

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Александр Филиппов

Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности

I

В самом простом смысле слова мы всегда современники того, что происходит. Но «современна» ли сегодняшняя Россия? Это вопрос совершенно не академического свойства. От ответа на него зависит и оценка прошлого, и диагноз настоящего, и планы на будущее. Мжем ли мы утверждать, что у нас не было модернизации? Или она все же состоялась, но была кардинально отличной от западного варианта? Ожидать ли нам еще одной модернизации? И если да, то какой: «западная» или «оригинальной»? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно сначала выяснить, *что* считать современностью, причем попытки опираться на имеющуюся литературу представляются безнадежными: слишком избыточны публикации.

Споры о «современном» стали привычными. Появление «постмодернизма» только подлило масла в огонь: «модерн» теперь можно рассматривать и как «незавершенный проект», и как то, что уже отжило свой век. Литература о модерне кажется избыточной, но эта избыточность обманчива. Постоянное, на протяжении многих лет обсуждение проблематики «современного в современном» (это определение модерна возводят к Бодлеру [см., например, 25, S.17-21]) относится к конститутивным признакам того, что обсуждают. Современность, так сказать, только и становится собой, обнаруживая и определяя свою новизну. Самоопределяясь в противоположность традиции, современность становится оторванной от традиции. Современность не только учитывает свои отличия от прошлого, но и наталкивается на собственные последствия и пытается справиться с ними.

Контрастирование с традицией и учет собственных последствий называются рефлексией. Современность изначально рефлексивна, рефлексивность же современна [см., например 19; 27]¹. А это означает, наряду с прочим, что здесь нет закрытых вопросов, исчерпывающих предмет трактовок. Современна лишь постоянная рефлексия² относительно современного, отказ от готового образа модерна или постмодерна. В том числе и потому, что современность не одновременна для разных стран и культур. Часто утверждают, что возможность в разных точках Земли наблюдать с помощью телевидения одно и то же событие или путешествовать по всему миру, расплачиваясь одной и той же кредитной картой и по-туристски *глазая* на многообразие культур и образов жизни [1; 38], тесная взаимозависимость экономики, политики и культуры разных стран и т.п. – это симптом глобализации, а глобализация, в свою очередь, – симптом новейшей современности [24]. Однако все перечисленное вовсе не означает, что современность всюду одинакова. Скорее, она разнородна именно как глобальный феномен. А потому в России, сравнительно с, обобщенно говоря, Западом, мы словно невзначай ставим другие вопросы и получаем другие ответы.

Говоря о современности, мы имеем право быть несовременными, возвращаться к будто бы пройденному также и потому, что пройдено оно не здесь и не теперь. Мы меняем отношение к своей традиции, даже не говоря о ней; мы меняем отношение к своему «проекту модерна», даже если его уже нет или еще нет, мы тематизируем тех авторов, которые

¹ Понятия рефлексии и рефлексивности очень по-разному используются разными авторами и далеко не исчерпываются тем значением, в котором они введены у нас.

² Понятие «постоянная рефлексия» для характеристики современной ситуации ввел в 1957 г. Х. Шельски. См.: [31].

актуальны, но также и тех, которые только могут стать – или не стать – актуальными. Главное – их вклад в саморефлексию современности.

Таковы классики социологии – в том узком смысле слова «социология», который постепенно утрачивается в наши дни. «Социология, – говорит Ю. Хабермас, – возникает как теория буржуазного общества; на ее долю выпадает задача объяснить протекание и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ» [26, S. 21]³. Именно социология, наука о кризисе перехода от традиционных к современным обществам *par excellence*, единственная из всех социальных дисциплин сохранила связь с проблемами всего общества⁴, а не только его отдельных сфер (будь то экономика, политика или что-то еще) (см.: [26, S. 19-20]). Иными словами, социология становится социологией одновременно с тем, как современность становится модерном [12, с.55-56], она представляет собой совершенно новую попытку постигнуть общество как общество, а не только его экономику, политику, искусство или религию. В ряду установившихся дисциплин она претендует на особое место.

Современная социология мало чем напоминает науку этого раннего периода, но зато в ней откристаллизовалось представление о *классиках*, которых почти исключительно находят среди мыслителей той знаменательной эпохи⁵, продолжавшейся около полувека, с середины 80-х гг. XIX столетия до середины 30-х гг. XX (См. обоснование такой периодизации в: [28, Ch.1]). Мы привыкли понимать научность как постоянное преодоление отжившего. Недаром среди ученых распространено мнение, что историей науки занимается тот, кто ничего не может сделать в самой науке. М. Вебер неоднократно повторял, что высшее призвание ученого – понимать, сколь скоропреходящи результаты его поисков истины. Он относил это и к себе и вовсе не готовился стать классиком. Аналогичные, хотя и не столь эмоциональные высказывания можно найти у Э. Дюркгейма.

В наши дни теоретическая социология в значительной части самоопределяется не просто через обращение к своему прошлому, но через признание его особого, суверенного статуса. Случилось так, что обращение к классикам стало признаком хорошего теоретического труда. Классики социологии, «бессмертные на время», не нуждаются в дополнительных аргументах в пользу их значимости именно теперь, когда мы продолжаем говорить о современности современного, того самого современного, к становлению совокупной саморефлексии которого они имели столь непосредственное отношение. Это фактическое обстоятельство, участие классиков социологии в осмыслении современности и в становлении социологии как современной науки мы принимаем за отправную точку последующего изложения.

II

Один из лучших нынешних знатоков классической традиции британский социолог Д. Фризби особенно стремится подчеркнуть значение действительно еще очень и очень недооцененного Г. Зиммеля. Он утверждает, что только Зиммелю удалось не просто очертить новизну современного общества, но и показать, как оно переживается человеком

³ Хабермас присоединяется здесь к точке зрения Нойдорфа, сформулированной в статье «Социология» в «Evangelisches Staatslexikon». Заметим также, что в этом контексте буржуазный («bürgerlich») можно переводить и как «гражданский».

⁴ Мы выносим за скобки достаточно спорный вопрос о том, что вообще в этом контексте может означать понятие «общество».

⁵ В ранний период становления социологии как университетской дисциплины классиками называли совсем не тех, кого причисляют к ним теперь. В современный канон непременно включают М. Вебера и Э. Дюркгейма, более спорным, но, во всяком случае для многих англо-американских авторов, устойчивым стало положение К. Маркса. Среди тех, чью классическую роль скорее приходится отстаивать, чем просто на нее ссылаться, называют Ф. Тенниса, Г. Зиммеля, Дж. Г. Мида, Т. Парсонса и К. Мангейма. См., помимо цитированной выше книги Хабермаса и статьи Рамштедта, также: [17; 18; 29]. Представляет интерес новейшая попытка показать *неклассичность* классиков для их времени. См.: [21, p. 1512 ff, 1542 f]. Ср. также: [20]. В новейшей отечественной литературе см.: [9].

[23]. Ниже мы покажем, сколь мало обосновано это суждение. Напротив, *все классики*, о которых пойдет речь, высказывают в значительной степени сходные или согласующиеся между собой суждения, которые касаются именно внутреннего опыта, переживания современной ситуации. Социология, вопреки многим распространенным представлениям о ней, оказывается также *феноменологией*⁶ *современного сознания*.

О человеке *современном* классическая социология уже на заре своего существования высказывается весьма определенно:

Исчисляющий знает свое превосходство и свободу, он уверен в целях и господстве над средствами, мысленно видя их зависимыми от себя, и он управляет ими согласно своим решениям, как бы ни казалось, будто движутся они собственными путями. Но целое познаний и мнений о регулярном или вероятном ходе вещей, как тех, которые поддаются, так и тех, которые не поддаются определению [то целое познаний и мнений], которые человек может лелеять, находить уже готовыми и использовать; а потому также и знание о своих и чужих, противостоящих (значит, их надо преодолеть) или благоприятствующих (значит, их надо добыть) силах или мощи я называю его сознательностью. Чтобы исчисление было правильным, сознательность должна лежать в основании всех его установок и оценок. Это знание, которым можно распоряжаться, оно пригодно для планомерного применения; это теория и метод господства над природой и человеком. Сознательный индивид презирует все темные чувства, предощущения, предрассудки как то, что в этом отношении имеет ничтожную или сомнительную ценность, и он хочет, в соответствии со своими ясно и четко оформленными понятиями, устроить свое ведение жизни и свое воззрение на мир [36, S. 112]⁷.

Это рассуждение из знаменитого сочинения Фердинанда Тенниса «Сообщество и общество» представляет исключительную важность. Здесь в концентрированном виде представлены основные аспекты видения современного человека и вся последующая проблематика. Рассмотрим это подробнее.

