ИСТОРИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

ТОМ 2

СОЦИОЛОГИЯ XIX ВЕКА *ПРОФЕССИОНАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНО-НАУЧНОГО ЗНАНИЯ*

Ответственный редактор и составитель
доктор философских наук, профессор Ю.Н. ДАВЫДОВ
Авторский коллектив:
Ю.Н. Давыдов (руководитель), А.Б. Гофман, А.И. Кравченко, А.Д. Ковалев, В.В. Сапов, А.Ф. Филиппов
И 90 История теоретической социологии. В 5 томах. Т. 2.

Оглавление

Введение. Метатеоретические устои социологии XIX века (Давыдов Ю . Н .)

Раздел первый. ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ: А. СЕН-СИМОН И О. КОНТ
Глава первая. Сен-симоновская версия позитивной науки об обществе

Глава первая. Сен-симоновская версия позитивной науки об обществе

Глава вторая. Контовский проект науки об обществе и попытки его реализации

Глава третья. Социальная статика и социальная динамика (теоретическая социология как род социальной философии)

Глава четвертая. Телеологическая мистика прогресса (прогресс человечества и культ Верховного Существа)

Общие выводы. Социологический реализм и стабилизационное сознание

Раздел второй. ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПРОБЛЕМАТИКИ ОТЧУЖДЕНИЯ)
Введение. Идея отчуждения в структуре социальнофилософского истолкования человека и общества (Давыдов Ю.Н.)

Глава первая. Антиномии деятельностно -трудового истолкования социальности (Давыдов Ю.Н.)

Глава вторая. Социологическое содержание категории "gemeinwesen" в работах К. Маркса (К проблеме прафеномена социальности в марксизме) (Давыдов Ю.Н.)

Глава третья. Социологические концепции Карла Маркса (Гофман А. Б .)

Раздел третий. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТРЕМЛЕНИЯ И РАЗМЕЖЕВАНИЯ ПОСЛЕКОНТОВСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

XIX ВЕКА
Глава первая (вводная). Программа СОЦИОЛОГИИ

Глава вторая. Эволюционистская социология Г. Спенсера: опыт синтетического подхода (Ковалев А. Д .)

Глава третья. Сциентистский редукционизм в социологии (основные формы) (Гофман А.Б.)

Раздел четвертый. СТАНОВЛЕНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ СОЦИОЛОГИИ НА ЗАПАДЕ
Глава первая. Становление французской социологической школы: Э. Дюркгейм (Гофман А.Б.)

Глава вторая. Ф. Тённис как основоположник немецкой социологии (Филиппов А.Ф.)

Глава третья. Становление американской социологии (Кравченко А. И .)

Раздел пятый. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ СОЦИОЛОГИИ
Глава первая. Социально-философские и социологические воззрения П. Я. Чаадаева (Сапов В.В.)

Глава вторая. В. С. Соловьев как критик Конта (Давыдов Ю.Н.)

Глава третья. Сравнительно-историческая социология М. М. Ковалевского (Ковалев А. Д.)

Глава четвертая. П. А. Сорокин: российский период творчества (Сапов В. В .)

Раздел шестой. ПРЕДВЕСТНИКИ ГРЯДУЩЕГО ОБЩЕСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА
Глава первая. Метасоциологические истоки социологического кризиса

Глава вторая. Первое прощание с прогрессом

Эпилог. Итоги и перспективы (судьбы идеи прогресса и метаморфозы социологической теории)

Введение. Метатеоретические устои социологии XIX века (Давыдов Ю . Н .)

1.

Предлагаемый читателю 2-й том Истории теоретической социологии посвящен ее эволюции в XIX веке. Это был век социологической классики, отмеченный не только доминирующей ориентацией "отцов-основателей социологии" на "классическое естествознание" Галилея/Ньютона, — чем они не отличались от своих предшественников, начиная с Гоббса и кончая Кантом, — но и (что составляло их особенность) резко выраженным стремлением к *профессионализации* обществознания. То есть — к самоутверждению его в качестве самостоятельной научной дисциплины, обладающей точно таким же "статусом", как уже доказавшие свою профессиональную значимость математика и астрономия, физика и химия, физиология и медицина. Хотя как раз это нетерпеливое стремление, — отражавшее своеобразный "комплекс неполноценности", испытываемый обществоведами и гуманитариями перед лицом поразительных успехов профессионализированных естественных наук, и, соответственно, существенного

повышения престижа естествоиспытателей в общественном сознании, — вело, подчас, и к немалым издержкам теоретического порядка. (Вспомним О.Конта, который поспешил вознести социологию, впервые получившую от него это свое наименование — и уже тем самым отрубленную от других дисциплин гуманитарного цикла, — на самую высокую ступень в предложенной им иерархизированной "системе наук").

Процесс слишком далеко заходящего (и потому, как оказалось впоследствии, вовсе небезопасного) самоуподобления социально-научного знания естествознанию XVII—XIX веков, с одной стороны, и его (торопливой, а в силу этого не избежавшей сопряженных с этим "огрехов") профессионализации — с другой, совпали в прошлом столетии, определив "ход и исход" эволюции

классической социологии, ее приобретения и утраты. Это совпадение двух разнопорядковых процессов — собственно теоретического и социокультурного — определило и контовское и марксовское понимание социально-научного знания. В глазах основоположника социологии оно предстало не только в виде "наивысшей" научной дисциплины, но и в образе абсолютно нового — ибо позитивистского — вероучения. Что же касается К.Маркса, то он считал свою версию этой новой дисциплины единственной, до конца последовательной" (в своем — воинствующем — "научном атеизме") наукой. Причем в обоих случаях имела место сциентистская абсолютизация (временами доходящая до прямого обожествления) той культурно-исторической формы, какую научное знание получило в Европе в XVII—XIX веках. На этой основе О.Конт проводил свое основополагающее разграничение между "социологической" наукой, с одной стороны, и "религиозно-мифологическим сознанием" и "метафизикой" — с другой. А К.Маркс — между своей "подлинно научной" социальной теорией, с одной стороны, и "утопией" и "идеологией" — с другой.

Причем в обоих случаях непроходимая граница фактически проводилась по линии, определяемой *парадигмой научности,* заданной классическим естествознанием Нового времени. Все, что не умещалось в этих (культурно-исторически определенных) границах, квалифицировалось как антинаучная мифология, метафизика, идеология и т. п., подлежащие "научной критике" (если не разоблачению — как у марксистов). Однако, не имея — в отличие от естествознания — возможности доказать свою научность экспериментально, обществознание было вынуждено искать иные, окольные способы удостоверения своей научной истинности. А поскольку оно формировалось в русле просветительской традиции, давно уже противопоставлявшей светский культ галилеевскиньютоновской науки религиозному, для него, не выработавшего еще собственной методики и техники, аналогичной естественнонаучной, долгое время не оставалось иного способа демонстрации своей научной релевантности, кроме вышеупомянутой критики. У О. Конта основным орудием критики, утверждающей свою социологическую научность в самом критическом процессе, стал знаменитый "закон трех стадий", честь открытия которого он приписал себе самому, хотя историки социологии фиксируют нечто аналогичное этому "закону" еще у Кондорсе и даже у Тюрго, не говоря уже о Сен-Симоне. (Факт, уже сам по себе свидетельствующий о том, что этот "закон" по сути дела лишь выявил "ход мысли", автоматически воспроизводивший догматику просветительского

сознания вообще.) У К.Маркса же подобную роль играл постулированный им "закон" идеологического извращения социальной реальности, определяющий сознание "эксплуататорских классов" общества. Неустанное *разоблачение,* такого "превращенного сознания", примерами которого буквально изобилуют тексты основоположников марксизма (не говоря уже об их многочисленных эпигонах), кроме всего прочего, имело своей целью доказательство "подлинной научности" той версии социологической теории, которую они утверждали в противоположность всем остальным, имевшим хождение в их эпоху. И это, как и бесчисленные ссылки 0. Конта на свой "закон трех стадий", было свидетельством стремления обществознания, страстно стремившегося полностью уподобиться тогдашнему естествознанию, доказать обоснованность своих притязаний на "подлинную научность", не имея при этом возможности сослаться на авторитетное свидетельство эксперимента. Равно как и свидетельством того, что идея научной подлинности явно была idee fixe для социологии прошлого столетия. Однако на исходе XIX века эта идея, использованная ею в качестве столь мощного орудия самоутверждения, обернулась против самой классической социологии, когда даже такие ее приверженцы, как Э.Дюркгейм, начали квалифицировать ее как "преднаучную" стадию эволюции социальной науки.

