

*А.Н. МАЛИНКИН*

## **СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ «ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ»**

1

Идея научной социологии — один из самых живучих западноевропейских мифов индустриальной эпохи. Зародившийся в русле утопического социализма и окончательно сформировавшийся в позитивизме и марксизме, он уже почти два столетия господствует в умах и сердцах всего «прогрессивного человечества». Его живучесть объясняется заманчивой для многих людей надеждой: законы развития и функционирования общества, установленные социальной наукой по образцу законов природы, позволят управлять обществом настолько рационально, что все люди будут материально обеспечены, духовно богаты и счастливы.

В той или иной степени вера в разум как высшую монополярную потенцию человека, конститутивную для самого его существа, обнаруживает себя в каждом социально-научном исследовании. Если она и не вдохновляет социологов в их повседневной рутинной работе, то обязательно разделяется ими как фундаментальный идеал, задающий систему институционально признанных норм и консолидирующий совершенно разных людей в незримую общность профессиональных социологов. Рационалистический идеал эпохи Просвещения вошел в плоть и кровь социологии, конституировав ее идентичность — и как направления социального познания, и как гуманитарной дисциплины. Идея научной социологии неотделима от западноевропейской концепции *homo sapiens* так же, как она неотделима от идеи альтруистической *любви* к человечеству, или гуманизма.

Социолог, не сохранивший в глубине души интереса к другим людям только потому, что они «другие», не испытывающий к ним сочувствия и не верящий, что в конечном счете он им помогает — пусть опосредствованно, путем применения своих знаний, — либо вообще не сформировал у себя профессиональную идентичность, либо утратил ее. Конечно, подобно тому, как врач не обязан жалеть каждого пациента, так и социолог может не испытывать сочувствия к отдельному респонденту — однако, подобно врачу, социолог-профессионал обязан любить «людей», или, точнее выражаясь, «человечество», «гуманность».

Важный шаг на пути преодоления в социологии просветительского идеала рациональности сделал М. Вебер, выдвинув концепцию «понимающей социологии». Развивая неокантианские взгляды В. Виндельбанда и

---

**Малинкин Александр Николаевич** — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социологии знания Института социологии РАН. Адрес: 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, строение 5. Телефон: (095) 120-82-57. Факс: (095) 719-07-40.

Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (грант № 00-06-80108).

Г. Риккерта о «науках о природе» и «науках о культуре», различающихся по методу познания — соответственно, «номотетических» и «идеографических» — М. Вебер относил социологию к разряду «наук о культуре», то есть считал ее гуманитарной наукой, которая по предмету и методу исследования отличается от наук естественных. Если последние «полагают законы», то социология должна понимать «социальное действие». Понимание означает познание действия — его побудительных причин, протекания и следствий — через его субъективно подразумеваемый («gemeint») смысл<sup>1</sup>. Речь идет не о метафизически «истинном» или объективно «правильном» смысле, но о том, который «субъективно связывает» с действием сам действующий индивид, подчеркивает М. Вебер [1, S. 1].

По М. Веберу, действие человека становится *социальным* тогда, когда оно соотносится с поведением других людей и ориентируется на них, пока продолжается. В этом случае действие приобретает значимость, выходящую за рамки индивидуальной, то есть социальную значимость. Следует обратить внимание на один принципиальный момент, который стал отправной точкой расхождений с М. Вебером как М. Шелера, так и А. Шютца: по М. Веберу, «связывание» социального действия с субъективным смыслом — процесс сознательный. Для того чтобы стать социально-значимым, смысл, который связывается индивидом с его собственным действием, должен сначала стать фактом его знания о других людях, их действиях и поведении. Но такое сознательное самодистанцирование от окружения предполагает «готового разумного индивида». Между тем существование последнего — не факт, а социологическая проблема.

Сочетания социальных действий многих людей порождают устойчивые смысловые связи поведения, на базе которых затем формируются социальные отношения, социальные институты и т. д. М. Вебер выделяет четыре идеальных типа социальных действий: целерациональное, ценностнорациональное, аффективное, традиционное. Вклад М. Вебера в становление социологии знания состоит также в четкой формулировке общенаучного методологического постулата свободы от ценностных суждений. В нем следует различать два аспекта: во-первых, необходимость строго разделять эмпирически установленные факты, тенденции, закономерности от их оценки исследователем, их одобрения или неодобрения; во-вторых, необходимость учета и исследования ценностных предпосылок всякого познания и в первую очередь социально-научного. В этой связи М. Вебер выдвигает понятия «познавательного интереса», который определяет выбор объекта исследования и отчасти способ его изучения в каждом конкретном случае, и «ценностной идеи», которая определяет культурно-историческую специфику мировидения.

Такое методологическое разграничение вкупе с типологией рациональности социального действия намечало выход за рамки западноевропейского рационализма Нового времени, поскольку ставило под сомнение веру в ра-

<sup>1</sup> Здесь и далее мы пользуемся собственным переводом данного фрагмента «Хозяйства и общества». Имеющийся русский перевод [2, с. 602–643] представляется нам неточным.

зум как высшую монопольную потенцию человека, конституирующую саму его сущность, определяющую все его поведение. Ведь уже понятие «смысла» предполагает, во-первых, дуализм его подразумеваемого и понимаемого значений, а следовательно, мировоззренческий плюрализм, в отличие от монистического понятия «истины», в принципе не допускающего двух и более истолкований. Во-вторых, задача понять смысл социального действия подвела к вопросу о том, а правомерно ли вообще говорить о «рациональности» человеческого поведения там, где в действительности люди обычно не осознают свои мотивы и не соотносят свои поступки с поступками других людей рефлексивно?

Не переносит ли социолог, изучающий поведение людей, рациональность научно-исследовательской логики на их мотивы? О какой «рациональности» человеческого поведения можно говорить там, где его определяют аффекты, чувства, эмоции (аффективное социальное действие); где побудительным мотивом действия является привычка, обычай, традиция (традиционное социальное действие)? Почему вера в ценность определенного способа поведения, к тому же независимого от его конечного успеха (что специфично для ценностнорационального социального действия), обязательно должна быть осознанной, чтобы стать «социальным» действием? И, наконец, даже тогда, когда вещи и люди воспринимаются субъектом социального действия предметно, и ожидания их предполагаемого образа действий становятся условиями и средствами для успешного достижения собственных целей (как в случае целерационального социального действия), то есть когда действие человека должно быть, казалось бы, абсолютно рациональным, вопрос о мере его осознанности — а стало быть, по М. Веберу, его «социальной» значимости — не кажется решенным.

Целерациональность оказывается проблематичной, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, человек в силу своей природной конституции или особенностей социализации может так искусно владеть техникой достижения собственных целей в обществе, что ему не требуется всякий раз чего-то осознанно «ожидать» от людей и вещей, у него все получается автоматически. Социально-психологический тип манипулятора (внутри которого выделяются, например, подтипы мошенника, авантюриста, дельца) известен. Но и обычные люди могут довести свои целерациональные действия до бессознательной привычки. Более того, есть генетически одаренные люди, которым, чтобы овладеть способностью успешно добиваться своих целей, используя других людей как средства, даже не обязательно сначала чему-то учиться, сознательно и целенаправленно вырабатывая автоматизм. Во-вторых, абсолютно целерациональное и всякий раз осознаваемое поведение может быть иррациональным, если рассматривать его, с одной стороны, в более широком реально-историческом контексте или в иных культурно-цивилизационных координатах; с другой стороны, в фило- и онтогенетическом аспектах, то есть в плане исторического происхождения (социогенеза) и социализации личности. Второй аргумент представляется нам особенно важным.

