составляет важную часть нашей "Антропологии", которая должна появиться вслед за данной работой.

привнесённые извне, более или менее "катастрофические" (войны, переселения, природные катаклизмы и т.д.), отделяются друг от друга по крайней мере в форме мысленного эксперимента. С учётом этой идеальной предпосылки, существуют следующие фазы обусловленного *только внутренними* причинами и ожидаемого развития. 1) Фаза, когда *независимую переменную* исторически происходящего образуют все и всяческие *кровно-родственные* отношения и рационально регулирующие их институты (патриархат, матриархат, формы брака, экзогамия и эндогамия, родовые союзы, расовые смешения и разделения вместе со всеми их "рамками", данными в законе или через нравы), которые также определяют, по крайней мере первично, *форму* группообразования, т.е. *свободное пространство* того, что всякий раз *может* произойти по другим реальным причинам, например, политическим или экономическим. 2) Фаза, на которой этот примат воздействия — в смысле полагания свободного пространства — переходит к *политическим* факторам власти, в первую очередь — к влиянию *государства*. 3) Фаза, на которой хозяйство получает примат воздействия и именно "экономические факторы" становятся тем, что в первую очередь определяет реально происходящее, а в отношении истории духа — тем, что "открывает шлюзы" и "закрывает шлюзы". Старый спор между воззрениями на историю и её объяснениями мог бы тем самым *исторически релятивизироваться*. Он был бы, далее, внутренне увязан со всеми другими порядками фаз, например, с порядками фаз преимущественно персоналистических и преимущественно коллективно обусловленных отрезков исторического развития, а также со всеми теми, что имеют отношение к общим законам форм группообразования (стадо, жизненное сообщество, общество, личностно-солидарная форма объединения незаменимых индивидов в одной "совокупной личности" ("Gesamtperson") и, наконец, с *внутренними принципами конструирования картин мира групп* в этих фазах.

Что касается первой фазы, то применительно к становлению всех *высокоразвитых культур* уже сейчас, как мне кажется, можно выдвинуть с большой степенью обобщённости правило, что они представляют собой культурные смешения неаддитивного типа, образуясь из преимущественно почвеннических, *матриархальных*, анимистических культур и культур преимущественно *патриархальных*, задуманных для широкого распространения, влекущих за собой торговлю с далёкими странами, активных, ориентированных на личность; что, далее, те из них, которые обнаруживают наиболее богатую и многообразную историческую жизнь, *в большинстве случаев расслоены в расовом отношении* — и что этой двойной слоистой структурой объясняется один из самых могучих мотивов становления всех высокоразвитых культур с их делением на касты, сословия, классы, с их разделением труда<sup>35</sup>. Только в этих смешениях и расслоениях создаются динамические противоположности и напряжённости, которые разряжаются в

---

<sup>35</sup> См. в этой связи работу Фрица Гэбнера "Картина мира примитивных народов" (Fritz Gábner, "Das Weltbild der Primitiven", München 1924) — книгу, которая с удивительной ясностью раскрывает противоположность между патриархальной и матриархальной культурами, затрагивающую всё мировоззрение, технику и характер права; далее, блестяще проводит мысль о том, что высокоразвитые культуры представляют собой смешения этих обеих культур и всегда склонны к тому, чтобы снять эту противоположность посредством политической монархии в более или менее деспотической форме.