Учитывая, какую роль в самосознании классической социологии прошлого века — этого законного детища Просвещения — играла идея науки и подлинной научности, не приходится удивляться тому, что исследование науки, ее истории, ее возрастающего общественного значения, проблематика классификации научных дисциплин (с целью определения места социологии в "системе наук") играет в высшей степени значительную роль у Сен-Симона, первого в прошлом веке выдвинувшего идею "естественнонаучного" изучения общества, и у его ученика-оппонента, заимствовавшего у своего учителя далеко не одну только эту идею. (Кстати сказать, именно с этим ощущением вторичности О.Конта по отношению к "великому утописту" Сен-Симону, которым в молодости увлекался К.Маркс, прежде всего связано его довольно "прохладное" отношение к контовскому социологическому учению. Хотя при этом нельзя целиком сбрасывать со счетов мотива ревности одного претендента на роль создателя "подлинной науки об обществе" к другому.) По сути дела то, что составляет стержень социологии О.Конта — его концепция трех стадий" (или состояний) социокультурной эволюции, высшей (и последней) из которых утверждалась *научная* (она же, как оказа

лось, и *промышленная),* есть не что иное как философия истории науки, предполагающая умозрительное рассмотрение также ее предыстории и генезиса. Это действительно еще не социология, особенно если брать ее в специфически контовском, то есть позитивистском, смысле.

2.

Анализ контовского "закона трех стадий", возвышающихся друг над другом, "отменяя" предыдущие не только по причине обнаруживающейся неистинности каждой из них, но и вследствие их "устарелости", подводит нас к констатации еще одной основополагающей идеи, лежавшей в фундаменте классической социологии. Речь идет об идее Прогресса, которую XIX столетие заимствует от XVIII — "века Просвещения". У Сен-Симона, более непосредственно связанного с мировоззрением этого века, постоянная апелляция к Прогрессу прямо бросается в глаза и повсюду чувствуется ее связь с идей обожествленной Науки. У О.Конта Прогресс расшифровывается — и тем самым опосредуется "законом трех стадий", освобождающим позитивистов от необходимости лишний раз ссылаться на эту предельную абстракцию, постулирующую "поступательное развитие человечества". У К.Маркса та же самая абстракция конкретизируется с помощью идеи сменяющих друг друга (и диалектически "снимающих" одна другую) общественно-экономических формаций. Причем просветительский "принцип прогресса" расшифровывается — в гегелевском духе — как "закон отрицания отрицания", в соответствии с которым предыдущая формация "отрицается" последующей, чтобы самой в свою очередь подвергнуться аналогичной операции со стороны приходящей ей на смену. И в общем три марксовых Отрицания оказываются друг к другу примерно в таком же отношении, что три контовских Стадии ("состояния").

В дальнейшем, например, у Спенсера и его ближайших последователей, стадии прогресса интерпретируются несколько иначе, однако и у них (а они вместе с последователями О.Конта и К.Маркса составляли подавляющее большинство среди социологов прошлого века, — в особенности если прибавить сюда еще и российских социологов, почти поголовно исповедовавших "веру в прогресс") незыблемым оставался и сам "принцип прогресса", и способ подразделения его на основные "стадии". И в общем различия в социологическом "лагере прогресса" были связаны не с самим убеждением относительно "поступательного" — от низшего к высшему — характера общечеловеческого развития, а с тем, как

отдельные социологии справлялись с *неудобными* вопросами общей теории прогресса. И прежде всего с вопросом о том, как объяснить с ее точки зрения исторические периоды, характеризующиеся общественным *регрессом,* когда явно доминировала тенденция "попятного" движения истории — от сложного к примитивному, от более развитого к менее развитому, нередко завершавшегося гибелью целых цивилизаций. (Вопрос, которым специально занимался, например, в своей книге "Общественный прогресс и регресс" [1] Г.де Грееф — один из ближайших преемников О.Конта.)

Не менее болезненным для приверженцев социологизирован- ной теории прогресса был вопрос о конкретной цене "перехода" от одной стадии "прогрессивного развития" к другой. Ибо зачастую ведь речь шла о цене, измеряемой "мириадами" человеческих жизней, которую далеко не все были готовы платить с такой легкостью, как, скажем, Гете, Гегель или Маркс (оправдываемые — да и то не всеми и не всегда — разве лишь тем, что эту готовность они обнаружили только в пределах своей поэзии и отвлеченной теории). К тому же далеко не всех могла удовлетворить контовская "локализация" этого вопроса в рамках однойединственной, а именно "критической" (то есть "метафизической") стадии "общечеловеческого" (а фактически — западноевропейского) развития. Отсюда — неизбежный "раскол в прогрессистах", — каждый из которых должен был решать все эти "проклятые проблемы" Прогресса на свой страх и риск, — грозивший (в не столь уж отдаленном будущем) общетеоретическим кризисом классической социологии. Ибо речь ведь шла не больше и не меньше как о потрясении одного из ее фундаментальных *устоев.* Вспомним заключение только что упомянутой книги де Греефа: "...Полные * общественные перегруппировки становятся тем более затруднительными, чем выше и совершеннее общественный строй, Отсюда вытекает, в самом деле, что для организации высокого порядка регресс становится все более утопическим и мало вероятным. Всякий шаг вперед укрепляет сделанные уже завоевания и обеспечивает новый прогресс в будущем. Точно также всякий прогресс укрепляет и развивает веру в прогресс.

Никогда еще, ни в один момент человеческой истории цивилизация не распространялась на такое громадное пространство и не была так сложна, как теперь. Никогда еще ее координационные органы не были так совершенны. Прогрессивное развитие общества таким образом обеспечено в несравненно большей степени, чем в предшествующие эпохи...

Общественное счастье, как и индивидуальное здоровье, состоит в нормальном отправлении всех функций при соответствующих условиях данного общественного строя. Оно никогда не бывает абсолютным. По необходимости счастье бывает всегда относительным и изменчивым. Самый прогресс и вера в прогресс предполагают неудовлетворенность потребностей, желаний, стремлений и неосуществимость идеала, — а следовательно, известное страдание. Чем выше общество, тем сильнее в нем чувствительность к удовольствию и страданию, но это — благоприятное условие для дальнейшего прогресса, и само страдание превращается таким образом в радость" [1, с. 335-336].

Такова итоговая "формула прогресса", на которой утвердился к концу прошлого века "прогрессистский лагерь" классической социологии. Однако далеко не все социологи XIX столетия могут быть безоговорочно отнесены к этому героически-оптимистическому лагерю. К нему, например, не так-то легко отнести одного из основоположников немецкой социологии Фердинанда Тенниса, хотя в целом он безусловно может быть причислен к социологам классического стиля. Дело в том, что, согласно его основополагающему различению двух важнейших форм социальности — "общины" ("сообщества") и "общества", историческая эволюция вела от первой ко второму. Между тем, при всем своем стремлении быть "ценностно нейтральным" Ф. Теннис, сопоставляя эти две формы человеческого "общежития" (если воспользоваться термином аристотелевской "Политики"), отмечает несомненные, преимущества первой, которые утрачиваются при переходе ко второй. Так что очевидные достижения цивилизации, какие принесло с собой прогрессивное развитие "общества" (в тённисовском смысле этого термина), оказываются — в свете дихотомии, предложенной немецким социологом — обеспеченными ценой невосполнимых утрат: потери очевидных преимуществ непосредственного общения, какими пользовались люди в условиях их "общинного" сосуществования.

