

ЖОРЖ ГУРВИЧ

СОЦИАЛЬНЫЕ РАМКИ ПОЗНАНИЯ*

Предисловие

Формально эта книга воспроизводит, с некоторыми необходимыми исправлениями, уточнениями и добавлениями, курс лекций, который автор читал в Сорбонне в течение 1964–1965 учебного года.

Однако эта работа является в то же время завершением целого ряда курсов и результатом целого ряда размышлений и усилий, начавшихся еще в 1944 г. и отягощенных сомнениями, касающимися возможности заключить столь обширный предмет, как «социология познания», в одну книгу или даже в ряд книг одного автора.

В самом деле, автор постепенно отдавал себе отчет в том, что множество проблем, которые должна решать «социология познания» или даже только «введение в социологию познания», требовала усилий целой команды исследователей, специализирующихся в различных отраслях этой новой социологической дисциплины.

Этот иногда мучительный интеллектуальный опыт привел автора к выводу, что более разумно сосредоточить свои усилия на одной-единственной отрасли «социологии познания», которая представляется ему наиболее существенной, потому что в ней он усматривает первооснову всех остальных отраслей или, если угодно, необходимое начало всякой специализации и всякого исследования в данной области.

Этой ключевой проблемой являются *социальные рамки видов и форм познания*, а также, когда речь идет о таких особенно важных макросоциальных образованиях, как государства, церкви, социальные классы и глобальные общества, *иерархии* различных проявлений знания, т.е. *когнитивные системы*.

По сравнению с его предшествующими работами позиция автора изменилась только в одном пункте, который, тем не менее, представляется ему фундаментальным. Если в своих первых работах он настаивал на невозможности выйти за пределы изучения функциональных зависимостей между социальными рамками и знанием, то в конце концов он пришел к выводу, что отношения причинности, либо односторонней, либо обоюдной (см. прим. 2), должны также рассматриваться в случаях разрыва или очень сильного напряжения между суперструктурами и лежащими в их основе тотальными социальными явлениями.

Автор отдает себе отчет в том, что настоящая книга может показаться слишком абстрактной и схематичной, особенно непосвященным. Несомненно, мы могли бы воспользоваться гораздо более обширными материалами. Но если эта работа ограничивается использованием некоторых отобранных примеров, то это потому, что ее цель состоит не в полноте охвата, а в том, чтобы указать новые ориентации исследо-

* Настоящий текст представляет собой перевод первых трех частей книги известного французско-российского социолога Георгия Давидовича (Жоржа) Гурвича (1894–1965). Это последняя из более чем тридцати книг Гурвича, опубликованная уже после смерти автора (см. прим. 1).

вания, ориентации, которые столь часто игнорировали или не признавали в предшествующих трудах. Иными словами, ее цель — *скорее сформулировать новую программу исследований, чем дать окончательные результаты.*

В этом отношении автор часто испытывает ощущение, что он вспахивает целину, несмотря на существование обширной литературы и выдающихся предшественников.

Как и во всех своих прежних социологических работах, автор стремился подчеркнуть всеохватывающую множественность и бесконечную изменчивость как социальных рамок, так и соответствующих проявлений знания. Здесь также автор вдохновляется безоговорочным утверждением о том, что «релятивистский эмпиризм» является необходимым концептуальным аппаратом подлинно научной социологии познания, т.е. социологии познания, освобожденной от всяких предрассудков и предвзятых мнений.

Надежды автора исполнятся, если направление, которое он стремится придать этой новой социологической дисциплине, найдет продолжение в трудах более молодых коллег, пусть даже они придут к выводам, отличным от его собственных.

Введение

Глава первая. ПРОБЛЕМА

Из всех творений цивилизации именно познание представляется на первый взгляд наиболее оторванным от социальной реальности. Действительно, не претендует ли оно на универсальную обоснованность и истинные суждения, рассматриваемые обычно как удел индивидуального сознания. Бесспорно, что религия, моральная жизнь, воспитание, даже искусство (см. прим. 3) и особенно право, поддерживают с социальными рамками отношения более явные, более непосредственно наблюдаемые, наконец, по крайней мере, в принципе, более интенсивные и тесные.

К этому можно добавить, что в соответствии с длительной традицией, идущей от классической древности, когда говорят о познании, имеют в виду в первую очередь, если не исключительно, философию и науки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что сам термин «социология познания» вызывает некоторое беспокойство, как у непосвященных, так и у ученых и философов. Те и другие спрашивают себя с нетерпением и даже с раздражением, не является ли помещение познания в «социологическую перспективу» новым средством, изобретенным *скептицизмом и нигилизмом* с целью скомпрометировать всякое знание.

Замешательство еще более усиливалось из-за того, что от Бэкона до Парето социальные коэффициенты познания интерпретировались как *idolai fori*, «деривации», эмоциональные осадки, которые одни доминируют в обществе, затемняя знание. Это недоразумение не было полностью рассеяно ни Контом, ни Марксом. Оба они развивали социологию познания, первый отождествляя с ней всю социологию, второй — связывая ее с проблемой идеологии и отчуждения (см. прим. 4). И тот и другой, однако (возвращаясь каждый своим путем к идеалу Кондорсе), мечтали освободить познание от его укорененности в социальных рамках, с тем чтобы последние в конечной стадии управлялись знанием. Позднее К. Маннгейм с его *freischwebende Intelligenz* — изолированными интеллектуальными элитами — поддался тому же соблазну и, даже не провозглашая наступление бесклассового общества и устранение отчуждения, наивно уверовал в интеллектуалов и во «всеобщее образование» (см. прим. 5).

Только Эмиль Дюркгейм (см. прим. 6), исходя одновременно из идей Сен-Симона (который первым увидел взаимное обуславливание видов познания и социальных рамок) (см. прим. 7), Кондорсе и Конта, но преодолев предрассудки последних, уже не думает, что постановка познания в социологическую перспективу компрометирует достоверность познания; связывать познание с социальными рамками, по его мнению, *не значит его принижать или преуменьшать его ценность*. Но Дюркгейм заплатил за этот шаг вперед дорогой ценой: тенденцией рассматривать коллективное сознание как воплощение разума и переходом от социологии познания к эпистемологии на социологической основе, которая призвана примирить эмпиризм и априоризм кантовского толка (см. прим. 8). В действительности, он обнаруживал в социальной реальности лишь те философские предвзятые концепции, которые он ранее в нее вводил.