Речь идет о самообладании *действующего* (так немецкие социологи часто именовали индивида, подчеркивая самую существенную его характеристику: действие). У него есть *ясные и четкие* понятия. Он знает свое превосходство, презирует темные чувства, а потому, не ошибаясь в вычислениях, господствует над природой и человеком и сообразно этому устраивает свое ведение жизни и воззрение на мир. Сознательность предполагает также самоосуждение: он проклинает свои практические ошибки. Только это не совесть, заставляющая стыдиться плохого в себе, потому что совесть – «высшее, духовное выражение» *сущностной* воли, а «сознательность» – выражение воли *избирательной* [36, S.113]. Два типа воли, которые выделяет Теннис, можно понять примерно так. В одном случае человек, не рассуждая, действует, как принято, выражая волю семьи, соседской общины и т.п. Во втором случае мы имеем дело с индивидуальным выбором, оценкой обстоятельств и расчетом. По тому, какой тип воли преимущественно определяет поведение, Теннис вычленяет два идеальных типа социального устройства: «общество» («*Gemeinschaft*») и «общество» («*Gesellschaft*»), относя преобладание первого ко временам минувшим, а второго – к современности. Не то чтобы сущностная воля и сопряженное с нею сообщество, *Gemeinschaft*, исчезали совершенно, но для Тенниса современно в современном именно *общество* в описанном смысле.

Собственно, в цитированном рассуждении нет почти ничего, что нельзя было бы так или иначе вычитать в философии нового времени, хотя бы у Декарта⁸, у Спинозы и особенно у почитаемого Теннисом Гоббса (См., например: Гоббс Т. Левиафан. Ч. 1. Гл. II, III, V. См.

⁶ Термин предложен Б. Г. Капустиным.

⁷ Подробно о собственно социологической концепции Тенниса см.[13].

⁸ «От Декарта, таким образом, идет современное понятие о том, что достоверность – дитя рефлексивной ясности, т.е. перепроверки наших собственных представлений безотносительно к тому, что они "репрезентируют" ...», – справедливо замечает Ч. Тэйлор [34, p. 469].

также: [37]). Заметим, однако, что в конце XIX в. эта позиция получает новые и очень важные акценты. Теннис подчеркивает состоятельность человека в распоряжении своими мыслями, он говорит о *единстве самосознания*, не забывая упомянуть, что именно сознательность лежит в основании всех безошибочных поступков. Это напоминает *единство апперцепции*, кантовское «я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все мои представления» [Kant I. Kritik der reinen Vernunft. В 131]. Само по себе эмпирическое сознание, говорит Кант, рассеяно и не связано с тождественностью субъекта. «Таким образом, только благодаря тому, что я могу связать многообразие данных представлений в одном сознании, возможно чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях, т.е. аналитическое единство апперцепции возможно лишь при условии какого-либо синтетического единства» [Ibid. В 133]. Иными словами, поясняет он далее, я соединяю свои представления воедино в своем самосознании; если бы я не сообщал им единство моего самосознания, то мое Я (Selbst) было бы столь же разрозненным и пестрым, как и мои представления [См.: Ibid. В 134]. Конечно, Теннис далеко не кантианец, но зависимость от Канта очень сильна во всей социологии. А в данном случае для нас важно, что Кант не вполне еще порывает с Просвещением и опирается на современную ему позитивную науку. Именно научность предполагает, в частности, ясность самосознания. Ясность означает, что в моем сознании суть *только мои мысли* и нет неведь откуда взявшихся представлений. Я контролирую свой опыт. Единство Я обеспечивается у Канта, между прочим, различением эмпирического сознания и чистого единства апперцепции (при этом собственная самодеятельность сознания остается, как известно, скрытой от него самого и доступной самонаблюдению только феноменально). У Тенниса ясность есть знание о себе совокупно со знанием о других – как о людях, так и о природных вещах и процессах; это ясность относительно собственной воли и знающе-волевое преодоление всего неясного в себе, всех «темных чувств, предощущений и предрассудков». Эти чувства вытесняются волевым усилием; его можно было бы назвать *волей к ясности*. Волевой характер мышления обнаруживается, когда мы сопоставляем «сущностную» и «избирательную» волю. О первой из них Теннис говорит, что она есть «психический эквивалент тела» [36, S. 87]. Здесь различаются растительная, животная и умственная («ментальная») формы воли [36, S. 92]⁹. Они мыслятся в единстве, обусловленность мышления телом (ведь есть же у нас и голод, и половое чувство, и почти инстинктивная любовь к потомству) не исчезает даже и в избирательной воле, тем более велика она в воле сущностной. Однако мышление все-таки берет верх, «оно становится Богом, который извне сообщает движение инертной массе» [36, S. 108]. Сущностная воля, таким образом, изначально, но она порождает сам процесс мышления, который затем старается возобладать над ней и сделать зависимой от себя (См.: [36, S.243]). То же происходит, по Теннису, и с историческими народами. «Gemeinschaft» уступает место «Gesellschaft», «культура народности» перерождается в «цивилизацию государственности»; соответственно меняются и сами люди. «Изменяя свой социальный статус и, следовательно, условия своей повседневной жизни, люди меняют свой *темперамент*; неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным» (См.: [36, S.244]).

Это весьма и весьма любопытно! Оказывается, современный человек – интеллектual, отдающий себе отчет во всех своих идеях и представлениях, господин природы и других людей (насколько они ему позволяют), человек, у которого исчисляющий разум взял верх над органическими стремлениями и привязанностями, на самом деле лихорадочен и неспокоен. «Теория и метод господства над природой и человеком», «знание регулярного и вероятного хода вещей», уверенность в их зависимости от себя оборачиваются беспокойством, лихорадочным непостоянством. Это неслучайно. Говорил же Ницше: «Больше разума в твоём теле, чем в твоей высшей мудрости. И кто знает, к чему нужна

⁹ Разумеется, это старое, идущее еще от Аристотеля различение типов души, равно как и описание Gemeinschaft во многом воспроизводит аристотелевскую концепцию социальности.

твоему телу твоя высшая мудрость. ... Созидающее тело создало себе дух как длань своей воли. Отворачиваясь от тела, презирая его, вы готовите себе гибель» [11, с. 24-25]¹⁰.

Само собой разумеется, что усмирить такого человека, ввести его в рамки мирного взаимодействия с себе подобными может только государство. Недаром в последней книге «Введение в социологию» (1931) Теннис набрасывает идею «всемирного государства» (См.: [35, S.115], которое заботливо формирует души своих подданных всеми мерами идеологического и воспитательного воздействия, делая их солидарными не просто под игом суверена (подобно гражданам, договорившимся уступить часть прав «смертному Богу», Левиафану Гоббса), но в рамках этически-политической общности, именуемой «Gemeinwesen»¹¹. Остается только спросить, насколько человек беспокоен, корыстен и, собственно, интеллектуален в этом государстве. Ответа у Тенниса на этот вопрос мы не находим.

Итак, перечислим важнейшие взаимосвязанные характеристики современного человека:

- a) уверенность в себе,
- b) интеллект,
- c) стремление к ясности и презрение к инстинктам,
- d) беспокойство.

Эта взаимосвязь обнаруживается и в сочинениях других классиков социологии. Например, весьма характерны знаменитые описания Э. Дюркгеймом *аномии* – резкого снижения социальной регуляции поведения, потери обществом значительной части морального давления на индивида:

... фактически промышленность, вместо того чтобы служить средством к достижению высшей цели, уже сделалась сама по себе центром конечных стремлений как индивидуумов, так и общества. В силу этого индивидуальные аппетиты разрастаются беспредельно и выходят из-под влияния какого бы то ни было сдерживающего их авторитета ... Самое развитие промышленности и беспредельное расширение рынков неизбежно благоприятствуют в свою очередь безудержному росту человеческих желаний ... Вот откуда происходит это крайнее возбуждение, которое от одной части общества передалось и всем остальным ... Алчные вожделения охватывают людей всех слоев и не могут найти себе определенной точки приложения. Ничто не может успокоить их, потому что цель, к которой они стремятся, бесконечно превышает все то, что они могут действительно достигнуть. Лихорадочная ненасытная погоня за воображаемым обесценивает наличную действительность и заставляет пренебрегать ею... И достаточно какой-нибудь превратности судьбы для того, чтобы человек оказался бессильным перенести это испытание. Лихорадочное возбуждение падает, и человек видит, как бесплодно было все это смятение...» [6, с. 241-243].

«Лихорадочное возбуждение», как мы видим, связано с расчетливостью и интеллектуализмом, без которых немислима современная коммерция¹². Точно так же самим ходом рассуждений предполагается здесь и индивидуализм, все большая сосредоточенность на собственном «я». Можно, конечно, обойтись без прояснения очевидных параллелей между рассуждениями Тенниса и Дюркгейма. Хотя стоит обратить внимание на то, что в первом случае именно развитие интеллектуализма оказывается ответственным за современное социальное состояние, тогда как во втором дело обстоит, скорее, наоборот.

Однако интересней другое. Дюркгейм говорит о «возбуждении», «бурлении» («effervescence»), которое господствует не только в современном обществе. В «Элементарных формах религиозной жизни» [22], быть может, самой значительной книге Дюркгейма, это понятие привлекается при описании многообразных ритуалов в

¹⁰ Молодой Теннис собирался издавать журнал вместе с Ницше – идейные переключки чуть не стали биографическими.

¹¹ О категории «Gemeinwesen» в социологии см.: [3].

¹² Подробнее об этой «лихорадочности» модерна, в том числе в связи с Дюркгеймом, см.: [12].

первобытных обществах, вызывающих эмоциональный подъем, взаимное заражение участников радостью или печалью, причем от этого взаимного заражения соответствующее чувство усиливается, оказываясь уже не столько индивидуальным, сколько характеристикой состояния группы, спаянной воедино общим ликованием или общим горем. Так и применительно к современности, подобно аномии, *господствующее возбуждение есть именно состояние общества*. Общество возбуждено и – хотя Дюркгейм об этом, кажется, не говорит ни слова – спаяно возбуждением, обретает единство в лихорадочном возбуждении. Общество «не может стать больным», не заразив своих членов, им передается его «страдание» [6, с. 192], а значит, и его возбуждение.

