

Р. КОЛЛИНЗ

## «СОЦИОЛОГИЯ ФИЛОСОФИЙ: ГЛОБАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ИЗМЕНЕНИЯ» (фрагменты из книги)\*

Из предисловия к первому изданию

Двадцатое столетие является первым, в котором стало возможно всеохватывающее постижение мировой истории. Прежние поколения ученых знали слишком мало о других частях мира. Начало не ограниченного локальной культурной или национальной традицией, так сказать, космополитического подхода к изучению истории было положено немецкой университетской революцией около 1800 г., причем исследования такого рода достигли критической массы в первые годы XX века. Так возникла первая великая попытка вырваться из рамок евроцентристских представлений и обрисовать контуры мирового масштаба: Вебер, Шпенглер, Тойнби, Кребер. Их работу сегодня оценивают неоднозначно, что неудивительно для усилий первооткрывателей; одновременное появление данных трудов указывает на то, что их основой был внутренний сдвиг в средствах интеллектуального производства. Литература этого поколения в произведениях Томаса С. Элиота, Эзры Л. Паунда, Джеймса Джойса и Германа Гессе также открывает сокровищницу мировой культуры; в «Бесплодной земле» могли быть цитаты как из древней Индии, так и из доклассической Греции, а «Cantos» Паунда расширили круг аллюзий от итальянского Возрождения до средневекового Китая.

\* Перевод выполнен с любезного разрешения автора по изданию: Collins R. *Sociology of Philosophies: The Global Theory of Intellectual Change*. Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

Двумя поколениями позднее мы находимся в положении, позволяющем гораздо глубже понимать мировую культуру. По иронии, в то время как гуманитарные науки заполнили лакуны и дали более четкие контуры тому, что ранее только входило в фокус внимания, перед нами встают новые препятствия для понимания. Мы страдаем от информационной перегрузки, от того, что накопилось слишком много знаний для того, чтобы их усвоить. Дисциплинарная специализация и субспециализация предсказуемы в академической занятости, которая с 1960-х гг. выросла во всем мире настолько, что любые аналоги в прошлом представляются ничтожно малыми. По этой причине, с тех пор как европейские университеты не так давно превратились из элитарных систем в массовые, стали одна за другой появляться доктрины, нападающие на самую возможность знания. Хотя мир, разумеется, не является текстом, сегодня, когда каждый год появляется несколько сотен тысяч публикаций по гуманитарным и социальным наукам и еще миллион по естественным, вполне можно почувствовать себя утонувшими в море текстов.

Закроем ли мы глаза на познание мировой истории как раз в то время, когда у нас появились возможности и ресурсы вырваться из наших региональных культур? Нельзя сказать, чтобы совсем не было тех, кто практикует сравнения в мировом масштабе; такие ученые, как Бродель, Нидэм, Макнил и Абу-Луход продолжали расширять восточно-западные перспективы, а Мальро открыл двери «музея без стен» мирового искусства. Хотя современные западные ученые часто огорожены забором историцистского партикуляризма (доктрины неповторимости явлений истории), азиатские ученые, такие, как Сигэру Накаяма и Хадзимэ Накамура, сделали смелые попытки написать транслокальную историю, представляя ее с другой стороны. В будущем, в XXI веке, когда экономические связи и взаимная миграция действительно приведут к общей мировой культуре, образованные люди, вероятно, будут смущены тем, что знают столь мало об интеллектуальной истории других частей мира по сравнению со своей. Но что делать с этой практической проблемой? Чтобы быть грамотным человеком сегодня, надо было бы жить в библиотеке Хорхе Луиса Борхеса, где практически бесконечные коридоры книг содержат Вселенную, но у нас нет ключа к их содержанию. Моя стратегия состояла в том, чтобы сосредоточиться на интеллектуальных

сетях (intellectual networks): социальных связях между теми мыслителями, чьи идеи передавались в последующих поколениях. Я выбрал философов, поскольку их интеллектуальная роль является архетипической, начало ее уходит на несколько тысяч лет в прошлое каждой из мировых цивилизаций, причем именно от философии ответвилось большинство специализированных дисциплин. Моей первой задачей было собрать такие сети для Китая, Индии, Японии, Греции, исламского мира, средневекового христианского мира и современной Европы в течение очень долгих периодов времени. Собираание этих сетей само стало малой историей; я работал над некоторыми частями этого проекта более 25 лет.

Сети являются мнемоническим приемом, способом проследить направления развития интеллектуальной истории за пределами тех немногих мест, которые нам всем знакомы. Сети являются также основой теории; я утверждаю, что если кто-то способен понять принципы, которые определяют интеллектуальные сети, то у него есть объяснение причин происхождения идей и их изменений. Строго говоря, именно сети являются деятелями (актерами) на интеллектуальной сцене. Сети являются устойчивой, продолжающейся во времени структурой или паттерном связей между микроситуациями, в которых мы живем; социология сетей глубоко проникает в сами формы нашей мысли. Сетевая динамика интеллектуальных сообществ дает внутреннюю социологию идей, избавляя нас от редукционизма традиционной экстерналистской социологии. Кроме того, историческая динамика социальных групп, сознающих внутреннюю идентичность, в сетях ставит вопрос о каноничности в ином свете. Нам не требуется впадать в платонизм вечных сущностей, чтобы избежать полемического упрощения и не сводить интеллектуальную репутацию к социополитическому господству; существует задающая уровни значимости социальная конструкция, которая воздаст должное внутренним процессам интеллектуальной жизни.

**О русских интеллектуальных сетях  
(из предисловия к русскому изданию)**

«Социология философий» — это очень большая книга. Более 25 лет мною проводились сбор данных и анализ социальной истории

данных сетей для избранных столетий истории Китая, Японии, Индии, древней Греции, средневекового исламского мира и Западной Европы. Если бы я мог прожить намного дольше, то с удовольствием бы включил гораздо больше материала из мировой интеллектуальной истории, представляющего огромный интерес и значимость. Пришлось оставить это для последующих книг, которые, возможно, будут написаны кем-то другим. Например, я бы хотел изучить интеллектуальную историю Китая более недавних столетий, а не останавливать свой анализ на XVI веке; я также не сумел проследить значимую историю философских течений, экспортированных из Индии и продолжавших развиваться в Тибете; то же касается и неохваченной в данной книге интеллектуальной истории Кореи, которая послужила бы для полезного сравнения с условиями, способствовавшими развитию конфуцианских и буддийских линий преемственности в Китае и Японии.

Определенные части мира с богатым интеллектуальным развитием едва лишь затронуты в моей книге. Так, я сумел проследить процессы интеллектуального развития в России XIX в. только при демонстрации причин того, почему немецкие и французские интеллектуальные движения XX в., в особенности экзистенциалисты, стали так сильно восхищаться русскими мыслителями, которых считали своими предшественниками.

