

DOI: 10.19181/socjour.2021.27.3.8428

*А.Н. МАЛИНКИН*¹

¹ Институт социологии ФНИСЦ РАН.
109544, Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 5, стр. 1.

К ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ 1920–1930-х гг.: СОВЕТСКИЙ МАРКСИЗМ VS «СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ»

Аннотация. В 1920-е гг. марксизм, став государственной идеологией Советской России, вышел на лидирующие позиции среди политических идеологий Европы по своему влиянию на умы и сердца людей. Учение К. Маркса и Ф. Энгельса получило различные интерпретации, среди которых в академической среде наибольшее признание снискала себе «социология знания» в трактовке М. Шелера и К. Мангейма. Она возникла в Германии в середине 1920-х гг. как результат критики марксистской «теории идеологии», «экономистской» ограниченности материалистического видения человека, истории, общества. В СССР «социология знания» была истолкована как самая рафинированная попытка преодоления марксизма. В статье подвергаются сравнительному и критическому анализу сущностные характеристики марксизма и «социологии знания» в трактовке К. Мангейма. Анализируется первая реакция советских марксистов-социологов на «социологию знания». В свете этой реакции она предстала как «социал-фашизм». Рассматриваются особенности бытования учения К. Маркса и Ф. Энгельса в СССР в 1920–1930-е гг. «Исторический материализм» квалифицируется как социологическая методология подозрения, а практики ее применения большевиками — как формы дискриминации и преследований в обществе по социально-классовой и социально-групповой принадлежности.

Ключевые слова: марксизм; идеология; социологическая методология подозрения; «социология знания»; К. Мангейм; релятивизм; реляционизм; «свободно парящая интеллигенция»; «социал-фашизм».

Для цитирования: *Малинкин А.Н.* К истории отечественной социологии 1920–1930-х гг.: советский марксизм vs «социология знания» // Социологический журнал. 2021. Том 27. № 3. С. 147–174. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.3.8428

Учение К. Маркса и Ф. Энгельса, адаптированное В.И. Лениным и его последователями, более 70 лет служило в СССР государственной идеологией. Может показаться, будто оно специально создавалось для России по заказу. До сих пор оно воспринимается многими как наше родное, исконное. Но так ли это? Конечно, нет. Марксизм как идейно-ценностный комплекс, выросший на цивилизационной почве Западной Европы, впитал не только ее культурно-исторические достижения, но и опасные предрассудки. Марксизм был глубоко чужд традиционной ментальности русского народа, в основе которой лежали общинные традиции и православная вера. Даже несмотря на свойственную нашему народу «мировую отзывчивость» и открытость, граничащую с ксенофилией, искусственное насаждение западниками-большевиками марксистских взглядов сопровождалось массовыми репрессиями и идеологической цензурой.

В советский период отечественной истории марксистская социология стала неотъемлемой частью российской социальной мысли. За долгие годы большевистской пропаганды марксистские идеи настолько глубоко проникли в сознание россиян, что и сегодня обычному человеку, далекому от философии, трудно от них дистанцироваться, тем более найти им альтернативу. Но пришли другие времена, перед Россией стоят новые задачи, нам нужны новые идеи. А, как известно, *le mort saisit le vif* — мертвые хватают живых. Вот почему целесообразно переосмыслить накопленный в XX в. идейно-исторический опыт, чтобы извлечь из него уроки и не делать ошибок в будущем. Этому должен содействовать критический анализ марксистско-ленинской компоненты нашего идейного наследия, в котором она — хотим мы этого или нет — составляет львиную долю.

Социологизм как методология подозрения

Преобразование в 1920-е гг. марксизма в марксизм-ленинизм, а последнего — в государственную идеологию СССР печальным образом отразилось на судьбах отечественной социальной мысли [8]. Отталкиваясь от идеи «классового подхода», В.И. Ленин радикализировал ее в «принципе партийности», который обосновал в своей программной статье «О значении воинствующего материализма» (1922). Но каковы предпосылки большевистской нетерпимости к инакомыслию, которая в 1920-х и 1930-х гг. приобрела форму политической зачистки под видом «критики буржуазной мысли»?

Предпосылки лежат в самом учении К. Маркса и Ф. Энгельса. Критическое отношение к собственным взглядам не было свойственно основоположникам «научного коммунизма». Их отличали непоколебимая убежденность в своей правоте и твердая уверенность в полной или частичной несостоятельности взглядов оппонентов. В блестящем полемическом стиле, проникнутом духом гегелевской диалектики, они

агрессивно нападали на всех, кто мог бы составить им конкуренцию в интеллектуальном поле, пресекая малейшие попытки подвергнуть критике их собственное учение. «Критика критической критики» не была для них вынужденным малоприятным занятием — напротив, судя по всему, она доставляла им интеллектуальное наслаждение [12]. «Буря и натиск» идеологической агрессии К. Маркса и Ф. Энгельса создавали впечатление, будто неуязвимость марксизма объясняется тем, что он заключает в себе истину в последней инстанции. «Учение Маркса всеильно, потому что оно верно», — писал В.И. Ленин в 1913 г. [4].

Видимость абсолютной неуязвимости марксизма создавалась не только за счет его монолитности как теории, умения основателей учения и таких талантливых адептов, как В.И. Ленин, защищать его основные положения, но и благодаря принципиально новой философской методологии, изобретенной К. Марксом и Ф. Энгельсом. Впервые она была изложена ими в программной работе «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера» (1845–1846) (см.: [13]). К. Маркс и Ф. Энгельс ввели в оборот понятие с двойным дном — «идеология». На поверхностном уровне оно означало просто комплекс идей, внутри же таился сложный алгоритм мышления, направлявший мыслительный процесс в определенное русло. Иначе говоря, понятие «идеология» скрывало в себе *методологию*. Речь идет о социологической методологии, в основу которой легло переворачивание с «головы на ноги» гегелевской доктрины, то есть ее переосмысление с позиций философского материализма. В результате такого переворачивания впервые в истории философии была создана технология аналитической работы с любого рода культурными (духовными) продуктами — идеями, смыслами, ценностями, — которая позволяла бросать на них тень системно обоснованного *подозрения* в том, что они всего лишь фантомы, скрывающие подлинную реальность.

«Сознание [das Bewusstsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни» [13, с. 25]. Хотя в произведениях К. Маркса и Ф. Энгельса встречаются контекстуально различные трактовки идеологии, понимание идеологии, которое уподобляет ее естественной оптической иллюзии, не позволяющей увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле, было у «основоположников» сквозным. Они сохранили его до конца жизни. «Идеология, — писал Ф. Энгельс в 1893 г., — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но

с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом» [14, с. 83].

Марксистская «критика идеологии», по сути своей *методология социологического «вскрытия»* чужого сознания и мышления, превосходила разоблачительно-обличительную критику французских материалистов и Л. Фейербаха не остроумием и красноречием — у Маркса и Энгельса их было предостаточно, — а научно-теоретической всеохватностью и системностью подхода к оценке общественных реалий. Социологическое вскрытие зароняло сомнение не просто в искренности декларируемого оппонентом отношения к этим реалиям, но в *самой его способности осознать и понимать их адекватно. Оно вызывало подозрение, что оппонент не может правильно мыслить из-за своего социального происхождения и по причине принадлежности к эксплуататорскому классу.* Тем самым методология социологического вскрытия формировала уверенность в том, что оппонент — всего лишь представитель своего класса и выразитель классового сознания, который сам этого не осознает, поэтому искренне полагает, что смысловое содержание его сознания принадлежит только ему как индивидуальной личности.

Таким образом, социологизм как методология подозрения создавал две параллельные, но неравноправные реальности. В одной находился подозревающий. В его глазах классово чуждый ему оппонент — марионетка внешних враждебных сил, которая сама не знает и, скорее всего, никогда не узнает, что она марионетка. Отсюда своеобразная *«культура ненависти»* — принципиальное недоверие большевиков к представителям враждебных и социально чуждых классов (к дворянству, буржуазии, мещанству, купечеству, духовенству): в глазах большевиков они были *безнадежными* в плане возможного «исправления» и поэтому особо «вредными» элементами общества. «С точки зрения большого по своей величине исторического масштаба пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как парадоксально это ни звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи», — писал один из главных большевистских идеологов, автор учебника по историческому материализму, ведущий «марксистский социолог», академик АН СССР Н.И. Бухарин [2, с. 146].

В другой реальности пребывал подозреваемый. Он искренне недоумевал, в чем же его могут подозревать, если он ничего плохого не делал, и возмущался, когда в нем видели не индивидуальную человеческую личность, не оригинального мыслителя, но «идеолога» какого-то социального класса, выражающего якобы его интересы и взгляды на мир, как будто он сам как личность не способен выработать собственное мировоззрение и иметь свои интересы. В политической практике

большевиков элитное «искусство подозрения» (термин Ф. Ницше) быстро выродилось в массовое «ремесло подозрительности». Нередко одно лишь *пробуждаемое подозрительностью классовое чутье* диктовало организационные выводы и кадровые решения. Никто не думал, что первыми в «мировом пожаре», «раздутом на горе всем буржуйам», сгорят те, кто его раздул. «Революция, как бог Сатурн, пожирает своих детей», — говорили деятели Французской революции. В СССР она пожирала и своих родителей.