Весьма значительный прогресс был сделан Люсьеном Леви-Брюлем, который не считал, что можно формулировать философские выводы из его работ о первобытном мышлении. Противопоставляя познание и опыт первобытных людей и цивилизованных, Леви-Брюль показал, что осознание времени и пространства, категория причинности, понятия и опыты относительно «Я» и «Другого», внешнего мира и общества, различны в этих случаях (см. прим. 9). Заодно он обнаружил, что в одном и том же типе общества имеют место многочисленные виды познания (познание внешнего мира, познание «Я» и «Мы», техническое познание, мифолого-космологическое познание и т.д.) с различной степенью мистичности и рациональности (см. прим. 10). Однако он не сумел различить множественность систем познания, соответствующую разнообразию типов обществ, разнообразию, которое не может быть сведено к простой дуальности архаического и цивилизованного (см. прим. 11).

Максу Шелеру, философу совсем иной ориентации, принадлежит великая заслуга открытия в нашем современном обществе и прояснения *множественности видов познания*. Акцентуации и комбинации этих видов познания варьируются в функции социальных рамок, интенсивность связи с последними дифференцируется, по утверждению Шелера, так же в функции видов знания, как и в функции самих этих рамок. Но это движение к релятивизму в социологии познания оказывается скомпрометированным философскими предвзятыми концепциями Шелера, которые толкают его к допущению стабильной иерархии видов познания, установленной согласно неподвижному эталону ценностей, который он им приписывает. Таким образом, Шелер приходит к тому, что устанавливает априорный порядок познаний, порядок, увенчанный теологическим познанием, за которым непосредственно следует философское познание. В третьем ряду располагается познание Другого (на специфичности которого Шелер энергично настаивал). Только затем следует познание внешнего мира. Два последних места заняты техническим познанием и, наконец, научным познанием. Вариации мест и акцентуаций этих различных видов познания касаются лишь того, что он называет «субъективными априори», или символов, присущих социальным рамкам, а не «сущностей», которые остаются неподвижными, как, впрочем, остаются неподвижными изучаемая реальность и единый эталон ценностей (см. прим. 12). Платонизм и августинизм Шелера ограничивают его социологию познания, конечная цель которой — помочь «интеллектуальной элите» оторвать от социальных рамок совокупность аспектов

познанного, восстанавливая основной порядок соотношения между видами познания, сущностями и видами реальности.

У П. Сорокина – хорошо известного автора «Социальной и культурной динамики» (4 тома, 1937–1941), который посвящает второй том своей работы «Флуктуациям систем истины» – философско-спиритуалистские предвзятые концепции обнаруживаются еще более явно, чем у Шелера, несмотря на собранный им необычайно богатый эмпирический материал. Он развивает циклическую концепцию человеческого знания, которое движется между спиритуалистскими (идеальными), идеалистическими и сенсуалистскими эпохами в связи с типами обществ; при этом он не скрывает того, что [отдает] предпочтение первым эпохам, счастливого возвращения которых он ожидает, что напоминает закон трех стадий Огюста Конта, вывернутый наизнанку. Кроме того, Сорокин ограничивает социологию познания только изучением философского познания, а науки и техники ему представляются лишь его применениями.

Таким образом, мы считаем, что одну из основных причин трудностей, с которыми сталкивалась до сих пор социология познания, необходимо искать в предвзятых философских концепциях, которые в нее вводились сознательно или бессознательно. Ибо, несмотря на бесспорный интерес, который она продолжает вызывать, социология познания породила известное разочарование. На протяжении последних двадцати лет наблюдается даже остановка в ее развитии (см. прим. 13).

С целью дать новый толчок ее развитию на X Всемирном социологическом конгрессе (собравшемся в Вашингтоне в сентябре 1962 г. под эгидой ЮНЕСКО) был создан специальный комитет по развитию социологии познания. Этот комитет призван дать первые доказательства своей эффективности во время XI Всемирного конгресса, который состоится в Эвиане в начале сентября 1966 г. Сами мы во Франции организовали в 1957 г. «Лабораторию социологии познания» с тем, чтобы стимулировать теоретические и эмпирические исследования в этой области. Некоторые из них были эффективно развернуты, доведены до конца, а результаты их опубликованы (см. прим. 14), другие продолжают.

Однако в последние десятилетия только социологии технического и научного познания, а также социологии распространения и коммуникации достигнутых знаний (через радио, телевидение, кино, наконец, в последнее время, «карманные книги») удалось привлечь внимание широких кругов общественности и стимулировать большое число публикаций. Будучи знаком времени, эта ситуация несомненно отражает некоторые тенденции когнитивных систем, соответствующих типам современных социальных структур, в частности, дирижистскому капитализму.

Мы, однако, не думаем, ни что названные тенденции являются исключительными, ни что рамки дирижистского капитализма можно рассматривать как длительные и имеющие шансы продержаться еще сколько-нибудь долго...

Глубокие причины современного кризиса социологии познания, по нашему мнению, коренятся в слишком тесной зависимости социологии знания от заранее принятой явной или скрытой философской позиции и даже порабощении ею. Мы стремились показать во многих наших произведениях, насколько предвзятые философские концепции, как сознательные, так и неосознанные, были вредны для социологии, настаивая одновременно на том, что из всех наук о человеке (не говоря уже о точных или естественных науках) социология в наименьшей степени отделима от

философии. Некоторые области являются для них общими (см. прим. 15): такова, например, сфера тотальности, или, точнее, «тотализации», которая проявляется в «Мы», группах, классах и обществах, так же, впрочем, как и в участвующих «Я» (см. прим. 16); такова также сфера «действия», которое может, выходя за свои рамки становиться *актом* (см. прим. 17) и в определенных случаях творческим актом. Мы имели случай в работе «Социальные детерминизмы и человеческая свобода» описать различные степени интенсивности коллективных действий и актов, в частности, *новаторскую реализацию* (правила и символы), *выбор, решение и коллективное творчество* (см. прим. 18), через которые проявляется *человеческая свобода в исторических, т.е. прометеевских обществах* (см. прим. 19). Мы пришли к выводу, что *социология в такой же мере является наукой о социальных детерминантах, как и наукой о человеческой свободе*. Само собой разумеется, что в этом отношении социология и философия работают в общей сфере.