Выйти за рамки индивидуалистического рационализма в его неокантианской трактовке М. Веберу не удалось, видимо, из-за строгой приверженно-

сти методологизму (гносеологизму) баденского неокантианства, исключавшему всякую метафизику, или «первую философию» как учение о бытии (онтологию). Когда М. Вебер обращается к анализу социальной реальности, он прекрасно отдает себе отчет в том, что она не укладывается в прокрустово ложе «рациональности», а сам термин «рациональность» начинает становиться катастрофически полисемичным. Тем не менее М. Вебер кладет в основу «типологического научного рассмотрения» рациональную (якобы «нормальную») схему поведения людей (например, биржевых дилеров), а «все иррациональные, аффективно обусловленные смысловые взаимосвязи поведения, влияющие на действие» (например, биржевая паника) рассматривает как «отклонения от сконструированного чисто целерационального процесса» [1, S. 2]

Даже в связи с этим примером, который использовал сам М. Вебер по причине его (как он, видимо, думал) педагогической наглядности и неоспоримости, возникает вопрос: а разве социально-психологический феномен «биржевая паника» не принадлежит к самой сущности социального института «биржа», поскольку он основан людьми совершенно определенного сорта, а точнее — социально-антропологического типа, который великолепно описал коллега М. Вебера по «Архиву социальных наук» В. Зомбарт в работе «Буржуа» и других исследованиях «современного капитализма»? И не отсекаем ли мы важнейшие социально-значимые смыслы человеческого поведения, рационализируя его самой исследовательской методологией?

Когда М. Вебер, видимо, осознавая индивидуалистически-рационалистическую ограниченность своей методологии, пытается оправдаться ссылкой на то, что «нельзя отрицать опасность неуместного применения рационалистических истолкований» социального действия в его концепции понимающей социологии, то эти слова звучат малоубедительно. «Лишь в этом смысле, — пишет он, — и только по своей методологической целесообразности метод «понижающей» социологии «рационалистичен». Его следует, конечно, трактовать не как рационалистический предрассудок социологии, но лишь как методический прием, то есть не истолковывать его превратно, делая вывод о фактическом преобладании рационального над жизнью. Ибо это еще ничего не говорит о том, насколько целерациональные соображения определяют или не определяют *фактическое* действие в реальности» [1, S. 3]. Речь идет именно о рационалистическом предрассудке методологии Вебера, неоправданно ограничивающей саму идею понимания, обрезая все возможные бытийные смыслы под рубрикой «иррациональное» и лишая их, тем самым, социальной значимости. Такое некорректное сращение метода познания с познаваемым дает право на критику самих идеальных типов как недостаточно обоснованных в социально-философском («методологическом») и эмпирическом отношениях.

Главный шаг в конституировании социологии знания как самостоятельной дисциплины сделал М. Шелер. В начале 1920-х годов, возглавив Институт социальных исследований при Кельнском университете, он начинает разрабатывать социологическую проблематику, отталкиваясь, с одной стороны, от феноменологии Э. Гуссерля, с другой — от «понижающей» исторической социологии М. Вебера. Скоро для него становится очевидной ее

ахиллесова пята — отрицание метафизики — и два ее главных, типично европейских недостатка, вытекающих из отрицания метафизики и обуславливающих друг друга: индивидуализм и рационализм.

М. Шелеру как социальному феноменологу, еще в 1912-1916 годах исследовавшему все многообразие чувств симпатии и любви, антипатии и ненависти с самого начала было ясно: «Мы», «социум» имеет онтологический (а стало быть, и социогенетический) приоритет над «Я», «индивидом», а эмоциональное начало — *ordo amoris, ordre du cœure* — над рациональным. Разумный, действующий целерационально, индивид — продукт длительного социально-исторического развития *западной цивилизации*, и представление о нем не может быть фундаментом общей социологии. Но эти принципы, сформулированные в религиозной социальной философии М. Шелера в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» [3], получили в 1920-е годы систематическое развитие, а главное — новое онтологическое обоснование с позиций философской антропологии.

М. Шелер обращает внимание на то, что в основе веберовской социологии лежит «робинзонада» — рационалистическая идеализированная абстракция, представление об изначальном отделенном от социума существовании взрослой сформировавшейся человеческой личности, главным свойством которой является способность мыслить и более или менее разумно действовать. «... Мы отвергаем введенное Максом Вебером ограничение социологии понимаемыми субъективными и объективными (= объективный дух) «смыслами», — пишет М. Шелер. — Если кто-нибудь убежден в чем-либо относительно божественного, или хода истории своего народа, или строения звездного неба, «потому что» он относится к привилегированным сословиям или к угнетенным слоям, «потому что» он — прусский чиновник или китайский кули, «потому что» он представляет собой по крови то или иное расовое смешение, то ни он сам, ни кто-либо другой не нуждается в том, чтобы «знать» или хотя бы даже «догадываться» об этом факте. Да, в конечном счете для нас в полной мере сохраняет значимость положение Карла Маркса о том, что именно *бытие* людей (правда, не только их экономическое, «материальное» бытие, как, в отличие от нас, тут же добавляет Маркс) является тем, что направляет все их возможное «сознание», «знание», границы их понимания и переживания» [8, S. 18].

Отказ М. Шелера от индивидуалистического рационализма означал отказ от социально-философского принципа номинализма (на котором основывались гносеологизм баденского неокантианства и социологическая методология М. Вебера) и сопровождался признанием истинности той фундаментальной мысли, что социальное не сводится к одним лишь «смыслам», хотя бы и социально-значимым, но имеет и реальное измерение, что, следовательно, существует социальная реальность. Социальное бытие, независимое от сознания и воли отдельных людей, — для М. Шелера понятие более широкое, чем для К. Маркса: оно образуется под действием тех реальных жизненных сил, которые происходят из трех главных инстинктов человека (самосохранения, размножения, власти) и, воплотившись в социальные отношения и институты, становятся тремя главными реальными факторами исторического процесса. Проявление социально-значимых смыслов в сфере ре-

альных социальных отношений и институтов изучает реальная социология — социология культуры исследует феноменологию социально-значимых смыслов в сфере идеальных значений [8].

Таким образом, более внимательное отношение к материалистическому пониманию истории К. Маркса, которого М. Шелер в ранний период критиковал только с этических позиций, а также размышления над идеями О. Конта, Г. Спенсера, Э. фон Гартмана, Р. Эйкена, Ф. Тенниса, Э. Дюркгейма, З. Фрейда, В. Парето, Г. Зиммеля, В. Дильтея, А. Бергсона, П. Дюгема, В. Зомбарта, Э. Трельча, Ф. Грэннера, О. Шпенглера и других мыслителей привели его к созданию собственной социологической концепции. М. Шелер начал ее систематическую разработку с наиболее перспективного направления социологии культуры — «социологии знания». Именно социологии знания посвящены шелеровские работы начала 1920-х годов, например, «Позитивистская философия истории знания и задачи социологии познания» (1921)<sup>2</sup> [4] и коллективная монография Института социальных наук «Опыты по социологии знания» (1924) [5]. Первое метафизическое обоснование своей социологии знания М. Шелер предлагает в программной работе «Формы знания и образование» (1925) [6].