Слабость моей книги в этом отношении, как я надеюсь, вдохновит ученых, более компетентных в интеллектуальной истории России, провести сетевой анализ развития соответствующих пространств творческого внимания. Моя собственная трактовка роли Бакунина, Герцена, Тургенева, Чернышевского, Писарева и Достоевского (рис. 14.2 и обсуждение в главе 14) — это лишь слабый и, вероятно, не вполне адекватный набросок некоторых русских связей, воспринятых в Западной Европе. Можно было бы гораздо больше написать о положении таких фигур, как Чаадаев, Хомяков, братья Киреевские, Леонтьев и Соловьев в соответствующих поколениях. Происходит замечательный всплеск творчества в начале XX в., включающий такие фигуры, как Шестов, Франк, Бердяев, Булгаков, Лосский, Лосев, Павлов, Выготский, Лурия и другие. Похоже, что российские интеллектуальные сети были в значительной мере реорганизованы в результате университетских ре-

форм, произошедших на переломе XIX и XX вв. (особенно реформ, начавшихся в 1889 г. и связанных с расширением учебных программ). В XIX в. при царской цензуре российских интеллектуалов в первую очередь поддерживала роль журналиста-критика и романиста, укорененная в расширявшемся рынке книгоиздания; результатом данного обстоятельства было то, что в тот период русская литература служила своего рода движителем философских и политических идей, замаскированных и вмещенных в литературную форму. В других случаях мировой истории реформа системы образования, а особенно уход университетов от прямого религиозного управления и контроля приводили к существенной перегруппировке интеллектуальных сетей и всплеску творческого производства идей. Я бы предположил, что сходный сдвиг в основах интеллектуального производства привел к значительным творческим прорывам во множестве областей, которые в начале XX в. имели место в сетях вокруг российских университетов.

Случай, представляющий особенно большой интерес для дальнейшего социологического анализа, — это движение, которое позже в XX в. стало известно на Западе как «русские формалисты». Во французской и более поздней англоязычной семиотике и теории литературы этим собирательным именем обозначались несколько кружков, составивших некую сеть в десятилетия между 1900 и 1930 гг.; таковы футуристы вокруг Маяковского и Хлебникова; творчество этого движения подвергалось критическому анализу петербургским «Обществом изучения поэтического языка» (ОПОЯЗ), включавшего Виктора Шкловского, Юрия Тынянова, Бориса Эйхенбаума и Осипа Брика; затем последовало соперничество с Московским лингвистическим кружком, связанным с европейскими движениями благодаря ученикам Гуссерля и Соссюра и включавшим Романа Jakobsona, Григория Винокура и Бориса Томашевского. Позже эта группа вошла в Московскую государственную академию; в конце 1920-х гг. были выполнены весьма влиятельные работы Михаилом Петровским и Владимиром Проппом. В тот же период в Ленинграде, — что продолжило старое соперничество между Санкт-Петербургом и Москвой, — возникла группа антиформалистов, соединявших темы марксизма с идеями психологии Выготского; особенно Михаил Бахтин и Павел Медведев подняли

некоторые формалистские техники на новый уровень рефлексивной изощренности. Таким образом, оказывается, что в основе данного всплеска интеллектуального творчества в России также действует социологическая модель соперничающих групп, соединенных сетями в некое пространство внимания, а также формирование новых позиций из этой структуры соперничества. Темой, весьма достойной изучения, является характер переоткрытия данной работы вне российского интеллектуального контекста в 1950-х гг. и последующие годы, когда в Париже росли структуралистское и семиотическое движения, а также последующий экспорт идей «русских формалистов» в университеты англоязычного мира. Отношение между российскими интеллектуальными сообществами и западным миром — время от времени включавшее и изоляцию, и заимствование, и экспорт идей, — составит весьма плодородную почву для изучения новыми поколениями социологически ориентированных исследователей.

## Введение

Интеллектуальная жизнь — это в первую очередь конфликт и несогласие. Преподавание может создать противоположное впечатление, когда мы передаем начинающим то, на знание чего претендуем; но на переднем фронте, где создаются идеи, всегда была дискуссия между противоположными сторонами. Не признавать это ядро несогласия трудно, ведь отрицать данное положение — значит, подтверждать его еще одним примером. Нельзя сказать, чтобы никакого согласия вообще не было. Оставим в стороне вопрос, когда появляется консенсус относительно частных моментов и появляется ли он вообще. Даже в высшей точке дискуссии число мнений не возрастает до той степени, которая возможна. Интеллектуальный конфликт всегда ограничен сосредоточением на определенных темах и поиском союзников. Не борющиеся индивиды, но малое число противоборствующих лагерей является устойчивой структурой (паттерном) интеллектуальной истории. Конфликт — это энергетический источник интеллектуальной жизни, и при этом он ограничен сам собой.

Данная книга представляет динамику конфликта и альянса в

интеллектуальных сетях, которые наиболее длительное время существовали в мировой истории. Замысел книги находится в сегодняшнем контексте борющихся позиций как в социологии, так и в интеллектуальной жизни в целом. Кто-то мог бы сказать, что это саморазрушительная попытка, что наше время из всех времен мировой истории является наименее подходящим для сравнительного, глобального взгляда, стремящегося раскрыть всеобщее и фундаментальное. Но противоположности структурируют одна другую; я мог бы с тем же успехом сказать, что никакое другое время в истории не соответствует должным образом данному замыслу.

Позвольте мне представить свой подход, критически осмысливая некоторые противостоящие взгляды.

1. *Идеи порождают идеи.* Традиция историков интеллектуального процесса состоит в том, чтобы войти в круг некоторых доводов и понятий, показывая, как один набор идей ведет к другому. Такая профессиональная привычка не позволяет решать, что возможно и что невозможно в качестве объяснения. Сильнейший аргумент против трактовки идей в терминах чего-либо другого, чем они сами, был выдвинут Лейбницем и повторен Серлем. «Если кто-либо представит человеческий мозг увеличенным до гигантских размеров, — говорит Лейбниц, — а себя — бродящим среди всей этой машинерии, он не увидит ничего, что напоминало бы идею, насколько бы пристально он ни изучал структуры мозга»<sup>1</sup>. Серль воскрешает аргумент против компьютерных моделей искусственного интеллекта, а также распространяет его против любой психологической и неврологической теории, которая описывает разум как компьютер. Компьютеры созданы людьми, имеющими разум, а входы и выходы компьютеров всегда интерпретируются человеческим сознанием. Считать, что компьютер мог бы думать — это лишь *façon de parler*<sup>2</sup>. Это мы вкладываем гомункулуса в компьютер, это человеческий разум решает, каким образом паттерн элек-

<sup>1</sup> «Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие». Русский перевод Е. Н. Боброва дан по изданию: Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. I., М., 1982. С. 415.

<sup>2</sup> Оборот речи (*франц.*).

тронных ветвлений должен быть интерпретирован как осмысленные идеи. Вещи и идеи образуют несводимые друг к другу миры; просто нет пути перехода от внешнего описания вещи к внутреннему смыслу идеи.