Поскольку же при этом не предполагается, как это было у К. Маркса, возврат ("на новом витке спирали", развертывающейся "вперед и выше") к изначальному "сообществу", постольку в целом тённисова общесоциологическая схема, при всех оговорках ее автора, выглядит как скорее "ретроспективная", чем прогрессивная. Это было нечто в роде социологического руссоизма, где идеализированного "естественного человека" заменила столь же "естественная (органически-непосредственная) общность: факт весьма симптоматичный в свете того "прощания с

прогрессом", идея которого уже пробивала себе дорогу в немецкой культурфилософии последней трети прошлого века, некоторые представители которой (например, Ницше) вновь и вновь обращались к руссоистской версии кинизма, противопоставляя ее прогрессистскому прекраснодушию. Этом родом прекраснодушия отмечена и дюркгеймовская концепция двух социально-исторических типов "солидарности", которая стоит в явно полемическом отношении к вышеупомянутой дихотомии Ф. Тенниса (чье стимулирующее влияние он безусловно испытал). То, что у немецкого социолога характеризуется как *органическая* форма общения, в основополагающей работе Э.Дюркгейма "О разделении общественного труда" фигурирует, напротив, как "механическая солидарность".

И наоборот: тённисовская "общественная" форма взаимоотношения атомизированных индивидов, характеризующегося утилитарной рассудочностью и юридическим формализмом, всплывает в рассуждениях французского социолога как "органическая солидарность". Источником же этой "органики" оказывается у Дюркгейма современное "разделение труда": то самое, кстати, что в русле немецкой традиции критиковалось за его враждебность разрушаемой им изначальной целостности индивида. Из этой очевидной идеализации современного разделения труда (одной из тех, что изобретали в соответствии с восточной мудростью: "Если не можешь любить кого хочешь — люби кого можешь") возникла его прогрессистская утопия. Ее "научно-социологическим" ядром была непоколебимая дюркгеймовская вера в то, что объединение трудящихся в профессиональные корпорации, — которые, как предполагалось, должны были сплачивать их уже в силу объективной взаимозависимости специализированных *технических* функций, выполняемых каждым из них в едином производственном процессе, — будет способствовать их прогрессирующей социализации, приближая к осуществлению *морального* социалистического идеала. Иначе говоря, предполагалось, что объективная — техникотехнологическая — взаимозависимость людей как "винтиков" единого производственного механизма, опиравшегося на углубляющуюся профессионализацию и специализацию их труда, будет с автоматической неизбежностью сопровождаться возрастанием их — субъективного, личностно-волевого — влечения к социалистическому "общежитию".

Как видим, точка зрения Э.Дюркгейма — приверженца контовской линии в классической социологии прошлого века — не так далека от марксовой, как можно было бы предположить. Тожде

ство общей для них "метатеоретической" *идеологии* прогресса приводило к постоянному сближению и соприкосновению дюркгеймианства с марксизмом.

3.

Третьей метатеоретической предпосылкой, обусловившей единство доминирующих тенденций социологии XIX столетия, является то, что со времен средневековых схоластов носило название реализма" (не путать с более поздним употреблением этого слова как в философии, так и в эстетике и искусствознании). Как уже говорилось в 1-м томе, этот термин означал тогда воззрение, согласно которому предельно общие понятия ("универсалии") обладают своей собственной, умопостигаемой, реальностью, принципиально отличной от "эмпирической", согласно более позднему словоупотреблению, реальности единичных вещей. И поскольку реальность "всеобщего" рассматривалась приверженцами такого реализма, как нечто онтологически первичное, постольку они приписывали ей безусловный приоритет по отношению ко всему единичному". Взятое в применении к обществу это воззрение, получившее впоследствии название "социального", или "социологического, реализма, с самого начала предполагало (что мы встречаем уже у Платона и Аристотеля) безусловный приоритет социума по отношению к составляющим его индивидам. Идея такого приоритета, сознательно постулируемого изначально, — как это было у О.Конта, или утверждаемого, так сказать, в конечном счете, как это получалось в "Немецкой идеологии" К. Маркса и Ф. Энгельса, — доминировала в сознании всех классиков социологии XIX века.

Эта самая общая методологическая "установка" классической социологии прошлого века, — являющаяся метатеоретической в том смысле, что столь же недоказуема "чисто теоретически", сколь и диаметрально противоположная ей "номиналистическая" установка, — определяла в конечном счете *социологизм* всех ее ведущих представителей. Однако, во-первых, продумана она была ими не с одинаковой ясностью и отчетливостью, а, во-вторых (и отчасти как раз поэтому), с различной степенью последовательности проводилась в конкретных исследованиях и теоретических построениях. Наименьшей последовательностью отличались, пожалуй, социологические воззрения Д.С.Милля, явно колебавшегося между "социологическим реализмом" и "социологическим номинализмом", отдавая предпочтение то одному из этих

подходов, то другому. Нельзя безоговорочно квалифицировать как "социологический реализм" и спенсеровскую версию социологии.

Однако именно у Г. Спенсера особенно заметно, как пытаясь развить социологическую теорию, руководствуясь "номиналистическим принципом", — то есть начиная свою социологическую дедукцию с такой "социальной единицы", как "отдельный" первобытный человек [2, с. 7], — он, сам того не замечая, переходит в процессе последующего рассуждения на противоположную метасоциологическую позицию. Ибо, во-первых, вспоминает, что если, имея в виду современное общество, еще и можно начинать социологическую дедукцию с изолированного индивида, то, рассуждая о первобытном обществе, необходимо начинать (по крайней мере) с семьи. А во-вторых (и это уже касается спенсеровского социологического построения в целом), аналогия человеческого общества с биологическим организмом, — каковой Г. Спенсер широко пользовался вслед за О.Контом, явно злоупотребляя этим аналитическим приемом, — уже сама по себе буквально навязывала ему "реалистический" взгляд на социальную реальность. Таков спенсеровский постулат, согласно которому, *общество есть организм, потому что организм есть общество* [2, §§ 218, 223].

В форме все дальше заходящего "организмизма" (злоупотребления аналогиями между обществом, либо его различными "органами", и биологическим организмом, превратившиеся в конце концов в настоящее "модное поветрие") "социологический реализм" глубоко укоренился в социологии прошлого века. Яркое свидетельство тому — достаточно влиятельная в последней трети века "биологическая социология", как определил ее П.Барт, считавший ее родоначальником Г. Спенсера *[3,* с. 80-147], или "биоорганическая школа", как она квалифицировалась в нашей доперестроечной литературе, несколько затушевывавшей ее прямую генетическую связь с Г. Спенсером [4, с. 70-76]. К этой "школе" обычно причисляются Л. фон Лилиенффельд, А.Шеффле, А.Фулье и Р.Вормс. Их и в самом деле если не институционально, то идеологически (ибо во многих случаях "организмизм" фигурировал у них в качестве своеобразной "идеологемы") объединяло все дальше заходящее отождествление — с помощью тенденциознорасширительно толкуемого понятия "организм", явно превращенного тем самым в *метафору,* утратившую последние остатки содержательного теоретического смысла, — общественного "организма" с биологическим. И если такая очевидная "подмена тезиса" не только не препятствовала распространению подобных — метафорических — представлений об обществе, но, напротив, спо

собствовала ему, то причиной этого было объединение в рамках этого "организмического" социологизирования, с одной стороны, социологического реализма", а с другой — сциентистского обоготворения "духа научности", который, как тогда представлялось, осенял своими крылами прежде, всего биологию — "науку о жизни".

Но кроме того, нельзя не учесть и некоторого собственно научного приращения, достигнутого в рамках социологического организмизма". Уже не говоря о том, что аналогия человеческого общества с биологическим организмом, к которой прибегали не только А.Сен-Симон и О.Конт, но и К.Маркс (правда, не без оговорок), сыграла и вполне позитивную роль в качестве эвристического приема. К примеру, функционалистское видение общественной действительности пробило себе путь в социологическую теорию посредством многократного апробирования и все более тщательного отбора гипотез, использующих в качестве своих строительных лесов аналогию между физиологической ролью тех или иных органов живого организма, с одной стороны, и функциями различных общественных институтов в целостных социальных образованиях — с другой. Хотя довольно многие из проводимых при этом "аналогий" сегодня могли бы вызвать у социологов, искушенных в тонкостях современной "методики и техники" социально-научного исследования, лишь снисходительную улыбку. И совсем не случайно наиболее плодотворных результатов на этом пути, исполненном самых разнообразных "проб и ошибок", достиг именно Э.Дюркгейм, наиболее последовательно придерживавшийся позиции "социологического реализма", отрефлектированного философски и потому вполне сознательно положенного им в основу своей социально-научной методологии.