Важным шагом в формировании социологии знания как самостоятельной социологической дисциплины стал доклад М. Шелера на Четвертом германском социологическом конгрессе «Наука и социальная структура» [7]. Расширенная версия этого доклада — часть главной социологической работы М. Шелера «Проблемы социологии знания» [8]. Она вошла в сборник его сочинений «Формы знания и общество» (1926) вместе с метафизическим «исследованием о ценности и границах прагматического мотива в познании мира» «Познание и труд» и работой по социологии образования «Университет и народная высшая школа», написанной в 1921 году. Термин «социология знания» впервые был введен М. Шелером в 1924 году в упомянутой выше коллективной монографии (термин «социология познания» появился в 1921 году).

Идея социологии знания, ее сверхзадача, родилась из стремления создать для социального познания новую парадигму, соответствующую более зрелому и взвешенному видению человека. Это видение не сводит разумность к рациональности, а рассматривает ее как важнейший элемент в исторически изменчивом единстве и полноте духовных, душевных и телесных потенций человека. Романтическому идеализму просветительских мечтаний, обернувшихся в социальной практике XX века отчужденностью, противоестественной жестокостью, терроризмом, диктатурой и тоталитаризмом, социология знания противопоставила здравый реализм; искусственному гуманитаристскому альтруизму — подлинную (христианскую) любовь к ближнему. Ее руководящим принципом стало не спасение человечества любой ценой через радикальное, революционное изменение традиционных основ общественной жизни, но предполагающий понимание человека человеком эволюционный принцип «не навреди».

<sup>2</sup> Статья опубликована в 1922 г. под измененным заглавием «О позитивистской философии истории знания (закон трех стадий)» [4].

Социология знания поставила под сомнение всевластие научной социологии, подорвала господство атеистического рационалистического гуманизма как эрзаца подлинной любви в сердцах образованных европейцев, подготовила почву для альтернативных парадигм социологии — философской и религиозной. М. Шелер сначала с позиций феноменологически обоснованного теистического персонализма, позднее с позиций пантеистической философской антропологии показал ограниченность научной социологии, несостоятельность ее притязаний на тотальный охват всей социальной реальности, ошибочность отождествления научного знания со знанием вообще и социально-научного знания с социальным знанием в частности.

Признавая не только необходимость, но и жизненную важность научного (позитивного) знания как рода знания, корни которого уходят в инстинктивное стремление человека ради самосохранения овладеть естественными процессами, происходящими в природе, обществе и внутри его самого, М. Шелер тем не менее считал науку в трехуровневой иерархии родов знания низшей формой знания. «Низшая форма знания» означает не малоценность либо бесполезность. Наоборот, она является базисной, практически наиболее ценной и полезной для выживания человека как биологического вида. Однако наука, по убеждению М. Шелера, является и наиболее антропоморфной, то есть в большей степени, чем другие формы знания, основанной на особом органическом строении человека как живого социального существа — на его инстинктивно-моторной организации [9]. Речь идет не о субъективном психологическом мироотношении индивида, но о видовой конституции человека (эту и другие философско-антропологические идеи по-своему развили Х. Плеснер и А. Гелен).

Согласно М. Шелеру, в Новое время на стыке трудового социально-практического опыта и чисто созерцательной теоретической науки возникает новое, специфически западное, отношение к технике и технологии как способам общепольного применения знания. Научное знание становится силой (Ф. Бэкон) уже не в переносном, а почти буквальном смысле. Оно оказывается тем живительным ферментом и катализатором, который приносит богатству власть, а власти — богатство. С XV–XVI вв. западная цивилизация начинает развиваться, а с XVIII в. развиваться ускоренно как индустриальная не благодаря превосходству в знании (как полагает Н. Штер<sup>3</sup>), — уровень знания других цивилизаций, еще более древних, был не менее высок — а за счет превосходства науки и основанной на научной рациональности техники над другими формами мироотношения, за счет их ограничения, элиминации или уничтожения. Возникает и распространяется новый «деятельностный» этос, а вместе с ним рождается «фаустовский» тип западного человека, который не только стремится из самого себя вытеснить остатки прошлой европейской теоцентрической и созерцательной культуры, но и с помощью превосходства в технике завоевать, колонизовать, подавить, уничтожить другие культуры вместе с народами-носителями этих культур (в Южной и Северной Америке, в Азии и Африке). Причем прогресс в технике не просто сопрово-

<sup>3</sup> Штер Н. Мир из знания / Пер. с нем. А.Н. Малинкина // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 31-35.

ждает прогрессирующую секуляризацию, «расколдовывание» западноевропейского мира, будто его случайный, но оказавшийся кстати веселый попутчик, — оба эти процесса суть лишь внешние проявления одного и того же более глубокого социально-исторического движения, которое М. Хайдеггер (не без влияния метафизики М. Шелера) охарактеризовал как специфически европейское «движение *нигилизма*» [10].

Приоритет научно-технического знания над метафизическим (философским) и религиозным, характерный для западноевропейского индустриального общества и получивший наиболее яркое теоретическое выражение в «законе трех стадий» О. Конта и «научного коммунизма» К. Маркса и Ф. Энгельса, был в глазах большинства образованных европейцев XIX века столь очевидным, что перенос на знание всех времен и народов закономерностей возникновения, развития и функционирования знания научного казался чем-то само собой разумеющимся. Отождествление научного знания со знанием вообще и придание научному знанию статуса высшего и универсального, а потому знания *par excellence*, призванного рано или поздно вытеснить остальные виды знания, — представляли собой две стороны одной медали. Отсюда непреодолимое стремление перестроить всю человеческую жизнь на основе именно того знания, которое сулит исполнение давней мечты человечества — построение Царства Божьего на земле. Техника и технология — инструменты господства уже не только над внешней природой, но и над внутренней природой (человека), были перенесены также на политическую и социально-психологическую сферы, придав этому стремлению мощнейший импульс посредством тотальной мобилизации человеческих ресурсов [11].

Казалось, чтобы обустроить жизнь на основе научного знания, требовалось не так много. Надо было только решительно сбросить вериги «пережитков прошлого»: отказаться от веры в Бога, принципов морали, традиционных устоев жизни и менталитета родной страны и либо с помощью космополитического коммунистического учения («Пролетарии всех стран, соединяйтесь!») «освободить» сначала свою страну, а затем весь мир от классово- и социально-вредных элементов — либо с помощью нацистского элитарного расового учения («арийская раса — высшая раса господ») «очистить» сначала свою страну, а затем весь мир от элементов, идентифицированных по расовым признакам как вредные с евгенической точки зрения. И хотя на практике сталинский и гитлеровский режимы отличались друг от друга не менее существенно, чем в теории, в одном они были схожи. Их объединяла коллективно-бессознательная мифологическая и квазирелигиозная вера в науку как инструмент, с помощью которого можно перевернуть мир, ритуальная апелляция к научному знанию, культ полезности, точности и стерильной *чистоты* получаемых с его помощью результатов. В этом смысле, и большевизм, и нацизм как политико-идеологические течения XX века в одинаковой мере следствия европоцентризма и в то же время факторы его исторической релятивизации и доведения до абсурда.

Все, что кажется само собой разумеющимся человеку, живущему в определенном социальном и культурном круге, как раз и представляет первоочередной интерес для социолога знания (впоследствии эту установку со-

циологии знания М. Шелера по достоинству оценил А. Шютц [12]). М. Шелер называл такое пред-рассудочное знание, или социокультурное априори данной цивилизации, «относительно естественным мировоззрением» [13, S. 15]. Оно — лишь отправной пункт, предмет социально-феноменологического исследования, а не конечная инстанция под названием «здравый смысл», наделяемая в социальной философии прагматизма статусом критерия истины.