С тем же успехом могло бы показаться, что аргумент Лейбница — Серля противостоит различным способам социологического сведения (редукции); действительно, наблюдаемые формы экономического и политического поведения классов и государств имеют иную природу, чем идеи, которые предполагается объяснить с их помощью. Тем не менее, Лейбниц указывает на ключ: связь между идеями и пространственным миром человеческих тел является бесконечно таинственной, если они действительно являются различными субстанциями; идеи и тела сопряжены, потому что они являются аспектами единого вида сущего. Действительно, не найти идей среди машинерии мозга или компьютера, если искать идею-вещь среди материальных вещей. Идеи вовсе не похожи на вещи, покуда мы не представим их в символах, написанных на материале, таком, как бумага, но они являются прежде всего общением (коммуникацией), что означает взаимодействие между людьми, обладающими телесностью. Войти в физический мозг (либо внутрь компьютера) — это уж точно ложный путь для восприятия идей, поскольку идеи находятся в процессе общения между одним мыслящим человеком и другим, и мы воспринимаем идеи другого мозга, только получая их сообщенными нам. То же имеет место и с отдельным человеком: кто-либо воспринимает свои собственные идеи только покуда он(а) находится в режиме общения. Мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов.

В этом направлении не обнаруживается трудности сведения идей к политической экономии. Экономическая и политическая деятельность является не просто физической, но также осмысленной прежде всего потому, что она социальна. Сила антиредукционистской позиции в том, что определенные виды идей, которые нам интересно объяснить, не могут быть объяснены ссылкой на социальное действие, где этот вид общения не имеет места. Есть области социологической редукции, где объяснение грубо и не приводит к успеху. Экономические и политические макрострукту-

ры не объясняют многое в абстрактных идеях, поскольку такие идеи существуют только там, где есть сеть интеллектуалов, сосредоточенных на своих собственных аргументах и накапливающих свой собственный понятийный багаж. Именно внутренняя структура этих интеллектуальных сетей формирует идеи с помощью паттернов вертикальных цепочек сквозь поколения и их горизонтальных альянсов и противостояний. Редукция является ошибочной не потому, что мы совершаем примитивную категориальную ошибку касательно идей и вещей, но потому, что мы ищем определяющую структуру коммуникативного действия, которая слишком удалена от фокуса внимания, где происходит сама интеллектуальная деятельность.

2. *Индивиды порождают идеи.* Здесь также есть долгая традиция: культ гения или интеллектуального героя. Будучи выраженным в этих терминах, данное представление кажется старомодным. Оно сохраняется, будучи очищенным от однажды окружившей его льстивой риторики, поскольку укоренено в категориях, через которые мы мыслим самих себя. Индивиды определены как ответственные лица в современном праве и политике; гофманианские ритуалы повседневной жизни обожествляют автономию и защищенную независимость (privacy) индивидуального «я». Образ героя работает столь же успешно в личине антигероя: Витгенштейн, в своем кожаном пиджаке нарушающий условности «высокого стола»<sup>3</sup> в Кембридже, представляет собой героя-лидера не в меньшей степени, чем мраморный бюст Аристотеля или Ньютона. Попытки разрушить канон оставляют невредимой категорию столь чтимых индивидов; само представление о пренебрегаемом мыслителе, нецененной женщине-философе или романтический образ художника, творящего на забытой мансарде, является представлением об индивиде вне рангов привилегированных представителей канона.

Мы приходим к индивидам, только абстрагируясь от окружающего контекста. Нам кажется естественным так делать, поскольку мир кажется начинающимся с нас самих. Но социальный мир

следует заключить в скобки, чтобы прийти к единственному индивидуальному сознанию; и действительно, только в рамках конкретной традиции интеллектуальных практик мы научились конструировать эту чисто индивидуальную исходную позицию, подобно Декарту, забравшемуся в крестьянскую печь и решившему усомниться во всем, в чем можно усомниться. В случае идей, рассматриваемых здесь, идей, имевших историческое значение, можно показать, что те индивиды, которые выдвигают такие идеи, помещены в типичные социальные паттерны: интеллектуальные группы, сети и структуры соперничества.

История философии есть в значительной степени история групп. Ничего абстрактного здесь не имеется в виду — ничего помимо групп друзей, партнеров по обсуждениям, тесных кружков, часто имеющих характерные черты социальных движений. Возьмите подъем немецкого идеализма, от Канта до Гегеля и Шопенгауэра. Первое, что должно потрясти нас — это даты: все главные работы располагаются между 1781 г. («Критика чистого разума» Канта) и 1819 г. («Мир как воля и представление» Шопенгауэра), что составляет 38 лет, то есть примерно длительность одного поколения. Есть и социальное ядро — это Фихте, Шеллинг и Гегель, которые однажды жили вместе в одном доме. Вначале Фихте берет на себя инициативу, вдохновляя остальных на общение, когда они были молодыми студентами Тюбингена в 1790-х гг.; затем благодаря усилиям Фихте Йена превращается в философский центр, где возникает течение, вскоре ставшее знаменитым; затем в бурные 1799-1800 гг. Фихте перебирается в Дрезден, чтобы быть с романтическим кружком братьев Шлегелей (где у Каролины, жены Августа Шлегеля, был роман с Шеллингом, после чего последовали скандальный развод и новое замужество). Позже Фихте направляется в Берлин, вступая в союз со Шлейермахером (также из круга романтиков) и с Гумбольдтом, чтобы основать университет нового типа; сюда в конечном счете приходит Гегель, основывает свою школу, и там же Шопенгауэр читает свои лекции в бесплодном соперничестве с ним. Еще много чего можно сказать в этой связи: анализом данного материала мы займемся в 12-й главе.

Дело не в том, чтобы превознести Фихте; у него своя роль в структуре, типичная роль организационного лидера. Движение от

<sup>3</sup> Стол для профессоров и членов совета в столовой английского колледжа; обычно находится на небольшом возвышении.

группы к группе, нахождение организационных ресурсов и последующее движение к установлению центров всегда типично для людей в этой структурной позиции. Организационный лидер не обязательно является интеллектуальным лидером. Теоретически успешна та группа, в которой присутствуют оба. Это позволяет нам понять роль Канта, который является интеллектуальным родоначальником идеализма, хотя в то же время социально он был несколько отстраненным, притом, будучи намного старше остальных. Тем не менее, именно в дальнем Кенигсберге формировалась растущая сеть, несколько членов которой (Гаман, ученик Канта Гердер) достигли своей творческой славы прежде самого Канта. Кант изначально не был идеалистом; его первая «Критика» запрещает как раз тот вид философии, который стали развивать его последователи. Кант играл на другой интеллектуальной арене. Его идеи были подхвачены и превращены во вздымающееся подобно волне философское движение именно тогда, когда появилась организованная группа. В своих поздних работах Кант обратился к идеализму, когда это движение уже присутствовало. Здесь вновь связующим звеном является Фихте; он был единственным из идеалистов, вошедшим в личный контакт с Кантом, и начал свою собственную карьеру благодаря его поддержке.