Общество Дюркгейм ставит на место кантовского трансцендентального субъекта. Иными словами, именно социальной организации человек обязан теми *самоочевидными* формами восприятия, которые Кант называл априорными, в первую очередь идеями пространства и времени¹³. Что значит, что идеей времени человек обязан обществу? Время немислимо без последовательности. Если нечто определяется как устойчивое, самотождественное, то это делается именно по контрасту с изменчивостью во времени. А как же собственное «я»? Ведь его устойчивость – штука довольно сомнительная!

«Я» каждое мгновение становлюсь другим, но я и отслеживаю свои изменения. Так где же здесь неизменность? По мнению У. Джеймса, современника Дюркгейма, о «метафизическом», «субстанциальном» понятии личности говорить не приходится. Ее постоянная самотождественность мнима. Есть только мышление, осознающее и недавние состояния сознания, и более отдаленное прошлое. А поскольку отдаленное прошлое постоянно оказывается одним и тем же, т.е. при смене непосредственных впечатлений давно прошедшее не меняется, то возникает впечатление тождества личности¹⁴. Но откуда берется именно такое восприятие длительности, последовательности и постоянства? Кант говорит об априорных формах созерцания. Дюркгейм – об обществе как особой реальности и *условии восприятия всякой иной реальности*. Все, что в душе, в сознании индивида превосходит его собственную ограниченность и конечность (будь то априорные формы созерцания, понятие долга или идея Бога, умерщвление плоти или оргиастическое буйство), так или иначе имеет своим источником общество. Если общество поставлено на место кантовского субъекта, то и постоянство, и ясность становятся прерогативой общества, но отнюдь не отдельного человека, на долю которого остаются лишь рассеянные случайные впечатления. Да и вообще, состоятельность самосознания для Дюркгейма очень сомнительна:

Даже тогда, когда речь идет просто о наших частных поступках, мы очень плохо представляем себе относительно простые мотивы, управляющие нами. Мы считаем себя бескорыстными, тогда как действуем как эгоисты; мы уверены, что подчиняемся ненависти, когда уступаем любви, разуму – когда являемся пленниками бессмысленных предрассудков, и т.д.» [5, с. 10].

Современный индивид рационалистически расчетлив, но может ли он о каждой своей идее сказать, что она принадлежит именно ему? Во всяком случае, во времена Дюркгейма ощущение неподлинности видимого Я было разлито в воздухе. «...я не перестану подчеркивать один маленький факт., мысль приходит, когда "она" хочет, а не когда "я" хочу... *Мыслится* (Es denkt): но что это "ся" есть как раз старое знаменитое Я, это, выражаясь мягко, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не "непосредственная достоверность"», – говорит уже Ницше [10, С. 253]. «Во мне есть нечто такое, о чем я не знал. Все теперь уходит туда. Я не знаю, что там происходит», – констатирует герой знаменитого романа Р. М. Рильке [30, S. 110-111]. То же самое, как утверждал складывавшийся параллельно классической социологии психоанализ, должен был

¹³ Об этом наиболее подробно говорится в начале и на завершающих страницах «Элементарных форм». См.: [22, р. 12-17, 630-633]. Подробнее этот аспект рассуждений Дюркгейма я рассматривал в: [16, с. 436-437].

¹⁴ См.: [4, с. 100-119]. Дюркгейм испытывал интерес к прагматизму, читал о нем курс лекций, и хотя отношение его было скорее негативным, глубокое изучение соответствующей литературы не могло пройти для него бесследно.

бы сказать о себе каждый человек, а не только тонкий и нервный художник. Своеобразие социологии, в частности, дюркгеймовской, в том, что она предлагает совершенно непсихологическое объяснение этого феномена, точнее, заключает не от психологии к обществу, но от общества к психологии.

Итак, насколько подлинно (т.е. берет начало в нем самом) собственное возбуждение индивида? Господин ли он своей лихорадке? Некогда В. Скотт утверждал, что произведения Э. Т. А. Гофмана надиктованы белой горячкой, причем не он управляет ею, а она им. Так не управляет ли общество и современным человеком через лихорадочное возбуждение, подобно тому, как оно управляет первобытным человеком через культы оплакивания, посвящения и т.п.? Наверное, тут-то современный человек Дюркгейма самостоятелен не больше, чем гражданин всемирного государства, каким его рисует нам Теннис (впрочем, остается неизвестным, все ли он беспокоен, когда о нем позаботился *Gemeinwesen*). Страдающий от аномии, корыстный, беспокойный и склонный к самоубийству современник Дюркгейма (теоретически) мог бы обрести новое чувство солидарности в развившихся профессиональных союзах¹⁵. Остается только задать вопрос: насколько лояльным он останется к обществу, когда узнает, благодаря социологии, что голос общества звучит в нем, так сказать, неумолчно, что, начиная от априорных форм созерцания и кончая самыми интимными решениями о смысле жизни, он находится во власти общества. Иначе говоря, каков морально-политический эффект "социологического просвещения" (используя позднейший термин Н Лумана)? Как раз в этом отношении классическая социология представляется совершенно одномерной. Если в ней и ставится вопрос о собственном воздействии на описываемую ситуацию, то речь идет все-таки преимущественно о планомерном влиянии, о предложениях по социальному преобразованию, об экспертизе, но не о том, что появление социологии означает для самосознания людей.

Итак, к перечисленным выше характеристикам современного человека теперь можно отнести еще следующие:

- e) неподлинность «я»,
- f) возбуждение,
- g) эмоциональную и интеллектуальную зависимость от общества.

К классическим описаниям современного состояния относится, конечно, и «Философия денег» Г. Зиммеля¹⁶. Как известно, Зиммель говорит о *бесхарактерности* современного человека, которая вытекает из его *интеллектуализма* и сродни объективности денег как универсального средства обмена:

«Деньги ставят действия и отношения человека вне человека как субъекта в той мере, в какой душевная жизнь, поскольку она является сугубо интеллектуальной, из чистой субъективности вступает в сферу объективности, которую она теперь отражает. Тем самым явно закладывается отношение превосходства. Как тот, у кого есть деньги, превосходит того, у кого есть товар, так интеллектуальный человек как таковой обладает известной властью над тем, кто больше живет чувствами и импульсами. Ибо насколько более ценной ни была бы личность последнего в целом, насколько бы его силы, в конечном счете, ни превышали силы первого, но [зато] он более односторонен, ангажирован, исполнен предрассудков, чем первый, у него отсутствует независимый взгляд [на вещи] и ничем не связанные возможности распоряжаться всеми практическими средствами [что есть] у чисто рассудочного человека» [32, S. 602].

Однако интеллектуализм, продолжает Зиммель, весьма тесно сопряжен с индивидуализмом. Точно так же и деньги являются питательной почвой хозяйственного индивидуализма и эгоизма [32, S. 602]. Объясняется это следующим образом. Необходимо, говорит Зиммель, проводить различие между, с одной стороны, сущностью денег и интеллекта и, с другой стороны, их функцией, использованием. По существу, конечно, интеллект безличен и может вступать в бесчисленные связи; есть такие *чувства*, которые

¹⁵ Об этом говорится и в предисловии ко второму изданию «Разделения труда» и в «Самоубийстве».

¹⁶ Подробно эта составляющая концепции Зиммеля рассматривается в: [8].

просто не могут разделяться всеми (скажем, определенные чувства в отношениях между определенными Я и Ты), тогда как *интеллект* подобен факелу, у которого не становится меньше огня от того, что он возжигает множество других. Но зато и мощь интеллекта имеет иной характер. Чужой превосходящей *воле* можно противиться, но противостоять силе *доказательств* нельзя: если своевольно заявить, что не хочешь подчиниться логике, то тем самым только засвидетельствуешь свою слабость. Правда, за великими решениями всегда стоят «надынтеллектуальные энергии», но зато в повседневной борьбе за существование побеждает ум: именно потому, что по качеству он один у всех и везде одинаков, интеллект побеждает количеством, т.е. чем больше интеллекта, тем он сильнее.

С одной стороны, Зиммель утверждает, что «больше интеллекта» служит самоутверждению того, кто интеллектуален (См.: [32, S.605]). Но, с другой, – преобладание интеллекта далеко не так надежно связано с самореализацией индивидуальности, если принять во внимание, что объективный характер интеллекта ставит человека вне человека. Субъект выходит в сферу объективности, уже не он сам оказывается господином своего рассудка, но рассудок берет в нем верх над чувствами, волевыми, вообще всей его индивидуальной определенностью. Обладание интеллектом связано теперь не столько с личными качествами, сколько с образованием, а получение хорошего образования зависит преимущественно от социальных обстоятельств, безразличных к индивидуальным достоинствам. Мало этого. Как деньги, начиная с определенной суммы, начинают работать «сами по себе», так что возрастание их количества зависит уже от ренты и прибыли, так дело обстоит и со структурой «познаний в мире культуры, которые с какого-то определенного момента требуют все меньше самостоятельных усилий индивида, ибо содержания знания предлагаются во все более сжатой и, с повышением их уровня, в более концентрированной форме» [32, S.610].