Вопреки господствующему умонастроению XX в. высшими формами знания М. Шелер считал метафизику и религию. Его собственная религиозно-философская социология представляет собой проект преодоления европоцентризма как глубочайшего предрассудка западноевропейской цивилизации и культурной традиции<sup>4</sup>. Концепция «всечеловека» позднего Шелера, конгениально перекликающаяся с известной идеей Вл. Соловьева, родилась не только из полемики с Ф. Ницше, но из ясного осознания того факта, что доктрина *homo sapiens* — специфически западноевропейский миф. В своей позитивной части социология знания М. Шелера — это прорыв через плотную завесу «естественно-мировоззренческого» европоцентризма к чистому, непредубежденному видению неевропейских (в частности, азиатских) цивилизаций, их образцов жизни и культур знания, попытка синтеза последних в пантеистической культурологии знания.

Несостоятельность притязаний научной социологии на абсолютную истину — суждение об обществе, социальных процессах и явлениях «с точки зрения вечности» — с позиций историцизма показал также К. Мангейм [14]. По его мнению, социология как наука вправе претендовать только на относительную истину — суждение об обществе, происходящих в нем процессах и явлениях с точки зрения той определенной позиции в общественной системе, которую занимает конкретный наблюдатель (социолог). Требование рассматривать определенное социально-историческое пространство и время при анализе конкретных общественных феноменов и процессов как их важнейшую конститутивную характеристику, то есть видеть в «обусловленности мышления социально-историческим бытием» его сущностный смысловой «аспект», или «стиль», открывало перспективу исследования также национально-культурных и цивилизационных особенностей человеческого мышления. Не случайно процесс цивилизации и «окультуривания» европейцев стал впоследствии предметом исследования ученика К. Мангейма Н. Элиаса [15].

Обе эти попытки (хотя, разумеется, не только они; достаточно упомянуть О. Шпенглера) представляли собой удар по фундаментальным принципам европоцентризма. Мощным реально-историческим фактором, стимулировавшим критику западной цивилизации, послужила Первая мировая война. Правда, сама критика европоцентризма в социологии знания велась во многом с европеистских позиций. Отрешиться от европеизма в большей мере сумел, как нам кажется, М. Шелер, в меньшей — К. Мангейм. А. Шютц (если его взгляды вообще можно квалифицировать как «социологию знания»)

<sup>4</sup> Этот проект во многом остался не осуществленным из-за скоростной смерти М. Шелера.

проблематизировал фундаментальные ценности и установки европейского «жизненного мира», но, несмотря на некоторое рефлексивное дистанцирование от них, лишь по-новому их обосновал. Его последователи П. Бергер и Т. Лукман создали вполне догматическую концепцию «социального конструирования реальности», которая (особенно в своей вульгарной трактовке) воспроизводит мировоззренческий европоцентризм как универсальную общечеловеческую модель «жизненного мира» [16; 17].

Таким образом, классикам социологии знания 1920-х годов не удалось преодолеть сциентистско-технистскую парадигму. Мировоззренческие и идейные основы европейской социальной науки в сущности не изменились до начала 1990-х годов, возможно, потому, что ее потенциал, как и потенциал развития индустриального общества, еще не был исчерпан. Критика науки как социального института вообще и научной социологии в частности была воспринята как самокритика западной социологии. Войдя в ткань более поздних социологических доктрин (Франкфуртской школы, концепций Н. Элиаса, А. Шелтинга, В. Штарка, Р. Мертона, Ч.Р. Миллса, К. Вольфа, М. Малкея, Д. Блура, Б. Латура, С. Уолгара, П. Барана, Р. Фридрихса, Ю. Хабермаса, Н. Лумана, П. Бурдьё, Н. Штера, Ф. Мея и многих других), социология знания лишь укрепила позиции научной социологии в западном обществе.

Но ситуация начала XXI века совсем иная. На смену индустриальному обществу грядет постиндустриальное — информационное общество, или общество знания. Что представляет собой «общество знания»? Сейчас человечество стоит на пороге эпохи, ключевым словом которой стала «глобализация». С одной стороны, движение к единому человечеству как мировому обществу — объективная тенденция, начало которой положила Первая мировая война. С другой стороны, за тем, как понимается процесс интеграции человечества в планетарном масштабе, часто скрывается национально-государственный эгоцентризм. Даже концепция «прав человека» нередко используется для того, чтобы поставить под сомнение принцип государственного суверенитета. М. Вебер, приверженец либерального индивидуалистического рационализма как базисной ценности западной цивилизации, видел в идее «прав человека» продукт «крайнего рационалистического фанатизма» [1, S. 2; 2, с. 605]. Агрессивный рационализм — по сути такой же иррациональный волюнтаристский фундаментализм, как исламский, христианский, иудаистский и любой другой. По мнению Дж. Сороса, США, «величайшее в мире открытое общество», установило стандарты общественной жизни, до которых не в силах подняться ни один политик, и присвоило себе право навязывать свои представления о правах человека и демократических ценностях другим странам. «Такое высокомерие не могло принести нам ничего, кроме разочарования. Мы добились бы большего, — пишет Дж. Сорос, — если бы рассчитывали на меньшее» [18, с. 450].

Социология знания, понимаемая как «метасоциология» или критическое самосознание социологов-теоретиков, должна воспроизводить методологическое сомнение не только в структуре социальной науки, но и в самом обществе знания. Казалось бы, социология знания и общество знания образуют некое самореферентное социальное единство. Однако переход от индустри-

ального общества к обществу знания (информационному, инновационному, глобальному, мировому и т. п.) придает новый импульс мифу индустриальной эпохи о научной социологии. Социология знания возникла в результате кризиса западноевропейской цивилизации и своеобразной аномии социологического мышления как инструмент, предназначенный для его самоконтроля и самодисциплинирования. Если бы пришли в единство социология знания и общество, управляющееся не только разумом, но также метафизическими идеалами, а главное, религиозной верой, тогда не было бы нужды и в самой социологии знания. Ее основная идея и высшая духовная интенция претворились бы тогда в общественную жизнь. Если же общественная жизнь аномична, у социологии знания сохраняется ее конструктивно-критический потенциал. Это еще не выдвигает ее на ключевые позиции в обществе знания. Само знание должно быть проблематизировано. Информационное общество, как и индустриальное, может использовать знание (в первую очередь научное) не только во благо, но и во зло. Например, не только в целях просвещения и эмансипации людей, но и для введения их в заблуждение посредством мифологизации и идеологизации сознания. В этом случае социология знания может выступить в роли критика глобализма, стремящегося с помощью новых информационно-коммуникативных средств осуществить идею построения мирового общества.

М. Шелер называл такую миротворческую идею «империалистическим пацифизмом мирового господства» [19, S. 32] или просто «пацифизмом мировой империи» («Weltreichpazifismus»). При этом он указывал на ее социологическое родство с интернационалистскими устремлениями крупной буржуазии, которые получили развитие после Первой мировой войны в ответ на большевистскую идею «мировой революции», и мощным ростом транснационального «крупно-буржуазного консервативного пацифизма», проявившегося в учреждении различных международных организаций [19, S. 57]. Уже в 1926–1927 гг. М. Шелер предостерегал от ошибочного морально-философского истолкования пацифизма как следствия «изменения настроений европейцев» и «победы права и гуманности». Признавая ограниченную полезность такого миротворчества, он тем не менее полагал, что «рассматривать его как нравственный пацифизм и ожидать от него «вечного мира» оснований не больше и не меньше, чем ожидать вечного мира от большевизма» [19, S. 58-59].