процессе становления высокоразвитых культур. Напряжённости между полами, расовые столкновения и растущее в этих боях выравнивание посредством применения политической "силы государства", энергично вырабатываемой как раз в *возрастающем нивелировании* этих противоположностей, являются важнейшими факторами становления высокоразвитых культур. То, что первые причины кастовых, сословных и классовых различий коренятся отнюдь не в дифференциации по экономическому имущественному положению классов, как думают марксисты, в том числе К.Бюхер, перенося закономерность третьей поздней фазы уже в первую, но и не в профессиональной, становящейся наследственной дифференциации, как склонен предполагать Г.Шмоллер<sup>36</sup>, а в расслоении *рас* на основе данных им от природы динамических сил, прежде всего меры инстинкта господства и подчинения — это ясно видел Гумплович и в этом, как мне кажется, заключается его выдающаяся заслуга перед реальной социологией. Если где бы то ни было взгляды на религиозную и метафизическую судьбу высших и низших классов, мужчин и женщин *разные*, скажем, в отношении смерти и бессмертия или вида и образа загробной жизни после смерти<sup>37</sup>, где само распределение религиозного и метафизического знания носит кастовый характер (например, в Индии от шудр "священные книги" скрывались), то в этом как раз и следует видеть культурное проявление этих *расово-социологических* фактов. *Религиозно-метафизическая* демократия была высшей предпосылкой любой другой демократии и её прогресса — и политической, и социальной, и экономической. Но именно связующая все крови *политическая* сила (обычно в форме монархии) всегда и почти повсюду с помощью относительно "низших" слоев добивается того нивелирования кровно-родственных, расовых и тендерных противоположностей, которое подготавливает это *метафизически-демократическое* воззрение — образ мыслей, который стал исходным пунктом и высшей *предпосылкой* всего западноевропейского развития, насколько мы можем охватить его взглядом. Если отвлечься от России, вся история которой определяется сменой владычества чужеземных народов (татар, шведов, поляков, немцев, евреев), господствовавших над покорным расовым конгломератом, то западноевропейская история сословий и классов уже с самого начала детерминируется преимущественно политическими факторами, так что сам по себе первичный закон образования социальных слоев ходом этой истории скорее затемняется, чем высвечивается. Только при переходе от поздней античности в фазу истории "романо-германских народов" (Ранке) снова выявляется *примат факторов крови*, правда, в связи со многими другими внутренними "причинами заката" позднеантичной цивилизации, так что даже и здесь его можно поставить под вопрос, как это сделал Макс Вебер в своём исследовании по аграрной истории Рима. Однако принцип *политической* власти, который ведёт к образованию классов лишь во вторую очередь, остаётся всё-таки пружиной и зародышем всякого деления на классы и в то же время регулятором свободного пространства для возможного *экономического* формирования вплоть до конца эпохи абсолютизма и меркантилизма. Ибо до этого времени и "капитализм" также является в первую очередь инструментом для имеющих *политическое* происхождение сил — для сил, которые базируются отнюдь не на экономических факторах, как бы кстати ни

<sup>36</sup> См. Г.Шмоллер, "Социальный вопрос", том 1 (G.Schmoller, "Die soziale Frage", Bd.1, München 1918).

<sup>37</sup> См. приведенные примеры у Гэбнера на стр. 48 и далее (a.a.O. S.48 ff.).

были для них происходящие в это время процессы экономического развития. И лишь во времена высокоразвитого капитализма (уголь) постепенно начинается эпоха, которую можно назвать относительно и преимущественно "экономической" — эпоха, особые законы движения которой Маркс не только натуралистически возвёл в "исторический материализм", но и ошибочно перенёс на вето универсальную историю. Только так "вся" предшествующая история могла стать для него результатом экономической борьбы классов<sup>38</sup>.

Наш закон трёх фаз в преобладающей всякий раз первичной каузальности реальных факторов нельзя, однако, понимать таким образом, будто он действителен для трёх фаз одной единственной связанной универсальной истории. Он действителен — с указанным выше ограничением, что речь идёт только о внутреннем развитии связанного исторического процесса, которое никогда не состоится эмпирически, — причём так же *относительно*, и для всякий раз меньших групповых единств, т.е. не для больших групповых единств среди существующих в данное время, которые уже вовлечены в один судьбоносный для них исторический процесс. То, что этим должно быть сказано, можно пояснить на примерах. В образовании больших "национальных" политически единых тел политическая сила всегда предшествовала экономической интеграции. Либерализм и свободная торговля *или следом* за государственным капитализмом абсолютистско-меркантилистской эпохи. Германский таможенный союз также имеет политическое происхождение и является политическим инструментом<sup>39</sup>. Если же в основу единства "нации" положено, таким образом, экономическое единство хозяйства и средств сообщения, — но только внутри неё самой, ещё не в отношениях европейских наций друг к другу, — то на первый план постепенно выходит *примат экономического* во всех интранациональных отношениях. Внутри же более широкого единства "Европа" сохраняется, напротив, *примат политической* силы, несмотря на прокладывающее себе дорогу так называемое "мировое" хозяйство, а фактически — всего лишь переплетение национальных хозяйств. Меняющиеся экономические мотивы европейской политики союзов перед мировой войной, в особенности борьба за внеевропейские рынки сбыта для европейского общества, которое становится всё более индустриализованным и переживает неслыханный рост населения, не могут заслонить того, что как высшие позиции власти, так и резко отличающиеся от этих мотивов цели такого рода политических методов были вовсе не экономического происхождения — они суть дошедшие до нас остатки властно-политической эпохи Европы вообще. Мне кажется просто превосходным то, что Шумпетер написал по этому вопросу в своём глубоком исследовании по "социологии империализма". Экономический экспансионизм и империализм больших европейских государств никогда не привели бы к мировой войне, если бы не сохранились *политические* и военные комплексы власти, реальность, сущность и дух которых берут своё начало из властно-политической