Нельзя ли тогда предположить, что *самодовлеющий интеллект* не останавливается не только перед чужими эгоизмами, но и перед эгоизмом своего – скорее случайного, чем необходимого – носителя? Правда, обычно, подчеркивает Зиммель, кажется самоочевидным, что интеллект служит эгоизму, который воспринимается как нечто безусловное. Однако эта связь, говорит он, имеет отнюдь не логическую, но только психологическую убедительность. Никакой *необходимости* в ней нет. Итак, с одной стороны, происходит явный рост «объективно-содержательной всеобщности»: деньги, интеллект, право общие для всех. С другой стороны, все это используется «для практики эгоизма»¹⁷, доводящей индивидуальные различия до предела. Видя всю логическую сомнительность этого «психологического факта», Зиммель все-таки не может отказаться от него в силу той же очевидности, которая заставляет Тенниса говорить о неуспокоенности расчетливого индивида, Дюркгейма – о лихорадочной возбужденности современников-корыстолюбцев, а самого Зиммеля, еще в начале научной карьеры, побуждает сформулировать замечательное высказывание о нынешнем человеке, который мечется между желанием все приобрести и боязнью все потерять (см.: [12, с.59]).

Если посмотреть на те же обстоятельства под иным углом зрения, то обнаружатся более интересные вещи. Надындивидуальное в человеке Дюркгейм называет «обществом», Зиммель же говорит об объективации явлений культуры, а возникающую при этом проблему называет «растущим разрывом между личной и предметной культурой»:

«В языке и нравах, политической конституции и религиозных учениях, литературе и технике труд бесчисленных поколений отложился как опредметившийся дух, из которого каждый берет столько, сколько хочет или может, но которого не мог бы исчерпать ни один индивид... [32, S. 622]. Подобно тому, как единство объекта вообще возникает благодаря тому, что мы вносим в объект способ нашего самоощущения своего "Я", оформляем его соответственно нашему образу, в котором множество определений срастается в единство "Я", так – в психологически-практическом смысле – единство создаваемого нами объекта и

¹⁷ Как замечает Зиммель, «с тонким, инстинктивным чутьем язык понимает под "расчетливым человеком" просто того, кто расчетлив в *эгоистическом* смысле» [32, S. 613].

отсутствие такого единства оказывают воздействие на соответствующее формирование нашей личности [32, S. 629]... Чем полнее некое целое вбирает в себя часть субъективных вкладов, чем более характерно для каждой части быть значимой и действовать лишь как часть этого целого, тем объективнее целое, тем более оно живет потусторонней для производящих его субъектов жизнью» [32, S. 630].

Мы видим, что здесь обнаруживается, так сказать, неподлинность единства «Я», без которого, кстати говоря, и объект не был бы единым объектом. Неподлинность сказывается в отчуждении индивида от совокупного мира культуры; одновременно это бросает тень и на культуру, вообще на всякое единство, которое обязано своим возникновением единству того «Я», которое уже неспособно постигнуть себя соотносительно с единым объектом и скорее склоняется перед его тотальностью, ограничивая свои воздействия на него частными вкладами. Иными словами, мы видим здесь знаменитую проблему взаимоотношения индивида и культуры, которую Зиммель решает на протяжении всей своей жизни¹⁸. Немаловажно и то, что проблематика *отчуждения* изложена здесь не по Марксу, а, скорее, вопреки Марксу, как альтернатива Марксу¹⁹.

Однако для нас принципиально важна иная взаимосвязь. Мы видим, что инструментальной, своекорыстной, рассудочной ориентации современного человека, которой, по идее, должно было бы отвечать выраженное единство самосознания и вполне реализованное стремление к субъективной ясности, на самом деле (во всяком случае, судя по описаниям упомянутых социологов) соответствует нечто прямо противоположное: лихорадочная возбужденность, неуверенность в собственной состоятельности, неподлинность, мнимость субъективного единства. Стремясь рассудочно и своекорыстно реализовать себя, суверенного и неповторимого, индивид репрезентирует нечто иное: общество или «культурные содержания», или то и другое сразу. Будучи ориентирован на самоидентичность, он солидаризируется с иным, существенно независимым от него тождеством.

Сюда добавляется еще одна, достаточно сложная и по смыслу, и по изложению идея Зиммеля. В отличие от Дюркгейма, Зиммель не хочет ставить общество как единство и даже культуру как единство на место трансцендентального субъекта. Но он пытается дать ответ на фундаментальные вопросы социологии, используя кантовскую терминологию и кантовский подход. Речь идет об априорных формах созерцания общества [7, 2, с.509-526]. Это надо понимать так: раз общество существует, значит люди воспринимают друг друга определенным образом. И только если это происходит, общество становится возможным. Иначе говоря, нас интересует не возможность того, чего еще нет, а возможность того, что уже есть. Мы хотим выяснить, при каких условиях оно существует. Так и взаимодействие людей – а это и есть общество, по Зиммелю, – происходит при определенных условиях, которые вовсе не являются предметом свободного выбора участников взаимодействия. Перечислять все мы не станем. Достаточно указать на следующие:

Во-первых, самое сокровенное, самое индивидуальное, что есть в человеке, недоступно никакому взгляду. Это значит, что любого своего партнера по взаимодействию мы видим, как говорит Зиммель, обобщенно. Мы подводим его под какой-то тип. Но при этом мы всегда знаем, что имеем дело с уникальной личностью. А действительно ли она уникальна? Не получается ли так, что другой человек, не умея углядеть подлинно неповторимое в своем партнере, так сказать, достраивает его до настоящей неповторимости?

¹⁸ На русском языке основные философские подходы Зиммеля к этой проблеме отчасти документированы в: [7]. Стоит заметить – хотя аргументировать это здесь невозможно, – что удовлетворительного ее решения Зиммелю найти не удалось.

¹⁹ Напомним, что ранние работы Маркса к этому времени не были опубликованы. В марксистской мысли внимание к проблематике отчуждения впервые привлек Г. Лукач в работе «История и классовое сознание» (1923), опубликованной опять-таки еще до «открытия» молодого Маркса. Лукач был учеником Зиммеля, что, впрочем, не помешало ему впоследствии объявить своего учителя (как *иррационалиста*) предтечей фашизма. Последующий неомарксизм, как и правое неогегельянство (например, Х. Фрайер) куда больше обязаны Зиммелю, чем они склонны были признавать сами.

На самом деле мы фрагментарны, но другой восполняет нашу фрагментарность, делая нас тем, чем мы не являемся. То же совершаем и мы сами в отношении другого, мысленно достраивая его уникальность, так как иначе мы не могли бы относиться к нему как полноценному человеку. Стоит ли добавлять, что и эта характеристика, столь абстрактно-философская по форме, предполагает, по существу, именно современного человека!

Итак, обращение к Зиммелю позволяет нам дополнить описание современного человека. Он:

h) бесхарактерен,

i) подчинен логическому началу именно тогда, когда считает, что использует его для своих целей,

j) неспособен совладать с тотальностью опредмеченной культуры и установить единство культурного содержания и своего «Я» и, наконец,

k) фрагментарен, представляет собой одновременно и нечто действительно неповторимое, и нечто типическое.

Правда, разрыв личной и объективной культуры – это трагедия, но вместе с тем, как говорит Зиммель, – «трагический шанс», которым покупается «неоднократно удававшееся великое предприятие духа: преодолеть объект как таковой, самого себя сделать объектом и, обогатившись этим творчеством, вернуться к себе самому» [33, S. 415]. Однако это уже выводит нас за рамки данной статьи, от Зиммеля-социолога к Зиммелю-философу. Здесь же нам довольно обратить внимание на то, что последующая философия Зиммеля, посвященная, так сказать, спасению неповторимой творческой индивидуальности, не отвечает на основной вопрос, следующий из его социологии: *где можно найти место для таких личностей в современном обществе, составленном из фрагментированных, типизированных, бесхарактерных, неспособных совладать с тотальностью культуры индивидов? И как соотносить подавляющий интеллектуализм с суверенитетом творческого начала?*

III

Пожалуй, из всех классиков именно М. Вебер был поистине одержим идеей ясности. «Протестантская этика» как раз и посвящена возникновению нового типа человека, для которого методичный самоконтроль, сознательное распоряжение мельчайшими движениями души становятся неотъемлемыми чертами, делая его наиболее приспособленным для коммерческого успеха. Протестантская этика, по Веберу, является одной из составляющих западного рационализма. Другой такой составляющей является, конечно, научный рационализм. Ясность мысли ученого и ясность мысли экономического деятеля сопрягаются в классической политической экономии. Историк ставит вопрос, как возник этот рациональный тип из нерационального. Социолог усматривает нерациональное в поведении и современного человека. Стремление к субъективной ясности приходит в столкновение со стремлением ученого не только описывать, но и *понимать* действующего. Естественно поэтому начать с изучения целесообразной рациональности действий, потому что нам легче всего понять человека, ясно осознающего свои цели и средства, необходимые для их достижения. Это отношение понятно, ибо очевидно. «Если же мы зададимся вопросом, на чем покоится эта очевидность, основанием ее тут же окажется то обстоятельство, что отношение "средств" к "цели" есть отношение рациональное...» [39, S. 127]. Действующий наиболее свободен тогда, когда действует рационально, и наиболее рационален тогда, когда свободен, т.е. на его решения не оказывает влияние «подоснова» психической жизни, настроение и страсти. Чем свободнее человек, говорит Вебер, т.е. чем меньше его поведение имеет характер «природного события», тем важнее становятся не внешние причины поведения, а понятие личности, согласно которому сущность ее – это постоянное внутреннее отношение к некоторым ценностям, которые человек затем превращает в цели своих действий [39, S. 132]. Иначе говоря, рациональный человек – это личность, имеющая некое внутреннее ядро. Человек во что-то верит как в безусловно ценное, исходя из этого, он ставит себе цели, а для достижения целей рассчитывает средства. Эти «последние ценности»