Точно так же обстоит дело со знаками, символами, идеями и ценностями...

Наконец, в специальных отраслях социологии, таких как социология познания, социология моральной жизни и социология искусства, точки соприкосновения между философией и социологией видны наиболее отчетливо. Действительно, чтобы изучить вариации знания, морали или искусства в функции частичных или глобальных социальных рамок, необходимо вначале договориться о том, что означает «моральная жизнь», «познание», «искусство». Иными словами, надо очертить их границы в качестве специфических творений цивилизации, а тем самым — в качестве социальных фактов. Но чтобы это предварительное ограничение не было произвольным, путаным или догматичным, следует прибегать к философскому анализу. Чтобы последний в свою очередь не стал догматичным, т.е. зависимым от предвзятой и зачастую неосознанной позиции, необходимо отдавать себе отчет в том, что социолог и философ, встречаясь часто на одних и тех же участках, никоим образом не применяют один и тот же метод для их исследования

Так социолог познания никогда не должен ставить проблему обоснованности или ценности в собственном смысле знаков, символов, понятий, идей, суждений, с которыми он сталкивается в изучаемой реальности. Он должен только констатировать следствие их присутствия, комбинации и реального функционирования.

Философ, напротив, должен заниматься выяснением обоснованности и ценности названных элементов. Он совершает таким образом усилие по максимально возможной интеграции многочисленных аспектов частичного познания в бесконечную глобальную целостность, в которой они смогли бы занять свое место. Социология познания, позволяя обнаружить большое разнообразие когнитивных систем, усложняет задачу и в то же время обогащает содержание философии и, главным образом, той ее частной области, которую обозначают термином эпистемологии, или «философии знания».

Если сотрудничество, как негативное, так и позитивное, между социологией познания и философией необходимо, то господство одной из них над другой исключено. Дедуцировать эпистемологию из социологии познания было бы столь же пагубным, как и связывать судьбу социологии познания с принятием определенной философской позиции. Кроме того, со всех точек зрения, для развития социологии познания необходимо, чтобы она научилась оставаться скромной и отказалась от непомерных претензий.

Все это необходимо по следующим причинам.

В социологии познания *объяснение* никогда не должно выходить за рамки установления функциональных корреляций, закономерностей-тенденций и прямых включений в социальные рамки. Исследование причинности может предприниматься в данной области лишь в некоторых случаях точно установленного разрыва между социальной рамкой и знанием, разрыва, который может быть установлен только посредством предварительного диалектического анализа данной ситуации. Прежде, чем уточнить это соображение, подчеркнем двойственный факт: а) невозможно утверждать, что познание является простой проекцией или эпифеноменом социальной реальности, не дискредитируя и не подрывая его; б) как правило, всякий вид познания и всякая когнитивная система составляют часть механизма какой-нибудь социальной рамки только в качестве аспекта, этажа, элемента тотального социального феномена и в частности его проявления в социальной структуре, где знание играет роль цементирующего начала, конкурируя в этом с другими продуктами цивилизации (мораль, право, религия, магия, воспитание и т.д.).

Диалектические отношения поляризации, двусмысленности или дополнительности могут возникать между социальной рамкой и знанием, тогда как вообще они находятся в отношениях взаимной сопричастности или взаимности перспектив (см. прим. 20). Последние два отношения являются диалектическими, так как они могут становиться напряженными и, подобно симметриям, могут друг друга разрушать, даже обращаться в свои противоположности. Вот почему, как правило, разрывы между социальной реальностью и знанием, которые одни только делают возможным вторжение причинности между ними обеими, могут быть легче изучены, исходя из первых видов диалектических связей. Так социальная структура, отстающая по отношению к лежащему в ее основе тотальному социальному феномену, может сопротивляться, по крайней мере, временно, разрушению, благодаря системе развитых знаний. Таким образом обстояло дело с городами-государствами в древней Греции, со «старым режимом» во Франции и в России XIX – начала XX вв.

Развитое познание может стать для эволюции структуры причиной отставания, способствуя в то же время в конечном счете ее разрушению. Тем не менее, структура и лежащий в ее основе тотальный социальный феномен в свою очередь становятся причинами чрезвычайно абстрактной ориентации знания и его ограничением элитарными кругами. В противоположном случае социальная структура опережает систему знания; это может быть причиной изменения ориентации данной системы. Это явление бросается в глаза в СССР после революции; его можно также наблюдать в Соединенных Штатах после наступления организованного капитализма, где имеется тенденция к господству технического познания над всеми другими его видами. Во всех случаях подобного рода причинность всегда единична и вследствие этого ограничена их спецификой.

«Социальный коэффициент», свойственный всякому виду познания и всякой системе познания, который подчеркивается социологией знания, не должен рассматриваться как препятствие для самого знания. Конечно, осознание этого коэффициента, или «помещение познания в социологическую перспективу» могут обнаружить неэффективность систем знания, неприспособленных к социальным рамкам, в которых они существуют, так же как они могут помочь в определенной мере

«вынести за скобки» этот коэффициент, уменьшая его важность. Но социология познания не может помочь опровергнуть ложное знание, «демистифицировать» его, «освободить его от отчуждения», как того хотел Маркс. Прежде всего, не ей решать вопрос о достоверности содержания знания, так как она не претендует заменить эпистемологию; кроме того, «освобождение от отчуждения» знания, понимаемое как освобождение от всякой связи между познанием и социальной рамкой, даже если оно проецируется в будущее, может представлять для социолога *только безжизненную интеллектуалистскую утопию*.