<sup>38</sup> Хорошее историческое учение о возникновении теорий классовой борьбы предлагает В.Зомбарт в своём сочинении "Идея классовой борьбы" (W.Sombart, "Die Idee des Klassenkampfes", WeltwirtschaftJ. Archiv, 21. Bd., H.I, 1925).

<sup>39</sup> Ср. социологию хозяйства Макса Вебера ("Хозяйство и общество") (M.Weber, "Wirtschaft und Gesellschaft", Tubingen 1922), где Вебер великолепно показывает политическую природу таможенного союза и его антагонизм по отношению к экономически детерминированным тенденциям рейнско-вестфальской, силезской промышленности и восточно-прусскому сельскому хозяйству.

и до-капиталистической эпохи Европы, восходя к периоду феодализма. Но затем Шумпетер очень уж искусственно спасает экономизм, когда после своего блестящего опровержения расхожего марксистского тезиса о том, что главной причиной мировой войны был, якобы, "мировой капитализм"<sup>40</sup>, замечает, что существующая всякий раз политическая надстройка экономических производственных отношений может-де соответствовать *более старой* экономической фазе, чем та, которая существует в настоящее время. Странное *qui pro quo!* Если экономические производственные отношения не обладали достаточной силой, чтобы в течение столь значительного времени, какое прошло с начала капиталистического, "динамического", в смысле Шумпетера, хозяйства, преобразовать политическую и правовую надстройку, то не должен ли быть тогда ошибочным весь экономический подход?

Указанный "закон порядка каузальных факторов" (с оговоренным ограничением) я не только попытался индуктивно верифицировать в трёх фазах связанных исторических процессов, но и — что я могу здесь лишь наметить, а не изложить детально, — *дедуктивно* объяснить его из "учения о происхождении человеческих инстинктов", которое я кладу в основу всей реальной социологии аналогично тому, как в основу социологии культуры я кладу учение о духе, — и одновременно из законов *витально-психического старения*, по которым определённые первичные инстинкты человека получают превосходство над другими первичными инстинктами в важнейших возрастных фазах. При этом под первичными инстинктами я понимаю такие системы инстинктов, из которых происходят все более специальные инстинкты, частью посредством дифференциации самого витально-психического процесса, частью посредством соединения инстинктивных импульсов с их духовной переработкой. А именно, *инстинкты размножения и сексуальные инстинкты*, служащие в сущности сохранению рода, *инстинкты*

---

<sup>40</sup> Здесь речь идет не о причинах войны в историческом смысле — в смысле уникальной каузальности в сочетании со свободными волевыми актами правящих личностей, а только о *социологической* причине *напряженностей*, которая явилась предпосылкой войны, таким образом, о причине "*возможности*" войны. Между Францией, главным движущим фактором появления враждебной для средних держав коалиции, и самими средними державами вообще не существовало никаких достойных упоминаний *напряженностей экономического* рода. (Вопрос о "вине", который касается духовно-личной скованности и раскованности сил, задействованных в данной напряженности, в любом случае остается; он вообще не затрагивается никаким социологическим объяснением возможности войны). Но если, предположим, в новопреобразованной Европе хозяйство и связанные с ним интересы восторжествуют над политикой власти и ее духом, то тогда тем не менее между этой новой Европой, в которой хозяйство как формирующий историю фактор впервые одержало полную и окончательную победу над политикой власти государств, и между внеевропейским миром, да хотя бы уже Россией, продолжали бы сохраняться как первичные и существенные властно-политические отношения. В третьем же случае, при возможном силовом столкновении с Японией стран Латинской Америки и Австралии (преграждающих экспансию плодovitого населения Японии), *противоположность* рас и крови и коренящаяся в *ее* глубине культурная противоположность между белым и желтым затмила бы собой другие противоположности всех прочих видов, а победа Японии как "пионера" одной из великих восточноазиатских цивилизаций над Соединенными Штатами, *новым "пионером"* западноевропейской цивилизации, вновь подняла бы даже более *древний*, чем становление политической власти, мотив — расовую борьбу — до первого каузального фактора истории.