и «значения» играют, по Веберу, очень разную роль в психологической обусловленности действия. Сложная и невнятная связь конкретной мотивации как таковая не поддается отображению или воспроизведению в понятиях. Социолог или историк исходят из того эмпирического факта, что фактически смысл бывает вовсе не продуман действующими во всех частностях, но только неясно мерещится им. Так что мы не вычленим этот смысл из их поведения, но создаем определенную конструкцию («идеальный тип»), в которой все продумано и увязано гораздо лучше, чем в конкретной мотивации. Вот этот-то смысл и пытается растолковать ученый («догматика смысла», называет это Вебер). А вкладывал ли кто-то из реальных людей в свои действия именно такой смысл, да и вкладывали ли они какой-либо смысл вообще – это очень и очень сомнительно (см.: [39, S. 333-334]). Но именно от этой субъективной ясности смысла для самого действующего, а не только от его рациональности зависит очевидность наших²⁰ объяснений.

Итак, свободный человек отдает себе отчет в том, какими основными ценностями он руководствуется. Эти ценности затем переводятся в разменную монету повседневного целеполагания. Преследуя цели и выбирая средства для их достижения, человек, однако, прекрасно знает, кроме того, о существовании определенного порядка, т.е. весьма высокой вероятности совершения известных действий другими людьми, преследующими свои цели, в том числе, и в ответ на его собственное поведение. При этом он и сам привержен такому порядку: либо потому, что уважение к нему входит в ту цепочку калькуляций, в которой связываются цели и средства; либо потому, что порядок относится к числу его ценностей. Очевидно, что существуют следующие возможности:

- a. значимый порядок и основные ценности имеют разный ранг:
 - a1 порядок ниже ценностей
 - a2 порядок выше ценностей;
- b. значимый порядок и ценности имеют равный ранг:
 - b1 порядок рассматривается как ценность
 - b2 ценности рассматриваются как одна из принадлежностей порядка;
- c. порядок и ценности считаются несопоставимыми.

Известно несколько классификаций Вебера, в которых эти моменты так или иначе присутствуют. Так, в §6 первой главы «Хозяйства и общества» приводится перечень того, чем может быть гарантирована легитимность некоторого порядка:

I. чисто внутренне, а именно:

1. чисто аффективно: чувственной самоотдачей;
2. ценностно-рационально: верой в его <порядка - А.Ф.> абсолютную значимость в качестве выражения последних обязывающих ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо иных);
3. религиозно: верой в зависимость обладания благом спасения от его соблюдения;

II. а также (или только) ожиданиями особых внешних последствий, т.е. состоянием интересов; однако это ожидания особого *рода* [41, S. 17].

Эта классификация дополняется в §7 перечнем того, в силу чего некоему порядку действующие могут приписать легитимную значимость:

- a) *традиции*: значимость вечно существовавшего;
- b) *аффективной* (особенно эмоциональной) веры: значимость нового откровения или примера;
- c) *ценностно-рациональной* веры: значимость того, что открылось как абсолютно значимое;
- d) позитивного уложения, в *легальность* которого верят.

Эта легальность может быть значимой для участвующих как легитимная в силу:

- α) соглашения заинтересованных лиц;

²⁰ Т.е. рациональных исследователей.

β) его навязывания (на основе считающегося *легитимным* господства людей над людьми) и послушного следования ему [41, S. 19].

В первой из этих классификаций отчетливый смысл должен, безусловно, иметь место в случаях I,2 и II, во второй – в случаях с и d. Что же касается традиции, аффекта и религиозной веры, то здесь не все так просто. В веберовской классификации идеальных типов действия, выстроенной по принципу убывания рациональности, именно традиционное действие находится на низшей ступени – на границе осмысленного поведения и поведения чисто реактивного, не связанного с субъективно предполагаемым смыслом (см.: [41, S. 2]). В разной степени трудно достижимы для понимания также мистическое созерцание (см.: [41, S. 2]) и аффективное действие, по поводу которого Вебер тоже говорит, что оно находится «на границе» сознательной смысловой ориентации (см.: [41, S. 12]).

Таким образом, было бы оправдано различие двух типов поведения: наполненного смыслом (рациональным или ценностным) и почти неосмысленного (реактивного или привычного). А отсюда можно сделать следующий шаг: к различению поведения мотивированного и немотивированного, поскольку «"мотивом" называется смысловая связь, которая для самого действующего или для наблюдателя выступает как осмысленное "основание" некоторого поведения» [41, S. 5].

Не очень строго, но достаточно часто Вебер подразделяет мотивы на «идеальные» и «материальные». Однако важнее было сказать, что их объединяют две важные характеристики: ясность и обыденность. Об этом говорит и знаменитое понятие «харизмы», которое фигурирует в социологии религии и социологии политики Вебера. В социологии религии мы сталкиваемся с утверждением, что «религиозно или магически мотивированное поведение первоначально ориентировано *посюсторонне*» и что сам действующий ведет себя при этом относительно рационально, различая только «большую или меньшую повседневность явлений» [41, S. 245]. В то же время харизма – нечто *внеобыденное*. Таков дар колдуна в отличие от обыденной магии; таково качество пророка в отличие от жреца, включенного в «предприятие спасения» (см.: [41, S. 260 f, 268 f.]). Точно так же и харизматическое господство основывает свою легитимную значимость на «внеобыденной самоотдаче, <обращенной> к святости или героической силе или образцовости какой-либо личности или порядкам, которые она возвестует или создает» [41, S. 124].

Харизма исчезает в силу, как его называет Вебер, «оповседневнивания» (*Veralltäglichung*), причем в этом процессе, означающем ее традиционализацию или рационализацию, ключевую роль играют определенные *мотивы* приверженцев харизматического властителя, их материальные или идеальные интересы (см.: [41, S. 144-145]). Однако и в сфере религиозной, и в сфере политической внеобыденность отнюдь не исключает мотивированность как таковую. Дело в другом. Внеобыденности на шкале действий соответствует аффективное действие. Аффект, правда, находится на границе осмысленности, но все-таки по сю сторону этой границы. Аффективное действие – хотя и с трудом – признается осмысленным. Но *продолжительность* аффекта – это совершенно другое дело. Нельзя сказать, что преданность харизме столь же скоропреходяща, как, например, вспышка гнева. Ведь и чувственной самоотдачей гарантируется легитимность порядка (порядок же хотя бы относительно длителен). В некоторых случаях внеобыденное в области религиозной, например, личные качества мага или – как «суррогат» магии – подлинная, особо интенсивная вера, «могущая двигать горы», не квалифицируется по длительности. В тех случаях, когда религия и политика мало дифференцированы, вера в харизму причастного богам властителя легитимирует весь аппарат господства неопределенно долгое время; то же самое происходит и тогда, когда церковь освящает императорскую или королевскую власть. И все-таки, если мы желаем сохранить различие между традиционным и харизматическим, то придется признать, что даже регулярно воспроизводимый аффект означает некоторое *прерывание повседневности* и сугубо харизматически производимые чувства более кратковременны, чем религия, которую Вебер именует «предприятием спасения», подобно тому, как он называет предприятием и

государственный аппарат, и современную науку, и организацию политических партий. В других случаях Вебер недвусмысленно констатирует:

«Религиозный анархизм, согласно историческому опыту, до сих пор существовал лишь как непродолжительное явление, поскольку интенсивность верования, которая его обуславливает, есть личная харизма» [41, S. 358].

Но точно так же, как собственно аффективное действие несравненно менее продолжительно, чем эмоциональная самоотдача господину, вера в магическую силу колдуна или харизму праведника, так и мотивированность поведения во втором случае несравненно выше. Схематично это можно сформулировать так: аффективное действие скорее неожиданно, но, в сущности, достаточно обыденно; аффективная приверженность скорее ожидаема, устойчива, но при этом внеобыденна как особый, кратковременный род порядка по сравнению с более продолжительными порядками повседневности. Можно трактовать это и по-другому: внеобыденно (харизматически) фундированный род порядка создает по-своему обыденную, привычную мотивацию, но лишь постольку, поскольку предполагает достаточно вероятным частое совершение аффективного, кратковременного – и потому почти немотивированного, невнятного по смыслу действия²¹. Наконец, это можно переформулировать еще и так: харизма мобилизует сравнительно продолжительное аффективное поведение, в котором тем меньше аффекта, чем больше продолжительности. Растянутый и ослабленный аффект – основа направленного, сравнительно более мотивированного и осмысленного, чем обычно, аффекта.