Философские методологии подозрения, практики выявления бессознательного и разоблачения стоящих за ним реалий отнюдь не безопасны, особенно если те, кто к ним прибегает, руководствуются корыстными интересами или враждебными намерениями. «Самый факт того, что противнику могут быть убедительно показаны скрытые от него мотивы его действий, — писал К. Мангейм, — должен был преисполнить его страхом, а того, кто пользовался этим оружием, — чувством высокого превосходства. К этому времени относится проникновение в те пласты сознания, которые человечество всячески пыталось скрыть от себя. Неслучайно это проникновение в бессознательное было совершено нападающей стороной, причем атакуемый испытывал двойное потрясение: во-первых, от того, что бессознательное стало явным; во-вторых, от того, что это нарочитое выявление бессознательного было произведено с враждебных позиций» [9, с. 41].

Особенно болезненно воспринимали подозрение в предательстве классовых интересов и/или в отступлении от линии партии большевики, ставшие жертвами преследования со стороны своих вчерашних товарищей. Казалось бы, все они словом и делом доказали преданность партии и революции. Но методологическое подозрение, превратившееся во всеобщую подозрительность, а у *многих* — в автоматизм восприятия и мышления (мнительность), уже не останавливалось ни перед кем, не щадило никого. Сохранилось много личных документов той эпохи, но, пожалуй, самым ярким из них в плане рассматриваемой нами темы является письмо И.В. Сталину Н.И. Бухарина, оказавшегося подозреваемым. «Пусть вы все, и ты в частности, мне сейчас здесь не поверите; пусть на меня клеветают дальше; пусть вы думаете теперь, что я играю в театр... Но я то знаю, что я прав. И я то смею надеяться, что когда-нибудь — через год, два, не знаю когда — *треснет медная оболочка лжи, и весь этот “общезначимый” “социально-организованный опыт” распадется*, — писал он из внутренней тюрьмы НКВД незадолго до расстрела по ложному обвинению. — <...> Вы не можете понять всю силу несчастья, горя, боли душевной, великой трагичности бессилья невинно обвиненного и оплавленного своими: тут некуда податься, не к кому апеллировать»¹ (курсив наш. — А.М.) [15].

¹ Правописание — как в оригинале. — Прим. ред.

Таким образом, декларации не только классово чуждого оппонента, но даже соратника по ВКП(б), *подозреваемого* в уклонении от линии партии (а стало быть, вольно или невольно оказавшегося на стороне классового врага), — какими бы правдивыми они ни были — надо было ставить под сомнение в принципе, поскольку сомнительным (иллюзорным, ирреальным, неадекватным) был объявлен сам способ восприятия и осмысления действительности представителями враждебных и социально чуждых классов. *Социологизм как методология подозрения оказался теоретическим обоснованием новой формы дискриминации и преследований в обществе по социально-классовой и социально-групповой принадлежности.* Такое подозрение, получающее подтверждение или хотя бы его иллюзорную видимость, трансформируется в предрассудок, способствующий, в свою очередь, распространению социальной розни, вражды и ненависти.

После «Святого семейства», «Немецкой идеологии», а тем более «Капитала» призыв Вольтера “*Écrasez l’infâme!*”² выглядел уже не так серьезно. Любые факты и аргументы можно оспорить в рамках рационального дискурса; подозрение, предрассудок оспорить нельзя, ибо они за границей рационального дискурса, не осознаются и не артикулируются. Избавить же от них себя и других по понятным причинам крайне трудно. О наличии у себя предрассудка обычно не знают, ибо любой предрассудок, соучаствуя в определении сферы возможного внимания, восприятия, понимания и знания, подсознательно-автоматически блокирует и подавляет соответствующие интенции самопознания.

Любопытно, что вторая половина XIX в. ознаменовалась тем, что с небольшой разницей во времени появились по меньшей мере три «гуманистические» эмансипаторные философии, ставящие во главу угла «*искусство подозрения*». Человек оказывался в них игрушкой неких запредельных его сознанию и пониманию реальных сил — внешних (классовый интерес у К. Маркса и Ф. Энгельса) либо внутренних, глубинно-психологических (ressentiment у Ф. Ницше, libido у З. Фрейда, архетипы и т. п. у К.-Г. Юнга и др.), — о воздействии которых на его сознание и все его существо он даже не догадывался и никогда бы не догадался, если бы его не «просветили» великие ученые. Впрочем, и гуманизм, и просвещение, и освобождение здесь, по нашему мнению, далеко не бесспорные: средства исцеления, предписываемые учеными, могут быть еще более опасны и губительны, чем сами болезни.

Дело в том, что способность постигать неведомые, полностью скрытые от сознания реальные силы внутреннего или внешнего мира для того, чтобы овладеть ими и поставить их под контроль, не яв-

² У нас этот лозунг известен в переводе К.Д. Бальмонта — «Раздавите гадину!»

ляется у людей врожденной. Более того, раньше она никогда не была предметом воспитания и культивирования. Эта способность не дана, но лишь задана в качестве императива в «гуманистических» доктринах как предпосылка футуристической конструкции «*нового человека*». Это означает, что она должна быть еще выработана. Но сформироваться она может только при условии, если человек, впервые узнав о воздействии на него неких тайных могущественных сил, должен *сначала уверовать в их реальность, то есть сотворить себе идола и кумира*, и лишь потом — если, конечно, у него хватит для этого ума и душевно-духовных сил — избавиться от их власти³.

Поскольку у человека нет *непосредственного* доступа к этой скрытой от его сознания реальности, воздействие которой имеет вполне материальные последствия (социально-экономические или психосоматические), постольку попытки постичь ее самостоятельно равносильны погоне за собственной тенью. Надо строго следовать доктринальным политически-программным и, соответственно, психотехническим инструкциям избранного кумира, целиком и полностью подчинить им свою волю. Но выполнение этого магического условия, побуждая человека уверовать в идола и сотворить себе кумира как эрзац традиционной религиозной веры в Бога, ведет к духовно-нравственному перевороту. Он радикально трансформирует личность и образ мыслей, лишая возможности вернуться в прежнее «наивно-грешное» состояние.

Сущностное ядро марксистской методологии подозрения

Сформулируем главное в марксистской социологической методологии. Она базируется на трех известных философско-мировоззренческих постулатах и квазиэсхатологическом провидении, соединяющем их в монолитное целое: 1) бытие первично, сознание вторично; бытие определяет сознание, соответственно, общественное бытие людей определяет их общественное сознание; 2) следовательно, не существует идеалистического «самовластия идеи»: сами по себе идеи не могут претворяться в жизнь только потому, что они разумные, добрые и прекрасные, а должны получить необходимую энергию в единстве с реальными общественными силами: «*“Идея” неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от “интереса”*» [12, с. 89]; 3) жизнь — борьба, история — это борьба классов, история движется через антагонизм классовых интересов и взглядов на мир; социальный

³ Известно, как трудно выйти из так называемых тоталитарных сект. Но они — лишь маленькие вкрапления в гражданских обществах, адекватно мыслящие члены которых могут оказать психологическую помощь. Труднее выйти из-под влияния идеологии тоталитарного государства, огражденного «железным занавесом», если желающие освободиться от нее — лишь маленькие, не связанные друг с другом вкрапления.

класс, пришедший к власти, устанавливает свое господство путем не только прямого насилия, но и скрытого обмана, облеченного в форму идеологии, главная цель которой — выдать свои узкоклассовые интересы за интересы всего общества, свое классовое мировоззрение — за единственно адекватное, «общечеловеческое».

Третий принцип наглядно представил В.И. Ленин: «Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать *интересы* тех или иных классов» [4, с. 47].

Квазиэсхатологическое провидение отсылает нас к хилястической идее тысячелетнего царства праведников. Пролетариат — по определению низший класс-бессребреник. «Ему нечего терять, кроме своих цепей», поэтому, отняв власть у буржуазии и «экспроприировав экспроприаторов», он утверждает свое господство тем, что освобождает все классы от эксплуатации, труд — от отчуждения и строит будущее бесклассовое коммунистическое общество на грядущие века. М. Шелер, рассматривая марксизм в аспекте «идеологичности» в работе «Проблемы социологии знания», характеризует его так: «...рационализированная форма древнееврейского мессианства, секуляризованная надежда на царство Божье и к тому же типичная идеология низшего класса» [18, с. 192]⁴.