Фихте, можно сказать, сделал Канта тем, кем он оказался для истории философии. Но это не означает замену одного героя другим; вернее сказать, «Фихте» сделал «Канта» тем, кем он оказался. Здесь «Фихте» — это условное обозначение социального движения внутри интеллектуального сообщества. Данное движение, рекрутируя новых членов, заражало их творческой энергией и предлагало им перспективные задачи на вновь открывавшихся направлениях мышления. Это движение имело как внутреннюю структуру, так и определенные внешние условия на втором уровне социальной причинности. Идеалистическое движение появилось как раз во время борьбы за трансформацию немецких университетов, что привело к автономии философского факультета и рождению современного исследовательского университета.

Отщепенцы (dissidents) во многом являются частью той же сетевой структуры, что и фавориты: здесь мы находим Шопенгауэра, повисшего на краю данной группы, никак не способного прорвать-

ся в нее, и Шеллинга, бывшего однажды любимчиком движения, а позже ставшего горьким изгнанником. Такие паттерны тоже являются частью поля структурных возможностей, распределенных между находящимися в ядре пространства внимания и независимых относительно притяжения и отталкивания на периферии. Рассматривая развивающиеся идеи как вытянутые тени, отбрасываемые величественными фигурами, мы остаемся заключенными в рамках принятых овеществлений. Нам нужно научиться видеть сквозь личности, вплести их в сеть процессов, которые ввели их как исторические фигуры в круг нашего внимания.

Такие структуры задают линии развития философии во всех исторических регионах. Если мы обращаемся к античной Греции, мы находим историю философии, которая может быть описана в терминах последовательности взаимосвязанных групп: пифагорейское братство и его отпрыски; кружок Сократа, породивший столь много других кружков; утонченные спорщики мегарской школы; друзья Платона, которые основали Академию; отколовшаяся фракция, которая стала аристотелевской школой перипатетиков; перестройка сети и ее кристаллизация в виде противостояния Эпикура и его друзей (здесь связи были очень тесны), удаляющимися в свое сообщество Сада, с его соперниками — афинскими стоиками и их ревизионистскими кружками на Родосе и в Риме; последующие движения в Александрии.

Много параллелей может быть приведено для Китая. Я упомяну только одну: неоконфуцианцев в период династии Сун, наиболее важное движение китайской философии с раннего периода Воюющих Царств. Как и немецкие идеалисты, неоконфуцианцы ворвались на сцену двумя перекрывающимися поколениями, в данном случае активными приблизительно в 1040—1100 гг., причем группой, связанной личными узами. Известными стали братья Чэн Хао и Чэн И; их учитель Чжоу Дуньи; двоюродный брат их отца Чжан Цзай и их сосед Шао Юн. В группе были трения и разногласия, и в поколении учеников от нее отщепились разнообразные направления. Вновь мы видим организующее ядро: братья Чэн играли решающую роль в установлении связи между остальными, и именно благодаря их деятельности самому раннему мыслителю, Чжоу Дуньи, ретроспективно была приписана репутация основа-

теля. (Эта ситуация переобозначения родоначальника философского направления в некоторой степени параллельна случаю с Кантом.) Последующая политика данного движения, когда оно распалось на соперничавшие фракции и получило свою каноническую форму в четвертом поколении от Чжу Си и Лу Цзююаня, служит примером структурированных процессов, которые являются исторически общими.

В Европе такие группы структурировали главные интеллектуальные движения с 1600-х гг. до настоящего времени. Корреспондентская сеть, сформированная Мерсенном в Париже в 1620-х гг. и распространенная на Англию Генри Ольденбургом, была организационной основой того, что в конечном счете стало Французской Academie des Sciences и Английской Королевской академией в 1660-х гг. В более широком смысле «невидимый колледж» существовал более 60 лет, являясь организационным ядром для поколения основателей современной западной философии. Рост численности окружающего населения или увеличение общего числа образованных интеллектуалов не делают анахронизмом эти сосредоточенные группы, которые овладевают вниманием в инновативном ядре. В наше время мы вновь находим две тесно связанные группы, сделавшие основной интеллектуальный вклад: Венский кружок в 1920-х и 1930-х гг., чьи позднее рассеянные последователи (и визитеры, такие, как Айер и Куайн) стали господствовать в англоязычной философии через полвека; а также парижские экзистенциалисты 1930-х и 1940-х гг., наследниками которых является большинство знаменитостей 1960-х и 1970-х гг.

Другим паттерном творчества являются межпоколенные сети, цепочки выдающихся учителей и учеников. Примеры их легко привести из всех эпох, а анализом сетей мы займемся в последующих главах. Вот лишь немногие самые знаменитые: Фалес — Анаксимандр — Анаксимен; Парменид — Сократ — Платон — Аристотель — Теофраст — Аркесилай — Хрисипп; Панеций — Посидоний — Цицерон; Уайтхед — Рассел — Витгенштейн; или, подходя к настоящему времени, Брентано — Гуссерль — Хайдеггер — Гадамер (как и Хайдеггер — Маркузе и Хайдеггер — Арендт). Творчество не распределяется случайным образом среди индивидов, оно сосредоточивается в межпоколенных цепочках.

Третьей характеристикой интеллектуальных полей является структурное соперничество. Какая-либо интеллектуальная работа почти всегда ведется в то же время, что и другая работа сходной степени новаторства и охвата. Выдающиеся философы появляются парами или триадами, причем данные соперничающие позиции развиваются одновременно (т. е. они активны на протяжении одного поколения, приблизительно 35 лет). Можно считать символическим, что Гераклит, приверженец идеи абсолютной изменчивости, был современником (ок. 490—470 гг. до н. э.) Парменида, приверженца идеи абсолютно неподвижного Бытия. Эпикур и Зенон Стоик основали с промежутком в пять лет друг от друга (306—301 гг. до н. э.) две школы, которым предстояло господствовать в эллинистической и римской интеллектуальной жизни в течение многих столетий. В более позднюю эпоху ведущие христианский и языческий философы, Ориген и Плотин, появились почти одновременно (ок. 220—250 гг. н. э.), покинув одного и того же учителя. В Китае ок. 340—300 гг. до н. э. Мэн-цзы, Чжуан-цзы и Хуэй Ши были современниками и соперниками; столетиями позже (1170—1200 гг. н. э.) рационалистическое и идеалистическое направления неоконфуцианства отстаивали знакомые между собой Чжу Си и Лу Цзююань. Ближе к нашим дням логические позитивисты, феноменологи и экзистенциалисты не только были современниками, но и развивали некоторые из своих самых памятных доктрин в противостоянии друг другу. Паттерн творчества современников-оппонентов сравнимого статуса почти универсален в истории.