В дюркгеймовском "социологизме" классическая социология прошлого столетия достигла высшего уровня теоретико-методологической "рефлексивности", оказавшись в этом отношении не только итогом социально-научных исканий XIX века, но и своего рода мостом, связывающим его с нашим, XX. Э.Дюркгейма можно считать социологом, в известном смысле исчерпавшим теоретико-методологические потенции социологии прошлого века, завершившим цикл ее теоретической эволюции, передав свое наследие первому поколению уже совсем другого времени, начавшему с поисков новых путей в социологии. Решительное настаивание Э.Дюркгейма на "социологическом реализме", — который, конечно же, не исчерпывается дюркгеймовским "(пан)социологизмом" (хотя и достиг в нем кульминационной точки своей эволюции в

эволюции в культурно-исторических рамках прошлого века) и потому не может быть связан с одним лишь дюркгеймианством, как это представляется, подчас, некоторым дюркгеймоведам, — было сопряжено с двумя обстоятельствами. Первое из них отражало внутритеоретические коллизии, вызываемые продолжающимся размежеванием социологического знания с другими (главным образом гуманитарными) дисциплинами в процессе его профессионального самоопределения и борьбы за общественное признание. Второе связано с идеологизацией этого процесса, выражавшей самосознание его инициаторов, в котором "сублимировались" их далеко идущие притязания.

На исходе прошлого века главным оппонентом социологии оказывалась индивидуальная психология, которая в отличие от "коллективной психологии", "психологик народов" и т.д. естественным образом склонялась к "методологическому номинализму". Поскольку же в качестве эмпирически ориентированной (экспериментальной) психологии эта быстро развивавшаяся дисциплина также претендовала на сугубую научность, постольку она оказывалась ближайшей конкуренткой социологии среди "человековедческих" дисциплин. И Э.Дюркгейм, настаивавший на радикальной специфике непосредственно коллективной реальности, исследуемой социологией, проводил таким образом *онтологически* "укрепленную" границу между нею и психологией, изучающей индивидуальную психику, — рискуя таким образом расколоть надвое предмет гуманитарного знания. Так что основной задачей социологической методологии оказывалась тщательная охрана этой границы. (Что, в свою очередь, делало самопротиворечивой дюркгеймовскую идею превращения социальной науки в общую методологию дисциплин культурологического цикла.)

Однако Э.Дюркгейм не ограничился подобным гипостазированием размежевания двух конкурирующих научных дисциплин, превращающим теоретико-методологическую границу в пропасть, разделяющую два мира — сугубо внутренний и специфически внешний, две реальности — дискретно-индивидуальную и континуально-коллективную. Он религиозно освятил это онтологизированное им дисциплинарное размежевание, придав обществу, — радикально противопоставленному, таким образом, составляющим его индивидам, "статус" высшей ценности: единственно возможного божества**,** допускаемого, согласно глубокому дюркгеймовскому убеждению, новейшим научно-социологическим мировоззрением. А это было уже не так далеко, как могло бы показаться, от тоталитарно-коммунистического взгляда на "общество

будущего", на алтарь которого его марксистские "доброхоты были готовы приносить миллионы человеческих жертв. И С.Булгаков, — одним из первых проследивший предварительные стадии аналогичного "метатеоретического" процесса на примере обожествления человечества О. Контом, Л. Фейербахом и К. Марксом,

— имел бы полное право добавить к этому своему перечню идеологов "человекобожества" (понятие, заимствованное им у В.С.Соловьева, противопоставившего его христианской идее "богочеловечества") и дюркгеймовский "акт" утверждения Общества в качестве очередного антихристианского кумира.

Такова была вовсе не случайная экспликация Э.Дюркгеймом, вывода, таившегося в глубинах "метатеоретической" предпосылки его "(пан)социологизма". Однако чтобы осуществить ее, нужно было проявить то, что В.Г.Белинский назвал "геройством последовательности", а Ф.Ницше — "интеллектуальной честностью". Без этого невозможно было теоретически "исчерпать" тот принцип "социологического реализма", который лежал *в* основании классической социологии прошлого века. А не исчерпав его, социология не могла бы отправиться в свое "путешествие за открытиями" новых путей. И хотя далеко не все классики социологии XIX столетия отдавали подобно Э.Дюркгейму в исключительное пользование облюбованной ими научной дисциплине *особую* реальность (реальность sui generis, как выражался он сам), дуалистически противопоставленную всей "остальной" действительности, — с риском расколоть онтологический принцип единства универсума, а вместе с ним и принцип единства науки (на что сам французский социолог никогда не покушался) — однако большинство из них расценивали предметную область своих исследований как наивысший продукт всей космической эволюции.

А из этого следует вывод, что ими во всяком случае (быть может, даже и не всегда вполне осознанно) предполагалось, будто наука, имеющая дело с такого рода *привилегированной* действительностью, — это, как сказал Платон о "политике" (то есть, согласно Ф. Теннису и П.Барту, о "прикладной социологии"), "царская наука". Наука для "призванных" осчастливить человечество: либо руководя обществом (по О.Конту и Э.Дюркгейму), либо "революционно преобразовывая" его (по К.Марксу). Отсюда — прирожденная склонность социологии прошлого века, с одной стороны, к своеобразному политическому сектантству (как это было, например, в России, причем, и среди позитивистски, и среди марксистски ориентированных социологов), а с другой — к религиобразному проповедничеству (как это было в период ста

новления социологии в США: не случайно в первом поколении американских социологов преобладали выходцы из семей протестантских священников).

4.

Метатеоретический "комплекс" социологии XIX века, — в составе которого слились воедино — на общей почве "социологического реализма" — обожествление науки Нового времени (впоследствии это будут называть сциентизмом) и абсолютизация идеи Прогресса (прогрессизм как форма миросозерцания), обусловил еще одну характерную черту этого культурно-исторического типа социально-научного знания. Мы имеем в виду **редукционизм** — стремление социологов объяснять сложные и более развитые явления путем сведения их к менее сложным и неразвитым, зато представляющимся в их глазах более фундаментальными. Причем, как правило, подобное сведение осуществляется с помощью **аналогии** — гипотетического утверждения сходства исследуемого социального феномена с явлением (явлениями), уже описанным и исследованным в иной области научного знания. Социологи прошлого века чаще всего заимствовали исходный материал для своих аналогий из области физиологии: науки о деятельности живого организма и образующих его органов, которая (наряду с математикой) была для них незыблемым эталоном "подлинной научности". И в этом не было ничего удивительного, поскольку биология вообще к тому времени прочно утвердила себя в глазах "широкой общественности" как наука, достигшая наибольших успехов, причем в области, считающейся безусловно самой "жизненно важной".

Но поскольку для всех упомянутых нами классиков социологии человеческое общество неизменно представало как высшая (и соответственно, наиболее сложная) ступень эволюционного ряда, постольку даже с их точки зрения объяснение общественных явлений по аналогии с физиологическими уже само по себе должно было бы расцениваться, как сведение высшего к низшему, то есть редукция. И тут могло выручить лишь гипотетическое предположение относительно существования "самых общих" (универсальных) **законов,** единообразно действующих на всех ступенях эволюции, независимо от их иерархии. Отсюда — такое пристрастие социологии прошлого века к постулированию новых и новых "общих законов", которое, как видим, возникало не из одного лишь стремления уподобить социальную науку "естественной". Однако этот "обходный маневр" не спасал их от редукционизма, а лишь тщательнее скрывал его под облачением "общих законов, —

что лишь загоняло вглубь редукционистскую тенденцию, препятствуя ее распознанию в качестве патологического симптома. Симптома серьезного недуга тем более, что его глубинным теоретикометодологическим источником оставалась непроясненность вновь и вновь заострявшейся (однако остававшейся неотрефлектированной) проблемы соотношения между прогрессистским принципом непрерывного развития от низшего к высшему, то есть *изменения, с* одной стороны, и универсалистским постулатом *неизменности* всеобщих законов — с другой.