Социология познания должна отказаться от сциентистского и философского предрассудка, согласно которому любое познание принадлежит к философскому и научному познанию (см. прим. 21), относительно наиболее оторванных от социальных рамок и наиболее трудных для социологии. Это особенно верно для *социологии философского познания*, где принятие одних и тех же философских позиций возрождается в эпохи, отдаленные друг от друга столетиями. Социология познания должна достичь большей зрелости, прежде чем она сможет более или менее успешно изучать проблемы социологии философии.

Социология познания должна, прежде всего, сконцентрировать свои усилия на видах познания, которые наиболее глубоко внедрены в социальную реальность и в сплетение ее структур. Это *перцептивное познание внешнего мира, познание «Другого», политическое познание, техническое познание, наконец, познание здравого смысла*. Именно в этих областях теоретические и эмпирические исследования могут быть проведены наилучшим образом. И именно в этих исследованиях, как, впрочем, и в конкретных исторических изысканиях, социология познания особенно нуждается в настоящий момент (см. прим. 22).

Социология познания должна отказаться от весьма распространенного предрассудка, согласно которому познавательные суждения должны обладать универсальной значимостью. Обоснованность суждения никогда не бывает универсальной, так как она привязана к строго определенной системе координат. Но существует множество систем координат, часто соответствующих социальным рамкам. Если бы истина и суждения всегда были универсальны, невозможно было бы установить различия ни между частными науками, ни между видами познания; однако даже наиболее догматичные социологи и философы различают два или три вида познания: философское, научное и техническое. Что касается нас, то мы считаем, что существует гораздо большее число видов познания, которые должна иметь в виду как социология знания, так и эпистемология, и что каждый из этих видов навязывается в качестве определенной системы координат, опровергая тем самым догму об универсальной обоснованности суждений.

Социология познания не может впрочем, утвердиться, не допуская существования коллективного познания, находящегося в диалектических связях с индивидуальным познанием. О том, что существует коллективное познание, основанное на коллективных суждениях, признающих достоверность коллективных опытов и интуиции, свидетельствует вся история цивилизаций. Отказ от концепции самодовлеющего, закрытого сознания, замкнутого на самом себе, в пользу концепции сознания открытого, в тесной и постоянной связи с миром, позволил сделать вывод о взаимопроникновении сознаний, их частичных слияниях, столь же реальных, как само существование индивидуальных сознаний. Так, каждое сознание оказывается

вовлеченным в диалектику между «Я», «Другим» и «Мы», и возражения против возможности коллективного познания концентрируются вокруг существования *актов суждения*, которые, будучи связаны, с одной стороны, с *рефлексией*, с другой — со словами, являются как будто индивидуальными.

Однако, что означает рефлексия, если не обсуждение «за» и «против», столкновение *аргументов*, то есть, участие в диалоге, дискуссии, споре? Но тогда рефлексия, которая отнюдь не является уделом индивидуального сознания, имеет столь четко выраженный коллективный аспект, что можно скорее сказать: *в личной рефлексии фигурируют различные «Я», которые дискутируют между собой!* Другими словами, речь идет, по крайней мере, отчасти, о проекции коллективного в индивидуальном. Переходя от акта суждения к *критериям суждения*, легко показать, что критерии *формальной логичности и правильности* суждения всегда коллективны, тогда как *критерии истинности* могут быть либо коллективными, либо индивидуальными.

Так, например, утверждение о том, что человек присутствовал во многих местах сразу или же общался с духами, будет рассматриваться как логичное в некоторые первобытных обществах и покажется нелогичным в других. Если от формальной логичности перейти к формальной правильности, мы приходим к той же констатации. Возьмем в качестве примера следующие заявления: «Вот житель другой планеты»; «Вот межпланетарный транспортный аппарат». Когда-то они показались бы противоречащими этой правильности, тогда как сегодня они уже таковыми не представляются. Что касается истинности суждения, ее критерий является определенно коллективным в перцептивном познании внешнего мира, познании «Другого» и «Мы», политическом познании и даже, в значительной части, техническом познании. Только научное и философское познание опирается на критерии истинности либо коллективные, либо индивидуальные.

Только манера выражения всегда индивидуальна. Речи могут быть коллективными, и не только тогда, когда они повторяются хором. Кроме того, индивидуальное суждение может выражаться коллективной речью, так же как коллективные суждения могут допускать индивидуальное *вербальное выражение*. Одним словом, вся дискуссия о возможности коллективных суждений показывает, что в данном случае речь идет о ложной проблеме.

Глава вторая. ОПРЕДЕЛЕНИЕ СОЦИОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ

Прежде чем определить социологию познания и перечислить ее многочисленные задачи, нам следует ответить на одно возможное возражение. Нам могут сказать, что дифференциация видов познания, которую мы стремимся провести в этой книге, является искусственной, поскольку различные виды познания оказывают друг на друга взаимное воздействие, составляя таким образом неразделимое целое. Заметим прежде всего, что в данном случае речь идет о вопросах, относящихся к фактам. Различные виды познания могут так же бороться между собой и противоречить друг другу, как и объединяться и взаимопроникать. Мы имеем здесь дело с полной относительностью, и данная проблема сама принадлежит к социологии познания. Во-вторых, установить подвижные иерархии видов познания и констатировать, что доминирующие виды варьируются в соответствии с различными типами частичных или глобальных социальных структур, никоим образом не значит оспаривать тенденцию этих видов, занимающих привилегированное место в определенной соци-

альной рамке, к влиянию на другие виды познания и проникновению в них; напротив, это дает возможность для ориентировки, для наблюдений с целью объяснения специфического сплетения взаимопроникновений и влияний между различными видами познания. Когда мы констатируем, например, что в современных обществах техническое познание, с одной стороны, политическое познание — с другой, занимают ведущее место, мы не найдем ничего удивительного в том, что познание другого, перцептивное познание внешнего мира и даже научное и философское познание оказываются в значительной степени технизированными и политизированными. Таким образом, возражение, на которое мы попытались ответить, нам представляется необоснованным.