Можно лишь догадываться, почему К. Маркс и Ф. Энгельс, принадлежавшие к высшим слоям общества, так идеализировали в *духовно-нравственном отношении* «четвертое сословие» — «рабочий класс», огульно отождествленный ими с «пролетариатом», — что выдали класс неимущих, то есть людей, лишенных собственности (буквальное значение слова «пролетариат»), за потенциальных спасителей общества и благодетелей человечества. Невольно закрадывается мысль: может быть, они подсознательно верили тому, чему учил Иисус: «...удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие»? Или — что более вероятно — это была на самом деле не подлинная любовь к «сырым и убогим», а умозрительная, искусственная, то есть такая, которая потребовалась из чисто рациональных соображений, чтобы спаять воедино все части научно-коммунистического учения?

Оба предположения маловероятны. На наш взгляд, основанием для идеализации К. Марксом и Ф. Энгельсом пролетариата стала *слепая гуманистическая вера*. Это была вера в Человека, горделиво

⁴ В разделе «Развитие знания и внутренняя политика (“логика классов” — “социологическое учение об идолах”)» Шелер описывает «классово обусловленные формальные типы мышления», то есть характерные особенности идеологизированных способов мышления низших и высших классов (см.: [18, с. 179–206]).

берущего на себя атрибуты Бога. А слепой она была потому, что прямо противоречила историческому опыту, жизненному опыту и здравому рассудку вообще. Неимущие вожделеют сделаться имущими с неменьшей алчностью, чем имущие стремятся преумножить свое состояние. Бедные, как правило, испытывают зависть и ненависть к богатым. В определенных обстоятельствах зависть и ненависть переходят в агрессию и насилие — об этом свидетельствуют истории народных восстаний всех стран и народов. Такова уж природа человека. В «лучшем» случае нищие ко всему безразличны, ибо отчаялись изменить жизнь к лучшему.

Откуда же у «пролетариата» может взаться бескорыстная любовь к другим людям, необходимая для того, чтобы освободить человечество, если вместо христианской любви к ближнему им предлагают взять политическую власть, совершить социальную революцию и поделить между собой имущество, нажитое другими людьми? «Все социалистические утопии, надежды на наступление грядущего совершенства, на благой результат прогресса есть психологическое переживание и психологическая трансформация хилиазма. Социалистическая религия есть обратный хилиазм... — писал Н.А. Бердяев. — Все прогрессисты верят, что прогресс должен хорошо кончиться, должен привести к благому результату, к земному совершенству. Это — хилиастическая надежда, но лишенная всех оснований, всех корней. Ждут прогрессисты наступления царства Божьего на земле, а в Бога перестали верить» [1, с. 172].

Несмотря на ряд гениальных сущностных усмотрений К. Маркса и Ф. Энгельса, блестящий анализ ими хозяйственных, социально-исторических и политических реалий середины XIX в., а также форму научности самого учения, криптоэсхатология превратила марксизм в квазирелигию, точнее говоря, в *квазирелигиозную идеологию*. Именно поэтому в восприятии сторонников из Российской империи учение К. Маркса быстро стало популярным и очень скоро *догматизировалось*.

Шедшая с Запада волна секуляризации докатилась до Российской империи со всей мощью лишь к концу XIX — началу XX в. Большинство представителей российской интеллигенции и даже ее лидеры сохранили религиозное мироощущение и сознание. Еще вчера они верили в Христа, а сегодня отступились во имя Прогресса и ради Человека. Поэтому восприятие ими марксизма, как верно указывали русские философы, оказалось по сути религиозным. Они становились его фанатичными *адептами*. *Фанатизм* вождей передавался массам, а массы быстро создали культ «*основоположников*» великого учения и их верных *апостолов* (тов. Ленина, Троцкого, Сталина и др.), сотворив из них *кумиров*. При этом социологическая методология подозрения оказалась в руках ее фанатичных адептов эффективным идеологическим оружием для устранения с авансцены истории классов буржуазии, дворянства,

духовенства и прочих слоев общества, живших, в понимании большевиков, на «нетрудовые доходы», — устранения также физического.

Желавшие ознакомиться с сочинениями К. Маркса и Ф. Энгельса сталкивались с большими трудностями. Далеко не все владели немецким языком. Достать в русском переводе «Капитал» или «Манифест Коммунистической партии» удавалось не всем, а прочитать и правильно понять — немногим. Но благодаря эсхатологии, скрытой в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса за мудреными научными сентенциями, даже необразованные люди интуитивно схватывали благородный гуманистический пафос их учения, улавливали его революционный дух, направленный не на небесное, а на земное воздаяние, восстановление попорченной справедливости («кто был ничем, тот станет всем»). Наконец, *уверовав* в марксизм, люди признавали за ним право быть *абсолютной истиной*, истиной единственной и непререкаемой. Те же, кто верил только в маузер, искренне полагали, что открытые великими немецкими учеными законы общества ничем не отличаются от законов природы.

Социология социологии как подозрение подозрения

Образ мыслей, построенный на подозрительности, был знаком еще древним римлянам. Опытные политики Рима никогда не спешили верить друг другу на слово. Когда говорились красивые фразы, делались громкие заявления, давались заманчивые обещания, они спрашивали: *cui prodest?* (кому выгодно?). В заслугу К. Марксу и Ф. Энгельсу можно поставить то, что они создали социально-философскую теорию, «исторический материализм»: одно дело — образ мыслей, построенный на подозрительности, другое дело — подозрение, превращенное в научно-теоретическую систему.

Правда, сегодня мы знаем, что форма научности не стала гарантией практической реализуемости «научного коммунизма». Это была новая упаковка, соответствовавшая цивилизации и культуре индустриальной эпохи Запада, в центр которой все увереннее выдвигалась *science*, вытеснявшая на обочину религию и подчинившая себе философию. Но *сциентизм* сыграл с марксистами злую шутку: они возомнили, будто благодаря историческому материализму располагают знанием универсальных законов истории и общества, аналогичных закону всемирного тяготения, а благодаря диалектике — универсальной отмычкой ко всем тайнам социального бытия. Однако не случилось ни мировой революции, ни коммунистического рая на земле. Оказалось, что научность в социальных и гуманитарных дисциплинах совсем иного рода, чем в естественных, что естественно-научный формат социальных и гуманитарных дисциплин адекватен и востребован только на их *эмпирическом* уровне — в конкретных социальных исследованиях.

Недостаточную ясность и разработанность в марксизме принципиально важного понятия «идеология» отмечали многие филосо-

фы и социологи как на Западе, так и в Советской России⁵. В трудах «основоположников» оно употреблялось в разных контекстах неоднозначно и допускало различные толкования. С начала 1920-х гг. на это обратил внимание и Карл Мангейм. Острые социологического подозрения, применявшееся против идейных оппонентов марксизма, он решил обернуть против самого марксизма. Действительно, почему, подозревая всех, марксизм сам должен быть вне подозрений? Находясь в Гейдельберге на безопасном расстоянии от страны, сделавшей марксизм государственной идеологией, Мангейм мог позволить себе так думать.

Он разглядел идейную предвзятость марксистской «критики идеологии», или, говоря иначе, для него стала очевидной идеологичность самого марксистского мышления⁶. «До настоящего времени, — писал он, — утопичность и идеологичность мышления выявлялась пристрастно (то есть только в мышлении противника), при этом собственная позиция оставалась вне подозрений» [9, с. 53]⁷. Мангейм выдвигает, казалось бы, совершенно обоснованное требование — включать собственную мыслительную позицию в общий идейный контекст и предъявлять к ней те же требования, которые предъявляются к другим мыслительным позициям. Дисциплина под названием «социология знания»⁸ должна была рассматривать под этим углом зрения все мыслительные позиции (включая марксистскую) и тем самым достигать, по его мнению, *объективной, научной* постановки вопроса.

⁵ «Спор об идеологии», разгоревшийся на страницах журнала «Под знаменем марксизма» в начале 1920-х гг., показывает, что в то время советские философы в целом еще не отставали от интеллектуального движения Западной Европы и по ряду направлений шли с ним в ногу. Тогда еще относительно свободно конкурировали разные трактовки «исторического материализма», «социологии», «идеологии» (см. книгу И. Яхота «Подавление философии в СССР (20-е — 30-е годы)» (New York, 1981) [20]. Она была опубликована в 1991 г. в журнале «Вопросы философии» (1991, № 9—11).

⁶ Непосредственным предтечей социологии знания в трактовке К. Мангейма был Георг Лукач, который в своей книге «История и классовое сознание» (1922) поставил вопрос о применимости исторического материализма «к самому себе». Большое влияние на формирование социологии знания К. Мангейма оказали также Э. Трёльч и М. Шелер.

⁷ Публикация наиболее известной книги К. Мангейма «Идеология и утопия» на немецком языке состоялась в 1929 г., в английской версии — в 1936 г.

⁸ «Социология знания» Мангейма претендовала на то, чтобы быть «социологией социального познания», поэтому он называл ее «социологией познания» и «социологией социологии», в различных исследовательских контекстах также «социологией мышления», «социологией культуры», «социологией духа».