Это фундаментальное противоречие теоретической социологии XIX века, каковое достигло своей кульминационной точки у Э.Дюркгейма, которому приходилось прилагать невероятные интеллектуальные усилия (кстати сказать, стимулировавшие его методологические искания), чтобы как-то примирить свою универсалистскую веру в "единство науки" — а соответственно, и принципиальное единство "общих законов", — с собственной концепцией человеческого общества как реальности sui generis. Не менее трудно было и дюркгеймианцам, — для которых реальность за пределами общества с фатальной неизбежностью превращалась в некий совершенно неопределимый "x", — избежать как социоморфизма, так и социологического редукционизма. Последнего — в тех нередких случаях, когда явления духовной жизни человека и человечества, явно нередуцируемые к социальным структурам, и в этом смысле оказывавшиеся принадлежащими *более высокой* реальности, чем реальность социума", они все-таки пытались втиснуть в его рамки. И если мы говорим, что Э.Дюркгейму посчастливилось быть тем классиком социологии прошлого века, из рук которого ее теоретическое наследие получил наш XX век, то мы вряд ли при этом имеем право забывать и о наследственной болезни, какую при этом получили. А именно о социологическом редукционизме, который в послереволюционной России, где он сыграл особенно разрушительную роль, получил название "вульгарного социологизма" [5; 6].

Однако редукционизм получил распространение в социальной науке прошлого века не только в форме неуемного социологизаторства, распространившегося сперва в форме марксизма, затем в виде дюркгеймовского "социологизма" и только впоследствии (уже на рубеже XIX—XX веков) представшего в виде их "гремучей смеси". Едва ли не большее распространение он приобрел — *в* частности в социальной науке, но далеко не только в ней — в качестве "биологического редукционизма", получившего мощный импульс со времени проникновения в область социальной науки

дарвиновского учения о "борьбе за существование" (которому было суждено заменить здесь гоббсову гипотезу о "войне всех против всех", ограниченной периодом "естественного состояния" человечества). Превращенная приверженцами "социального дарвинизма во ' всеобщий закон" человеческого существования (еще один "закон" среди множества других, поисками — или постулированием — каковых была буквально одержима социология прошлого века, пристраивавшаяся в хвост к тогдашнему естествознанию) гоббсова война всех со всеми была одновременно интерпретирована в духе "социологического реализма", противоположного "социологическому номинализму" самого Гоббса. В результате эта война предстала уже не только (и не столько) как война индивидов, но и как борьба — не на жизнь, а на смерть — групп, сословий, классов, государств, цивилизаций, культур и т.д.

Наиболее последовательно, с точки зрения теоретикометодологической, концепция *социологизированного* — то есть переведенного на рельсы "социологического реализма" — дарвинизма была продумана Л.Гумпловичем [7]. Отвергая "социологический номинализм" на том основании, что самодовлеющий индивид, которого тот предполагает как свой фундаментальный принцип, возможен лишь в качестве полного идиота (аргумент, вновь и вновь повторяемый приверженцами "социологического реализма" со времен О.Конта), Л.Гумплович выдвигает на место "абстрактного индивида" *род,* первоначально существовавший в качестве "первобытной орды". При этом он опирается на работы известного этнолога А.Бастиана, причисляя к социологическим "мнимостям" не только индивида, этот "пассивный атом", но и семью, в которой он также не видит действительного начала социальной активности, которую можно было бы рассматривать в качестве истинной пружины социально-исторического развития. Ибо таким первоисточником, как считает он вслед за Гегелем, может быть лишь противоречие, причем противоречие антагонистическое, ставящее его противоборствующие стороны перед лицом гамлетовского "Быть иль не быть?" А таковым — в глазах Л.Гумпловичасоциолога — является противоречие групп первобытно-родового происхождения.

Первейшим *"социальным* законом", по убеждению Л.Гумпловича (кстати сказать, вообще склонного к неумеренному социологическому "законотворчеству", в чем он едва ли не опережал других своих коллег, которых также не обошла стороной эта "пандемия" обществознания прошлого столетия), "является стремление каждой социальной группы подчинить себе каждую другую

социальную группу, встречающуюся на ее пути, стремление *к порабощению, к господству* (выделено мною. — *Ю.Д.).* Источником этого стремления в конечной инстанции является "забота о жизни" (ср. "стремление к самосохранению" Гоббса и "борьбу за существование" Дарвина. — *Ю.Д.),* присущая каждой группе. *Этот* исключительно социальный закон вполне объясняет нам социальный процесс. Благодаря ему, более сильная из мелких бродячих групп стремится поработить более слабые, поставить их на службу своим целям: из этого стремления сама собой возникает необходимость всех тех "структур" или организаций, которые наконец порождают "государство" [7, с. 159-160]. Само же оно выступает у Л.Гумпловича в двух ипостасях — как политическая организация и как "организация хозяйства" [7, с. 192]. Аналогичным образом объясняется этим социологом-теоретиком и "образование сословий", равно как и их "организация господства"; происхождение "общественных классов", тут же вступающих в смертельную схватку друг с другом; становление культуры, с первого же своего мгновения рассыпающейся на множество враждующих друг с другом национальностей, которому соответствует "множество государств" [7, с. 255], ведущих бесконечные кровопролитные войны друг с другом.

Причем имеющие внешнюю видимость дедукции, все эти объяснения, доказательства и толкования на самом деле представляют собой одну сплошную редукцию — сведение явлений общественной и культурной жизни к биологическим "законам", фигурирующим здесь под псевдонимом общесоциологических.

5.

Весьма симптоматично, что именно этот путь редукции, все время подбадривающей себя "научными соображениями", с достаточной определенностью и неуклонностью вел к разрушению того метатеоретического "устоя", на основе которого совершался процесс "сциентизации" социального знания прошлого века, безоглядно ориентировавшегося на его "естественнонаучный" образец (социологическая ориентация, получившая впоследствии название "натуралистической"). Речь идет об идее Прогресса, который уже Сен-Симон и О.Конт, следовавшие просветительской традиции, рассматривали как поступательное развитие — единого и единственного — Человечества: воззрение, в рамках которого неуклонно развивающееся человечество молчаливо предполагалось как **субстанция** Прогресса. Так вот именно эта субстанция и подверглась глубокой эрозии в рамках теоретико-социологического построения

Л.Гумпловича, проникнутого духом гипертрофированного антиномизма. В отличие не только от основоположников позитивистской социологии, но и от Гегеля и Маркса, которые также отправлялись от идеи "единства" человечества как субстанции Прогресса (несмотря на все их почитание диалектического принципа противоречия), этот немецкий социолог вообще отказывается искать здесь какое бы то ни было объединяющее начало.

Он предлагает вовсе "игнорировать" подобное гипотетическое предположение о каком-то "начальном пункте (общечеловеческого. — *Ю.Д.)* развития, рассчитывая — "в виде конкретного остатка" — получить некий плюрализованный "процесс развития, совершающийся в различные времена и в различных местах" [7, с. 343]. Однако — "всегда по одним и тем же законам" [там же]. В результате из концепции прогресса был устранен (считавшийся само собой разумеющимся) постулат о его единстве и единственности. Направленная ввысь, хотя и не исключавшая временные повороты вспять ("моменты регресса"), спираль "поступательного развития" на глазах читателей Л.Гумпловича распадалась на совокупность малых циклов. Прогресс сохранялся, но уже не как всеобщий ("общечеловеческий"), а как партикуляризированный — замкнутый границами каждого данного цикла. Он представал теперь уже "в виде процесса, который свойствен не человечеству, как единичному или множественному субъекту, равно как не человечеству, возникающему с определенного момента", но как процесс, который совершается "всегда и всюду, где и когда только возникают благоприятствующие ему социальные условия" [7, с. 344]. Так "приватизируется" идея прогресса, утрачивающего значимость общечеловеческого идеала — достижения человечеством все более полного единства.

Из метатеоретического постулата, представлявшего собой предмет веры, общественный прогресс превращался в понятие чуть ли не эмпирического уровня. Во всяком случае — в концепт, предполагавший, во-первых, наличие "соответствующих социальных условий" — эмпирических "условий возможности" (словосочетание И.Канта) поступательного развития. А во-вторых, требующий конкретного анализа его "закономерного" течения вплоть "до конечного пункта, где оно, это развитие, так сказать, завершается": то есть до того момента, когда исследуемый прогрессивный процесс "гаснет и умирает" по причине "недостатка необходимых социальных сил" [там же]. Нетрудно заметить, что идея Прогресса, — лишенного таких его атрибутов, как единство ("общечеловечность") и *бесконечность* (это "условие возмож

ности" бесконечного приближения к нему), — с неизбежностью превращалась в идею "круговоротного течения социального развития" [7, с. *345]*. Так прогрессизм оборачивался циклизмом, античной идеей "вечного повторения": "Ночь, улица, фонарь, аптека. // Аптека, улица, фонарь" (А. Блок). И это явно предвещало глубокий общесоциологический кризис, подготавливая — уже недалекий — триумф шпенглеровского "поворота социологии вспять: к ее культурфилософским "праматерям".