Мы видим, что, по Веберу, ясность самосознания, осмысленность и мотивированность поведения постоянно находятся под угрозой. Им угрожают сила привычки и вспышка страсти, обыденность, доведенная до автоматизма, и внеобыденное, радикально нарушающее ход вещей. Мы видим также, что это жесткое противопоставление ясности и аффективности специфично именно для *современного* состояния с его преобладанием целевой рациональности. Современному и целерациональному противопоставляется не только традиционное в смысле значимости всегда существовавшего и привычного автоматизма. Ему противопоставляется также харизматическое, легитимированное особой прикосновенностью к высшим силам, и аффективное, т.е. сравнительно кратковременное и интенсивно эмоциональное.

Сведем полученные в ходе предшествующего изложения результаты: харизма может составлять базис легитимности господства; аффективное напряжение, в том числе и в области политической, не может быть длительным (при всей относительности временных рамок). Отметим, что «политическое действие» в его совокупности и «поведение политиков» – это не одно и то же. В политике действуют не только политики, однако Вебер – при всем внимании, которое он уделяет массовой, плебисцитарной демократии, цезаризму, вождизму и влиянию партий, – почти никак не фиксирует собственно политическое поведение масс. Политика для него есть в первую очередь партийная и вождистская политика, а отношение масс к вождю понимается как прежде всего эмоциональное. Скажем, положение в Англии характеризуется так: «В настоящее же время, чтобы привести массы в движение, работа куда в большей мере ведется чисто эмоционально... Данное положение можно, пожалуй, назвать диктатурой, покоящейся на использовании эмоциональности масс» [2, с. 680].

Тем самым не подвергается сомнению, что при этом легитимность порядка может основываться на легальности, т.е. вере в рациональное уложение законосообразно сформулированных правил. Но конкретный выбор требует эмоций, он совершается отнюдь не по идеальному типу целевой рациональности.

В политике мы сталкиваемся:

²¹ Не всякий аффект относится к харизме. Но она невозможна без подлинно аффективного действия, которое, конечно, «понимается» соответственно своему мотиву и смыслу, но лишь постольку, поскольку соотносится с более устойчивым, рутинным харизматическим порядком.

Во-первых, с массами. Массы в современном (демократическом западном) обществе верят (точнее, в не определяемой мере) в рациональную обоснованность политического порядка. Но реальное функционирование политики как предприятия предполагает их эмоциональную мобилизацию на поддержку харизматического лидера. В последнем случае можно говорить об аффективном политическом действовании, прерывающем течение повседневности.

Во-вторых, с профессиональными политиками как функционерами предприятия. Их поведение целерационально, поскольку таково, по определению, любое предприятие. Функционеры движимы корыстью и сосредоточены на расчете средств, цели же (помимо корыстных) задаются вождем. Вождю они преданы не только корыстно, но и аффективно. Их поведение аффективно, поскольку определено преданностью харизме. Их поведение ценностно-рационально, поскольку преданность вождю предполагает самооценку определенных видов поведения. Их поведение целерационально, когда харизма «повседневнивается», когда вождь входит в полосу неудач, когда стоит вопрос о сохранении порядка и поиске преемника-харизматика.

В-третьих, мы сталкиваемся с политическими вождями. Поведение вождя есть наиболее чистый тип соответствия профессиональному призванию в политике. Вождь действует «со страстью и холодным глазомером», причем страсть означает здесь не аффект («стерильную возбужденность», по словам Зиммеля, на которые ссылается Вебер), но преданность делу.

Легко обнаружить, что мы лучше понимаем тех, кто *включен в предприятие*, чем аффект преданных вождю масс. Мы лучше понимаем вождя, чем преданность его свиты. И тогда вопросом вопросов оказывается следующий: что именно происходит и как понять то, что происходит, когда рациональное предприятие (государство или партийная машина) мобилизует эмоциональность масс, когда возможность аффекта переводится в реальность аффекта, т.е. почти немотивированного, едва осмысленного поведения, находящегося *по ту сторону добра и зла* как этических истин, законодательствуемых универсальными религиями спасения. Политика забирает человека целиком, причем не только тогда, когда он как призванный профессиональный политик становится во главе партийной машины, на вершине политического предприятия (здесь он хотя бы совершает изначальный нравственный выбор, отдает себе отчет в происходящем и поступает мотивированно), но именно тогда, когда его эмоции (но отнюдь не ясное сознание мотивировок) мобилизуются для коллективного аффективного поведения. Массовое политическое поведение такого рода весьма энергично, оно *насыщено энергией*. В нем нет того *бесхарактерного интеллектуализма*, о котором говорил Зиммель.

У Вебера мы находим описание двух сильно различающихся родов современной политики. Прежде всего она относится у него к разряду тех «жизненных порядков», которые он часто именуется «космосами». Среди них: «космос рационального капиталистического хозяйства», «культурное сообщество государственного космоса», «искусство как космос ценностей», «космос истин» рациональной науки (см.: [42, S. 544-545]). Также и политика может характеризоваться как «космос *политического* действия» [41, S. 355]. Именно с самостоятельными «космосами» приходит в столкновение религия, постулирующая этическую осмысленность мира как космоса (см.: [42, S. 548]). В политике как предприятии, кроме призванных политиков и их партийной машины, есть еще манипулируемая масса. В нее попадают все те, кто рационально и сознательно действует в рамках своего призвания в других сферах, других «космосах». *Ясность и самосознание, отчетливость мотива* – все это, по Веберу, покидает современного человека, преданного своему политическому вождю.

То же можно сказать о людях, которые включены в другой род политики: не в мирный порядок, но в войну.

Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических сообществах <Gemeinschaften> создает такой пафос и такое чувство общности <Gemeinschaftsgefühl>, дает ход такой самоотдаче и безусловной жертвенной общности

сражающихся и, кроме того, запускает в ход как массовое явление такую работу сострадания и взрывающей все границы естественных союзов любви к страждущему, которой религии могут противопоставить нечто сходное только в героических сообществах этики братства [42, S. 548].

Это высказывание требует самого тщательного анализа. Зафиксируем прежде всего, что Вебер использует здесь понятие «Gemeinschaft». Разумеется, смысл его не вполне теннисовский, о чем говорит и сам Вебер [41, S. 22]. Вебер связывает Gemeinschaft с «субъективно *чувствуемой* (аффективной или традиционной) *взаимопринадлежностью* участников» социального отношения, тогда как общество (Gesellschaft) связано с ценностно-или целерационально мотивированным уравниванием интересов (см.: [41, S. 21]). Именно Gemeinschaft возникает во время войны. Далее, Вебер противопоставляет этику воинственных Gemeinschaft религиозной этике братской любви. Этот последний момент следует рассмотреть более подробно.

Этика братской любви, какой ее знали первоначальные общины универсалистских, мировых религий, не исчезает, по Веберу, и в современном мире. Однако с давних пор религия все больше отделяется от других «жизненных порядков», становящихся самозаконными космосами. Дифференциация религии и политики происходит следующим образом. Поначалу священники и жрецы зависят от политического союза. Местный бог защищает политические интересы. Но чем самостоятельнее становятся жрецы, чем рациональнее – их этика, тем больше меняется отношение религии к политике. Священники и жрецы все больше универсализуют этику братской любви, которая решительно противоположна основанной на насилии политике. Однако никакого однозначного отношения здесь нет. Простая дедукция «этический универсализм братства против всяческого насилия» фактически неверна и ничего не дает. В-первых, религиозное неприятие мира может быть либо мистическим (верующий как сосуд божества), либо аскетическим (верующий как орудие божества). Во-вторых, политическое насилие может быть либо в государстве, либо на войне. Но и эти классификации далеко не исчерпывают всех возможных ситуаций. От полного отсутствия или минимального напряжения до мученического активного неприятия или пассивного антиполитического претерпевания политического насилия – таков диапазон описанных Вебером позиций. Виды отношения религии к войне различаются в зависимости от типа религиозности и характера самой войны. Одно дело – войны за веру и отношение к ним воинственно пропагандирующих свою веру религий. Другое дело – «чисто политические», религиозно «индифферентные» войны. Отношение к ним со стороны религий, ставящих «этически рациональные требования к политическому космосу», существенно более негативно, чем у религий, «индифферентно» принимающих порядки мира как данные (см.: [41, S.359]). Современное же рациональное государство, с точки зрения последовательной и универсальной религиозной этики братства, представляется чем-то столь же совершенно чуждым ей, как и рациональный экономический порядок, поскольку в таком государстве «вся политика ориентируется на объективный государственный интерес, прагматику и абсолютную – с религиозной точки зрения обнаруживающую свою совершенную бессмысленность – самоцель сохранения внешнего и внутреннего распределения насилия» (см.: [41, S. 359]). Только профессиональная этика мирской аскезы внутренне адекватна этому новому положению.