Эти соперничества не обязательно носят личный характер. Современные друг другу защитники соперничающих позиций не всегда направляют свои атаки друг против друга или даже обращают на такие атаки внимание. У Эпикура и Зенона были собственные программы, они спорили в основном против философских направлений и доктрин прошлых поколений; а явное соперничество между их школами развивалось только в последующих поколениях. В моменты основания школ открываются пространства, которые наполнены не просто индивидами, но малым числом интеллектуальных движений, которые перестраивают пространство внимания, оттесняя друг друга в противоположных направлениях. Таковы конфликты на линиях различия между позициями, имплицитно

являющиеся наиболее высоко ценными приобретениями интеллектуалов. По этой причине история философии есть история не столько разрешенных проблем, сколько создания новых линий противостояния, дающих возможность дальнейшей эксплуатации.

Не забыли ли мы индивида? В конце концов, не все интеллектуалы принадлежат к этим группам. Горделивый, замкнутый Гераклит не является единственным в таком роде. Некоторые влиятельные интеллектуалы (хотя и немногие) изолированы в течение некоторого времени, лишены современников, которые могут выступать как структурные соперники. Помимо этих эмпирических возражений, есть более основательное и принципиальное. Творческие интеллектуалы обычно интроверты, а не экстраверты. Интеллектуальное творчество осуществляется не в групповых ситуациях, но в индивидуальной работе, обычно занимающей много часов в день. Противоречие это только кажущееся. Интеллектуальные группы, цепочки учитель — ученик и линии соперничества между современниками вместе создают то структурное поле сил, в котором и происходит интеллектуальная деятельность. Причем, есть путь от таких социальных структур к внутреннему опыту индивидуального разума. Группа присутствует в сознании индивида, даже когда он один: для индивидов, являющихся творцами исторически значимых идей, именно это *интеллектуальное* сообщество является первостепенным, когда он(а) находится в одиночестве. Человеческий разум как вереница мыслей в отдельном теле конституирован историей личного участия человека в цепочке социальных столкновений. Для интеллектуалов это особые виды социальных цепочек и тем самым особые виды разума.

Социология разума не является теорией того, как на интеллектуалов влияют «неинтеллектуальные» мотивы. Поставить вопрос таким образом — значит предположить, что мышление обычно осуществляется независимо, в чистом самодостаточном царстве, и не движется ничем, кроме как самим собой. Но мышление было бы вовсе невозможно, если бы мы не были социальны; у нас бы не было ни слов, ни абстрактных идей, ни энергии для чего-либо за пределами сиюминутного чувственного опыта. Урок 1-й главы в том, что мышление состоит в создании «коалиций в разуме», интериоризированных из социальных сетей, мотивированных

эмоциональными энергиями социальных взаимодействий. Моя задача не в обращении к «неинтеллектуальным мотивам», но в том, чтобы показать, чем являются сами интеллектуальные мотивы.

То, что идеи не зарождаются в индивидах, трудно принять, потому что это кажется направленным против ключевой точки зрения эпистемологии. Аналитически здесь вопрос уже не касается склонности к почитанию интеллектуальных героев. В эпистемологии предполагается, что сама по себе объективная истина зависит от существования чистого наблюдателя или мыслителя, не ограниченного ничем, но лишь созерцающего истину. Согласно такому представлению, социальное есть по необходимости вмешательство и нарушение, чуждое вторжение в эпистемологию; если идеи детерминированы социальными взаимодействиями, то они не могут быть детерминированы истиной. Это возражение возникает настолько естественно, что трудно мыслить как-то иначе, вне этой дихотомии: либо есть истина, которая независима от общества, либо истина социальна и в силу этого не является объективно верной. Здесь есть два предубеждения. Одно состоит в предпосылке, что конструирование идеализированного индивида, вне социального, дает такую выигрышную точку зрения, которую социальные сети не могут обеспечить. Напротив: гораздо труднее соединить такого бестелесного индивида с миром, чем соединить социальную группу с миром, поскольку группа уже в некоторой степени распространена в мире времени и пространства.

Второе предубеждение или молчаливая предпосылка состоит в том, что критерий истины существует в свободно витающей реальности вместе со свободно витающим мыслителем-наблюдателем. Но само понятие истины было развито внутри социальных сетей и менялось вместе с историей интеллектуальных сообществ. Сказать это не означает автоматически утверждения ни сомневающегося в себе релятивизма, ни несуществования объективности. Мы просто указываем на исторический факт, говоря, что мы никогда не ступали за пределы человеческого мыслящего сообщества; а социология мышления предполагает, что мы никогда и не выйдем за эти пределы. Само понятие выхода за пределы было развито исторически конкретными ветвями интеллектуальных сетей; то же касается и полемики о якобы разъедающем воздействии со-



циологии идей. В Эпилоге я буду детально доказывать, что в основе социального устройства познания лежит реализм, а не антиреализм и что утверждение социальности познания является более надежной защитой реализма, чем обычные методы утверждения нашей веры в объективную реальность.

3. *Культура порождает себя.* Современная аргументация обычно утверждает автономию культуры. Эпитет «редукционистский» берется как самоочевидное опровержение того, к чему он может быть применен. При этом нет неоспоримых доказательств того, что культура автономна, что ее формы и изменения объяснимы только в ее собственных терминах.

Некоторые социологи приводят антиредукционистский довод, указывая на то, что многие культурные установки — этническое сознание, религиозная вера, политические идеологии — не коррелируют с социальным классом или иными привычными социологическими переменными. Культура автономна в том статистическом смысле, что нельзя предсказать культуру личностей лишь по их социальной позиции. Напротив, культура развивается своими собственными путями; например, французские округа, которые поддерживали революционных левых, делают это снова и снова в разные исторические периоды; среди американских профессионалов высшего слоя среднего класса были как прогрессисты, так и их оппоненты. Скрытой предпосылкой здесь является рассмотрение социального только как относящегося к социальному классу и нескольким иным переменным традиционного обзорного исследования, оставляющего за скобками этническую принадлежность, религию, идеологию и подобные вещи. Это неспособность продумать до конца, какая данная в опыте действительность лежит за такими терминами, как «этничность» или «политическое убеждение». Каждое из этих явлений является типом социального взаимодействия, особой формой дискурса, имеющего смысл для конкретной социальной сети, набором взаимодействий, который отделяет некоторых людей как имеющих конкретное этническое, или религиозное, или политическое самосознание от тех, у кого такого самосознания нет. Культура не автономна от общества, поскольку мы никогда не узнаем ничего, стоящего за этим термином, кроме как описывая вещи, которые происходят во взаимодействии.

Сказать, что культура автономна, что культура объясняет саму себя, и неточно, и избыточно: неточно, если культура определена как нечто исключющее социальное, поскольку такая культура никогда не существовала; избыточно, если она определена широко, поскольку в таком случае понятие культуры совпадает в объеме с понятием социального, что делает культурные объяснения социологическими. В лучшем случае, метафорическое представление об «автономно культурном» указывает на определенные регионы, сети и зоны направленного внимания внутри социального.