Впрочем Л.Гумплович не был здесь социальным мыслителем, первым сказавшим знаменитое гоголевское "Э". Он лишь перевел на язык социологии, — впервые сделав это внутрисоциологическим фактом (и фактором), — идейный процесс, давно уже начавшийся за ее пределами. А именно — процесс "переоценки ценностей" просветительского сознания, унаследованных прошлым веком от XVIII вообще и, в частности, положенных в основание как контовской, так и марксистской версий социальной науки. Процесс переоценки, предвещавший (как это стало очевидным уже позже) крушение метатеоретических устоев классической социологии XIX столетия, следствием которого и был первый "большой кризис" социологической теории, разразившийся на рубеже двух веков. Провозвестниками "кризисного сознания", сыгравшего роль *симптома* и — одновременно — *фермента* возвещаемой ими глобальной **КАТАСТРОФЫ** стали: А.Шопенгауэр — автор наиболее продуманной и систематически развитой версии пессимистической философии; композитор, поэт и социальный мыслитель Р.Вагнер — творец *идеологемы* "гибели богов" (в "мировом пожаре") и Ф.Ницше — философ-визионер, соединивший собственную идеологему "переоценки всех ценностей" с античной *мифологемой* "вечного возвращения одного и того же".

Литература

1. *Грееф Г.* Общественный прогресс и регресс. СПб, 1896.
2. *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1-2, Соч. Т. IV. Киев;СПб; Харьков, б.г.
3. *Барт П.* Философия истории как социология. СПб, 1902.
4. История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М., 1976.
5. Вульгарный социологизм // В кн. Философская энциклопедия. Т. X, с. 305-306.
6. Вульгарный социологизм // В кн. Современная западная социология. Словаре, С. 58-59.
7. *Гумплович Л.* Основы социологии. СПб, 1899.

Раздел первый.ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ: А. СЕН-СИМОН И О. КОНТ

Глава первая. Сен-симоновская версия позитивной науки об обществе

§ 1 ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ НАУКИ И ЕГО РЕЛИГИОЗНЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ

В общем контексте нашего изложения Сен-Симон (1760— 1825) представляет особый интерес прежде всего как учитель О.Конта, признанного основоположником социологии. Более того, как такой учитель, которому его ученик оказался обязанным едва ли не всеми своими *основополагающими* идеями. Начиная от самого замысла позитивизма как философии и кончая концепцией "подлинной науки" об обществе вместе с разрабатываемой на ее основе программой "научной политики" — всем этим идейным комплексом, определившим своеобразие будущей позитивистской социологии, О.Конт был обязан Сен-Симону. И вообще самое существенное, добавленное О.Контом к сен-симонизму, заключалось не столько в новых идеях (их оказалось не так уж много), сколько в их детализирующей и систематизирующей разработке. Благодаря ей разнообразные — и в высшей степени эвристичные — "наброски", "программы" и "проекты" учителя приобретали у его ученика характер "дисциплины" (организованной скорее внешне, чем внутренне), вовлекавшей в свою всепоглощающую структуру обширный материал уточняющих наблюдений и развивающих обобщений.

Первое, что обращает на себя внимание при рассмотрении философско-теоретической эволюции Сен-Симона, — это неизменность общего круга его изначальных теоретических *интуиции* при постоянном изменении, уточнении и преобразовании способов их понятийной артикуляции и обоснования на различных этапах духовного развития мыслителя. Определяющим в этом "логическом круге" исходных теоретических э*моций* Сен-Симона было его

* Частью научного сообщества, первоначально сформировавшейся вокруг дисциплины, которой он дал название и общие контуры которой попытался очертить.

** Общего мировоззрения и метода теоретического исследования, а точнее метода конструирования, планирования, проектирования своего предмета.

*** Как переустройства общества на основе "единственно научного" подхода к нему.

чисто религиозное, мифологизирующее отношение к Науке, взятой в том виде, в каком он застал ее в период своего духовного становления, сохранив на всю жизнь неизменным этот "образ", в каком она "явилась" ему в моменты самых первых соприкосновений о нею. Причем соприкосновений *самоучки,* хотя и гениального. Временами религиозность такого отношения к науке несколько стушевывается, заглушается, оттесняемая на задний план. Но затем вновь вспыхивает с изначальной силой, захватывая всю область сознания. И в целом не устраняется ни на одном из этапов духовной эволюции Сен-Симона.

Более того: эта научно-религиозная или религиозно-научная экзальтация, ярко выраженная в первоначальный период научных исканий Сен-Симона и сообщающая им профетический пафос, отступает на второй план как будто лишь для того, чтобы к концу его жизни вновь выйти на авансцену, обернувшись идеей Нового христианства, пророком которого осознал себя этот великий утопист. Но тем не менее так и осталось тайной: что было "первичным", а что "вторичным" в научно-религиозном реформаторстве Сен-Симона. Его стремление, "осчастливить человечество", исполненное религиозного пафоса? Или религиозная вера в науку, способную обеспечить людям счастье, *улучшив* "судьбу человеческого рода"?

В "Письмах женевского обитателя к современникам", написанных СенСимоном в 1802 году и опубликованных в 1803 году и представлявших собой одно из первых программных выступлений их автора, он подает свое религиозное почитание ньютонианской науки как новую религию, внушенную ему* Самим Богом. "Знай, — повествует Сен-Симон о великой истине, открытой ему Всевышним, — что я посадил Ньютона рядом с собой и что я поручил ему направлять просвещение и повелевать жителями *всех планет* (I — подчеркнуто мной. — *Ю.Д.)"*.

А далее Бог излагает ему план организации** нового общественного порядка. "Собрание двадцати одного избранника человечества будет названо советом Ньютона и будет представлять меня на земле..." [1, т. 1, с. 137]. "Жители любой части земного шара, каких бы она ни была размеров и положения, в любое время могут объявить себя секцией какого-либо отдела и избрать свой отдельный совет Ньютона" [1, т. 1, с. 138]. И наконец: "Каждый совет построит храм, в котором будет находиться мавзолей в честь Ньютона" [1, т. 1, с. 139]. "...Родители будут приносить туда своих детей возможно

---

* Разумеется, во сне. - Вспомним, кстати, знаменитые "сны Веры Павловны" из "Что делать?" Чернышевского: они, оказывается, из сен-симоновского первоисточника.

** Организации религиозно-научного или научно-религиозного типа.

скорее после их рождения. На всякого, кто не исполнит этого повеления, верующие будут смотреть как на врага своей религии" [1, т. 1, с. 140]. "Основателем этой религии будет человек, облеченный наибольшей властью. ... После смерти (он) будет погребен в могиле Ньютона" [1, т. 1, с. 141].

Как видим, у истоков позитивизма лежит — вовсе не метафорическое! — *обожествление* науки Нового времени, вылившееся в идею культа Ньютона, внушенную (якобы) Сен-Симону самим Богом в качестве единственного и основного культа религии ближайшего "Будущего". "Так говорил со мной Бог", — утверждал Сен-Симон в заключение своего повествования о новом откровении, сообщенном ему во сне, подобно тому как открывалось христианство многим из его подвижников. И тут же добавлял, обосновывая сверхчеловеческое происхождение открытой ему *новой* Истины: "...разве человек мог бы создать религию, превосходящую все существовавшие раньше? Надо было бы в таком случае предположить (чего решительно не допускает здесь СенСимой. — *Ю.Д.),* что ни одна из них не была установлена божеством" [1, т, 1, с. 143]. "...Всякий верующий в откровение, несомненно, будет убежден, что один бог мог дать человечеству средство заставить каждого его члена следовать заповеди любви к ближнему" [1, т. 1, с. 144], — пишет Сен-Симон, заключая третье, и последнее, из "Писем женевского обитателя...". Отныне же этим средством должна стать вера в Закон всемирного тяготения.