Насколько правомерно называть дисциплину, ориентированную на новую более широкую предметную область и соответствующую новым социально-историческим реалиям планетарного масштаба, *социологией* знания? Если К. Маркс, открывший благодаря философской антропологии Л. Фейербаха «материалистическое понимание истории», критиковал «немецкую идеологию» с «классовых позиций», то есть исходил из общества как социально структурированного целого, то это было оправдано реалиями XIX века, а именно прогрессом европейских индустриальных обществ и формированием национальных государств. В начале XX века М. Шелер и К. Мангейм релятивизировали «классовый подход» в рамках «материалистического понимания истории» до принципа «обусловленности мышления бытием»<sup>5</sup> как раз благодаря тому, что это позволили сделать изменившиеся со-

<sup>5</sup> «Seinsverbundenheit des Denkens» (К. Мангейм).

циально-исторические реалии, которые отчасти проявила, отчасти сформировала Первая мировая война.

Так, М. Шелер в своей социологии знания исходит уже не столько из общества как социально-структурированного целого, сколько из понятия социума, в котором «общество», с одной стороны, находится в ряду «социальных сущностных форм» (орда, жизненное сообщество, общество, солидарное сообщество), а с другой стороны, рассматривается в контексте более широкого целого — цивилизации. М. Шелер впервые исследует перспективы «синтеза западной и азиатской техник (культур знания)» [8, S. 135-158]. Если К. Маркс находит принцип разграничения социальных сущностей (отношение к средствам производства) в обществе и лишь затем проецирует этот общественный принцип на прошлое и будущее, то М. Шелер и К. Мангейм находят этот принцип, соответственно, в человеке и истории. Культурно-цивилизационное измерение и исторически-эпохальный аспект знания составляют, согласно их взглядам, сущностные характеристики знания, сознания, идеологий. Схематично это можно представить в исторической смене приоритетов внутри основной объяснительной схемы социальной философии знания: (1) «Люди мыслят так, потому что они принадлежат к определенному классу общества» (К. Маркс); (2) «Люди мыслят так, потому что они занимают определенную позицию в обществе в данную эпоху» (К. Мангейм); «Человек мыслит так, потому что он принадлежит к тому или иному социуму определенной цивилизации» (М. Шелер).

Новые исторические реалии конца XIX — начала XX вв. позволяют говорить о дальнейшем смещении центра предметной области социальной философии знания с социально-классовых отношений в сторону культурно-цивилизационных<sup>6</sup>. Дело не в том, что противоположность труда и капитала окончательно снята, и классовой борьбы больше нет, а в том, что она пере-

<sup>6</sup> Говоря о смещении центра предметной области социальной философии знания с социально-классовых отношений в сторону культурно-цивилизационных, мы опираемся на идею К. Мангейма об исторически изменчивых «центрах систематизации». Согласно К. Мангейму, социально-историческое бытие есть «жизненный процесс», спонтанно порождающий из себя в разные эпохи разные «центры систематизации» [20, S. 253]. По К. Мангейму, «...жизнь имеет тенденцию постоянно становиться системой» [20, S. 252]. «Если раньше тем, во что встраивался и приобретал таким образом философский характер каждый отдельный опыт, была религиозная система, то теперь таковым является философско-историческое видение, которое все более конкретизируется и уточняется в исследовательском процессе и позволяет как раз с помощью историзма снова сделать наш мир философским» [20, S. 250]. «Центры систематизации» — это реально-жизненные доминанты, которые могут иметь не только экономический (как у К. Маркса) характер, но и мифологический, религиозный, философский, политический и т. д. и которые определяют «стиль эпохи». В рамках определенной эпохи складываются, как считал К. Мангейм, различные «социальные конstellации» — естественноисторически сформировавшиеся расстановки социально-классовых позиций и сил. Последние обуславливают существование в данное время и в данной социальной сфере различных «стилей мышления», или «мыслительных позиций».

стала быть «нервом» эпохи, оказавшись включенной в более широкий, всеобъемлющий культурно-цивилизационный пласт социального бытия, определяющий физиономию грядущей эпохи. Сегодня эта противоположность проявляется не столько в форме столкновения классов, сколько в форме столкновения цивилизаций, их техник и культур знания. В формирующемся глобальном обществе цивилизации со свойственными им культурами занимают места, аналогичные позициям классов общества в национальном государстве. Когда говорят об изменении мировой геополитической оси, специфичной для эпохи модерна, то имеют в виду именно это: противоположность между капиталистическим Западом и коммунистическим Востоком трансформировалась в противоположность между богатым Севером и бедным Югом. Итак, третьим звеном в цепи приоритетов внутри основной объяснительной схемы социальной философии знания является следующая модель: (3) «Люди мыслят так, потому что они в той или иной мере включены или не включены в глобальную цивилизацию (мировое общество)».

Социальная философия знания, которая раньше, называясь «социологией знания», исследовала преимущественно социально-групповые предубеждения, ценностные предпочтения и прочие априори «коллективного бессознательного» (иногда возводимые теоретиками в ранг «классовых идеологий»), сегодня с большими основаниями может называться «культурологией знания», поскольку она ориентирована на выявление и критический анализ «ценностных идей» культурных эпох, «относительно естественных мировоззрений» различных цивилизаций и т. п.<sup>7</sup> И работы у нее в таком случае будет предостаточно: ведь помимо критики глобальной американизации, ее задача — разоблачать локальные, государственные, фирменные или индивидуально-авторские мифы и идеологии, выдаваемые за социологические теории и концепции<sup>8</sup>. Как частный случай работы, ведущейся в этом направлении, и надо рассматривать предлагаемый ниже критический анализ социологической доктрины «общества знания» Н. Штера<sup>9</sup>.

## 2

Нико Штер считает, что грядущее общество будет базироваться на знании. По его мнению, главная отличительная особенность «общества знания»

<sup>7</sup> Возможно, третьей формой социальной философии знания в будущем станет «космология знания», ориентированная на еще более высокий пласт социального бытия, «ноосферу» (в смысле геосоциологии В.И. Вернадского) в ее взаимодействии с инопланетной жизнью, вземными цивилизациями и в разграничении с ними. Обусловленность человеческого мышления особенностями жизни на Земле и формирующейся земной цивилизацией — вечная тема философии. Независимо от того, «есть жизнь на Марсе» или нет, расширение познавательных горизонтов до «космологии знания» необходимо уже сегодня с этической точки зрения для принципиального преодоления земного эгоцентризма.

<sup>8</sup> Разумеется, эта работа приобретет в XXI веке новую специфику, поскольку для создания мифов и идеологий будут активно использоваться (и уже используются) новейшие коммуникационно-технические средства.

<sup>9</sup> Штер Н. Мир из знания / Пер. с нем. А.Н. Малинкина // Социологический журнал. 2002. № 2.

— стремление человека XXI века обустроить уже не отдельные фрагменты жизни, а всю жизнь на началах знания. Речь идет именно о научном знании, а точнее говоря — об отождествлении «знания» с «научным знанием». Под обществом знания Штер имеет в виду общество, где «знание не только является конститутивной особенностью современной экономики, но и становится организующим принципом всего общества». Едва ли конститутивной особенностью современной экономики может быть ненаучное знание, то есть не основанное на калькуляции. «Знание можно определить как «способность к действию», как возможность «что-то привести в движение», — пишет Н. Штер. — Научное и техническое знание — это, прежде всего, деятельностная способность... В науке и через нее зарождается новый мир, в котором знание во всех областях и во все возрастающей мере становится основой и руководящим принципом человеческого действия». Таким образом, из сферы знания исключается все то, что не повышает «способность к действию», что не является инструментом для «приведения в движение» вещей, то есть для преобразования мира. Такое строго *прагматистское* определение знания несовместимо с философским и, тем более, с религиозным знанием.

