

Р.Е. Гергилов

ВЛИЯНИЕ М. ВЕБЕРА И М. ШЕЛЕРА НА СОВРЕМЕННУЮ СОЦИОЛОГИЮ КУЛЬТУРЫ И ЗНАНИЯ

В статье рассматривается рецепция социологических взглядов М. Вебера и М. Шелера в области культуры и знания современными зарубежными исследователями. Отмечена глубина и эвристичный характер анализа социокультурных феноменов, свойственные основателям социологии культуры и знания. Особое внимание уделено преодолению ставшего неким клише историко-научного предрассудка о незначительной роли М. Шелера в создании и развитии социологии знания. Посредством текстологического анализа выявлено эксплицитное и имплицитное присутствие идей и теоретических положений М. Шелера и М. Вебера в работах современных социологов.

Современная социология культуры несет на себе отпечаток творчества М. Вебера. П. Бергер, Д. Белл, Н. Элиас, С. Эйзенштедт, Ч. Лэш, а также Ю. Хабермас обращались к его работам. Гораздо труднее обнаружить влияние М. Шелера на современную культурсоциологическую мысль. Лишь некоторые социологи, например Б. Старк, в своих исследованиях опираются на его творчество. Ирония судьбы состоит как раз в том, что работы Шелера зачастую используются в качестве основания религиозно инспирированной теории познания. Причины такого кажущегося пренебрежения и забвения шелеровских идей достаточно просты. К моменту начала серьезной дискуссии о статусе социологии знания Шелера уже не было в живых, а учеников, которые могли бы развить его наследие и распространить его научное влияние, он не оставил. Кроме того, ранняя рецепция его теории не была активной еще и ввиду резкой критики ее положений К. Мангеймом, который отвергал, прежде всего, метафизические исходные позиции ее создателя (Mannheim 1964: 25). Как и некоторые другие исследователи, он считал, что Шелер, исходя из этих позиций, погрязает в неразрешимом дуализме. Кроме того, он критикует основанную Шелером на метафизике

трактовку истории (Ibid: 26). Позднее, в «Идеологии и утопии» Мангейм уже положительно отзывается о шелеровской социологии знания и социологии культуры. Он характеризует то, чего достиг его предшественник в области этих дисциплин, как «набросок грандиозной системы, полный глубоких интуитивных прозрений» (Mannheim 1946: 125), однако в конечном счете именно его ранние комментарии работ Шелера задали тон дальнейшей критике и интерпретациям. Как первые представители Франкфуртской школы, так и «поздний» Р. Мертон упрекали Шелера в метафизически инспирированном дуализме (Merton 1957: 471–472). В своем основном труде «Социальное конструирование реальности» П. Бергер и Т. Лукман продолжают эту критическую традицию. Они подчеркивают метафизико-онтологические аспекты творчества Шелера, но не уделяют почти никакого внимания его социологии знания. «Шелеровская социология знания в подлинном смысле слова является служанкой философии (...) Если метод Шелера изобразить красочно, то он будет выглядеть так: он бросает огромный кусок дракону относительности, но лишь для того, чтобы легче войти в замок онтологической несомненности» (Berger, Luckmann 1980: 20). Такой же точки зрения придерживается и биограф Шелера Й. Штауде, подчеркивающий сильно выраженный «метафизический» характер его творчества.

В то же время, несмотря на отсутствие в работах Шелера прямых указаний на рецепцию его идей новым поколением обществоведов, влияние его было гораздо большим, чем это может показаться на первый взгляд: это подтверждает творчество того же Мангейма. В вопросах методологии истории различия их подходов были действительно велики; в отличие от Шелера, Мангейм отказывался строить историю на универсальных принципах, метафизических или биологических (Mannheim 1964). Но наличие сходных теоретических позиций налицо. Так же, как и Шелер, Мангейм отказывается стать на позиции идеализма или исторического материализма, пытаясь извлечь ценные элементы из этих враждующих направлений и примирить их (Stehr, Meja 1981). Для этих целей он разработал понятие «тотальная идеология». С помощью этого понятия он показывает, что все формы знания, за исключением, быть может, математики, являются ситуационно детерминированными и в этом смысле идеологическими. Он подчеркивает также и перспективный характер знания. Несмотря на то, что принципы и категории мышления ситуационно детерминированы, они действуют в качестве некой линзы. Исследуя досконально какую-либо часть действительности, они в то же время делают видимой и другую ее часть. Таким образом, каждая форма знания содержит зерно истины (Mannheim 1982). Мангейм, как и Шелер, исходит из данной, независимой от индивидуального сознания объективной реальности. Если еще учесть, что мангеймовская теория *principia media*, разработанная им в работе «Человек и общество в эпоху преобразования», почти не отличается от шелеровской теории соотношения с историческим развитием и изменением мыслительных систем, то, несколько огрубляя, можно сказать, что трактовка знания Мангеймом сходна с трактовкой его Шелером. Это сходство наблюдается и в их взглядах на рационализацию европейской культуры. Как и Шелер, Мангейм рассматривает этот процесс как одностороннее развитие. Рационализация реализуется, в большей мере, за счет изменения экспрессивных и эмоциональных способностей человека. Кроме того, она ведет к форме рациональности, при которой учитываются