Мангейм исходил из того неоспоримого факта, что после Первой мировой войны европейское человечество переживало глубочайший духовный кризис. Он и объявлялся Мангеймом центральной проблемой «социологии знания». Но духовный кризис получил наиболее явное выражение в столкновении и взаимной критике идеологий, поэтому понятие идеологии оказалось в фокусе нового направления социологической мысли. Мангейм выделяет «частное» и «радикальное» (= «целостное», «тотальное») понятия идеологии. «Частное» понятие идеологии означает, что с ее позиций делаются утверждения, неприемлемые с точки зрения критика этой идеологии, что они более или менее сознательно маскируют классовые интересы носителя идеологии, умышленно вводят в заблуждение относительно реального положения вещей. «Радикальное» понятие идеологии соответствует целостной структуре сознания эпохи, класса, группы, личности, то есть их самобытному взгляду на мир. Здесь речь уже не идет о маскировке интересов или сокрытии правды, об умышленном обмане классового врага. Тотальная идеология не может быть опровергнута — она может быть отброшена только вся целиком как неприемлемая по мировоззренческим основаниям.

«...Раньше противника обвиняли в том, что он в качестве представителя определенной социальной группы в ряде случаев сознательно или бессознательно искажает истину, — писал Мангейм. — Теперь нападение на противника усугубляется посредством полной дискредитации структуры его сознания во всей ее целостности, отрицается даже возможность того, что он способен правильно мыслить... Это простое наблюдение означает, что раньше разоблачение происходило только на психологическом уровне, поскольку именно здесь выявлялись социально обусловленные источники заблуждения, теперь же деструкция подвергается дальнейшей радикализации, в орбиту нападения втягивается и ноологически-логическая сфера, причем посредством социальной функционализации уничтожается значимость высказываний противника и на ноологическом уровне» [9, с. 65].

Рождение «социологии знания» как объективного, социально-научного подхода к изучению общества происходит, согласно Мангейму, в результате «радикального» применения марксистского «радикального» понятия идеологии к самому себе. Так он абстрактно-велеречиво заявил в «Идеологии и утопии» (1929), дав повод критикам, в первую очередь из СССР, для поверхностных обвинений в якобы *формально-логическом опровержении* марксизма.

Идея социальной обусловленности мышления, познания и знания витала в атмосфере Веймарской Германии и нашла конкретное выражение не только в доктрине К. Мангейма. Она восходит к К. Марксу и Ф. Ницше, однако термин «социология познания» (*Soziologie des Erkennens*) впервые употребил Вильгельм Иерузалем (1854–1923) [21].

Позднее он развил свою концепцию в статье «Социологическая обусловленность мышления и мыслительных форм», опубликованной в коллективной монографии «Опыты социологии знания» под редакцией Макса Шелера в 1924 г. [22]. В число авторов этой монографии вошли также Макс Шелер, Юстус Хазгаген (Justus Haslagen), Пауль Хонигсгейм (Paul Honigsheim), Пауль Людвиг Ландсберг (Paul Ludwig Landsberg), Пауль Лухтенберг (Paul Luchtenberg), Куно Миттенцвей (Kuno Mittenzwey), Гельмут Плеснер (Helmuth Plessner), Лоре Шпиндлер (Lore Spindler), Вальтер Йоханнес Штайн (Walter Johannes Stein), Г.Л. Штольтенберг (H.L. Stoltenberg), Леопольд фон Визе (Leopold von Wiese), Вильгельм Фольрат (Wilhelm Vollrath).

Эта коллективная монография была представлена IV Конгрессу германских социологов в Гейдельберге (1924) Шелером, который выступил с докладом «Наука и социальная структура». Доклад и критическое выступление содокладчика Шелера — М. Адлера — вызвали бурную дискуссию. В ней приняли участие многие социологи, в том числе К. Дункман, Р. Гольдшайд, А. Мойзель, Р. Михельс, А. Вебер и др. Дискуссия на конгрессе инспирировала в немецкой социологии так называемый «спор о социологии знания». Он достиг своего апогея на VI Конгрессе германских социологов в Цюрихе в 1928 г. после доклада К. Мангейма «Конкуренция в области духовного». Книга К. Мангейма «Идеология и утопия» была отчасти скомпонована из ранее опубликованных статей, отчасти написана на их основе. Первой работой Мангейма, положившей начало его профессиональной самоидентичности как социолога, стала «Проблема социологии знания» (1925), где он осмысливал разрабатываемую М. Шелером с начала 1920-х гг. «социологию знания» и критиковал ее [23].

В «Идеологии и утопии» Мангейм рассматривал «идеологии» как теоретические апологии интересов и взглядов господствующего класса, который стремится сохранить существующий строй, поэтому выдает установленный им порядок господства за вечный и лучший из возможных. Идеологиям противостоят «утопии» — эмоционально окрашенные «духовные образования», выражающие чаяния и надежды угнетенных классов, слоев, групп, как правило, обращенные в будущее⁹. Утопии, как и идеологии, также выдают одностороннюю правоту своей мыслительной перспективы за абсолютную истину, открывшуюся им якобы «с точки зрения вечности».

Но и до 1929 г. Мангейм как ученик Дьердя Лукача, вхожий в круг знакомых Макса Вебера (с его братом Альфредом у него установились тесные контакты), подвергал критическому анализу предпосылки учения К. Маркса и Ф. Энгельса в ряде работ, используя различную

⁹ Ср. с типологией «классово обусловленных» способов мышления М. Шелера (см. выше).

исследовательски-методическую оптику. Примером тому является статья «Идеологическая и социологическая интерпретация духовных образований» (1926). В ней он пишет, что социологическую методологию Маркса и О. Конта роднит не только сциентизм (позитивизм). Их сближает и то, что они оба исходят из Общества (Истории), в отличие от Природы (постигаемой Разумом) и тем более Бога (и, соответственно, приоритета веры над разумом), как нового жизненного и культурно-исторического центра систематизации мышления.

Правда, Маркс, отмечает Мангейм, не останавливался, в отличие от умозрительного схематика Конта, на констатации самого этого факта, позволившего ему провозгласить «социологию» царицей всех наук, и уже внутри общества усматривал «бытийно более глубокую реальность» (“ens realissimum”) в виде способа общественного производства, собственности на средства производства, производственных отношений, социально-классовых политических конфликтов из-за условий и оплаты труда, то есть в виде тех реалий, которые англичане и французы относили к «политической экономии». Все происходящее в этой сфере является, по Марксу, глубинным двигателем индустриальной европейской цивилизации, поскольку создает исторически новый феномен «бюргерского», или «буржуазного», общества (*bürgerliche Gesellschaft*¹⁰). Вот почему они рассматриваются как «более» реальные, «первичные», «базисно»-реальные, чем юридические, социально-статусные, политические, культурные и др. Последние же квалифицируются как «производные» (в этом смысле — менее реальные), «вторичные» «надстроечные», «идеологические» [24].

Таким образом, согласно Мангейму, именно сущностное усмотрение социальной “ens realissimum” задает систему мыслительно-пространственных координат, в которой духовные образования (идеи, смыслы, ценности) *функционализируются* к этому глубочайшему уровню бытийной реальности¹¹. Так впервые возникает социологическая методология подозрения, а поскольку социальная ens realissimum скрыта в недрах общества, не видна на поверхности общественной жизни, не осознается субъектами социальных действий, постольку возникает феномен «идеологии», а вместе с ним и задача ее разоблачения. Совершенно очевидно, что в приведенных выше рассуждениях Мангейм фактически уже «социолог знания», хотя еще и не сформу-

¹⁰ Как известно, этот неоднозначный термин получил у нас хождение в переводе «гражданское общество». Такой перевод скрывает его *политико-экономические* корни, направляя понимание в сторону *публично-и государственно-правовых* реалий.

¹¹ Понятие «функционализации» в смысле, аналогичном тому, в каком его употребляет Мангейм, вводит М. Шелер в работе «Проблемы религии» (1921) [19]. О смысловой специфике шелеровского понятия «функционализация» см.: [7, с. 78–147].

лировал свой тезис о рождении «социологии знания» из применения понятия тотальной идеологии к самому себе.

В основе «социологии знания» лежит первый принцип марксистской методологии, правда, взятый в более абстрактной форме и поэтому смягченный, — идея «бытийной связанности мышления» (*Seinsgebundenheit des Denkens*). Мангейм заимствует идею Маркса о детерминации сознания, познания и знания общественным бытием, понимая ее буквально как «связывание», то есть *обусловливание* реальными социально-историческими факторами идеального смыслового содержания знания (за исключением чисто количественного математического знания и той части естествознания, которая на него опирается). Вместе с тем, следуя М. Веберу, Э. Трёльчу и М. Шелеру, он проводит различие между каузальным объяснением идей «извне», с одной стороны, и пониманием и интерпретацией духовно-культурных феноменов «изнутри» — с другой. Первое интерпретацией не является, оно чуждо пониманию смысла и следует абстрактным рациональным схемам, опирающимся на индуктивный опыт наблюдений.