Происходит проникновение научной формы знания во все регионы общественной, коллективной и индивидуально-личной жизни, даже в те из них, которые конституировались на основе ненаучного знания — традиционного, обыденного, религиозного, философского и т. п. Оно ведет к вытеснению других форм знания из их исторически сложившихся ниш, тотальному господству научно-технического мироотношения и нарушению естественного баланса человеческих потенциалов. Таким образом, воспроизводится миф индустриальной эпохи о научном знании как «золотом ядре» человеческой культуры и цивилизации. Хотя Штер пишет, что древнеизраильское и древнеегипетское общества можно рассматривать как ранние формы обществ знания, поскольку они были структурированы на основе знания Торы и, соответственно, астрономического и агрономического знания, в действительности, он имеет в виду только научно-технологическое знание. При этом игнорируется тот факт, что не научное знание, а именно традиционное, мифическое и религиозное конституировали социальную жизнь людей на протяжении тысячелетий во всех культурах. Между тем, само научное знание, выдвинувшись на лидирующие позиции только в культуре Западной Европы и только в Новое время, утверждало и по сей день утверждает свой авторитет не столько благодаря позитивному содержанию специальных научных дисциплин (доступному и понятному ограниченному кругу специалистов), сколько благодаря так называемому «научному мировоззрению». Это своеобразное смещение элементов научного знания с обыденным и традиционным знанием, мифом, религиозной верой и т. д. представляет собой *господствующий тип идеологии эпохи модерна*. Среди его подтипов ведущие позиции принадлежат позитивизму и марксизму. Сила и актуальность основанных на позитивизме и марксизме «научных мировоззрений» заключаются в том, что элементы позитивного научного знания (относящиеся по большей части к началу и середине XIX века и во многом устаревшие) цементируются верой в доброе и всемогущее сверхъестественное начало, надеждой на лучшее будущее и жертвенной любовью ко всему живому, прежде всего к другому человеку.

В статье Н. Штера развертывается идея о «хрупкости» новых обществ, основанных на знании и взаимосвязи дальнейшей либерализации с демократизацией общественных отношений, с одной стороны, и растущим распространением научного знания в обществе, с другой. Автор констатирует рост числа профессий, требующих основанного на знании труда, в то время как доля рабочих мест, требующих ограниченных когнитивных навыков, стремительно сокращается. В результате все меньше людей занимается материальным производством. «Современные общества суть образования, которые отличаются прежде всего тем, что “сами производят” свои структуры, сами определяют свое будущее — а стало быть, обладают способностью к саморазрушению, — пишет Н. Штер. — Демократический потенциал либеральных обществ возрастает только благодаря знанию». Согласно Н. Штеру, сегодня научное знание окончательно подрывает господство традиционных и когда-то могущественных социальных институтов — государства, церкви, армии и т. д. Именно наука и техника являются главными источниками растущей неопределенности современных общественных отношений. Это происходит потому, что власть больших институтов подрывается и ограничивается растущим потенциалом действия малых групп. Уже не только меньшинства, но и одиночки могут претендовать на власть в обществе, равносильную власти государства (церкви, армии и т. д.) или, по крайней мере, сопоставимую с ней. На наш взгляд, следствием этих процессов, действительно происходящих во многих регионах мира, является не распад традиционных социальных институтов, а наоборот — их укрепление. Распад же их происходит там, где общество, перейдя через определенную черту, погружается в глубокий кризис и аномию.

Стремление представить дело так, будто современное общество страдает от того, что по сути является его лекарством (научное знание), подводит к дилемме: либо современному обществу, страдающему от «рисков, порождаемых эмансипаторным потенциалом знания», по ошибке прописано не то лекарство, либо научное знание не имеет отношения к болезням современного общества. В первом случае от научного знания требуется исполнение не свойственных ему функций формирования мировоззрения для образования личности и веры в сверхъестественное начало ради спасения и сохранения личностного ядра. Но наука не может быть лекарством для общества, как ученый-исследователь не может быть социальным терапевтом. «Наука не дает людям никаких истин — она может дать им только более или менее обоснованные гипотезы и вероятностные выводы», — отмечает Н. Штер. Тем более наука не может быть лекарством от болезней, которые она сама и породила. Исключив из своей концепции знания все его ненаучные виды, автор ратует за социологию, которая не способна предложить никаких конструктивных решений проблем современного общества. Вместо этого она ограничивается констатацией их фатальной неотвратимости: риски, «социальная неопределенность», попятные движения и т. п. неизбежны. Во втором случае наука, научное знание и ученые полностью освобождаются от ответственности перед обществом. Конечно, исследователи не виноваты в том, что элементы научного знания используются в политико-идеологических целях, а научное мировоззрение преподносится как единственно верное («а

потому всесильное») и дающее максимальные шансы на выживание в будущем.

Действительно, антисциентистские и антитехницистские настроения сами по себе не могут породить ничего, кроме антиутопических страхов перед господством машин. Автор статьи справедливо критикует и противоположное настроение, когда от научного знания ожидают ответов на «последние» вопросы бытия, усматривая в них эрзац метафизики и религии. Однако неверно усматривать главную причину «социальной неопределенности» в растущем распространении науки. Наука — одна из относительно автономных подсистем общества, которая не может быть его системообразующим, конститутивным элементом. Другое дело, что в обществе может сформироваться убеждение, будто наука занимает центральное место в социальных порядках. В этом случае речь идет не о научном знании и его роли в обществе, а о влиятельности «научного мировоззрения» и «научной идеологии».

3

Применительно к российской социологии одна из задач социологии знания заключается не только в критике идеологии, но и выявлении идеологической тенденциозности якобы мировоззренчески нейтральных социологических теорий, концепций, понятий, а также критического анализа языка социологической науки. Социология в России существует и как социальный институт (исследовательский и образовательный), и как гуманитарная дисциплина, и как направление социального познания (мышления). Социология существует в России как сциентистски ориентированная и как «понимающая», в том числе как особый жанр бытописательства (так называемые «качественные» методы); социология существует и на эмпирическом, и на теоретическом уровне. Теоретическая социология, конечно, не сводится к теоретической деятельности, но она является ее продуктом. Нельзя согласиться с А.Ф. Филипповым, который, радикализируя постановку проблемы, утверждает, будто «теоретической социологии у нас нет» [21, с. 5]. Брожение умов, которой сейчас происходит в России, вероятно, приведет к расцвету теоретической социологии. Можно по-разному оценивать имеющиеся теоретические разработки, однако более важен вопрос об их философско-исторических, социально-философских и социологических основаниях.