лишь средства, в то время как цели действий вовсе не подлежат обсуждению (Mannheim 1960: 53). Особенно явно сходство теоретических позиций двух социологов проявляется в заключительном пассаже работы Шелера «Ресентимент в структуре моралей»: «Он [дух современной цивилизации — Р. Г.] изобличает себя как явление декаданса тем, что всюду означает ослабление стержневых, главенствующих сил в человеке (...) то есть забвение целей ради развития средств» (Scheler 1968: 147).

Сходство позиций ученых заметно и в трактовке Мангеймом понятий «функциональной» и «субстанциальной рациональности». Первая категория почти целиком совпадает с шелеровским термином «господствующее знание», который соотносится с рациональным определением средств, не подвергая ценностной проверке само целеполагание. Под субстанциальной рациональностью Мангейм понимает интеллегибельный взгляд на взаимосвязь вещей. В этом случае можно говорить о некоем сопряжении шелеровских понятий знания-образования и знания-спасения, учитывая, естественно, элиминацию метафизических компонентов (Mannheim 1982: 53–55). Тем не менее, ядро основных понятий социологии культуры и знания Мангейм оставляет в неприкосновенности. У него, так же, как и у Шелера, речь идет о критической рефлексии постановки целей на базе рассмотрения взаимосвязи социально-культурного и социально-исторического образцов. Поэтому его поздняя похвала в адрес Шелера — это не просто обязательный ритуал по отношению к формальному основателю научного направления. Однако не стоит характеризовать Мангейма как эпигона Шелера. Вклад его в социологию знания достаточно велик, но сходство их трактовок этой научной дисциплины настолько явно, что его нельзя не заметить.

Другой известный критик Шелера Р. Мертон никогда не пересматривал своей отрицательной оценки теоретических положений немецкого социолога. Но и его идеи местами очень схожи с шелеровскими. В работе «Социология знания», в которой Мертон критикует Шелера, им перечислены теоретические фрагменты новой социологии знания. Первый фрагмент — это экзистенциальный базис, состоящий из двух компонентов: социального и культурного. К социальному базису относятся: стратификация, виды производства и производственные отношения, групповые структуры, этнические союзы, а также властные отношения. Это в большой мере соответствует тому, что Шелер относил к реальным факторам. Подобное можно сказать и о мертоновском понятии «культурный базис». Это понятие включает в себя, среди прочих, этос, общественное мнение, дух народа или дух времени, культурный образец и мировоззрение, т.е. все, что Шелер понимал под идеальными факторами. И мертоновский перечень подлежащих анализу ментальных продуктов схож с шелеровским. Моральные стандарты, идеологии и идеи, когнитивные системы, религиозные системы, мыслительные категории и принципы, — все это те же феномены, которые Шелер объединил под общим знаменателем «субъективный и объективный дух» (Merton 1957: 460–461). Примечательно также и то, что Мертон именно этос рассматривает в качестве важного связующего звена как между познанием и действительностью, так и между мышлением и деятельностью. В таком же качестве он использует это понятие, среди прочих, в своей диссертации «Наука, технология и общество в Англии XVII века», а позднее и в эссе «Пуританство, пиетизм и наука» (Merton 1957: 574–607). В одной из последних работ он

открыто утверждает, что этос обладает основополагающей важностью для развития когнитивных систем (Merton 1984: 1091–1122). Ссылки, содержащиеся в этой работе, к сожалению, не дают ответа на вопрос, был ли Мертон вдохновлен работами Шелера, но сходство с шелеровскими трактовками по некоторым позициям налицо. Поэтому очень жаль, что Мертон со временем превратил свою социологию знания в некий конгломерат социологии науки и исследований в области общественного мнения.