*власти*, вперемешку служащие коллективу и индивиду, и *инстинкты питания*, направленные в сущности на сохранение отдельного индивида — все они, лишь объективируясь в институтах реально-социологической действительности и в то же время оказываясь различным образом скованными или раскованными в тех или иных формах права — обнаруживают в том, что касается доминирования и подчинения между самими инстинктами, *реорганизацию* динамических отношений друг к другу, которая, наверное, в не столь уж отдалённом времени позволит нам понять закон фаз порядка и преобразования порядка в действии реальных каузальных факторов истории в трёх фазах как простой закон старения народного материала, являющегося носителем культур и лежащего в их основе; т.е. как закон такого процесса, который никоим образом не затрагивает и не определяет принципиально "бессмертное" идеальное содержание культуры, касаясь его лишь вторично, но который зато равно изначально охватывает *все реальные* факторы и реальные институты<sup>41</sup>.

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

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

---

<sup>41</sup> В доказательство сказанного я должен сослаться на свою "Философскую антропологию", а именно на разделы, которые будут посвящены "учению об инстинктах" и "теории старения и смерти". О порядке происхождения основных инстинктов см. пока что книгу Пауля Шильдера "Медицинская психология" (Paul Schilder, "Medicinische Psychologie". Berlin, 1924), содержащую до сих пор относительно лучшее из того, что мы имеем на немецком языке.

*факторов к реальным факторам вообще* (как мы его определили выше), которое сохраняет строжайшее *постоянство* во всей человеческой истории и никоим образом не допускает никакой инверсии или хоть какого-нибудь изменения<sup>42</sup>.

Но способ, которым три реальных фактора, действующие внутри своих фаз всякий раз в разном порядке, влияют на развивающееся по своим собственным законам царство идеальных факторов, означает для нас несомненный "прогресс в развитии" — правда, лишь в том ограниченном смысле, что *выражение духовных потенций* в трёх фазах (крови, детерминации политической властью и экономики) становится всё *более богатым и многообразным*. Этот прогресс касается, однако, только *полноты* выражения духовных потенций, самой по себе свободной от противоположностей и ценностей, но отнюдь не самих духовных потенций, поскольку они измеряются по каким-либо ценностным противоположностям, например, "истинный — ложный", "добрый — злой", "прекрасный — безобразный" и т.д. Духовные потенции групп всегда отчасти сковываются, отчасти раскрепощаются в своём возможном проявлении состоянием институтов *всех трёх* видов реальных факторов. Но это сковывание и раскрепощение, происходящее в трёх фазах различного каузального примата, не одно и то же по величине и силе. В преимущественно экономически детерминированные эпохи и в относящихся к этим эпохам группах торможение и селекция, которые претерпевают духовные потенции под действием реальных факторов, являются *наименьшими*, а раскрепощённость и многообразие потенций — *наибольшими*. Духовная потенция может актуализироваться в тем большей мере и с тем большим богатством — как применительно к духовному производству внутри идеального ряда творений культуры, так и применительно к управлению реальным рядом истории и его направлению, — чем в большей мере первый "отбор" в становлении потенций осуществляется под тормозящим воздействием уже *одних только экономических* факторов, т.е. таких, которые лежат в сфере производственных отношений, отношений собственности и труда. Где, напротив, принадлежность группы к той или иной крови, к тому или иному полу и возрасту прямо либо косвенно является решающей для возможного выражения духовных потенций этой группы, там величина скованности духовных потенций *наибольшая*, а возможность их раскрепостить — *наименьшая*. Промежуточное положение занимают специфически властно-политические эпохи. На ступенях их высшего развития, когда мера *труда* и размеры *собственности* всё более решительно выдвигаются как *первичные* в определении возможного выражения имеющихся духовных потенций, духовная культура как раз поэтому необходимо не предстаёт в позитивном смысле "самой ценной", зато является всегда *наиболее богатой*, дифференцированной, пёстрой, многослойной. Здесь, далее, сила влияния на ход фатальных в *порядке* своего действия реальных отношений в том, что касается управления ими и их направления — сила, которой человеческий дух одарён вообще в очень ограниченной мере — *столь велика, насколько это возможно*.