С одной стороны, отвергая натуралистический редукционизм, ведущий к вульгарному социологизму, Мангейм ратует за имманентное (интерналистское) истолкование идей и прочих духовных образований, которое только и может выявить их смысл. «Истинность или ложность того или иного тезиса или всей теоретической сферы нельзя выявить ни социологическим, ни каким-либо генетическим объяснением. Как происходит процесс возникновения какого-либо явления, какая функциональность присуща ему в других контекстах взаимосвязей, — все это не имеет существенного значения для общезначимого характера, имманентного явлению. Следовательно, социологическая критика познания, или, как ее называют в последнее время, *социологическая критика разума*, никогда не будет создана» [10, с. 279]¹².

С другой стороны, Мангейм подчеркивает важность не-имманентного (экстерналистского) социологического подхода к исследованию идей. В конкретных случаях он помогает выявить реальные рамки или более общие контексты идей, которые связаны с их смыслом и важны для их понимания. При этом Мангейм ссылается на Маркса: «Когда, например, Маркс пытается *объяснить* из свободной конкуренции как сущности буржуазного общества объяснительный метод XVIII в., который всегда исходит из индивидуума, это *не* объяснение теоретической аксиоматики из чуждого смыслу бытия — это истолкование аксиоматики определенного исторического типа мышления, исходя из стоящей за ней более широкой и по уровню более высокой *рационально понятой* бытийной взаимосвязи». «В этом случае, — продолжает Мангейм, —

¹² Цитируемая работа Мангейма «О специфике культурно-социологического познания» датируется 1922 г.

социологическое рассмотрение извне нужно не для того, чтобы вообще покинуть сферу “духовного”, — лишь посредством такого ухода от имманентной интерпретации удастся усмотреть *смысловые бытийные* предпосылки теории, которые сама эта теория видеть не могла, но которые тем не менее являются предпосылками ее значимости (хотя и не имманентными)» [24, S. 397].

Прибегая к познавательным средствам феноменологии, Мангейм доказывает, что, в принципе, любая идея, любой идейный комплекс может предстать в качестве «идеологии», если окажется предметом социологического рассмотрения «извне». «Одна и та же идея (в смысле вообще любого душевно-духовного содержания, на которое направлено сознание) являет собой идею, пока ее пытаются понять и интерпретировать “изнутри”, и она предстает как идеология, если ее рассматривают со стороны находящихся “вне” ее инстанций, особенно со стороны “социального бытия”. В этом смысле каждую идею — независимо от того, истинная она или ложная — можно рассматривать либо “изнутри”, либо со “стороны бытия”» [24, S. 388].

Развивая сказанное, Мангейм пишет: «...духовное содержание является нам как *идея*, поскольку его рассматривают “изнутри”, и как *идеология*, поскольку его рассматривают “извне” и видят в нем функцию вне-положенного ему бытия. “Рассмотрения извне” бывают идеалистическими либо позитивистскими в зависимости от того, какие взаимосвязи — духовные или «позитивные» — ставят на место того бытия, к которому идеи должны функционализироваться. Так что означает эта функционализация? Функционализировать — значит обнаружить все те экзистенциально (бытийно) обусловленные взаимосвязи, которые впервые делают возможным возникновение и введение в оборот (Einsetzen) некоего духовного образования» [24, S. 395]¹³. Идентификация какой-то идеи или какого-то идейного комплекса в качестве «идеологии» зависит, согласно Мангейму, от установки «феноменологического субъекта». Тем самым неявно утверждается, что свойство «быть идеологией» не содержится в самой идее или идейном комплексе, не является каким-то особым их «качеством» — все зависит от точки зрения субъекта социального познания, или от «мыслительной перспективы».

Таким образом, нет оснований считать, как было принято с начала 1930-х гг. в советской истории философии и социологии¹⁴, будто

¹³ Рассмотрение «изнутри» Мангейм называет в этой статье «идеологическим» (прямо скажем, неудачно). «Пока придерживаются только идеологической (имманентной) установки, идеологический характер духовных образований невидим, так что надо сказать: в идеологическом рассмотрении идеи являются нам как идеи и только в социологическом рассмотрении предстают как идеологии» [23, S. 394–395].

¹⁴ Во многом благодаря статье А. Фогараши, о которой речь пойдет ниже.

Мангейм «опровергал» марксизм *формально-логически*, то есть, по сути, *фокусническим* способом. Поверхностным критиком марксизма назвать его нельзя. Для него был неприемлем *натуралистический редуционизм* Маркса, который тот прикрывал диалектикой; но вслед за Марксом и Шелером он отвергал также и *идеализм*, игнорировавший реально-бытийные социально-исторические условия и факторы. Мангейм критиковал *абсолютизм*, гипостазировавший (по его мнению, в лице Шелера) вечные идеи и ценности, но отвергал — во всяком случае, декларативно — такой *релятивизм*, который объявлял все идеи и ценности относительными и тем самым дискредитировал всякую познавательную деятельность.

Сущностное ядро «социологии знания» К. Мангейма

Прежде чем перейти к рассмотрению реакций на доктрину К. Мангейма в марксистской социологии в 1930-е гг., остановимся на ключевых идеях самой этой доктрины. Главным нервом философской социологии Мангейма, проходящим через все ее части, является *проблема релятивизма*. Для дуалистического стиля мышления Мангейма характерно стремление найти компромиссную позицию между указанными выше крайностями. Его знаменитая концепция «свободно парящей интеллигенции» (термин А. Вебера), *социо-логически замыкающая его «социологию знания» на саму себя*, — также следствие и результат этого стремления.

Мангейм не сводит вслед за Марксом «социальное бытие» к материальному (экономическому), зато акцентирует особую важность и приоритетную значимость в новейшее время *политики*. Между тем в роли *метафизического первоначала и перводвигателя* в его «социологии знания» выступает не «социальное бытие», но *социально-исторический процесс* [25]. История находится в непрерывном движении, и сама из себя как первоисточник порождает реальные предпосылки всякого нового знания. Так, согласно Мангейму, она последовательно породила три объективных жизненных «центра систематизации» человеческого мышления (Бог, Природа, Социум-История), которые разделили европейскую цивилизацию и культуру на три эпохи. Она перманентно создает многообразные социальные «*конstellации*», то есть существующие в рамках одной эпохи расстановки социально-классовых сил в обществах. Последние формируют различные «*мыслительные позиции*» и «*мыслительные перспективы*». Задача «социологии знания» Мангейма — вскрывать «социально-бытийную» обусловленность различных идеологий и утопий, а также *соотносить* любые «духовные образования» с социальным положением их носителей, выявляя их частичную «истинность» и частичную «ложность». Отсюда его основной методологический термин — «*реляционизм*», противопоставляемый релятивизму.

«Реляционизм» необходимо предполагает социо-логический круг: ведь мыслительная позиция социолога, который воспринимает, понимает и интерпретирует все прочие мыслительные позиции, сама нуждается в «реляционировании». Но кто и как будет ее реляционировать? Как вырваться из социологического круга, если утверждается, что нет и не может быть никакой абсолютной точки опоры, что все относительно? Не равносильен ли выход из социологического круга извлечению себя за волосы из болота бароном Мюнхгаузеном? Упреки в релятивизме Мангейм отвергал, так как считал, что *преодолевают релятивизм... посредством его релятивизации*. «Проблема релятивизма, ставшая для нас жизненно важным вопросом, разрешима лишь в том случае, если мы сделаем релятивизм центральной осью, исходным пунктом теории и лишь после этого зададимся вопросом, как преодолеть его на той стадии, на которой он нам предстал» [11, с. 364]¹⁵.

В работах «Историзм» (1924) и «Проблема социологии знания» (1925) запечатлен тот период эволюции взглядов Мангейма, когда складываются его историцистские воззрения и острота проблемы релятивизма осознается им в полной мере. В первой он развивает идеи Трёлляча, во второй полемизирует с Шелером по проблеме абсолютизм — релятивизм, ошибочно считая Шелера учеником Гуссерля и, как следствие, приверженцем *«статической философии разума»* [5]. Обвинения историцизма в релятивизме, утверждает Мангейм, могут быть только следствием приверженности «учению об абсолютности формальных ценностей» [25, S. 300]. Речь идет о *«конфронтации последних позиций статической философии разума и динамически-исторической философии жизни»* [25, S. 258].

Понимая, что преодоление релятивизма на пути диалектического «отрицания отрицания» далеко не всем представляется убедительным, что в дополнение требуется какая-то неопровержимая точка опоры, Мангейм ищет таковую, с одной стороны, в метафизике истории, а с другой — в феноменологии познания. Он рассматривает историцизм как философию истории, которая претендует на то, чтобы быть «метафизикой», то есть учением о бытии, онтологией. Он так и пишет: историцизм — это «философия и занимает в том, что касается его системного положения, место прежней метафизики» [25, S. 299]. В полемике с неокантианством он утверждает, что «философия истории как динамическая метафизика встает на место теории познания как фундаментальной науки» [25, S. 261–262]. Социологу знания, считает Мангейм, надо *понять* предмет своего исследования. Это возможно только с помощью «содержательных», «качественных» усмотрений, применение которых не имеет ничего общего с релятивизмом [25, S. 292].