Корпус социологического знания далеко не однороден. В нем выделяются, по крайней мере, три основных пласта: социально-научное знание, философско-социологическое и религиозно-социологическое (по известным реально-историческим причинам в российской общественной мысли не развитое). Коммуникации на уровне первого, самого мощного, базисного пласта социологического знания весьма и весьма оживленны. У социально-научного знания, по сути своей интернационального, почти не привязанного к национально-культурным образам социальности, свои особенности движения: оно развивается прогрессивно и в значительной мере кумулятивно. Философско-социологическое знание обусловлено цивилизационной и почвенной социокультурной традицией, поэтому в значительной мере национально; оно создает качественно различающиеся и несоизмеримые образы социальности, а движется посредством трансформационного развития, не кумулятивно, а

путем включения, поглощения либо дискредитации и временного вытеснения одного образа социальности другим. Коммуникации «внутри» этого более тонкого, но влиятельного пласта социологического знания вообще не столь оживлены. В России эти «внутренние» и «внешние» коммуникации вследствие семидесятилетнего перерыва и частичного уничтожения национально-культурной традиции еще эпизодичны и малопродуктивны.

Путаница в понятиях происходит из-за отнесения «теоретической социологии» в одном отношении к социально-научному пласту социологического знания, в другом — к философско-социологическому. В результате получается нежизнеспособный гибрид, которому вменяется в вину отсутствие повышенной коммуникабельности. *Такой* «теоретической социологии» в России нет и не будет. Альтернатива «ориентация на западную социологию — ориентация на русскую традицию» [21, с. 23], разумеется, ложна, так как обе ориентации необходимы (хотя и не в одинаковой мере, что является вопросом научной политики). Но даже вместе они нужны не сами по себе, но для развития отечественного социального познания и в интересах российского общества. На наш взгляд, теоретический уровень социально-научного знания (как, впрочем, и эмпирический) на Западе высок потому, что там не было столь радикального и длительного перерыва цивилизационной и почвенной традиции, у западных интеллектуалов не возникало ни указанной дилеммы, ни вопроса о том, ради чего и в чьих интересах они изучают отечественные и зарубежные источники.

Главный ресурс российского социологического знания заключается в освоении отечественного наследия — научно-социологического, философско-социологического и особенно религиозно-социологического. До 1990-х годов российское дореволюционное и русское зарубежное социологическое наследие было для нас почти недоступным извне, а в 1990-е годы — почти недоступным изнутри. Так, если кто-либо успел прочитать некоторые работы Н.А. Бердяева, М.М. Ковалевского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева, это не значит, что наследие российской общественной мысли освоено. На полную и всестороннюю разработку этих богатейших «залежей» уйдет, вероятно, не одно десятилетие. Дело не только в количестве прочитанного, но и в качестве понятого. Для адекватного восприятия отечественного наследия, особенно традиционно-религиозного, требуется иная душевно-духовная диспозиция, чем господствовавшая в профессиональном сообществе социологов в 1990-е годы и в значительной степени сохраняющаяся сегодня.

Взгляд на отечественные культурные традиции, в том числе на социальную мысль, только как на достояние истории обусловлен самоотгораживанием российской политической и интеллектуальной элиты от народа и народной жизни. С петровских времен верхи и низы, интеллигенцию и народ разделяла не только социально-классовая, но и в значительной степени культурно-цивилизационная дистанция. Космополитизм российских элит, не только живущих по западным образцам, но в значительной степени мыслящих и чувствующих по-западному, радикально противостоит патриотизму и национально-традиционным устоям жизни, мышления и чувствования миллионов

россиян. Их естественные социальные чувства — любовь к родине, коллективизм, духовность, верность отечественным традициям, преданность государству и т. д. — не находят понимания у вестернизированной интеллектуальной элиты.

Нередко менталитет российского народа с характерным для него преобладанием духовно-нравственного, идейного начала над материальным (то, что называется «духовностью») квалифицируется как главная помеха на пути обновления России<sup>10</sup>. Примеры таких концепций представлены в монографии «Советский простой человек» [23], книге К. Касьяновой «О русском национальном характере» [24], программном «Предисловии» Б.А. Грушина к его труду «Четыре жизни России в зеркале общественного мнения» [25], многих других публикациях 90-х годов. По мнению этих социологов, Россия может получить пропуск в будущее, только если в процессе модернизации откажется от своей традиционной национальной идентичности, навсегда забудет, что такое «русская идея», и вступит, наконец, на единственно правильный путь — столбовую дорогу евроамериканской цивилизации.

Наиболее радикален в этом отношении Б.А. Грушин. В своей концепции «социотрясения» он отвергает российскую национально-культурную и цивилизационную самобытность как абсолютно мифическую. Усмотрев в перестроечных процессах масштабные социокультурные сдвиги, он интерпретирует их сначала «как переход общества от одного типа цивилизации к другому», а потом оценивает этот переход как единственно возможный для России выбор. По мнению Б.А. Грушина, «тектонические» цивилизационные сдвиги ведут к «кардинальной ломке социальной структуры общества (на уровне жизни социума в целом)» и «коренной смене самой человеческой породы (на уровне персональной жизни отдельных людей)». Более конкретно это означает «полное крушение существовавших в обществе до того модусов человеческого бытия», «гибель живших ранее типов социальных субъектов и социально-психологических типов личностей, с одной стороны, и зарождение неких новых образований — с другой» [25, с. 11–12].

В принципе образование новых социальных типов субъектов и форм жизни может происходить по типу устойчивого развития, на базе преемственности поколений и национально-культурных традиций. Б.А. Грушин радикально выступает за культурную колонизацию России евроамериканской цивилизацией: «Главное конкретное содержание этого «тектонического» сдвига заключается в замене *традиционно российских форм жизни*, на протяжении многих столетий (а не только 70 послеоктябрьских лет!) базировавшихся на феодальном холопстве и рабстве, некими качественно новыми формами, фундамент которых — свободная личность и которые в современном мире связываются с понятием *евро-американской цивилизации*. Это означает, что мы должны говорить о разрыве России не только с идеологией и практикой коммунизма (тоталитаризма), но с *русизмом вообще*, русизмом как таковым, то есть не только о смене политических и экономических оде-

<sup>10</sup> На это обращает внимание А.И. Редель [22].

жек, но о коренных изменениях в самой натуре народа, в привычных практиках его жизнедеятельности, менталитете и психологии» [25, с. 12].

Позиция Б.А. Грушина не может быть оспорена, а только отвергнута. Можно сожалеть, что в России слишком много русских, но решить эту проблему в рамках науки невозможно. Здесь примечательна установка определенного типа социального знания на изменение человеческого материала. «Замена» традиционно российских форм жизни на евроамериканский менталитет, по всей вероятности, предполагает новый этап экспериментирования с «человеческой породой». История свидетельствует, что следствием таких экспериментов было уничтожение традиционных культур, гибель значительной части популяции. «Уничтожьте традицию, и вы лишите социальный организм его защитного покрова и обречете его на медленный неизбежный процесс умирания», — писал Б. Малиновский [цит. по: 26 с. 35]. К. Леви-Стросс считал, что мировоззрение, которое базируется на идее прогресса или однонаправленной исторической эволюции может стать предпосылкой расизма, если учение о превосходстве расы, народа, этноса используют для обоснования успехов цивилизации. Независимо от того, доказуемо ли превосходство одной цивилизации над другой, цивилизационный процесс в его социогенетическом и психогенетическом аспектах длится, как убедительно показал Н. Элиас [15], если не тысячелетиями, то, по крайней мере, столетиями. Он осуществляется посредством накопления незаметных изменений и постепенного перехода их в более крупные и значительные. Никакие революции и перевороты не в силах в одночасье сделать из дикаря варвара, а из варвара цивилизованного человека. Цивилизационные изменения наследуются из поколения в поколение, в результате формируется новый социально-антропологический тип. Но формируется он не только в социальном пространстве (как у Н. Элиаса), то есть исключительно через взаимодействия в определенных социальных «фигурациях» с другими индивидами, но всегда в национально-культурной среде.