Отличие от Мертона, П. Бергер и Т. Лукман сами говорят о том, что в некоторых случаях они заимствовали у Шелера ту или иную идею. Речь идет, прежде всего, о шелеровском понятии «относительно естественное мировоззрение». К авторам и дисциплинам, на которые ориентировались Бергер и Лукман, следует отнести феноменологию А. Шюца и философскую антропологию А. Гелена и Г. Плеснера. Эти три исследователя, каждый по-своему, обращались к работам Шелера. Теория жизненного мира повседневности Шюца возводится на шелеровских идеях о конституировании внешней среды человека (Schütz 1932). Плеснер был долгие годы сотрудником Шелера в Кельнском университете, а затем сменил его на посту заведующего кафедрой. Его философская антропология по своим исходным позициям очень схожа с шелеровской. Философско-антропологическая концепция Гелена, на первый взгляд, очень далека от теоретических интенций Шелера, но при более внимательном рассмотрении в ней можно обнаружить, без каких-либо натяжек, элементы шелеровской мысли. К сожалению, рамки статьи не позволяют детально исследовать элементы шелеровских трактовок в работах Бергера и Лукмана.

Теоретическое влияние идей Шелера не ограничивается вышеупомянутыми классиками социологии знания. Существуют параллели между шелеровскими трактовками и рядом общесоциологических теорий. Автором одной из них является Т. Парсонс. Шелер концептуализирует взаимосвязь идеальных и реальных факторов как кибернетическое отношение. Эта идея не нашла отклика в научном мире его времени, и только лишь Парсонс познакомил с ней широкую научную общественность. Он различает четыре подсистемы в рамках социальной системы: экономическая, политическая, подсистема правовых институтов и верований, морали и социализации. Эта дифференциация проходит параллельно шелеровскому делению на идеальные факторы, с одной стороны, и экономические, властные и социальные отношения, — с другой. Кроме того, подсистеме верований, морали и социализации Парсонс придает те же контрольные и направляющие функции, какие Шелер придает идеальным факторам. Помимо этого, культура и остальные элементы в трактовках обоих социологов соотносятся между собой как информация и энергия. Кроме того, Парсонс подчеркивает, что различные подсистемы сменяют друг друга в определенном соответствии с социальными событиями. Таким образом, важные элементы теории Шелера отчетливо проступают в концепциях Парсонса. Н. Луман заостряет парсонсовскую теоретическую позицию, рассматривая действительность как ряд возможностей, которые не могут быть реализованы одновременно. Деятельность и совместное существование явлений возможны лишь на основе процесса селекции, посредством которой то или иное число возможностей по времени исключено. Луман называет этот процесс редукцией комплексности и рассматривает его в качестве базовой функции социальной системы (Luhmann 1968). Здесь он очень

близок тезису Шелера, гласящему, что каждая культура и общество базируются на селективной реализации данных возможностей. Луман дополняет эту точку зрения. Шелер, а позднее и Парсонс, подчеркивают, прежде всего, значение культурных ценностей. Луман, напротив, использует веберовское понятие целерациональной деятельности, связывая его, в конечном счете, напрямую с ценностями. Восстановив, таким образом, это связующее звено, он сделал то, что не успел сделать Вебер и что по праву можно считать его заслугой. Парсонс и Луман характеризуют творчество Вебера как источник научной инспирации. Однако, что касается уровня структур и абстракций, то парсонсовская социологическая теория ближе шелеровской, чем веберовской теории деятельности. Заметная теоретическая близость Лумана и Шелера состоит в использовании ими в своих разработках кибернетических моделей.