¹⁵ Цитируемая работа Мангейма «Социологическая теория культуры в ее познаваемости (конъюнктивное и коммуникативное мышление)» была написана между 1924 и 1925 гг. (см. об этом: [3, с. 483]).

Главным завоеванием феноменологии, подчеркивает он, является признание того, что критерии объективности познания лежат в сфере не только формальной, но и содержательной значимости — в области «*интуитивной очевидности*», «*материальных априори*» (заметьте: Мангейм использует фундаментальные понятия феноменологии Шелера). Только из них, полагает Мангейм, и может вырасти «материальная философия истории» [25, S. 294]. «Конкретность — этот единственный путь к преодолению релятивизма — может вытекать только из материала, таким образом, должна быть гарантирована материальная очевидность» [25, S. 301].

По всей вероятности, Мангейм считал, что герменевтический круг и связанная с ним проблема интерпретации духовных образований преодолеваются посредством выхода в социо-логический круг. Последний, в свою очередь, преодолевается в концепции «свободно парящей интеллигенции», в рамках которой эта социальная прослойка — в лице ее представителей — объявляется единственно способной как входить¹⁶ во все герменевтические круги, так и выходить из них. Именно интеллигенция благодаря своему опосредствующему (интерсоциальному) положению в обществе в наибольшей мере расположена к тому, чтобы находить метафизические точки опоры, создавать новые познавательные «динамические синтезы» и осуществлять *самореляционирование*. Поэтому лишь она может возвыситься до целостного видения постоянно изменяющегося общества и перспектив его развития. Как сформулировал А. Фогараши, «социология интеллигенции» превращается у Мангейма в «социологическую интеллигенцию» [17, с. 203].

Реакция на доктрину К. Мангейма в марксистской социологии начала 1930-х гг.

Разумеется, в СССР не могли не отреагировать на «социологию знания» Мангейма. Ведь он отважился переосмыслить революционное учение К. Маркса и Ф. Энгельса с позиций «буржуазного объективизма», то есть созерцательно и умозрительно, да еще увидеть в нем лишь одну из *идеологий*. Последняя точка зрения была совершенно недопустимой, ведь она означала, что марксизм, подозревавший едва ли не всю «буржуазную мысль» в том, что она являет собой «ложное сознание», в свете «социологии знания» сам оказывался «идеологией», стало быть, формой «ложного сознания».

Мангеймовская трактовка идеологии, замыкавшая марксистскую методологию подозрения на саму себя, вырывала из марксизма жало абсолютистской нетерпимости к инакомыслию. Она лишала его идейной агрессивности, обезоруживала революционный пролетариат,

¹⁶ Согласно М. Хайдеггеру, проблема заключается не в том, чтобы найти выход из герменевтического круга, а в том, чтобы в него войти.

направляла его в мирное русло академического социального исследования. Тем самым она сближалась с «рenegатской», «социал-фашистской» (в терминологии большевиков) идейной платформой германской социал-демократии 1920-х и начала 1930-х гг. Вот почему реакция на доктрину Мангейма в марксистской социологии тех лет была предсказуемой и резко негативной. Не изменилось отношение к «социологии знания» и в 1960–1980-е гг. Книги Мангейма держали в библиотечных спецхранах до 1991 г., так что его работы в русском переводе появились только в 1994 г.

Одним из первых критиков «социологии познания» Мангейма стал его старый знакомый, марксист Бела Фогараш¹⁷. Он опубликовал в журнале «Под знаменем марксизма» статью «Социология знания и социология интеллигенции (новая попытка опровержения марксизма)» [17]. Другим критиком взглядов Мангейма стал В. Сергеев, написавший статью «Социология Карла Маннгейма» [16]¹⁸.

Статья В. Сергеева представляет собой фактически сырой реферат, избилующий цитатами в плохом переводе. Проблему «социологии знания» как центральную для всего творчества Мангейма критик фактически игнорирует, зато связывает взгляды Мангейма с фашистской идеологией, притягивая за уши высказывания Б. Муссолини. «Настоящий очерк, — пишет Сергеев, — ставил себе целью передачу, возможно словами самого же подлинника, содержания социологической системы К. Маннгейма и ее классовый анализ, как новое подтверждение того, что на настоящей стадии европейско-американского капитализма всякая оппортунистическая система неизбежно приводит к фашизму. Расстановка классов в настоящий момент такова, что могут быть только два фронта: коммунизм или фашизм, *tertium non datur*» [16, с. 230–231].

Философско-социологический вклад Мангейма критик оценивает на последней странице своей статьи. По его мнению, социология Мангейма «сыграла свою историческую роль идеологического знамени всех оппортунистически настроенных элементов, выбитых из социального равновесия, страстно жаждущих покоя, не желающих никаких крайностей и более всего боящихся “большевистской анархии”. В этом и надо искать социальный корень необыкновенной популярности

¹⁷ Фогараш Бела [Адальберт] (венг. Bela [Adalbert] Fogarasi) (1891–1959) — венгерский философ-марксист, с начала 1930-х гг. — профессор в СССР. До 1914 г. — участник леворадикального политического движения в Венгрии, соратник Дьёрдя (Георга) Лукача, член его «Воскресного кружка», в который входил также Карл Мангейм.

¹⁸ Вероятно, взгляды К. Мангейма критиковались в конце 1920-х и начале 1930-х гг. не только этими авторами и не только в журнале «Под знаменем марксизма», но нам не известны другие публикации о К. Мангейме, тем более о его «социологии знания» или о «социологии знания» как таковой.

маннгеймовской системы, стремящейся выбить из рук революции такое острое оружие, как марксистская социология <...>. Значение маннгеймовской социологии совершенно аналогично значению всех вообще мелкобуржуазных оппортунистических групп, в период революции играющих роль буферов, задерживающих движение революционной волны и тем самым расчищающих путь фашизму... Социологию К. Маннгейма надо рассматривать не столько под философским, сколько под политическим углом зрения, как идеологическую платформу, сотканную из волокон самых разнообразных, часто внутренне противоречивых систем, на которой временно могут сойтись самые разнородные элементы социал-фашистской и фашистской реакции» [16, с. 232]. На наш взгляд, комментарии излишни: перед нами марксистская методология подозрения в действии.

Полной противоположностью публикации В. Сергеева является проблемно-аналитическая статья Б. Фогараши. В ней заметно стремление автора разобраться в существе вопроса, докопаться до истины. Конечно, как ортодоксальный марксист-ленинец, только что получивший прибежище в СССР, он был *обязан* подозревать Мангейма в идеологическом обосновании «социал-фашизма»¹⁹. Следует учитывать политические реалии тех лет. Ко времени написания статьи термином «социал-фашизм» большевики клеймили германскую социал-демократию — Социал-демократическую партию (СДПГ) и отколовшуюся от нее Независимую социал-демократическую партию (НСДПГ). По их убеждению, на фоне слабости марксистских групп (таких как «Союз Спартак») и промарксистских политических союзов СДПГ как самая многочисленная партия Веймарской республики заняла позицию, предательскую по отношению к ВКП(б) и общему делу пролетарской социалистической революции. Тем самым она способствовала укреплению буржуазно-либеральной Немецкой демократической партии, но главное — усилению влияния националистических партий, союзов, блоков, обществ «фашистского» толка (Немецкая народная партия, Баварская народная партия, Антибольшевистская лига, Гарцбургский фронт и др.).

Остановимся лишь на основных тезисах и выводах Фогараши. Он ставит три вопроса: «Во-первых, что означает применение какого-либо тезиса к самому себе в логике и в диалектике? Во-вторых, оставалась ли эта проблема неизвестной самому Марксу и марксизму до “открытия” Мангейма? И, в-третьих, является ли марксизм “идеологией”?» [17,

¹⁹ «Из сказанного выясняется связь “социологической интеллигенции” с социал-фашизмом. *Социал-фашизм* заинтересован *еще гораздо больше, чем крупная буржуазия*, в успехе теории, которая маскирует классовый характер буржуазной науки, “использует” и заодно опровергает марксизм и провозглашает преодоление классов с помощью свободно парящей интеллигенции» [17, с. 206].

с. 196]. Критик приходит к выводу, что «социология знания является с самого начала — не только у Мангейма, но уже и у Шелера и его учеников — не чем иным, как искажением основной мысли исторического материализма... Попытка опровергнуть марксизм требованием его применения к нему же самому, после чего якобы окажется, что и марксизм тоже есть идеология, окончилась полной неудачей. Ибо, во-первых, формально-логические аргументы бессильны уловить сущность марксизма; во-вторых, момент самосознания в полной мере учтен историческим материализмом, и, в-третьих, марксизм вообще не есть какая-либо идеология» [17, с. 202]. По нашему мнению, бóльшая часть критической аргументации Фогараши, направленной против главной идеи Мангейма, не достигает цели.