Итак, религия братской любви находится в напряженном отношении с «порядками общества» и уже не претендует на то, чтобы реализовать свои этические постулаты (см.: [41, S. 359]). Зато, как мы видели, в современном мире обнаруживается – именно на войне – новый источник такой этики. На войне начинают свою «работу» любовь и сострадание, разрывающие границы естественных союзов. Иными словами, как религиозная общность требует забыть о семье и вступить в новую семью – верующих, призванных, – так и солидарность воинов оказывается сильнее «естественных» чувств. Важно, что самоотдача и жертвенность возникают в связи с *реализованной угрозой насилия*. Чтобы понять смысл последней формулы, надо вспомнить, что политическая борьба внутри государства идет, по

Веберу, за место внутри установленного порядка распределения насилия, а само государство – это единственное сообщество, с успехом претендующее на монополию легитимного физического насилия. Порядок и господство суть *шансы* совершения определенных действий, получения определенного ответа на эти действия или достижения этими действиями определенного результата (см.: [41, S. 16, 28]). Война же – это реализация насилия, *насилия не как возможность, но как действительность* и притом – безо всякой легитимности и порядка. Поэтому государство как предприятие, как политический космос находится в напряженных отношениях с универсальной этикой, но не покушается на ее состоятельность в некоторых более узких пределах, а война представляет собой иной экзистенциальный пласт человеческого существования и конкурирует с универсальной религией братской любви.

Отношение религии и политики в основном оказывается напряженным, ибо религия создает исчерпывающее видение мира и обосновывает определенный способ ведения жизни²², но и политика, как мы видели, стремится вобрать человека целиком. Правда, аскетическая идея призвания не противоречит сугубо мирскому поведению в политике, утверждает Вебер. Но зато она противоречит универсальной этике братства, которую приносят с собой мировые религии. Политик – именно тот, кого Вебер именуется подлинным политиком, поступающим в соответствии со «святым духом своего призвания»²³ – это аскет, действующий *согласно нравственным максимам и притом вопреки универсальной этике братства*. Он хорошо понимает, что служит только одному из многих и к тому же враждующих богов²⁴, живет «для» политики. Другие политики руководствуются грубыми, корыстными мотивами, живут «за счет» политики. Вебер не сомневается, что последних – большинство, поскольку речь идет о политической машине, «политическом предприятии»²⁵. Они вполне рациональны, также действуют вопреки этике братства и притом без этической максимы.

Эмоции, самоотдача и т.п. присутствуют в политической жизни государства, они неотчуждаемы от политики как предприятия, однако даже в случае харизматического господства мобилизуются преимущественно *ad hoc*, скажем, в ситуации выборов либо в узком слое свиты политического вождя. Все остальное время рационализованная обыденность воспринимается как привычная или/и легально легитимная. Война, напротив, предполагает самоотдачу по самому своему существу. Применительно к политике как войне Вебер не разделяет призванных и корыстных политиков, политиков по профессии и массу. Война создает необыкновенно спаянную общность воюющих, ибо придает смысл их жизни, точнее, смерти. Вебер, как известно, считал, что смерть для современного человека бессмысленна, ибо он не может ответить для себя на вопрос: «Почему именно я и почему именно сейчас?»²⁶. Совсем иное дело на войне, ибо

«от этого совершенно неизбежного умирания смерть на поле битвы отличается тем, что здесь, и как массовое явление *только* здесь, индивид может *верить*, что знает, "за" что он умирает. Почему и за что ему приходится умирать, как правило, столь несомненно для него (а кроме него, лишь для того, кто гибнет, исполняя свое "призвание"), что проблема "смысла" смерти в том самом общем значении, в каком ею приходится заниматься религиям спасения, не может возникнуть ввиду отсутствия для этого предпосылок» [39, S. 548].

²² Важнейшее понятие «*Lebensführung*», к сожалению, крайне неудачно передано в русских переводах как «жизненное поведение».

²³ См. об этом в докладе Вебера «Политика как призвание и профессия»: [40; 2, с. 644-706].

²⁴ Самые известные формулировки «политеизма» Вебера содержатся в докладе «Наука как призвание и профессия» (1919), однако уже в 1916 г., в небольшой статье «Меж двух законов» мы находим практически дословно (и с теми же ссылками на Дж. С. Милля) ту же констатацию современного «политеизма» (ср.: [39, S. 603-604; 43, S. 41]). См. также: [2, с. 707-735].

²⁵ Напомним, что, по определению Вебера, «*предприятием* должно называться непрерывное *целевое* действие определенного рода, *предприятием-союзом* – обобществление, имеющее непрерывно целенаправленно действующий управленческий штаб» [41, S. 28].

²⁶ В качестве примера Вебер приводит «Смерть Ивана Ильича» Л.Толстого.

Здесь и заключается момент конкуренции между религиозной этикой братства и войной. С точки зрения религиозной этики, братство воинов представляет собой отражение «технически рафинированной жестокости битвы»; мирское освящение смерти на войне – «прославление братоубийства». «И как раз внеобыденность военного братства и гибели на войне, свойственная также священной харизме и переживанию общности с Богом, усиливают конкуренцию до высшей степени» [39, S. 549].

Итак, мы опять сталкиваемся с внеобыденностью, харизмой, аффективным действием. Если речь идет о прагматике ведения войны, о средствах достижения максимального успеха, действие должно быть преимущественно целерациональным. Сам Вебер неоднократно демонстрировал это как политический аналитик. Если речь идет о принципиальной готовности к самопожертвованию, ясном осознании того, «за что», то это, пожалуй, ближе всего к типу ценностной рациональности. Эту точку зрения Вебер отстаивает тогда, когда речь идет о «политике большого стиля» в противоположность мелкому прагматизму. Наконец, самопожертвование как таковое, интенсивное ощущение воинского братства, освящение жертвенности – это именно то, что вступает в конкуренцию с харизмой, та альтернативная внеобыденность, которая создает (как мы уже видели в случае с государством и господством) основу сравнительно продолжительного аффекта. Сравнительно ослабленный и продолжительный (в отличие, например, от вспышки гнева), сравнительно интенсивный и кратковременный (в отличие от обыденной мирной жизни), сравнительно осмысленный (в отличие от «просто» аффекта), сравнительно неосмысленный (в отличие от целерационального и ценностно-рационального действия) – таков этот тип поведения, совокупно с политическим поведением внутри государства составляющий «космос политического действия».

То, что здесь мы имеем дело с весьма специфическим видением войны, явно демонстрирующим и неизжитый империалистический энтузиазм, и выраженный национализм немецкой буржуазии, к которой относил себя Вебер, вполне очевидно²⁷. Но от этого социологическое содержание его рассуждений не становится менее значимым. Важнейший момент в них следующий. Напрашивается предположение, что не ценности и цели доминируют (здесь) над социальностью, но социальность определяет характер ценностей и целей²⁸. Иными словами, *не то, ради чего ведется война, и не те конкретные надежды, которые возбуждает харизматический политик, определяют готовность к жертве и эмоциональной самоотдаче; наоборот: ситуация эмоционального напряжения освящает ценности и цели*. То есть это воспринимается так: не может быть ложным то, чему отдано столько сил и страсти!

Итак, обращение к Веберу позволяет нам дополнить образ современного человека следующими характеристиками. Он:

- l) рационален в узких рамках профессиональной деятельности или преследования корыстных интересов,
- m) склонен к аффекту в отношении политических вождей,
- n) может самозабвенно погрузиться в стихию войны и всяческого иного борея, находя в этом и смысл жизни, и оправдание смерти,
- o) в ситуациях, благоприятных для ясного самосознания, отдает себе отчет в том, что служит лишь одному из возможных «богов»,

²⁷ Не стоит только искать в высказываниях Вебера экзальтированности оторванного от жизни кабинетного ученого, не знакомого с «правдой жизни». Во время войны Вебер некоторое время прослужил в управлении лазаретов, где отвечал за поддержание дисциплины среди раненых. Его наблюдения носят вполне конкретный и отнюдь не восторженный характер. См.: [43, S. 1-16].

²⁸ Здесь Вебер оказывается неожиданно близок к Г. Зиммелю и особенно к Э. Дюркгейму. Принято считать, что Дюркгейм – это «социологизм», выведение ценностей из социальных обстоятельств, тогда как Вебер выводит социальные обстоятельства из ценностных ориентаций участников взаимодействия. Однако мы видим, что ему отнюдь не всегда был чужд социологизм в самом прямом смысле слова.

р) наконец, в ситуациях, не благоприятных для ясного самосознания, не ценностью мерит подлинность и значимость своего психофизического напряжения, но силой этого напряжения – подлинность и значимость ценности.