Иногда приводится более абстрактный аргумент: культура есть нечто метасоциальное, та основа, которая делает возможным социальное. В племенных обществах большая часть поведения структурирована правилами родства; при еще более общем рассмотрении, социальная жизнь состоит в занятии социальными играми, которые конституированы правилами этих игр. Обычно в данную теорию включается утверждение, что такие метаструктуры являются исторически специфическими; различные племена, группы, исторические эпохи играют в различные игры и живут в несводимо отличных друг от друга мирах. Применительно к истории идей эта линия аргументации в пользу партикуляризма (как принципа несводимости культур друг к другу) принимает форму представления о том, что пределы и возможности мышления задаются языком; будто бы сама природа синтаксиса определяет, какие философские учения могут быть сформулированы на его основе. Если это так, то философии мира являются герметически замкнутыми из-за различия языков, таких, как индоевропейские, семитские и китайский.

Согласно этой аргументации, именно китайский язык с его нехваткой эксплицитного синтаксиса мешал философским направлениям развивать формальную логику силлогизмов и прокладывать путь к эпистемологии. Время осталось в пренебрежении, поскольку у глаголов нет грамматических времен. У существительных нет различий между единственным и множественным, абстрактным или конкретным. Без определенного артикля предметы в основном предстают как обозначенные вещественными существительными (как «вода» — «water» в английском языке) без четкого обозначения отдельности («данный стол» — «the table»). Целые

царства философских рассматриваний как бы отрезаны. То, что строится в характерном для китайцев мировоззрении, укоренено в языке. Одно и то же слово может часто использоваться как существительное, прилагательное или глагол, давая западающие в память множественные смыслы китайской поэзии, в то же время избегается греко-европейский стиль философствования через сшивание отдельных абстрактных различий. Этому свойству языка обязаны своим центральным положением такие понятия, как *дао*, где характерно китайское смешение процесса и субстанции. Для китайского языка невозможна никакая абстрактная метафизика; характерное для него мировоззрение состоит *suī generis*<sup>4</sup> в том, чтобы быть одновременно конкретным и бесплотным.

Однако язык не является статичным. Благодаря процессам философской аргументации производятся новые концептуальные термины; развитие философии есть развитие ее языка. Это не означает, что языки не могут оказывать сопротивления и что не требуется времени для его преодоления; но поступь философского движения довольно медленна во всех частях мира и редко приводит более чем к одному концептуальному шагу в каждом поколении, длящемся 35 лет или около того. Скорость концептуальной трансформации китайской философии в периоды наиболее интенсивных споров, в 365–235 гг. до н. э., равна скорости такого рода трансформаций в каком-либо ином месте.

Приведенный аргумент, будучи примененным к китайскому языку, имеет лишь частное, локальное значение. Другие языки точно так же создают свои затруднения для философии. У греков не было слов, чтобы различать «сходное» и «тождественное»; оба значения передавались как *ὅμοιος*, что создавало проблемы уже для пифагорейцев и софистов. В арабском языке нет глагольной связки; а в индоевропейских языках есть трудность в различении экзистенциального значения глагола «быть» («to be») и значения его как связки. Тем не менее, философы сделали явными эти различия, попавшие в фокус внимания благодаря их дебатам. Ибн Сина хорошо осознавал отсутствие связки, трудности, к которым это приводило, и модифицировал глагол «существовать» (*ваджада*), чтобы привлечь

внимание к «экзистенциальным предложениям» (*вуджудийя*), в противоположность предложениям из длинного списка пропозициональных типов. Средневековые латинские философы использовали этот арабский философский капитал, чтобы заострить смысл различных значений глагола «быть», окружая их следующими друг за другом метафизическими изменениями, основанными на различии между существованием и сущностью, причем это делалось в противоречии с существующим строем языка. У ранних греков идиоматическое сочетание прилагательного с артиклем («этот беспредельный» — «the unlimited», «этот холодный» — «the cold») приводило к тому, что естественной была неспособность различать между абстрактным и конкретным; однако Аристотель преодолевал эту трудность с помощью своего арсенала различий, созданных для занятия выигрышной позиции более высокого уровня абстракции.

Все философские сообщества начинают с конкретных слов в их обыденных значениях. В архаичном Китае *дао* имело лишь конкретный смысл дороги или пути; оно начало приобретать первое из многих своих абстрактных значений в книге «Беседы и суждения» («Лунь Юй»), когда вокруг Конфуция формировалось интеллектуальное сообщество. Как и все языки, китайский язык заставил старые конкретные слова служить для передачи абстракций. То же самое у греков: слову *αἴρ* (туман, мгла, темнота) было дано значение «вещества», «субстанции» Анаксименом; *λόγος* (логос), было общепринятым греческим словом со множеством значений, пока для него не было создано философское значение Гераклитом. Когда работа китайских философов опиралась на достаточно плотную аргументативную сеть<sup>5</sup>, они расширяли в смысловом объеме и заново истолковывали взятое из ресурсов собственного языка (в том числе с помощью уточнения посредством частиц и объяснений) для проведения новых различий и достижения более высоких уровней абстрактности, что устанавливало передний край их дебатов; к середине 200-х гг. до н. э. моисты прорвались через конкретные слова к явным абстрактным различиям и сформулировали правила логической аргументации.

<sup>4</sup> В своем роде (*лат.*).

<sup>5</sup> Под аргументативной сетью (*argumentative network*) автор понимает совокупность лично знакомых мыслителей, ведущих оживленные дискуссии на протяжении длительного времени

Короче, язык — это не *deus ex machina*<sup>6</sup>, объясняющий философию. Не является он и навечно фиксированным; как язык, так и философия изменяются, и именно изменения интеллектуального сообщества продвигают язык к более абстрактным и точным терминам.

Все тот же аргумент в более общем виде — любая культурная деятельность нередуцируемо задана своими отличительными метаправилами — может критиковаться тем же способом. Исторически неверно, что культурные практики являются фиксированными и неизменными, хотя этнографические описания их выборочных срезов, вырванных из времени, и могут создать такое впечатление. Также в социологической теории не является необходимым принимать предпосылку, что социальная деятельность подобна игре, полностью заданной правилами. Совсем иной путь постижения социального действия будет представлен в 1-й главе.

4. *Все течет; невозможно определить какие-либо контуры или выстроить четкие объяснительные концепции.* Этот аргумент в пользу автономии или особого (*particularistic*) течения культуры объединяется с более общей позицией, называемой постструктуралистской, постпозитивистской или постмодернистской. Никакие общие объяснения невозможны; не может быть общей теории идей, ни социологической, ни какой-либо еще. В то же время парадоксальным образом постмодернизм сам является общей теорией идей. Элементы этой теории накапливались в интеллектуальных сетях в течение нескольких поколений. Одним из ее истоков было феноменологическое движение, в котором велся поиск сущностей сознания и которое было развито Гуссерлем в учение о кризисе европейской науки, а Хайдеггером — в доктрину о кризисе живого смысла. Другой поток шел от соссюровской семиотики структуры языка через формалистическую теорию литературы и поиск Леви-Стросом кодов, лежащих в основе каждого элемента общества и культуры. Был сделан вклад и аналитической философией Витгенштейна с соответствующими доводами о раздроблении мышления на множество языковых игр. Популяризирующей все это движение была его смесь с марксизмом и фрейдизмом, широко распространившаяся среди

французских интеллектуалов после 1960 г.; затем при повороте, отделившем интеллектуальную победу от политического поражения произошел сдвиг к постмарксизму, возглавленному потерявшими иллюзии активистами, которые обернули марксистскую технику идеологического разоблачения (и родственную технику фрейдистского разоблачения) против самих этих великих нарративов.