Последний тезис Фогараши обосновывал тем, что социальная теория, стоящая на точке зрения пролетариата и выражающая его интересы, притом что это и «классовая», и «партийная» точка зрения, тем не менее «идеологией» быть не может. «Марксизм есть объективное познание общественной действительности, и марксизм же есть точка зрения революционного пролетариата» [17, с. 199]. «Буржуазная идеология есть ложное сознание не потому, что она представляет собою классовую точку зрения вообще, — рассуждает Фогараши, — а потому, что она выражает определенную классовую точку зрения, точку зрения капиталистического класса, и потому, что с этой точки зрения действительность неизбежно представляется в превратном виде. Маркс доказал, что капиталистическое общество вовсе не заинтересовано в познании экономических законов, им управляющих, что такое познание явилось бы только угрозой для господства капиталистов» [17, с. 199–200].

«Иначе обстоит дело с пролетариатом, — уверяет Фогараши и воспроизводит марксистский миф о мессианской исторической роли пролетариата, фундированной в «чудотворной» материалистической диалектике. — Классовая точка зрения пролетариата... есть нечто большее, чем “точка зрения” в обычном смысле слова... и нечто большее, чем классовая точка зрения, поскольку односторонняя классовая позиция заменяется в ней всесторонним диалектическим мышлением. Только пролетариат, у которого нет односторонних классовых интересов, ибо его классовый интерес совпадает с уничтожением классов, заинтересован в преодолении классовой определяемости сознания. И поэтому только пролетариат как класс может возвести в принцип и осуществить диалектическую всесторонность» [17, с. 200].

Тот факт, что вера в пролетариат как спасителя человечества не находит подтверждения в реальной действительности, нимало не смущает Фогараши: «На практике это, разумеется, не значит, что отдельные пролетарии мыслят диалектически. Наоборот, их мышление большей частью весьма недиалектично. Но только представители

интересов пролетариата, только коммунисты способны до конца проводить диалектический метод» [17, с. 200]. Но кто такие коммунисты в 1920–1930-е гг.? Это узкий круг вождей, «представителей пролетариата» — выходцев из высших и средних слоев общества, — образованные, «диалектически мыслящие» интеллектуалы, ставшие *профессиональными революционерами*. Получается, что эта революционная *интеллигенция*, объявившая себя «авангардом рабочего класса», берет (взяла) на себя историческую миссию «пролетариата».

Вопрос «на каком основании?» был бы уместен, если бы тот, кто его задает, сам искренне верил в марксистскую криптоэсхатологию. Зато уместен другой вопрос: так ли уж несостоятельна теория «интеллигенции» Мангейма, как уверяет Фогараши? Он доказывает, что «чистейшей иллюзией является мысль, будто возможна совершенно нейтральная, чисто-созерцательная точка зрения», на которую Мангейм хочет поставить «социологическую интеллигенцию» [17, с. 200]. Нельзя не согласиться с Фогараши. Правда, он имеет в виду «принцип партийности» — один из результатов переноса В.И. Лениным специфических особенностей политики в интеллектуальную и культурную сферы, который имел трагические последствия при самом В.И. Ленине и тем более при И.В. Сталине [8, с. 144–146]. Мы же имеем в виду нечто иное, что не имеет отношения к марксистской социологии и заслуживает рассмотрения в *не-политизированном* философско-социологическом дискурсе: речь идет о феноменологии познания, в свете которой человеческое отношение к миру всегда имеет ценностное измерение, а ценностно-нейтральным становится лишь вторично [6] — в результате применения научно-теоретической редукции, осуществляющей элиминацию ценностей. Если Фогараши тешит себя иллюзией, будто интересы пролетариата как класса, отрицающие интересы буржуазии, по сути своей таковы, что отрицают корыстные человеческие интересы вообще, волшебным образом превращая пролетариат в спасителя рода человеческого, то намного ли его вера лучше веры Мангейма в то, что релятивизм может быть преодолен (и превращен в «реляционизм») только на пути сознательной и тотальной релятивизации мышления, на которую способна лишь интеллигенция? И разве не проистекают обе эти мечты о вышибании клина клином из мистической гегелевской веры в реальную творческую силу «негации»?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л.В. Полякова. М.: Правда, 1989. С. 9–250.
2. *Бухарин Н.И.* Экономика переходного периода. Ч. 1. Общая теория трансформационного процесса. М.: Гос. изд-во, 1920. — 157 с.

3. *Кеттлер Д., Мейя Ф., Штер Н.* Ранние культурологические работы Карла Манхейма // Манхейм К. Избранное. Социология культуры / [Пер. с нем. Л.Ф. Вольфсон, А.В. Дранов]. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 475–494.
4. *Ленин В.И.* Три источника и три составных части марксизма // Полное собрание сочинений. Т. 23. Изд. 5-е. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1969. С. 42–48.
5. *Малинкин А.Н.* Социология знания М. Шелера и К. Манхейма: сравнительный анализ методологий // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 175–186.
6. *Малинкин А.Н.* Любовь и радость в философии Макса Шелера // Человек. 2016. № 4. С. 103–118.
7. *Малинкин А.Н.* Концепция феноменологии Макса Шелера. Шелер vs Гуссерль. М.: Русская школа, 2019. — 230 с.
8. *Малинкин А.Н.* Социология и философия: нераздельны и неслиянны. Рождение марксистской социологии из духа большевизма. Часть 2 // Социологический журнал. 2020. Том 26. № 4. С. 137–169. DOI: 10.19181/socjour.2020.26.4.7647
9. *Манхейм К.* Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ.; Отв. ред. и сост. Я.М. Бергер и др. М.: Юрист, 1994. С. 7–276.
10. *Манхейм К.* О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное. Социология культуры / [Пер. с нем. Л.Ф. Вольфсон, А.В. Дранов]. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 234–332.
11. *Манхейм К.* Социологическая теория культуры в ее познаваемости (конъюнктивное и коммуникативное мышление) // Манхейм К. Избранное. Социология культуры / [Пер. с нем. Л.Ф. Вольфсон, А.В. Дранов]. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 333–472.
12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Сочинения. Т. 2. Изд. 2-е. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 3–230.
13. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра, Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Сочинения. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1955. С. 7–544.
14. *Маркс К., Энгельс Ф.* Францу Мерингу, 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 39. Письма Ф. Энгельса разным лицам. Январь 1893 г. — июль 1895 г. Изд. 2-е. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1966. С. 82–86.
15. «Но я то знаю, что я прав». Письмо Н.И. Бухарина И.В. Сталину из внутренней тюрьмы НКВД. [15 апреля 1937 г.] // Документы советской власти и советско-коммунистического террора [электронный ресурс]. Дата обращения 08.04.2021. URL: <http://perpetrator2004.narod.ru/Bukharin.htm>
16. *Сергеев В.* Социология Карла Маннгейма // Под знаменем марксизма. 1931. № 1–2. С. 218–232.
17. *Фогараши А.* Социология знания и социология интеллигенции (новая попытка опровержения марксизма) // Под знаменем марксизма. 1930. № 7–8. С. 194–206.

18. Шелер М. Проблемы социологии знания / [Пер. с нем., коммент., послесл. А.Н. Малинкина; Под. общ. ред. С.Я. Левит]. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. — 320 с.
19. Шелер М. Проблемы религии. К религиозному обновлению // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 118–165.
20. Яхот И. Глава 7. Чрезвычайное усиление роли идеологии // Подавление философии в СССР (20-е — 30-е гг.) [электронный ресурс]. Дата обращения 02.04.2021. URL: <https://history.wikireading.ru/h7phWimcNA>
21. Jerusalem W. Soziologie des Erkennens // Die Zukunft. 1909. Bd. 67 (Mai). S. 236–246.
22. Jerusalem W. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen // Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1924. S. 182–202.
23. Mannheim K. Das Problem einer Soziologie des Wissens // Mannheim K. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk / Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte / Hrsg. von H. Maus, F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 308–387. DOI: 10.14361/9783839407271-009
24. Mannheim K. Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde // Mannheim K. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk / Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte / Hrsg. von H. Maus und F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 388–407. DOI: 10.3790/978-3-428-45242-2
25. Mannheim K. Historismus // Mannheim K. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk / Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte / Hrsg. von H. Maus und F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 246–307.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Малинкин Александр Николаевич — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН.
Телефон: +7 (499) 120-82-57. Электронная почта: lo_zio@bk.ru

Дата поступления: 04.04.2021.

SOTSIOLOGICHESKIY ZHURNAL = SOCIOLOGICAL JOURNAL. 2021.
VOL. 27. No. 3. P. 147–174. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.3.8428

Research Article

ALEKSANDR N. MALINKIN¹

¹Institute of Sociology of FCTAS RAS.