Не следует принимать ни одну из характеристик за то, что «на самом деле». Никакого «на самом деле» нет. Один и тот же человек и рационален, и аффективен. Скромный учитель математики доказывает теорему Пифагора (самое понятное и самое рациональное действие, по Веберу), а затем идет на партийный митинг или на фронт. Один и тот же человек и «наиболее свободен» в своем постоянном отношении к высшим ценностям, в том числе, и в служении «богу истины» (если это ученый), и теряет свою личность в угаре преданности харизматику. Получается, что личность есть там, где есть постоянство, но постоянство непостоянно! Личность то размывается в аффективной самоотдаче, то никак не может собрать себя самое, акцентировать отчетливый смысл своих мотивов, высвободившись из рутины повседневного автоматизма, то, наконец, героическим усилием воли концентрируется через самоопределение – но только для того, чтобы снова пасть жертвой рутины или аффекта. Того, кто умеет преодолеть и рутину, и аффект и соединить решительность с ясностью, Вебер (применительно к политике) и называет героем. Героический пессимизм политика состоит в том, что он знает о несовместимости своего этоса и с универсальной религией братской любви, и со всеобъемлющим космосом научных истин. Он знает и о несовместимости «национальных богов». И все-таки он действует, *несмотря ни на что*. И это – тот, кто обретает наибольшую ясность, беспощадную трезвость самосознания. Подлинный герой – не тот, кто воюет и входит в *Gemeinschaft* воинов, но тот, кто рассчитывает силы надолго, на «медленное бурение твердых пластов». Энтузиастическое самозабвение – удел обычного человека. Соединение страсти с расчетом – дело политика, собственно, сверхчеловека, должен был бы сказать Вебер. В докладе «Политика как призвание и профессия» Вебер – не называя автора, заведомо чуть ли не наизусть заученного его аудиторией – частично воспроизводит формулу Ницше: Он (т.е. политик-вождь) «жаждет свершить свой труд» [40, S. 508]. Эту формулу мы неоднократно встречаем в четвертой части «Заратустры»: не счастья я жажду, но дела, повторяет Заратустра²⁹. О посмертном блаженстве Вебер высказывается тоже весьма решительно: настоящий воин не мечтает о таком блаженстве, подобно тому как презирает блаженство нирваны воин индийский или христианский рай воин германский (см.: [40, S. 555]). Очевидно, что речь здесь уже идет не об описании современного человека, а о весьма определенном и в отношении всех своих последствий Вебером, возможно, еще далеко не продуманном *этическом задании*. Социолог превращается в пророка.

IV

Чтобы проследить последующее развитие кратко обрисованных здесь идей, понадобилась бы не одна статья и не одна книга. Наше изложение ограничено лишь немногими положениями нескольких классиков социологии. Однако некоторые выводы оно все-таки позволяет сделать. Конечно, сегодня нет никакого резона рассматривать работы, созданные в первые десятилетия XX века, как «последнее слово» западной мысли. Самое важное состоит в том, что за последние восемьдесят-сто лет эти теории, конечно, потеряли «прелесть новизны». Понятия, мыслительные ходы, рассуждения были множество раз повторены, развиты, опровергнуты и защищены, становились банальными и вновь были открыты, перетолкованы, углублены и опошлены. Но потеряли ли они от этого смысл? Мы видели, что ряд вопросов, которые напрашиваются при анализе этих концепций, остаются в классической социологии без ответа. Таким образом, она по меньшей мере провоцирует их постановку именно теперь, когда социология утвердилась как дисциплина, хотя и не смогла

²⁹ В классическом переводе Ю. М. Антоновского это звучит так: «Я давно уже не стремлюсь к счастью, я стремлюсь к своему делу». И в другом месте: «Разве к *счастью* стремлюсь я? Я ищу своего *дела!*». См.: [11, с. 170, 237].

доказать (и, видимо, уже никогда не докажет), что именно она предлагает наиболее продуктивный вариант социального научного знания.

Наше отношение к наследию классиков социологии не может определяться ни только социальной ситуацией (степенью видимого соответствия их концепций нашей современной жизни), ни только интеллектуальной историей (что-то представляется банальным или устаревшим). Все дело в том, как относиться к теории: как к готовым объяснениям или как к ресурсу возможных описаний. Нам представляется более продуктивным второй подход. Хорошая теория – это ресурс получения знания, но еще не само знание. Она заостряет наш взгляд, она позволяет подозревать взаимосвязи там, где они не лежат на поверхности, она вызывает на дискуссию. Наконец, она демонстрирует своеобразную консистентность разнородных описаний. Полноценное теоретизирование не обязательно идет по пути «конъюнктивного» (и – и) сочленения понятий. Есть еще сочленение «дизъюнктивное» (или – или) (Более подробно об этом см.: [14]). Вот почему и ясность, и беспокойство, и рефлексия, а также и самозабвение, и героизм, и холодный расчет выступают не как несовместимые, но как своеобразно взаимодополняющие характеристики. Зафиксировав одну из них, мы *не обязаны* предполагать появление всех остальных, но мы вправе ожидать такого появления. Во всяком случае, мы знаем, что однажды остроумные и глубокие наблюдатели, современники эпохального процесса модернизации Запада зафиксировали одновременное появление этих характеристик – каждый со своей колокольни, но в одно и то же время и в рамках той науки, которая впоследствии (хотя и с разной степенью признательности) объявила их своими классиками.

Итак, еще и еще раз: речь не может идти о сложной характеристике *единого целостного духа*, будь то даже дух эпохи. Мы вычленили совокупность характеристик, которые только частично взаимосвязаны логичным образом, так что, по идее, зная одну из них, можно было бы вывести ряд других. Вместо чисто логической взаимосвязи мы обнаруживаем еще и фактическую, историческую, и, наверное, также психологическую. А наш собственный нынешний социальный опыт, проясненный этими многоаспектными описаниями, до известной степени подтверждает: и в самом деле, не бывает расчетливости без лихорадки, рефлексии без аффекта, бесхарактерности без героизма, цельности без фрагментарности и т.д. Не бывает, наконец, того, чтобы ценности не оправдывались жертвами (а не наоборот, что казалось бы более естественным). «До известной степени,» – говорим мы. Сколь велика эта степень, нельзя судить априорно. Но заведомо можно предположить другое: пытаясь спланировать, пробудить, поощрить какие-то человеческие качества, которые принято считать атрибутом современности, мы не вправе рассчитывать (хотя не можем и исключить), что они появятся в отдельности от других, сопутствующих свойств, куда менее нам желательных. Была ли у нас современность, не было ли ее, но любая нынешняя попытка модернизации в классическом, неоклассическом или псевдоклассическом духе, скорее всего, должна означать появление многостороннего, противоречивого и в противоречивости своей неожиданного феномена.

Литература

1. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133-154.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
3. Давыдов Ю.Н. Социологическое содержание категории Gemeinwesen в работах К. Маркса: к проблеме прафеномена социальности в марксизме // История теоретической социологии. Т. 1. М.: Канон+, 1997. С. 185-209.
4. Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 100-119.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд / Пер. А. Н. Ильинского / Под ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994.
7. Зиммель Г. Избранное. В 2-х тт. М.: Юрист, 1996.

8. *Ионин Л.Г.* Георг Зиммель – социолог. М.: Наука, 1981.
9. История теоретической социологии. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, 1997.
10. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
11. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. Ю.М.Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в двух томах / Под ред. К. А. Свасьяна. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
12. *Рамитедт О.* Актуальность социологии Зиммеля // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 53-64.
13. *Филиппов А. Ф.* Ф. Тённис как основоположник немецкой социологии // История теоретической социологии. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон+, 1997. С. 340-351.
14. *Филиппов А. Ф.* Элементарная социология пространства // Социологический журнал. 1995. № 1.
15. *Филиппов А.Ф.* Социология и космос // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1991.
16. *Филиппов А.Ф.* Смысл империи: к социологии политического пространства // Иное. Т. 3. М.: Аргус, 1995. С. 436-437.
17. *Alexander J.* The centrality of the classics // *Social theory today* / Ed. by A. Giddens, J. Turner. Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 11-57.
18. *Alexander J.* Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1-4. London and Henley: Routledge & Kegan Paul. 1982-84.
19. *Beck U., Giddens A., Lash S.* Reflexive modernization. Cambridge: Polity Press, 1994.
20. *Collins R.* A sociological guilt trip. Comment on Connel // *American Journal of Sociology*. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1558-64.
21. *Connel R.W.* Why is classical theory classical? // *American Journal of Sociology*. 1997. Vol. 102. N 6. P. 1511-57.
22. *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Quatrième Édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
23. *Frisby D.P.* Georg Simmel and the Study of Modernity// Michael Kaern et al. (eds) / *Georg Simmel and Contemporary Sociology*. Boston etc.: Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 57-74.
24. Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture & Society special issue / Ed. by Featherstone M. London etc.: SAGE. 1990.
25. *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
26. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
27. *Luhmann N.* Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
28. *Manicas P.* A history and philosophy of the social sciences. Oxford: Blackwell, 1981.
29. *Münch R.* Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
30. *Rilke R.M.* Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge // *Rilke*. Werke in sechs Bänden. Bd. 5. Dritte Aufl. Frankfurt a.M.: Insel, 1984.
31. *Schelsky H.* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? // *Schelsky H.* Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf-Köln: Diederichs, 1965. S. 250-275.
32. *Simmel G.* Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe. Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
33. *Simmel G.* Philosophische Kultur. Gesamtausgabe. Bd. 14. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
34. *Taylor Ch.* Overcoming epistemology // *After philosophy. End or Transformation?* / Ed. by K. Baynes, J. Bohmann, and Th. McCarthy. Massachusetts and London: The MIT Press, 1987.
35. *Tönnies F.* Einführung in die Soziologie. Stuttgart: Enke, 1965.
36. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. 8. Aufl. Leipzig, 1935. S. 112.
37. *Tönnies F.* Thomas Hobbes Leben und Lehre. Dritte vermehrte Auflage. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1925.
38. *Urry J.* The tourist gaze. L.: SAGE, 1990.

39. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre / Hrsgg. v. J. Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.
40. *Weber M.* Politik als Beruf // *Weber M.* Gesammelte Politische Schriften / Hrsgg. v. J. Winckelmann. Vierte Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1980.
41. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie / Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1985.
42. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 9. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.
43. *Weber M.* Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Studienausgabe der Max-Weber Gesamtausgabe. Bd. I/15 /Hrsgg. v. W. J. Mommsen in Zusammenarbeit mit G. Hübinger. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1988.