Еще один автор, теоретические положения которого опираются на идейный багаж Шелера — это Ю. Хабермас. Работая в неомарксистской традиции, он, тем не менее, критикует отдельные базовые предпосылки исторического материализма. Более того, он выступает за реконструкцию парадигмы этого научного направления. Как критика Хабермаса, так и его призыв к реконструкции напоминают основной элемент социологии знания Шелера. Подобно ему, Хабермас упрекает исторический материализм в возведении производственных отношений в ранг единственной и универсальной детерминанты истории. Он указывает на то, что кроме этих существуют и другие, и приводит при этом те же детерминанты, что и Шелер. В примитивных обществах доминируют родственные отношения, в докапиталистических — властные отношения. И только в капиталистическом обществе экономические отношения одерживают верх, да и то лишь на ограниченный период времени. Современное общество регулируется больше не производственными отношениями, а обучением и воспитанием, включающим в себя целую палитру дисциплинарных практик. Именно об этом говорил в свое время и Шелер. Особенно в поздних работах он подчеркивает большое влияние научного знания и образования на общественную жизнь. Как и Шелер, Хабермас экономическому детерминизму исторических материалистов противопоставляет менее редуccionистскую трактовку истории и общества. Кроме того, он постулирует ту же динамику, которую очертил Шелер в вопросе развития этоса и его качественных изменений. По словам Хабермаса, в истории существуют длительные эпохи, в рамках которых культурные и структурные факторы оказывают влияние друг на друга. Об односторонней детерминации знания и культуры структурными факторами можно говорить лишь во времена радикальных преобразований. Только тогда, и то лишь на определенное время, берут верх структурные факторы (Habermas 1982). Налицо схожесть теории трех познавательных интересов Хабермаса с шелеровской иерархией типов знания. Место понятия «знание-спасение» Шелера у Хабермаса занимает «эмансипационное знание». Оба социолога констатируют, что современное общество порождает рациональный тип знания «цель-средство». Оно производит, прежде всего, информацию о материальной действительности и средства ее покорения. При этом Шелер использует понятие «господствующее» или «результативное знание», в то время как Хабермас говорит об инструментальном познавательном интересе. Так же, как Вебер и Шелер, Хабермас оценивает важность и значение этого вида

знания для современного общества, но солидарен с Шелером в характеристике этого развития как крайне одностороннего. Как и его предшественник, он ищет пути преодоления ограниченности современного типа мышления, стремясь при этом сохранить его положительные стороны. Разработанная Хабермасом теория коммуникативной деятельности начинается с рекомендации по расширению понятия «рациональность». Помимо существующей технико-инструментальной рациональности он вводит коммуникативную. Последнюю он рассматривает, прежде всего, как соответствующую нормативно обусловленной и экспрессивной деятельности человека. Это широкое понятие рациональности очень близко шелеровской философско-антропологической концепции духа, так как и это понятие соотносится с целостностью когнитивно-инструментальных и эвалюативно-экспрессивных способностей человека (Ibid: 111–112). Трудно сказать, был ли Парсонс знаком со всем корпусом работ Шелера. Луман, исходивший в создании своей социологической теории из теоретических интенций Парсонса, не раз упоминает работу Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценности» (Luhmann 1968: 377). Библиографический анализ работ Хабермаса тоже не дает представления о том, насколько глубоко он изучал труды Шелера. Налицо лишь упоминания его имени, при полном отсутствии анализа его идей.

Вопрос о том, является ли случайностью схожесть идей Шелера и теоретических положений Парсонса, Лумана и Хабермаса, остается открытым. Возможно, каждая эвристика обладает собственной логикой, с помощью которой исследователи, базирующиеся на сходных теретических предположениях, рано и поздно придут к тем же научным выводам. В то же время возможно и то, что работы Шелера в прямом смысле представляли собой скрытый источник для множества современных социологических теорий. Как бы то ни было, шелеровская культурсоциология и социология знания до недавнего времени не получили того признания, которого они заслуживают. Лишь в 80-х гг. минувшего века Й. Бюль опубликовал эссе, посвященное социологическим взглядам Шелера, не содержащее, впрочем, анализа его идей. Верно, на наш взгляд, замечание Бюля о том, что шелеровскую социологию не следует рассматривать исходя лишь из его метафизики. В вышедшем в 1982 г. в Германии специальном выпуске по социологии знания Шелеру посвящены две статьи. Такой небольшой интерес к социологическим идеям Шелера объясняется не в последнюю очередь тем, что основное влияние его творчество оказало на философских антропологов, психологов и, отчасти, теологов (одним из свидетельств тому является основание в 2007 г. в Санкт-Петербурге на базе философского факультета СПбГУ Общества Шелера). Вплоть до недавнего времени действительным основателем социологии знания считался Мангейм. Сегодня уже ни у кого не вызывает сомнения первенство Шелера в основании этой дисциплины. Однажды Э. Трёльч охарактеризовал творчество этого социолога как смесь проничательности, глубокомыслия и легкомыслия. Но в галерею основателей культурсоциологии и социологии знания Шелер помещен все же благодаря той части его трудов, в которых преобладают проничательность и глубокомыслие.