Наложившись друг на друга, данные течения конституировали теорию идей, соединяясь в своей рефлексивности и отрицании любой фиксированной позиции, с которой могло бы быть проведено объяснение. В то же время постмодернизм сам является объяснением. Большая часть его объяснительной установки параллельна (или даже происходит из ветви) социологии, изучающей социальное производство идей. В поколении Манхейма и Шелера эта линия исследований была названа социологией знания; около 1960 г. данное направление стало областью исследования для социологии науки, изучающей сети ученых, публикации и карьеры; в конце 1970-х гг. этот подход был углублен микросоциологическими этнографами, изучающими повседневную жизнь, посредством лабораторных исследований локального социального устройства научного познания и теоретизирован неодюркгеймианцами, такими, как Дэвид Блур и представители Эдинбургской школы. Широко распространенное постструктуралистское представление о том, что мир составлен из условных оппозиций, имеет корни в классической социологии: Соссюр находился под влиянием дюркгеймовой социологии идей, другим путем структуралисты восприняли эту тему от Леви-Строса (ученика племянника Дюркгейма — Марселя Мосса) в форме кода бинарных оппозиций, отвергая в то же время специфику структуралистской теории. Этнометодология Гарфинкеля, которая была парадигмой для изучения локального производства знания в научных лабораториях, вышла из той же линии гуссерлианской феноменологии, которая в другом сетевом ответвлении дала Жака Деррида.

Постмодернисты радикализуют социологию идей, отвергая возможность общего объяснения, включая сюда причинные или динамические принципы Маркса, Дюркгейма или Леви-Строса. Разоблачение (срывание масок) оборачивается против самого себя. Идеи не могут быть объяснены через социальное, потому что ни-

<sup>6</sup> Бог из машины (*лат.*).

что не может быть объяснено чем-либо еще главным образом потому, что сама фиксация жестких, вещных границ подрывается этим разоблачением. Обернуть, таким образом, рефлексивность против самой себя в некоторых отношениях означает вернуться к прежним позициям философского скептицизма, сходного с пирроновской традицией скептиков эллинистическо-римского периода; хотя постмодернизм и отличается от пирроновского квиетизма, поскольку принял агрессивную морализирующую и полемическую позу в альянсе с движениями радикальных феминисток, теоретиков гомосексуального освобождения и сторонников этнического и расового бунта. Стирание границ служит для нападков на привилегии и открывает возможность перестройки социальных категорий (хотя бы только временно) решительно различными путями. На самом общем теоретическом уровне мы должны признать, что постмодернизм здесь является дюркгеймовым социальным детерминизмом категорий, радикализованным в такое последующее неустойчивое состояние, из которого уже выброшена дюркгеймовская эволюционная направленность; постмодернизм является марксовской социологией идеологий, порвавшей с его идеей последовательной смены способов производства ради состояния перманентной эпистемологической революции.

Не обязательно отвергать общее социологическое понимание динамики исторических путей для понимания того, что дюркгеймианский или марксистский однолинейный эволюционизм слишком ограничен. Признание того, что социальные существа не являются подобными вещам, не заставляет нас считать, что процессы, которыми они, в сущности, являются, не имеют ни структуры, ни причинно обусловленных контуров.

Предметом этой книги является социология философий, иначе говоря, абстрактные концепции, произведенные сетями специализированных интеллектуалов, обращенных внутрь к их собственной аргументации. Данная сеть демонстрирует определенную социальную динамику по мере развертывания мировой истории. Предмет исследования — не то же самое, что производство популярной культуры, такой, как реклама, «раскручивание» поп-звезд, индустрия туризма, одежда, электронные сети и множественные перекрестные сочетания всего этого, составляющие предметы пост-

модернистской социологии культуры. Даже сегодня остается различие между интеллектуальными сетями и этими коммерческими рынками, а в прошлом данное различие было даже еще острее. В общей риторике постмодернистской критики обычно объявляют неправомерным очерчивание любых аналитических границ; но это всего лишь голословное утверждение.

Можно говорить, что личное — это политическое, утверждать отсутствие жесткой границы между тем, что делают интеллектуалы, и экономическими, политическими, этническими и гендерными отношениями в рамках соответствующей исторической эпохи. Но степень, в которой являются верными такого рода утверждения, не может быть определена прежде исследования того способа, каким действуют интеллектуальные сети. Действительно, личное есть политическое, но политика интеллектуальной практики в рамках обращенной внутрь себя сети специалистов не является тем же самым, что политика достижения власти в государстве, или политика домашних отношений между мужчиной и женщиной, или политика сексуальных столкновений. Завоевание центра внимания в соревновании среди философов осуществляется с помощью специфических интеллектуальных ресурсов, которые для интеллектуальных сетей являются особыми социальными ресурсами. Есть изобилие исторических свидетельств того, что при попытке игроков на этой арене проложить себе путь единственно с помощью оружия внешней политики они выигрывают битву лишь ценой утери своей интеллектуальной репутации в сообществе большой исторической длительности. Интеллектуальное и политическое — это не одна и та же игра; и в тех случаях в истории, когда одна игра сводится к другой, интеллектуальная игра не уступает настолько, чтобы исчезнуть, возрождаясь тогда, когда внутреннее пространство вновь становится для этого приемлемым. Без внутренней структуры интеллектуальных сетей, порождающих свою собственную матрицу аргументации, нет идеологических влияний на философию; в таких случаях мы находим только внешние для интеллектуального сообщества идеологии, грубые и упрощенные.

В некоторых кругах модно декларировать, что нет различий между внутренним и внешним, между микро- и макро-, местным (локальным) и обширным, продолжительным. Силу таким утверж-

дениям дает то, что микро- и макро-, местное и отдаленное действительно связаны; макро- построено из цепочек микростолкновений в локальных ситуациях. В каком-то отношении аналитически первичными являются локальные ритуалы, устанавливающие си-юминутную реальность в этих цепочках и заряжающие символы значительностью. Это дает возможность человеческим существам сохранять от одной микролокальной ситуации до другой чувство непрерывной целостности. Такое представление не означает разложения всех понятий такого рода: невозможно сформулировать представление об отношениях между микроситуационным и транслокальным, если нет понятий для их обозначения. Любая социология, которая пытается устранить такие термины, скоро обнаруживает, что сама вновь проводит контрабандой все те же различия, только другими словами.