Что именно мы понимаем под термином «социология познания»? Это прежде всего изучение функциональных корреляций, которые могут быть установлены между различными видами, различными акцентуациями форм внутри этих видов, различными системами (иерархиями этих видов) познания, с одной стороны, и социальными рамками — с другой, то есть, глобальными обществами, социальными классами, частными группировками и разнообразными проявлениями социальности (микросоциальными элементами). Среди социальных рамок частичные и особенно глобальные социальные структуры составляют центральное ядро этого изучения, которому способствует та роль, которую знание может играть наряду с другими продуктами цивилизации и социальными регламентациями в структуре, представляющей собой временное равновесие многочисленных иерархий.

Как только ее основная задача будет выполнена, социология познания сможет детально исследовать:

а) связь между изменчивой иерархией видов познания и иерархией (также подвижной) других продуктов цивилизации, а также различными социальными регламентациями (так называемыми «социальными контролями»);

б) роль знания и его представителей в различных типах обществ;

с) различные способы выражения, передачи и распространения знания, всегда находящиеся в функциональных корреляциях с коллективными субъектами, реципиентами и коммуникаторами;

д) закономерности-тенденции дифференциации и интеграции различных видов знания, соответствующие типам глобальных обществ, классов и иногда даже частных групп, что составит первую главу «генетической социологии» познания;

е) наконец, специфические случаи *разрыва* между социальными рамками и знанием, созданные диалектическими поляризациями, двусмысленностями и дополненностями в их отношениях, предполагающих исследование реальной, но единичной причинности, действующей то в направлении влияния социальных рамок на ориентацию и характерные черты знания, то в обратном направлении — влияния знания на поддержку или разрушение социальных структур, то, наконец, выступающей как их взаимная причинность. Это причинное исследование образует содержание второй главы «генетической социологии» познания, особенно тесно связанной с историческим исследованием.

Глава третья. СОЦИОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Подведем итог предварительным соображениям, уточнив отношения между социологией познания и эпистемологией. Мы отвергли любую точку зрения, подчи-

нящую одну из них другой. Однако мы считаем, что они обладают общим порогом, изучаемым ими обеими различным образом, что ведет их к сближению и делает возможным взаимный вклад, как негативный, так и позитивный, и, следовательно, лояльное сотрудничество между этими двумя дисциплинами, в то же время несводимыми друг к другу.

Существование коллективного познания ставит перед эпистемологией новые проблемы: а) проблему коллективных субъектов, обоснованности их когнитивных актов и ценности последних по отношению к индивидуальным познаниям; б) проблему интеллектуальных социальных символов (концептуализации которых изменчивы) и меры их истинности; с) проблему несимволических когнитивных социальных знаков и их эффективности.

В чем состоит позитивный вклад эпистемологии в социологию познания? Во-первых, в сотрудничестве эпистемологии с этой отраслью социологии; в ее усилении очерчивать границы познания как социального факта, отличного от других социальных фактов, и дифференцировать виды, а внутри них — формы познания. Во-вторых, эпистемология помогает социологии познания ставить проблему в терминах функциональных корреляций (и, если возможно, в терминах единичной причинности), позволяя этой дисциплине осуществлять постановку познания в социологическую перспективу, что, однако, не вызывает спора об обоснованности познания. В-третьих, наконец, эпистемология посредством понятий тотальности, бесконечности, множественности перспектив и систем координат, а также ограниченной общности последних, открывает путь к социологическому объяснению ориентаций познания, что отнюдь не совпадает с его «искажением».

Нетрудно увидеть, что этот позитивный вклад эпистемологии в социологию познания не предполагает никакой особой эпистемологической доктрины и ни в какой момент не требует принятия какой-либо философской позиции. В принципе может быть $n+1$ философских обоснований сотрудничества этих двух дисциплин.

В свою очередь, позитивный вклад социологии познания в эпистемологию состоит в том, чтобы поставить на службу последней сокровищницу конкретных и эмпирических материалов, собранных в процессе исследований относительно: а) иерархии видов познания; б) акцентуации форм познаний внутри каждого из видов; с) связей между системами познаний и другими социальными регламентациями, — то есть изменений действительной роли знания в различных типах социальных структур. Ставя перед собой задачу, разрешить проблему истинного и ложного или, иными словами, дать обоснование достоверности знания, эпистемология оказывается вынужденной отвечать все более и более тонко и изощренно на вопросы, которые ставит перед ней социология знания, избегая всякого упрощенного решения.

Кроме того, социология познания ставит перед эпистемологией проблему истинности квазибесконечности множественности перспектив познания. Именно эпистемологии предстоит разрешить своими собственными средствами вопрос: все ли эти перспективы (будь они «идеологическими», «утопическими», «мифологическими» и т.д.) являются одинаково достоверными или же некоторые из них более достоверны, чем другие.

Речь идет, следовательно, о лояльном сотрудничестве социологии познания и эпистемологии, которые, оставаясь вполне самостоятельными, оказывают друг другу взаимные услуги. «Империализм не может господствовать в отношениях между ними:

они контролируют друг друга и стимулируют друг друга к работе. Это беспокойная, но плодотворная встреча. Здесь вступают в силу братство и политика протянутой руки, что не исключает взаимопроникновения этих двух дисциплин, которые должны оставаться автономными» (см. прим. 23).

В этом предварительном общем рассмотрении проблем, стоящих перед социологией познания, мы попытались быть по возможности максимально краткими, с тем чтобы затем перейти к конкретному изучению связей между социальными рамками и видами и формами познания. Мы посчитали нужным поэтому пожертвовать изложением истории социологии познания, краткое критическое изложение которой можно найти в нашем исследовании «Проблемы социологии познания» (см. прим. 24). В настоящее время мы готовим труд «История социологии XIX–XX веков», в которой важное место будет отведено истории социологии знания (см. прим. 25).