Уже более столетия не утихают споры вокруг трактовки М. Вебером связи протестантской этики с возникновением и развитием западноевропейского капитализма. Вначале они ограничивались, в основном, ролью протестантизма в этом процессе. Современники Вебера — Зомбарт и Шелер — считали,

что иудаизм и католичество играли в этом случае более важную роль (Sombart 1911). Другие выделяли лютеранство, в то время как третья категория критиков считала, что Вебер, выделив кальвинизм, умышленно не учел значения других протестантских деноминаций (Green 1990; Eisenstadt 1980: 212–233). Для историков и теологов эта тема и по сей день не утратила актуальности, но, как показало время, немалая часть критических замечаний была мимо цели. Многие критики, то ли из удобства, то ли вследствие мыслительной инерции, отвергали исходный методологический пункт исследования Вебером феномена европейского капитализма и неразрывно связанного с ним процесса рационализации и упускали из виду, что кальвинизм он использует лишь в качестве аналитического типа. Поэтому большая часть критики выглядела скорее дополнением его теории, чем ее опровержением. Исследователи, использующие веберовскую методологию, уже не раз показывали убедительность его теоретических положений. В среде социологов культуры оправданность веберовских трактовок уже не вызывает особых сомнений, а предметом спора стал вопрос: откуда протестантизм черпает силы для постоянной трансформации. Р. Бендикс, автор одного из известных интеллектуальных портретов Вебера, видит этот источник в демифологизирующем характере этой конфессии. Комментатор веберовских произведений Ф. Тенбрук считает внутримирскую аскезу важнейшим принципом трансформации протестантизма, а Шлюхтер, — автор работы «Развитие западноевропейского рационализма» — предлагает в этом качестве понятие «социальный этос». С ним солидарен и известный веберовед Эйзенштедт (Bendix 1959; Tenbruck 1975: 663–695; Schlüchter 1979; Eisenstadt 1980: 222). К этому вопросу обратился в «Теории коммуникативного действия» Ю. Хабермас, придя к выводу о том, что Веберу так и не удалось обнаружить источник возможностей трансформации протестантизма (Habermas 1982, I: 332).

На наш взгляд, выводы вышеупомянутых авторов, за исключением Хабермаса, достаточно амбивалентны. Это объясняется и тем, что Вебер сам видит способность протестантизма к изменениям именно в комбинации названных элементов. Но, характеризуя очередной раз какой-либо отдельный процесс рационализации, он ставит иные акценты, свойственные именно этому процессу. При анализе экономики он, прежде всего, акцентирует внутримирскую аскезу и соответствующий ей этос. В сфере политики акцент ставится им на социальном этосе, а в вопросе рационализации культуры он указывает, в первую очередь, на расколдовывание мира. Но в то же время, каждый из этих компонентов приобретает свое значение и влияние исключительно в комбинации с другими. Внутримирская аскеза, например, имеет совершенно иной характер, если она интегрирована, допустим, в китайскую культуру, в которой пиекет является основной добродетелью. Кроме того, анализ противоречивой напряженности между братством по вере и капиталистической экономикой свидетельствует о том, что социальный этос кальвинизма был вторым, наряду с хозяйственным, катализатором рационализации экономики.

Шелер был одним из немногих, оценивших веберовский анализ, в который он, со своей стороны, внес некоторые дополнения. Он говорит о том, что и современная культура базируется на конкретном этосе, и перечисляет ее признаки. Вебер рассматривает не только специфические принципы трансформации протестантизма, но и обращает внимание на два фактора

общего характера: потребность в теодицее и глубинная тоска по метафизике. В этой связи вызывает удивление, что лишь Б. Тэрнер обратил внимание на эти факторы (Turner 1986). Возможной причиной является то, что Вебер эти два фактора ограничивал религиозными рамками. Поэтому для такого секуляризованного общества, каким является европейское, эти два фактора являются менее релевантными. Но потребность в теодицее и/или метафизике не обязательно связана с религией. Возможно даже, что вопрос об этических аспектах социального неравенства в секуляризованном обществе стоит острее, чем в более ранних. Потребность в метафизике не исчезает с возникновением религии. Вебер сам говорит о том, что рационализация и интеллектуализация культуры во многих случаях ведет к стремлению человека понять ход развития универсума и определить место своей жизни в этом универсуме, предварительно ее осмыслив. Распространение спиритуалистских движений в современном обществе последних двух десятилетий связано, на наш взгляд, именно с такой потребностью.