Напрасно романтический аффект и романтическое мышление, — которое перенял и Карл Маркс, причём в значительно большей степени, чем сам это сознавал, — тщатся сентиментально противопоставить "душу" — "духу", "жизнь и кровь" — "деньгам и духу" (О.Шпенглер) и разорвать эту неразрывную взаимосвязь между

---

<sup>42</sup> У меня нет возможности показать более подробно, как в этом пункте следует подключить метаисторию или метафизику истории.

экономизмом и максимальной свободой выражения духа (особенно отчётливо это видно повсюду, где романтизм подвергает резкой критике денежное хозяйство и "либерализм"). Ибо это — факт, трагический и, по нашему мнению, уходящий корнями в конечном счёте в саму метафизическую сферу, что "умри и стань" каких бы то ни было процессов развития применительно к развёртыванию *реальных* исторических и социальных отношений принципиально *иное*, чем применительно к развёртыванию всего богатства *идеального* царства человеческой культуры<sup>43</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

*Труды Макса*

*Шелера*

1. *Scheler M.* Max Scheler Gesammelte Werke. In fünfzehn Bänden / Hrsg. von M. Scheler und M. S. Frlngs. Bern: A.Francke AG Verlag und Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Bd. 1: *Frühe Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1971.

Bd. 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1980.

Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1972.

Bd. 4: *Politisch-pädagogische Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1982.

Bd. 5: *Vom Ewigen im Menschen*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1954.

Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.

Bd. 7: *Wesen und Formen der Sympathie — Die deutsche Philosophie der Gegenwart* Bern: A.Francke AG Verlag, 1973.

Bd. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1980.

Bd. 9: *Späte Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1976.

Bd. 10: *Schriften aus dem Nachlass — Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.

Bd. 11: *Schriften aus dem Nachlass—Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1979.

Bd. 12: *Schriften aus dem Nachlass — Bd. 3: Philosophische Anthropologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

Bd. 13: *Schriften aus dem Nachlass — Bd. 4: Philosophie und Geschichte*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1990.

Bd. 14: *Schriften aus dem Nachlass — Bd. 5: Varia I*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1993.

Bd. 15: *Schriften aus dem Nachlass — Bd. 6: Varia II*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, (erscheint voraussichtlich 1996).

---

<sup>43</sup> То, что нам ни в коем случае не нужно бояться за духовную культуру в приближающуюся ярко выраженную чисто экономическую эпоху; что, далее, богатство индустриальных кругов, держащих в своих руках основные производственные мощности и энергетическое снабжение всего хозяйства, вполне может заменить существовавшее до сих пор государство и то, что оно делало для духовной культуры, да ещё так, чтобы не ставить духовную культуру на службу политических интересов господствующих классов в такой же мере, в какой это практиковало государство, имеющее властно-политическое происхождение, — великим примером этому является, на мой взгляд, уже сегодня Северная Америка, причём не только внутри неё самой, но и в отношении того, что американцы создали за пределами своей страны (Китай), великим примером для нашей индустрии, в этом плане ещё очень мало просвещённой. Недостатки индустриализма и капитализма были в этом аспекте лишь временными явлениями, и как раз ярко выраженный экономизм их и устранил.

2. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

*Публикации о Максе Шелере:*

1. Frings M.S. Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker. Pittsburgh, 1965.
2. Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / Hrsg. von P.Good im Auftrag der Deutschen Gesellschaft fuer phanomenologische Forschung. Bern und München: Francke Verlag, 1975.
3. Малинкин А.Н. Персоналистическая социология Макса Шелера // Социологические исследования. 1989. № 1.

*Перевод с немецкого, публикация и примечания  
кандидата философских наук  
А.Н.МАЛИНКИНА*