Примечания

1. См. другие труды Гурвича, имеющиеся на русском языке: «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западно-европейские источники. Юрьев, 1915; Руссо и Декларация прав. Пг., 1918; Диалектика и социология. Краснодар, 2001; Философия и социология права. Избр. соч. СПб., 2004; О жизни и научном творчестве Г.Д. Гурвича можно прочитать в следующих работах: *Гофман А.Б.* «Диалектическая» социология Жоржа Гурвича // *Гофман А.Б.* Классическое и современное. Этюды по истории и теории социологии. М., 1973; *Дойков Ю.В.* Георгий Гурвич – социолог-эмигрант первой волны // Социологические исследования. 1996. № 2; *Антонов М.В.* Мир права Г.Д. Гурвича // *Гурвич Г.Д.* Философия и социология права: Избр. соч. СПб., 2004; *Тергилов Р.Е.* Теория и методология социологии Г.Д. Гурвича // Социологические исследования. 2008. № 4.

2. В обоих случаях речь, разумеется, идет об «индивидуальной причинности», а не о «причинных законах». См. об этом мою книгу «*Determinismes sociaux et liberte humaine*», 2-me ed. P., 1963. P. 63-75.

3. Однако некоторые виды искусства, такие как, с одной стороны, беллетристика, в частности, роман и поэзия, с другой стороны, театр (не приобретает ли иногда сама социальная жизнь театральные черты, и не только в смысле официальных или официозных парадов, но даже и в смысле спонтанных социальных тотальностей, не говоря уже о неорганизованных частных группировках, таких, например, как семьи-домохозяйства? См. по этому поводу мою статью «Социология театра» в «*Lettres nouvelles*». № 35. 1956. P. 203 и след.): эти виды искусства испытывают более сильное влияние колебаний знания, чем все остальные эстетические проявления. Вот почему «социология театра», блестяще исследованная в двух замечательных книгах Жана Дювинья (*Duvignaud J.* L'acteur. Esquisse d'une sociologie du comedien. P., 1965. Sociologie du theatre. Essai sur les ombres collectives. P., 1965), так же как и многочисленные работы других авторов о «социологии литературы», относятся не только к «социологии искусства», но и к «социологии познания». Они могут, следовательно, служить посредниками между двумя последними отраслями социологии. См. по этому поводу: *Lukacs G.* Le roman historique Trad. fr. P., 1965; *Goldmann L.* Pour une sociologie du roman. P., 1964; см. также его статью «*Materialisme dialectique et histoire de la litterature*» в журнале «*Revue de Metaphysique et de Morale*». 1950. № 3. P. 283-301.

4. См. мою работу «Социология Карла Маркса» в книге «*La vocation actuelle de la sociologie*». P., 1963. Vol. II. Ch. XII. P. 247, 253, etc., 260-265, 285-288. См. также мой краткий обзор в: *Traite de sociologie*. T. II. P., 1964. Ch. 2. P. 109-112.

5. Назовем из многочисленных работ К. Маннгейма его книгу «*Ideologie und Utopie*» (Bonn, 1929), английский вариант которой (*Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. L., N.Y., 1936) был значительно расширен автором и имел значительный успех, а также его посмертно изданный труд «*Essays on the Sociology of Knowledge*». L., 1952. Отталкиваясь от Маркса, Маннгейм сочетал в своем развитии многочисленные и довольно разнородные влияния: Шелера, М. Вебера, Д. Дьюи, частично также Д. Лукача. Вероятно, именно этот модернистский эклектизм сделал его мысль, несмотря на ее очевидную беспорядочность, столь притягательной, в частности, в Великобритании и главным образом в Соединенных Штатах. Критическое резюме социологии познания Маннгейма см: *Traite de Sociologie*. T. II. Ch. II. P. 115-119.

6. См. мою речь, посвященную столетию со дня рождения Дюркгейма: *Annales de l'Universite de Paris*. 1960. № 1. P. 36-38. См. также мое изложение его взглядов в работе «*Le probleme de la conscience collective chez Durkheim*» (*La vocation...* Vol. II, 1963. Ch. VIII. P. 46-53) и краткое резюме в *Traite...* T. II. Ch. II. P. 105-107.

7. См.: *Saint-Simon C.-H. de. La Physiologie sociale. Oeuvres choisies. Introduction et notes de G. Gurvitch. P., 1965.* Обратим внимание, в частности, на утверждение Сен-Симона, согласно которому «производство идей вторгается в строение каждого общества», утверждение, содержащее аллюзию на изменения систем познания в зависимости от типов обществ, или, как он говорит, в зависимости от различных «режимов». Эта концепция четко изложена уже в «L'Introduction aux Travaux scientifiques du XIX-e siecle» (Т. I, II, 1808-1809) и в «Le travail sur la gravitation universelle», 1813.

8. См.: *Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912. Introduction. P. 18-28; Conclusion. P. 617, etc.; 627, etc.; 635, etc.* Мои комментарии можно найти в: «Traite...». Т. II. Ch. II. P. 106-107, и в: «La vocation...». Vol. II. Ch. VIII. P. 46-53, которые уже упоминались.

9. См. в частности, труды Леви-Брюля «Первобытное мышление» и «Первобытная душа». Изложение дискуссии о первобытной душе см.: *Bulletin de la Societe francaise de Philosophie. 1929. № 29, seance du 1 Juin, P. 105-139.* Среди многочисленных участников дискуссии были Ф. Боас, Л. Брюнsvик, М. Мосс, П. Риве, Э. Мейерсон.