5, bl. 1, Bolshaya Andronievskaya str., 109544, Moscow, Russian Federation.

TO THE HISTORY OF RUSSIAN SOCIOLOGY OF THE 1920–1930'S: SOVIET MARXISM VS “SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE”

Abstract. In the 1920's Marxism, having become the state ideology of Soviet Russia, took a leading position among the political ideologies of Europe in terms of its influence on the minds and hearts of people. The teachings of K. Marx and F. Engels received various interpretations, among which “sociology of knowledge” in the interpretation of M. Scheler and K. Mannheim earned the most recognition in the academic environment. It originated in Germany in the mid 1920's as a result of criticism of the Marxist “theory of ideology”, of “economist” limitations of the materialistic vision of man, of history and society. In the USSR “sociology of knowledge” was understood to be the most refined attempt to overcome Marxism. The essential characteristics of Marxism and “sociology of knowledge” as interpreted by K. Mannheim are revealed, while being subjected to comparative and critical analysis. The first reaction of Soviet Marxist sociologists to “sociology of knowledge” is analyzed. In the light of this reaction, it was presented as “social fascism”. The specifics of how the teachings of K. Marx and F. Engels existed in the USSR during the 1920s–1930's are evaluated. “Historical materialism” is qualified as a sociological methodology of suspicion, and the practice of its application by the Bolsheviks as a form of discrimination and persecution in society based on social class and social group affiliation.

Keywords: Marxism; ideology; sociological methodology of suspicion; “sociology of knowledge”; K. Mannheim; relativism; relationalism; “freely floating intelligentsia”; “social fascism”.

For citation: Malinkin A.N. To the History of Russian Sociology of the 1920–1930s: Soviet Marxism vs “Sociology of Knowledge”. *Sotsiologicheskii Zhurnal = Sociological Journal*. 2021. Vol. 27. No. 3. P. 147–174. DOI: 10.19181/socjour.2021.27.3.8428

REFERENCES

1. Berdyaev N.A. Philosophy of Freedom. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*. [Philosophy of Freedom. The meaning of creativity.] Select., pref. and notes by L.V. Polyakov. Moscow: Pravda publ., 1989. P. 9–250. (In Russ.)
2. Bukharin N.I. *Ekonomika perekhodnogo perioda. Ch. 1. Obshchaya teoriya transformatsionnogo protsessa*. [Economy in transition. Part 1. General theory of the transformation process.] Moscow: Gos. izd-vo publ., 1920. 157 p. (In Russ.)
3. Kettler D., Meia F., Shter N. Early cultural studies of Karl Mannheim. Mankheim K. *Izbrannoe. Sotsiologiya kul'tury*. [Selected works. Sociology of culture.] [Transl. from Germ. by L.F. Vol'fson, A.V. Dranov]. Moscow, St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., 2000. P. 475–494. (In Russ.)
4. Lenin V.I. Three sources and three components of Marxism. *Polnoe sobranie sochinenii*. [Complete Works.] Vol. 23. 5th ed. Moscow: Izd-vo polit. lit-ry publ., 1969. P. 42–48. (In Russ.)
5. Malinkin A.N. Sociology of knowledge by M. Scheler and K. Mannheim: a comparative analysis of methodologies. *Voprosy filosofii*. 2015. No. 11. P. 175–186. (In Russ.)
6. Malinkin A.N. Love and joy in the philosophy of Max Scheler. *Chelovek*. 2016. No. 4. P. 103–118. (In Russ.)
7. Malinkin A.N. *Kontseptsiya fenomenologii Maksa Shelera. Sheler vs Gusserl'*. [Max Scheler's concept of phenomenology. Scheler vs Husserl.] Moscow: Russkaya shkola publ., 2019. 230 p. (In Russ.)
8. Malinkin A.N. Sociology and Philosophy: Inseparable and Non-Merged. The Birth of Marxist Sociology from the Spirit of Bolshevism. Part 2. *Sotsiologicheskii*

- Zhurnal = Sociological Journal*. 2020. Vol. 26. No. 4. P. 137–169. DOI: 10.19181/soc-jour.2020.26.4.7647 (In Russ.)
9. Mankheim K. Ideology and utopia. *Diagnoz nashego vremeni*. [Diagnosis of our time.] Transl. from Germ. and Eng.; Ed. and select. by Ya.M. Berger, et al. Moscow: Yurist publ., 1994. P. 7–276. (In Russ.)
 10. Mankheim K. About the specifics of cultural and sociological knowledge. Mankheim K. *Izbrannoe. Sotsiologiya kul'tury*. [Selected works. Sociology of culture.] [Transl. from Germ. by L.F. Vol'fson, A.V. Dranov]. Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., 2000. P. 234–332. (In Russ.)
 11. Mankheim K. Sociological theory of culture in its cognizability (conjunctive and communicative thinking). Mankheim K. *Izbrannoe. Sotsiologiya kul'tury*. [Selected works. Sociology of culture.] [Transl. from Germ. by L.F. Vol'fson, A.V. Dranov]. Moscow; St Petersburg: Universitetskaya kniga publ., 2000. P. 333–472. (In Russ.)
 12. Marx K., Engels F. The Holy Family, or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and company. *Sochineniya*. [Collected Works.] Vol. 2. 2nd ed. Moscow: Izd-vo polit. lit-ry publ., 1955. P. 3–230. (In Russ.)
 13. Marx K., Engels F. German ideology. Criticism of the latest German philosophy in the person of its represent-atives Feuerbach, B. Bauer, Stirner and German socialism in the person of its various prophets. *Sochineniya*. [Collected Works.] Vol. 3. 2nd ed. Moscow: Izd-vo polit. lit-ry publ., 1955. P. 7–544. (In Russ.)
 14. Marx K., Engels F. To Franz Mering, July 14, 1893. *Sochineniya. T. 39. Pis'ma F. Engel'sa raznym litsam. Yanvar' 1893 g. – iyul' 1895 g.* [Collected Works. Vol. 39. F. Engels's Letters to Various Persons. January 1893 – July 1895.] 2nd ed. Moscow: Izd-vo polit. lit-ry publ., 1966. P. 82–86. (In Russ.)
 15. “But I know that I am right”. Letter of N.I. Bukharin to I.V. Stalin from the inner prison of the NKVD. [April 15, 1937]. *Dokumenty sovetskoi vlasti i sovetsko-kommunisticheskogo terrora*. [Documents of the Soviet government and Soviet-communist terror.] Accessed 08.04.2021. URL: <http://perpetrator2004.narod.ru/Bukharin.htm> (In Russ.)
 16. Sergeev V. Sociology of Karl Mannheim. *Pod znamenem marksizma*. 1931. No. 1–2. P. 218–232. (In Russ.)
 17. Fogarashi A. Sociology of knowledge and sociology of the intelligentsia (a new attempt to refute Marxism). *Pod znamenem marksizma*. 1930. No. 7–8. P. 194–206. (In Russ.)
 18. Scheler M. *Problemy sotsiologii znaniya*. [Problems of the sociology of knowledge.] [Transl. from Germ., comment. and afterword by A.N. Malinkin; Ed. by S.Ya. Levit.] Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy publ., 2011. 320 p. (In Russ.)
 19. Scheler M. Problems of religion. Towards religious renewal. *O sushchnosti filosofii: Raboty raznykh let*. [On the essence of philosophy: Works of different years.] Transl. from Germ. by A.N. Malinkin. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ publ., 2020. P. 118–165. (In Russ.)
 20. Yakhot I. Chapter 7. Extraordinary strengthening of the role of ideology. *Podavlenie filosofii v SSSR (20-e – 30-e gg.)*. [Suppression of philosophy in the USSR (20s – 30s).] Accessed 02.04.2021. URL: <https://history.wikireading.ru/h7phWimcNA> (In Russ.)
 21. Jerusalem W. Soziologie des Erkennens. *Die Zukunft*. 1909. Bd. 67 (Mai). S. 236–246.
 22. Jerusalem W. Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München; Leipzig: Duncker & Humblot, 1924. S. 182–202.
 23. Mannheim K. Das Problem einer Soziologie des Wissens. Mannheim K. *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte. Hrsg. von H. Maus, F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 308–387. DOI: 10.14361/9783839407271-009

24. Mannheim K. Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde. Mannheim K. *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte. Hrsg. von H. Maus und F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 388–407. DOI: 10.3790/978-3-428-45242-2
25. Mannheim K. Historismus. Mannheim K. *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingel. und hrsg. von K.H. Wolff. Series: Soziologische Texte. Hrsg. von H. Maus und F. Fürstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964. S. 246–307. DOI: 10.3790/978-3-428-45242-2

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Aleksandr N. Malinkin — Candidate of Philosophical Sciences, Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS. **Phone:** +7 (499) 120-82-57. **Email:** lo_zio@bk.ru

Received: 04.04.2021.