Устойчивое общественное развитие возможно только на фундаменте национальной культуры с сохранением традиционной российской национальной и цивилизационной идентичности — но не через самоизоляциялизм, а через деловое и интеллектуальное сотрудничество с Западом, использование новейших технологических достижений индустриально развитых стран. «Реформационный процесс и процессы насильственной, насаждаемой сверху вестернизации России так переплелись, — пишет А.С. Панарин, — что стало сложно определить, где кончается линия необходимой обороны Отечества и начинается ретроградный изоляционизм, как и наоборот, где диалог реформаторов с Западом угрожает перерастанием в саморазрушительное эпитонство, а то и в коллаборационизм. Подспорьем может служить цивилизационная идентичность: сопричастность глубинным традициям, основаниям и принципам нашей истории и географии, нашим базовым ценностям. Актуализация их в массовом сознании, спасительный анамнесис — процедура припоминания самих себя — это процесс, который может успешно направляться только национальной элитой. Не беспочвенной «диаспорой прогресса», а теми, кто и прогресс в любой его форме рассматривает в специфическом пространственном измерении, сообщающим ему национальный облик» [27, с. 88–89].

Мнение, что «мирному наступлению» Запада (вестернизации) альтернативы нет, разделяют многие российские социологи хотя бы потому, что в основе их профессиональной идентичности заложен ценностный приоритет западных теорий и идей над отечественными. Но приоритеты пора менять. Этому учит аналогичный, во многом негативный опыт советской социологии, которая теоретически и концептуально развивалась через внутреннее диссидентство — постепенный подрыв марксистско-ленинской идеологии с помощью некритически заимствованных «буржуазных» теорий, концепций, понятий. Когда пришло время перемен, идейно-теоретический арсенал советской социологии в силу именно этой ее конститутивной особенности неплохо послужил разрушению старого режима, но оказался бесполезным либо контрпродуктивным для построения российского общества на базе новой российской идентичности.

Возможно, сторонникам научной социологии оценка их дисциплины как «социологии для социологии» или «умной ненужности» может показаться лестной. Однако гордиться тут нечем. Миф о ценностной и мировоззренческой стерильности социологии в значительной степени порожден ложным корпоративным духом. Когда видишь, как знания ученых мужей и дам продаются и покупаются так же свободно, как водка и мыло, понимаешь, что в действительности это — компенсаторная романтическая иллюзия, защитный самообман «свободно-парящей интеллигенции». Может быть, кое-кто из выдающихся отечественных социологов и «парит свободно», но все вместе, цехом, социологи скорее пресмыкаются. Причем тематический репертуар социологических исследований через систему грантов диктуют не столько малобюджетное российское государство, неопытные и бедные отечественные фонды, сколько богатые фонды, представляющие иностранные государства, корпорации и частных лиц.

Формирование новой российской элиты должно происходить одновременно с формированием новой российской идентичности на базе творческого переосмысления «русской идеи». Мы разделяем точку зрения А.С. Панарина, что такая ротация элит вполне вписывается в постиндустриальную перспективу, поскольку постиндустриальное общество будет в большей степени культуроцентричным, ориентированным на духовные факторы и менее технократичным, уподобляющим человека машине, чем общество индустриальное. Растерявший свою духовную сосредоточенность в массовом конвейерном производстве человек индустриального общества обнаруживает многие типологические признаки эпохи декаданса. Однако информационное общество уже не может довольствоваться пассивным конвейерным сознанием — оно требует новой мобилизации духа. «Национальная и цивилизационная идентичность, — пишет А.С. Панарин, — незаменимое средство такой мобилизации. Отстаивая цивилизационную самобытность России, защищая ее пространство, мы отстаиваем и перспективу ее вхождения в постиндустриальное общество. Не униформизм и обезличенность, — признаки энтропии, — а сохранение богатейшего социокультурного разнообразия — вот в чем состоит истинный шанс человечества. Защищая себя от угрозы тотальной американизации, Россия отстаивает этот шанс и для мира в целом» [27, с. 89].

Российская социология должна сделать российскую социальную реальность в ее прошлом, настоящем и будущем приоритетным предметом исследований. Тогда терминологические проблемы не будут превращаться в реально-исторические. Главная структурная слабость российского социологического сообщества — дефицит национально мыслящей интеллигенции — преодолевается развитием системы гуманитарного образования, соединяющего национальную традицию и достижения мировой культуры.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.
2. *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990.
3. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern: Francke Verlag, 1980.
4. *Scheler M.* Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier, 1986. S. 27-35.
5. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens / Hrsg. M. Scheler.* München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1924.
6. *Scheler M.* Die Formen des Wissens und die Bildung // Philosophische Weltanschauung // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 9. Späte Schriften. Bern: Francke AG Verlag, 1976. S. 85-119. Русский перевод: *Шелер М.* Формы знания и образование // Философское мировоззрение. Сборник статей / Пер. с нем. А.Н. Малинкина // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
7. *Scheler M.* Wissenschaft und soziale Struktur // Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages am 29 und 30. September 1924 in Heidelberg. Tübingen: J.C. Mohr, 1925. S. 118-180.
8. *Scheler M.* Probleme einer Soziologie des Wissens // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern: Francke AG Verlag, 1980. S. 15-190. Русский перевод: *Шелер М.* Сущность и понятие социологии культуры (Глава 1 «Проблемы социологии знания») // Социологический журнал. 1996. № 1/2.
9. *Scheler M.* Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie ueber Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 8. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern: Francke AG Verlag, 1980. S. 191-382.
10. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993.
11. *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Пер. с нем. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000.
12. *Schutz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
13. *Scheler M.* Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung // Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Bonn: Bouvier, 1986. S. 13-26.
14. *Манхейм К.* Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 7-276.
15. *Elias N.* Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten

- des Abendlandes. Bd. 2. Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
16. *Schutz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. Bd.1-3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
  17. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995.
  18. *Сорос Дж.* Открытое общество: Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд поддержки культуры, образования и новых информационных технологий, 2001.
  19. *Scheler M.* Die Idee des Friedens und der Pazifismus. Bern und Munchen: Francke Verlag, 1974.
  20. *Mannheim K.* Historismus // Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und herausgegeben von Kurt H.Wolf // Soziologische Texte / Hrsg. von H.Maus u. F.Furstenberg, Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964.
  21. *Филиппов А.Ф.* О понятии теоретической социологии // Социологический журнал. 1997. № 1/2. С. 5–37.
  22. *Редель А.И.* Духовность — основа российского менталитета: к вопросу о социокультурных предпосылках модернизации российского общества. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2000.
  23. Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х / Отв. ред. Ю.А. Левада. М.: Изд-во «Мировой океан», 1993.
  24. *Касьянова К.* О русском национальном характере. М.: Ин-т нац. модели экономики, 1994.
  25. *Грушин Б.А.* Четыре жизни России в зеркале общественного мнения: Очерки массового сознания россиян времен Хрущева, Брежнева, Горбачева и Ельцина в 4-х книгах. Жизнь 1-я. Эпоха Хрущева. М.: «Прогресс-Традиция», 2001.
  26. *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1996.
  27. *Панарин А.С.* Юбилей победы: итоги трех мировых войн для России // «Вторая Европа» или «третий Рим»? М.: ИФ РАН, 1996.
  28. *Сорос Дж.* Шансы на то, что открытое общество в России преуспееет и состоится, невелики // Сегодня. 1994. 15 марта.