10. См.: *Levy-Bruhl L. Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive. P., 1931. La mythologie primitive. P., 1935. L'experience mystique et les symboles chez les primitifs. P., 1938.* См. также: *Levy-Bruhl L. Morceaux choisis. P., 1936.*

11. О вкладе Леви-Брюля см. мои замечания в: *Traite de Sociologie. Т. II. P. 107-109.* Выдающийся этнолог, покойный Морис Леенхардт (все концепции которого базировались на эмпирических исследованиях, проведенных в Полинезии) сумел по достоинству оценить творчество Леви-Брюля. См. его главную работу «Do Camo» (P., 1947) и статью «Les Carnets de Lucien Levy-Bruhl» (*Cahiers Internationaux de Sociologie. 1947. Vol. VI. P. 28-42*), которую он впоследствии развил в предисловие к этим же записным книжкам Леви-Брюля (*Carnets... P., 1949*). Однако Леенхардт с большой тонкостью различает «Мистику» и «Мифическое», сожалел о том, что Леви-Брюль не проводит этого различия в достаточной мере. Чтобы продолжить мысль Леенхардта до конца, следует подчеркнуть, что теогноно-космологические мифы архаических людей могут быть мистическими, но не всегда являются ими, и, наоборот, мистическое (и у них, и у цивилизованных людей) не предполагает с необходимостью мифическое. Нам представляется, следовательно, спорным, что Люсьен Леви-Брюль несколько преувеличил «мистичность первобытного мышления». Это никоим образом не дает основания некоторым аналитикам, вроде г. К. Леви-Строса, оспаривать важные открытия великого мэтра французской этнологии, так же как и сводить всякую архаическую мифологию к рациональности, а рациональность — к «универсальному разуму».

12. См. следующие работы Макса Шелера: «Problem einer Soziologie des Wissens» в «Versuche zu einer Soziologie des Wissens», опубликованную под его руководством (Munchen, 1924. S. 5-146); «Die Wissensformen und die Gesellschaft». Leipzig, 1926; одна часть последней работы составляет исследование, озаглавленное «Erkenntnis und Arbeit» (S. 233-486), а другая — второе переработанное издание исследования 1924 г. (S. 1-229). Для большего удобства можно использовать VI и VIII тома сочинений М. Шелера (VI — «Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre», VIII — «Die Wissensformen und die Gesellschaft»); см. также «Philosophische Weltanschauung». Bonn, S. 158. К этим книгам следует добавить сообщение того же автора «Wissenschaft und Soziale Struktur» в: *Verhandlungen des vierten deutschen Soziologentages, 1924. Heidelberg, Tubingen, 1925, S. 118-212.* Более детальный анализ социологии познания Шелера см. мой критический обзор в «Traite de Sociologie». Т. II. Ch. II. P. 112-114 и мое изложение в книге «Les tendances actuelles de la philosophie allemande», 2-e ed. P., 1949. P. 113-117, 129-134.

13. Одна из последних публикаций в данной области, книга В. Старка «Социология познания» (*Stark W. The Sociology of Knowledge. L., 1958*), не содержит в себе практически ничего нового.

14. См.: *Enquete sociologique sur la Connaissance d'Autrui // Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. XXIX. 1960. P. 137-156. Bibliographie de la sociologie de la connaissance. Ibid., Vol. XXXII, 1962. P. 135-170. Bibliographie de la sociologie de la vie morale. Ibid., Vol. XXXVI. 1964. P. 135-184. Enquete sur les attitudes morales des groupements. Ibid., Vol. XXXVII. P. 149-159.* См. также специальные номера журнала «Cahiers Internationaux de la Sociologie»: *La crise de l'explication en sociologie. Vol. XXI. 1956; Les cadres sociaux de la Connaissance sociologique. Vol. XXVI. 1959; Signification et fonction des mythes dans la vie et la connaissance politiques. Vol. XXXIII. 1963.*

15. См.: *Dialectique et sociologie. P., 1962, особенно P. 221-239; La vocation... P., 1963, Vol. II. Ch. XVII, «Philosophie et Sociologie». P. 482-496.* См. также мою статью «Philosophie et Sociologie» в «Encyclopedie francaise» (dir. G. Berger). Т. XIX. 1951. Интересно отметить, что в последние годы можно констатировать возрождение интереса к проблеме связи между социологией и философией. Приведем в качестве примеров: специальный номер журнала «Revue Internationale de Philosophie». Bruxelles, 1950. № 13; «Filosophia e Sociologia», Труды Философского конгресса в Болонье, 1954; *Merleau-Ponty M.. «Philosophie et sociologie» в «Cahiers Internationaux de Sociologie». 1951, Vol. X. P. 50-69, перепечатанную в его посмертно изданной книге «Les Signes». 1964; наконец, книгу Эдварда Тирьякяна (*Tiryakian E.A. Sociologism and existentialism. Boston,**

1962). Не является ли это результатом нового философского движения, в котором ориентации на широкий и многообразный опыт, на реализм, на множественность операциональных систем координат, на преодоление искусственной дилеммы между «существованием и наукой», «пониманием и объяснением» и т.д., конвергируют с тем, чтобы вызвать плодотворное сближение между различными интерпретациями диалектики и реального плюралистского эмпиризма? Будем надеяться, но следует быть осторожными, чтобы избежать всякого возврата к «социальной философии» или к предвзятой философской концепции, какой бы она ни была... Не следует также забывать, что именно в «науках о природе», в «точных науках»: физической математике, биологии, в последнюю четверть века развернулись наиболее оживленные философские дискуссии (конфликт между интуитивистами и сторонниками концептуальных конструкций, между «идеалистами» и «реалистами», детерминистами и индетерминистами, континуистами и дисконтинуистами, «механистами» и виталистами); однако это ни в какой мере не скомпрометировало «зрелость этих наук». Почему же должно быть иначе с социологией, которая гораздо ближе касается «условий человеческого существования», акцентируя их значение, так же как и тенденцию к преобладанию «акта» над «результатом» и тотального усилия над частичными и дифференцированными действиями и видами деятельности?

16. В действительности проблема «тотального человека», которую столь по-разному интерпретировали Маркс (который проецирует его в будущее) и Мосс (который скорее переносит его в прошлое, даже в отдаленное прошлое архаических обществ), стоит перед каждым Я, так как каждое Я неизбежно участвует в самых разнообразных социальных ансамблях, которые обеспечивают их членам критерии для достижения относительной и изменчивой интеграции противоположных или дополнительных тенденций, присущих каждой человеческой личности.