Впрочем, — и это свидетельствует об известных колебаниях СенСимона по вопросу о происхождении излагаемой им религии, — тут же следует весьма примечательный постскриптум: "Я рассчитываю написать вам письмо, где рассмотрю религию как человеческое открытие, как единственный род политических учреждений, стремящийся к всеобщей организации человечества" [1, т. 1, с, 144]. Новая религия оказывается, таким образом, одновременно и родом "религии откровения", возвещенной Сен-Симону самим Богом, и в то же время "человеческим открытием", честь которого Сен-Симон не хочет уступать даже самому Всевышнему.

Перед лицом этого очевидного противоречия естественно предположить, что автор "Писем женевского обитателя..." решил вести повествование о своем вещем сновидении, используя тот же прием, к какому прибегал в свое время Платон: вкрапливая в свои диалоги разнообразные "мифы". Но даже если и можно считать "рассказ" Сен-Симона сознательно сконструированным "мифом", то само стремление Сен-Симона воспользоваться им было вовсе не "мифологичным". Речь идет о стремлении опереться на авторитет религии, и

* Любопытно, что Сен-Симон не замечает, что, возвещая новую религию религию Ньютона, прежний Бог, *авторитетом* которого реформатор-утопист хочет утвердить ее, *отрекается от престола* в пользу Ученого, открывшего величайший из законов, который и кладется теперь в основание новой религии, а стало быть, и *нового авторитета.*

проистекает оно из убеждения Сен-Симона* в том, что "религиозность" *естественно* присуща человеку. Изменчивая по конкретно-историческому содержанию, она неизменна и необходима в качестве способа превращения *теоретического* СОЗНАНИЯ в *практическое,* — что необходимо при реализации любого социального "проекта". Тем более, что в данном случае он мыслился автором как проект "политического учреждения", ставящего своей целью "всеобщую организацию человечества", — а ведь и менее "всеобщие" организации еще ни разу в истории не осуществлялись без помощи религии.

И в том же "постскриптуме", каким завершает Сен-Симон свои "Письма", он раскрывает** *эзотерический* смысл своей новой религии — религии обожествленного ньютонианства: "Предположите, что вы узнали способ, которым в какую-то эпоху распределена материя, и что вы составили *план*** *вселенной,* обозначив числами количество материи в каждой ее части.**** Вам станет ясно, что, применяя к этому плану закон всемирного тяготения, вы будете в состоянии предсказать с той точностью, какую только позволит состояние математических знаний, все последовательные изменения во вселенной" [1, т. 1, с. 144] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Кого, спрашивается, такое видение божественной мощи ньютонианской науки не повергало бы в религиозный экстаз?

Но этот — религиозно-научный или научно-религиозный — экстаз подталкивает Сен-Симона к выводу, который почти столетие спустя приведет к кризису социальную науку, положившую его в свое основание. Допустить вышеуказанное "предположение" — это значит, по его словам, "поставить ваш ум в такое положение, когда все явления представятся ему *в одинаковом виде,* ибо, рассматривая на таком плане вселенной часть пространства, занимаемую вашей личностью, вы *вовсе не найдете разницы* между явлениями, которые вы называли моральными, и теми, которые вы назвали физическими" [1, т. 1, с. 144-145] (выделено мной. — *Ю.Д.).* И чтобы не было недоразумений относительно тех, к кому обращена эта "внутренняя", по словам Сен-Симона, т.е. *эзотерическая* часть провозглашаемой им религии, он добавляет: "Этих указаний достаточно для того, чтобы моя идея была понята мате

* Его он пронес через всю жизнь.

** Перед "избранными", которые и должны были бы возглавить общество в Будущем, проектируемом им.

*** Опять "план"! - однако: "моделирующий" тот способ обращения с "материалом", который предполагает (постулирует, "проектирует") наука Нового времени.

**** Т. е. оказались способными выполнить задачу, которая даже естествоиспытателям представлялась доселе посильной одному лишь Богу.

матиками" [1, т. 1, с. 457]. А это ведь, как мы помним, — именно те, из кого, согласно проекту, внушенному Сен-Симону в божественном откровении, должен избираться председатель каждого из ньютонианских "Советов": *"математик,* получивший наибольшее число голосов" [1, т. 1, с. 139]. Тот, для кого все есть "число". И

— только число.

Как видим, под эзотерической оболочкой мифа о Божественном откровении, явленном Сен-Симону во сне, скрывались надежды и ожидания, не так уж далекие от тех, что питали тогдашние ученые-естествоиспытатели, воодушевленные ньютонианством, переведенным французскими просветителями на материалистически-детерминистический язык. А заодно предлагался и главный *методологический принцип,* который должен был лечь в основание только еще возникавшей (в частности, и в размышлениях, планах и проектах самого Сен-Симона) *социальной науки*,* рабски копировавшей приемы работы физиков и математиков, пользовавшихся в сен-симоновские времена непререкаемым авторитетом**. Это и был тот самый принцип отождествления "моральных" явлений с "физическими", который на рубеже XIX— XX веков станет главным объектом критики со стороны нового поколения социальных философов и социологов, вставших в оппозицию ко всей "общественной науке", ведущей свою родословную от позитивизма Сен-Симона и Конта. К тому типу научности, основанной на этом принципе, на который она молилась — и, как видим, совсем не в метафорическом смысле.

Что же касается *метода,* который мы привыкли сопрягать с именем одного лишь Конта, до сих пор считающегося его законным "основоположником", то вот как обосновывал его (и именно в применении к гуманитарному исследованию) Сен-Симон в своей работе "Очерк науки о человеке" (1813). "Начиная с этой эпохи (с XV века. — *Ю.Д.),* разум стремится обосновать свои суждения на наблюдаемых фактах; на этом положительном фундаменте он уже преобразовал астрономию, физику, химию, и эти науки составляют в настоящее время основу народного образования. Отсюда приходим к заключению, что и физиология, частью кото

* "План общего преобразования", основанный на религиозной вере в Закон всемирного тяготения и "требующий для своего осуществления лишь легких изменений в приобретенных привычках" [1, т. 1, с. 145], уже включал в себя и "проект" этой науки. Более того: представлялся тождественным ему. Социальная утопия представлялась тождественной социальной науке.

** В нем позволяли себе усомниться лишь немцы, жившие "по ту сторону Рейна". Да и то далеко не все.

рой является наука о человеке, будет изучаться методом, принятым и в других науках, что она будет введена в народное образование, когда станет наукой *позитивной"* [1, т. 1, с. 148]; последнее слово выделено самим Сен-Симоном, стремившимся уже в этой работе придать ему терминологический смысл.

А чтобы не было иллюзии, будто Сен-Симон в данном случае имел в виду человека в узко-"физиологическом" смысле, приведем еще одно его высказывание, не оставляющее недоразумений относительно предельно расширительного смысла, в каком "наука о человеке", названная "частью физиологии", должна была толковать своей предмет. По словам Сен-Симона, в нее входят "системы религии, общей политики, морали, народного образования", ибо все они "суть не что иное как применения системы идей, или, если угодно, это одна система мышления, рассматриваемая с различных сторон" [1, т. 1, с. 149]. В свою очередь, "общая политика*, включающая религиозную систему и организацию духовенства, станет позитивной наукой только тогда, когда философия во всех своих частях сделается наукой наблюдения, ибо общая политика есть применение общей науки"** [1, т. 1, с. 150]. Сама же эта "общая наука, т.е. философия, должна была быть гадательной, пока гадательными были частные науки; она стала наполовину гадательной и позитивной, когда некоторые из частных наук стали позитивными, а другие оставались еще гадательными; она станет совершенно позитивной, когда все частные науки станут таковыми... Можно поэтому представить себе время, когда философия, преподаваемая в школах, будет *позитивной"* [1, т. 1, с. 149].

Это, как видим, уже если не реализация, то "программа" позитивизма, причем применительно и к "общей науке" (философии), и к такой "частной науке", как "наука о человеке" (включая науку о человеческом обществе), которая, в свою очередь, рассматривается как часть "физиологии", или, как скажет впоследствии Конт, "биологии".