В то время как Вебер вводит два основных принципа рациональности, Шелер ищет подобные в сфере нерационального. Опираясь на идеи Ницше, он углубляется в изучение роли ressentiment и пытается ответить на вопрос о том, при каких условиях возникает это явление и каким образом оно может вести к культурным преобразованиям. Шелер рассматривает ressentiment средневекового бюргерства против знати и клира в качестве основной причины рационализации западноевропейской культуры. Это объяснение кажется достаточно сомнительным. Штауде, создавая интеллектуальный портрет Шелера, указывает на то, что культура, в которой жил этот социолог, была буквально пропитана ressentimentом. На рубеже XIX–XX вв. немецкая буржуазия достигает вершин экономического господства, но ей не удается диверсифицировать экономическую власть в политическую, остающуюся все еще в руках знати, чиновничества и дипломатии. Кроме того, эти социальные слои обладают более высоким статусом, чем буржуазия. Такая комбинация экономической власти, политической слабости и недостаточного статуса вызывает у верхушки среднего класса чувство неполноценности, которое Шелер считает источником ressentimentа. В то же время, существовали латентные чувства ressentimentа и в других социальных слоях. Речь идет о двух слоях немецкого общества: (1) остаток исчезающей категории мелких ремесленников и (2) профессионально подготовленные рабочие, которые ввиду недостатка работы, соответствующей уровню их квалификации, были вынуждены пополнять ряды неквалифицированных рабочих (Staupe 1967: 45–49; Scheler 1968: 43–44). Условия возникновения ressentimentа, имевшие место при жизни Шелера, можно наблюдать и сейчас. Примером тому может служить перенасыщение европейского рынка труда специалистами в области компьютерных технологий.

Особое внимание Вебер уделяет изучению процесса рационализации западноевропейской культуры. Тем не менее, он, как и Шелер, рассматривает нерациональное и иррациональное как невыразимый элемент любой культуры. Оба социолога отмечают, что западноевропейская культура лишь в ограниченных пределах может служить образцом для иных культур. В этой связи Шелер говорит об одностороннем процессе рационализации, а Вебер указывает на напряжения между требованиями рационализованного общества и иррациональных сфер социального бытия. Конечно, их комментарии не в

последнюю очередь обусловлены противоречиями современного им немецкого общества, но, тем не менее, они основаны на социологическом анализе европейской культуры в целом. Шелер и Вебер едины во мнении, что ценностный и нормативный стандарт западной культуры в высшей степени генерализован и абстрагирован. В то же время оба социолога отмечают растущую субъективизацию субстанциального ценностного образца. Вебер даже говорит о том, что современное общество под поверхностью рациональной культуры превратилось в «волшебный сад», в котором каждый волен избирать себе собственных «духов» и «демонов» (Weber 1963: 604–605). Таким образом, современное общество дает пространство для целого калейдоскопа мировоззрений и стилей жизни. Такое положение дел Вебер характеризует как потенциальный источник конфликтов, так как решение о преобладающем мировоззрении и стиле жизни будет приниматься лишь в «споре этих богов». В то же время общество как целостность будет находиться в «холодных руках скелета рациональных порядков». Кроме того, Шелер и Вебер опасаются, что неконтролируемый ход различных процессов рационализации в будущем может породить в обществе гедонистский, материалистический и аморальный менталитет, в котором будет еще меньше места для субстанциальной солидарности (Scheler 1968: 102–106; Weber 1963: 205). Д. Белл, С. Эйзенштедт и П. Бергер признают правильным такой анализ и дополняют его некоторыми своими соображениями. Белл, например, диагностирует некоторые внутренние противоречия современной культуры, вызывающие у современного человека гедонистские и аморальные установки (Bell 1978). Бергер подчеркивает фундаментальные противоречия между степенью абстракции современной культуры и реального опыта человека, находящегося в ней. Он считает, что в публичной сфере имеет место тенденция сверхинституционализации вследствие усиливающейся регламентации поведенческих стандартов, а в приватной сфере этот процесс абстрагирования, наоборот, ведет к усиливающейся деинституционализации, связанной с преувеличением ценности идеала самореализации. Бергер ставит вопрос, не слишком ли велик разрыв между миром переживания индивида и абстрактными системами регламентации (Berger/Kellner 1974). Эйзенштедт касается другой темы. Он показывает, что рационализация и модернизация не всегда могут быть связаны с процессом демифологизации, как считал Вебер. Такая перспектива открывает путь новым исследованиям (Eisenstadt 1980).