17. См. относительно различия между «поведением», «установкой», «действием» и «актом», которые так часто путают (в особенности американские «теоретики» типа Т. Парсонса и их французские прозелиты) наш анализ в «La vocation...». Vol. I. 3-е ed. P. 76-115. Поскольку речь идет о познании, необходимо особенно четко проводить оппозицию между «ментальными состояниями» и «ментальными актами», как коллективными, так и индивидуальными. В сфере познания акты представляют собой «более или менее непосредственные опыты» (крайними случаями их являются интеллектуальные интуиции, благодаря которым происходит участие непосредственно в реальности) и суждения; и те, и другие являются самыми интенсивными проявлениями «открытого сознания», в особенности, когда они ведут к взаимной причастности. «Ментальные состояния», даже интеллектуальные, такие как представления и память, а также «мнения» (всегда колеблющиеся и неопределенные, несмотря на политическое и рекламное злоупотребления так называемых «зондажей общественного мнения», расплывчатого и неточного термина, способствующего всякого рода мошенничеству в широком масштабе, так как «мнения», и коллективные, и индивидуальные, могут стать «общественными» только посредством вмешательства анкетеров) в противоположность «ментальным актам» являются проявлениями «едва открытого сознания». Очевидно, что движения к максимально возможному открытию сознания или, наоборот, к его свертыванию, всегда относительно, имеют квази-бесконечные степени, которые требуют для каждой конкретной социальной рамки и даже для каждой конъюнктуры нового конкретного рассмотрения.

18. См.: *Determinismes sociaux et liberte humaine*. 2-е ed. rev. et corr. P., 1963, *passim*, и особенно P. 1-13, 95-104, 221, 246-324.

19. Там же. С. 220-221, 246-247, 324.

20. Относительно различия разнообразных поворотов диалектического движения, как реального, так и методологического см. мою книгу: *Dialectique et sociologie*. P., 1962. P. 189-220.

21. Учитывая, что в современных обществах науки становятся все более и более зависимыми от лабораторий и других частных и общественных организаций, социология научного познания, понимаемая как изучение рамок ее организации и средств распространения, находит в них ценные ориентировочные пункты. Но это не позволяет в большинстве случаев проникнуть в глубинные особенности ориентации этого познания.

22. Эти соображения послужили руководством для выбора объектов обследований, проведенных «Лабораторией социологии познания», которой мы руководим.

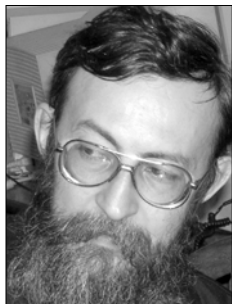
23. Я цитирую здесь текст моего исследования «Философия и социология» в «La vocation...». Vol. II. P. 496.

24. *Traite de sociologie*. Т. II. Ch. II.

25. Вот перечень моих прежних публикаций, посвященных тому же предмету, исключая, разумеется, ту, что приводится в предыдущем примечании: *Initiation aux recherches sur la sociologie de la connaissance*, fasc. I. P., 1948, cours ronéotype. *La sociologie de la connaissance // L'Année sociologique*, 3-ме serie. P., 1949. *Structures sociales et systemes de la connaissance // La notion de structure et structure de la connaissance*. XX-ме Semaine de la synthese. P., 1957. *Structures sociales et multiplicité des temps // Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie*. P., 1958. № 3. *Les cadres sociaux de la connaissance sociologique // Cahiers internationaux de*

sociologie, 1959. Vol. XXVI. La multiplicité des temps sociaux // La vocation actuelle de la sociologie, Vol. II. 2-me ed. P., 1963. Les variations des perceptions collectives des étendus // Cahiers internationaux de sociologie. 1964. Vol. XXXVII. Sociologie de la connaissance et epistemologie // Actes du Y-me Congrès mondial de Sociologie. Vol. V. Wash., 2-8 sept. 1962, 1964. La sociologie de la connaissance // Revue de l'Enseignement Supérieur, Nos 1-2, 1965.

Перевод А.Б. Гофмана



В.Г. НИКОЛАЕВ

СОЦИОЛОГИЗМ А.Р. РЭДКЛИФФ-БРАУНА *VERSUS* КУЛЬТУРОЛОГИЗМ Л. УАЙТА: К ИСТОРИИ ОДНОГО ПРИНЦИПИАЛЬНОГО НАУЧНОГО РАЗНОГЛАСИЯ

В 40-е гг. XX в. американский антрополог Лесли Уайт выступил с серией публикаций, имевших программный характер, в которых обосновывалась возможность и необходимость новой науки о человеке, получившей название «культурология». В ответ на эти публикации высказались многие коллеги Уайта по цеху. Среди прочих, по поводу выдвинутых Уайтом притязаний высказался в двух статьях признанный мэтр британской социальной антропологии Альфред Р. Рэдклифф-Браун (см. прим. 1). Полузаочная дискуссия между Уайтом и Рэдклифф-Брауном, из которой оба вышли, не изменив ни на йоту своих точек зрения, строилась вокруг нескольких ключевых вопросов: существует ли «культура» как самостоятельная реалья, не сводимая к иного рода реальям (таким, как биологические, психологические, социальные); обладает ли она собственным независимым развитием; необходима ли и возможна ли вообще самостоятельная «наука о культуре» в корпусе наук о человеке, наряду с психологией, социологией и т.д.? Уайт утверждал, что «культура» обладает собственным независимым существованием и развитием, которые не могут быть схвачены существующими науками, что, следовательно, должна быть специальная «наука о культуре» («культурология») и что без этой науки человек и его поведение не могут быть изучены адекватно и в полном объеме. Рэдклифф-Браун, в свою очередь, считал, что «культуры» как самостоятельной реальности не существует, что «культура» не обладает самостоятельным развитием, что принадлежащие к ней феномены могут быть в полном объеме изучены социологией и рядом специализированных наук (лингвистикой и т.д.) и что, следовательно, для предлагаемой Уайтом «культурологии» в корпусе наук о человеке нет места. Непродолжительный спор, в

Гофман Александр Бенционович – доктор социологических наук, профессор ГУ ВШЭ и МГИМО, руководитель сектора социологии культуры Института социологии РАН (Москва).

Николаев Владимир Геннадьевич – кандидат социологических наук, доцент социологического факультета Государственного университета – Высшая школа экономики (Москва). Наш постоянный автор.