Постмодернизм является радикализацией социологии идей, отчасти побуждаемой освобожденным от иллюзий эксмарксизмом, а отчасти — воинствующими идеологиями новейших социальных движений. В академическом мире его альянсы со специализированными факультетами литературы и культуры, как правило, ведут к ослаблению сосредоточенности социологической теории на объяснении. Эти несколько уровней интеллектуальной политики не делают социологию философий невозможной. На самом же деле они делают ее еще одной в семье воюющих между собой двоюродных сестер; но конфликт в межпоколенных линиях наследования отнюдь не является аномальным: в действительности это и есть основной паттерн интеллектуальной истории.

Если имеется родство среди всех ветвей социологии идей, означает ли это, что моя социология философий, как и все ее родственницы, является рефлексивно сама себя подрывающей? Некоторые ветви данной семьи воспринимают этот парадокс с охотой или даже с энтузиазмом; другие его отвергают. Моя собственная позиция состоит в том, что социология философий не является саморазрушительным скептицизмом или релятивизмом; у нее есть определенные исторические контуры, как и у общей теории интеллектуальных сетей, которая, будучи далекой от подрыва самой себя, является сама для себя примером и тем самым саму себя подкрепляет. Этот аргумент лучшим образом приведен в конце дан-

ной книги, в Эпилоге, после рассмотрения всего полновесного материала исторических сетей.

Возражение, опирающееся на якобы скептические или саморазрушительные выводы из социологии идей, является эпистемологическим возражением. Другой тип возражения имеет моральный характер: будто бы социология идей с ее общими принципами социальной причинности является антигуманной. Индивиды суть узлы сетей социального взаимодействия, человеческие тела, где накапливаются эмоциональные энергии и потоки идей-символов кристаллизуются как коалиции в разуме. Не клевета ли это на нас — сводить наш живой опыт к эпифеноменам и наше с трудом завоевываемое человеческое достоинство — к результату тоталитарного давления со стороны группы? Я специально представил эту позицию резко, чтобы опровергнуть любые выводы такого рода.

Разве мы не способны на активную деятельность? Этот вопрос относится к аналитической перспективе. «Активность» («agency») является отчасти термином для обозначения первичных основ социологического объяснения, отчасти кодовым названием свободы воли. Разве человеческие существа не делают усилий, не напрягают каждый нерв — или не позволяют себе расслабиться; разве они не принимают решений или не избегают их? Опыт такого рода существует, эти переживания являются частью микроситуационной реальности, потока человеческой жизни. Я отрицаю только то, что анализ должен на этом остановиться. У кого-то есть опыт силы желания или воли; он меняется, он приходит и уходит. Откуда он приходит? Как вы желаете желать или волите волить? Ведущая назад причинная цепочка заканчивается после очень малого числа звеньев. То же самое может быть сказано относительно мышления. Разве не являются чьи-то мысли его или ее собственными? Конечно, являются; но почему они приходят в чью-то голову в определенный момент либо выходят из губ или из-под пальцев в определенной последовательности сказанных или написанных слов? На эти вопросы нельзя ответить на основе одной лишь микросоциологической теории мышления. Объяснять мышление — не значит отрицать, что мышление существует, равно как объяснять культуру — не значит отрицать, что культура существует. Культура на макроуровне является средой, в которой мы движемся, в точ-

ности как мысль и чувство являются средой микролокального опыта в наших собственных наделенных сознанием телах. Ничто из этого не есть конечная точка, отделенная каким-либо барьером от возможности дальнейшего анализа.

Продолжим рассуждение. Понимать, каким образом наши эмоции и мысли являются потоками в социальных сетях, не означает отрицать условие нашего человеческого существования. Можно воспринимать все эти уровни одновременно. Вы и я, *именно* будучи конкретными индивидуумами со всей нашей уникальностью, в то же время являемся уникальным образом конституированными потоками чувства и мысли внутри нас и через нас. Напряжение между конкретным и локальным, с одной стороны, и окружающими связями, которые являются социальными и определяют саму нашу конкретность, с другой стороны, — вот в чем условие человеческого существования.

Проследивать социальную причинность везде, без исключений для каких-либо привилегированных областей, не означает, что история является лишь жесткой последовательностью явлений. Социальная структура интеллектуального мира, предмет данной книги, является продолжающейся борьбой между цепочками личностей, заряженных эмоциональной энергией и обладающих культурным капиталом, за заполнение малого числа центров внимания. Эти точки фокусировки, которые составляют ядра интеллектуального мира, периодически перегруппировываются; есть ограниченное количество внимания, которое может быть распределено через всю интеллектуальную сеть, но кто и что находится в этих узлах, варьируется по мере того, как старые интеллектуальные движения сходят на нет, а новые начинаются. Эти узлы в пространстве внимания являются растущими; возникая при первых малых успехах основателей, они усиленно развивают начинания прошлого, накапливая и монополизировав внимание, так что в то же самое время это внимание уходит от альтернативных узлов. Не являются фиксированными идентичности, которые мы называем интеллектуальными личностями: великими мыслителями, если они энергетически заряжены импульсом роста господствующих узлов внимания, менее значительными мыслителями или вовсе недостойными упоминания, если они не столь заряжены. Именно из-за того, что

социальная структура интеллектуального внимания является текущей, мы не можем овеществлять (*reify* — представлять как нечто вещественное, субстанциональное) индивидов, героизируя деятеля, который будто бы является жестко определенным носителем силы воли и сознающего прозрения, который вступает в столкновение, оставляющее лишь пыль на его психической оболочке. Такая овеществленная индивидуальность может быть увидена только ретроспективно, если начинать анализ с личностей, известных по их конечным репутациям, и проецировать эти репутации в прошлое, будто бы они обусловили жизненный путь этих личностей. Моя социологическая задача как раз в противоположном: увидеть сквозь интеллектуальную историю сеть связей и энергий, которые придавали форму самому появлению и развитию этой истории во времени.

Первые три главы представляют общую теорию. Глава 1 намечает теорию цепочек интерактивных ритуалов (обрядов взаимодействия), которая является микроядром аргументации в пользу социальной предсказуемости мышления интеллектуалов. Глава 2 дает теорию сетевой структуры, которая детерминирует локализацию творчества, в этой главе также сопоставляются данные о сетях китайских и греческих философов по нескольким десяткам поколений. В последующих главах теория сталкивается с данными о долговременных сегментах этих интеллектуальных сетей, а также сетей Индии, Японии, средневековых исламского, иудаистского и христианского миров, европейского Запада до 1930-х гг. В каждой главе выделяется особая аналитическая тема. Главы не обязательно читать в какой-либо определенной последовательности, хотя глава 3, посвященная Древней Греции, представляет некоторые центральные принципы, которые будут фигурировать в последующем. Краткое резюме аналитической модели дано в Заключение к первой части книги: «Ингредиенты интеллектуальной жизни». Глава 15 содержит выводы из всего анализа, схематично представляя пути, по которым интеллектуалы развивают следующие друг за другом идеи посредством своих споров на протяжении долгих периодов времени. Читателю она может быть полезной в качестве путеводителя по книге. В Эпilogue делаются эпистемологические выводы из всей предложенной аргументации.