Насколько едины мнения современных социологов в области анализа культуры, настолько различны они в сфере критики культуры. В свое время Г. Маркузе опасался того, что рационализация западной культуры повлечет за собой возникновение типа одномерного человека, которого Шелер характеризовал как «современный» тип личности (Marcuse 1969). Хабермас описывает феномен деперсонализации как результат колонизации жизненного мира. Принципы, лежащие в основе таких рационализированных сфер жизни, как экономика и политика, все больше внедряются в повседневную жизнь человека. По мнению Хабермаса, это происходит за счет обеднения экспрессивных и коммуникативных способностей индивида (Habermas, II: 445). Лэш, напротив, считает, что современный человек постепенно становится «имморальным нарциссом» (Lash 1986). Поэтому он призывает к возврату к внутримирской аскезе в ее веберовском толковании и спасению традиционной формы семьи. Кроме того, некоторых авторов беспокоит цен-

ностный субъективизм современной культуры. Они видят в нем питательную почву для возникновения состояния индивидуальной и, как следствие, социальной аномии. Поэтому Белл и Бергер призывают к возврату к системе коллективного производства смыслов, носящей более или менее религиозный характер (Bell 1978: 110; Berger 1977: 245).

Современная критика культуры состоит из целого веера различных трактовок. Тем самым она отчетливо отражает ценностный плюрализм современной культуры. Но в то же время это значит, что отсутствует единство в определении границ этого плюрализма. Нет смысла искать эти границы и в работах Шелера и Вебера, хотя, что касается критики культуры как таковой, то следует прислушаться к совету Вебера, рекомендовавшего основательно исследовать предлагаемые социологами и философами «спасительные» средства и учитывать социальные последствия их применения. К возможности примирения требований рационализированного общества и субстанциальной солидарности он относился скептически, но его анализ действительных и возможных трений между ними является образцом для дальнейших исследований в социокультурной сфере.

Литература

- Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. London: Heineman, 1978.
- Bendix R. Max Weber. An Intellectual Portrait. London: Methuen & Co., 1959.
- Berger P. L., Berger B., Kellner H. The Homeless Mind- Modernisation and Consciousness. Middlesex: Penguin Books, 1974.
- Berger P.L. Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change. Middlesex: Penguin Books, 1977.
- Berger P.L., Luckmann Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 1980.
- Eisenstadt S.N. Tradition, Modernity und Change. New York: Willey and Sons, 1980.
- Green R. W. Protestantism and Capitalism. Boston: Heath and Company, 1990.
- Habermas J. Theorie der kommunikativen Handels. 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982.
- Lash Ch. The Culture of Narcissism. New York: Willy and Sons, 1986.
- Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968.
- Mannheim K. Wissenssoziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964.
- Mannheim K. Ideologie und Utopia. London: Routledge & Kegan Paul, 1946.
- Mannheim K. Strukturen des Denkens. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1982.
- Mannheim K. Man and Society in an Age of Reconstruction. L.: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Marcuse H. The One-dimensional Man. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Merton R. Social Structure and Social Theory. Glencoe, Illinois: Free Press, 1957.
- Merton R. The Fallacy of the Latest Word: The Case of «Pietismus and Science» // American Journal of Sociology. 1984. Vol. 89.
- Scheler M. Gesammelte Werken. Bd. 3. Bern/München: Franke Verlag, 1968.
- Schlüchter W. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1979.
- Schütz A. Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Wien: Springer Verlag, 1932.
- Sombart W. Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig: Gotthelf, 1911.
- Stauder J. Max Scheler. An Intellectual Portrait. New York/London: The Free Press, 1967.
- Stehr V., Meja N. Wissenssoziologie. Sonderheft Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
- Tenbruck. F. H. «Das Werk Max Webers» // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1975. 27.
- Turner B.S. Equality. London: Tavistock Publications, 1986.
- Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1963.
- Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religion. Bd. I. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986.