В основе сен-симоновской "программы" будущей науки об обществе, "элементы" которой встречаются и в более конкретных философско-исторических экскурсах Сен-Симона, лежат две идеи, *соединение* которых определило *своеобразие* его версии позити

* Впоследствии она будет фигурировать у Сен-Симона как "политическая наука", "общественная наука", "социальная физика" и т.д.

** Так Сен-Симон часто называет позитивистски толкуемую философию: философия как наука вообще, как таковая.

визма точно так же, как оно определило и основную теоретическую перспективу позитивизма Конта. Речь идет о теснейшем сопряжении, с. одной стороны, совершенно нерефлектированной, отмеченной печатью религиозности ориентации на тогдашнее естествознание как на единственно возможную "модель" всякого научного знания, всякой "научности" вообще, а с другой — столь же непоколебимой (и опять-таки вполне религиозной в этой своей абсолютной непоколебимости) веры в Прогресс. Правда, в соответствии с несколько изменившимся "духом времени" Конт, воспринявший от Сен-Симона обе эти идеи, предпочитает ориентироваться как на модель "истинной научности" не столько на ньютонианскую механику, обожествленную его учителем, сколько на *биологию.* Но в той мере, в какой методология тогдашних биологических наук соответствовала общей методологии естествознания Нового времени, сущность позитивистского метода Конта не менялась от такой переориентации.

Что же касается Сен-Симона, то его ориентация на естественнонаучную модель нашла свое отражение прежде всего в его понимании разума, разумности как таковой. Под нею он понимает способность человека артикулировать и сочетать идеи (понятия), вырабатываемые на основе обработки его первичных ощущений с помощью "знаков", т. е. прежде всего устной человеческой речи. Причем решающим *моментом* в процессе *становления* человеческого разума, которое в общем-то Сен-Симон относит скорее к *предыстории,* чем к истории человека, является возникновение его способности различать причину и следствие. С этого момента, относимого им к древнейшим временам Египта, Сен-Симон начинает *историю* человеческого разума, которая разворачивается уже на его собственной основе.

Сам же "прогресс разума" опять-таки определяется в соответствии с естественнонаучной моделью познания. А именно — как процесс постижения причин: сперва внешних и непосредственно воспринимаемых, затем внутренних и постигаемых более опосредованными путями. Сперва многих, затем — возводимых ко все более ограниченному кругу причин, пока, наконец, разум не вос

* Более того - *разумности* как таковой, ибо сама она толковалась по образу и подобию естествознания Нового времени.

** До этого момента, по его "наблюдениям", жизнь (только еще формирующегося) разума протекала на основе того, что относилось к его внешним предпосылкам. И прежде всего, на основе физиологической организации человека и предметных и социальных характеристик его "образа жизни". Он включал сюда элементы как чисто материального характера (способы употребления пищи, устройства жилища и т.д.), так и "институционального" (наличие или отсутствие какой бы то ни было формы власти, религиозного культа и т.д.).

ходит до постижения одной-единственной причины самого общего порядка. Причем, согласно Сен-Симону, сначала процесс этот протекает в двух формах — и переход от одной из них к другой также рассматривается им как прогрессивный. Первоначально познание осуществляется с помощью воображения, т.е. в эмоционально окрашенных образах фантазии, а затем — с помощью разумных понятий, обобщающих эмпирически констатируемые ("наблюдаемые") факты. В связи *с* этим последним различением познания — в зависимости от того, осуществляется ли оно с помощью образов и олицетворений или с помощью логически артикулированных понятий, — вся история "прогресса разума" распадается у Сен-Симона на два самых крупных цикла: "прогресс", осуществляемый на основе (и в формах) *религии,* с одной стороны, и прогресс, протекающий на почве науки и в рамках все более строго конституирующихся научных дисциплин — с другой.

Первый "цикл", охватывающий у него 1100—1200 лет*, он констатирует у различных народов, например, у египтян и арабов (сарацин). Те же 1100—1200 лет Сен-Симон усматривает в развитии греко-римской и христианской культуры от Платона до VIII в. нашей эры, когда европейцы позаимствовали у арабов элементы аристотелевской науки. Однако в отличие от других народов, застрявших в рамках этого цикла, не пойдя дальше выработки (или усвоения у других народов) *зачатков* истинной научности, европейцы, завершив первый (религиозный) цикл развития, вступили во второй, собственно научный, и прошли его почти до самого конца. Каждый из этих двух циклов в свою очередь распадается у Сен-Симона на три фазы ("стадии" или "состояния") поступательного развития. В трех специально рассмотренных им случаях — древнеегипетском, арабском древне- и средневековом и, наконец, древне- и средневеково-европейском — разум, согласно Сен-Симону, каждый раз проходит три стадии. Стадию "идолопоклонства" (Конт будет говорить в этой связи о "фетишизме"), стадию "политеизма" и стадию "теизма" (Конт предпочтет называть ее "монотеистической").

Однако, как подчеркивает Сен-Симон, речь идет при этом именно о прогрессе *разума.* Дело в том, что уже "идолопоклонство", по его концепции, было самым первым способом *разумного* постижения причин. Так что "солнце, луна, звезды, море, леса, все животные... даже растения рассматривались нашими предками

* Любопытно, что примерно столько же лет О. Шпенглер отводит "культурам", выделяемым им в "Закате Европы".

как великие и первые причины всего происходящего; это был первый этап в общей науке" (т.е. напомним, *философии как науки. — Ю.Д.)* [1, т. 1, с. 168-169]. Религия и религиозное воображение представляли собой лишь форму, под которой скрывалась напряженная деятельность разума с его *закономерной* устремленностью к постижению причин, реализующей свои цели в строгой последовательности, шаг за шагом, железной поступью. И хотя обыкновенные верующие язычники полагали, что они служат чувственно воспринимаемым богам (солнцу, луне, звездам и т.д.), *на самом деле они* уже служили Разуму (и Науке), одолевая первые препятствия на его пути.

В тем большей степени Сен-Симон считает возможным повторить все это, говоря о политеизме, благодаря которому "человеческий разум возвысился... до идеи о невидимых причинах", т.е. "первопричинах", какими он стал теперь считать "наши страсти, наклонности, всякого рода ощущения, приятные или неприятные" [1, т. 1, с. 169]. Идея "первопричин", скрывающихся под внешней оболочкой этих религиозных переживаний и представлений, должна была вести людей, согласно своему внутреннему закону — закону логики (т.е. "чистой разумности"), к заключению о "единой первопричине". Хотя "этой первопричиной было в их глазах соединение в одном лице всех второстепенных божеств, верование в которых составляло политеизм" [1, т. 1, с. 169]. Так в силу *необходимости* совсем не собственно религиозного, а, если можно так выразиться, сверхрелигиозного порядка, произошел переход от многобожия к *единобожию.*

Впрочем, если учесть *в высшей степени религиозное,* как мы убедились, отношение Сен-Симона к самой науке, то можно будет и эту *необходимость разума* также считать религиозной, но уже не в узкоконфессиональном, а в высшем смысле. В том смысле, что сам Логос — *божествен* по своей природе и уже по одной этой причине заслуживает религиозного культа.

Если взять этот цикл "прогресса разума", осуществленного на почве (и в рамках) религии* в целом, то — по Сен-Симону — он должен продлиться, как уже говорилось, 1100—1200 лет**.

* У Конта он получит название "теологической стадии", или "теологического состояния" развития человечества.

** Причем характерно, что и чисто хронологически это в общем то самое время, которое О. Шпенглер уделил "фаустовской" культуре, - совпадение, позволяющее предположить, что свою идею следующих друг за другом культур (например, "фаустовской" за "арабской") автор "Заката Европы" разрабатывал не на совершенно "голом" месте и не без определенных заимствований "извне".

Затем, согласно сен-симоновской философско-исторической схеме, наступает новый цикл, потребовавший столько же времени, сколько и предыдущий. Его содержанием стал такой же "прогресс разума", однако осуществляемый уже не на религиозной, а на собственно научной почве*. Здесь разум с необходимостью проходит те же три стадии (или "состояния"), что и в период господства религиозного сознания. Только теперь — и в том весь прогресс — это периоды эволюции самой науки, переходящей от постижения высших причин к анализу внутренних и от рассмотрения многих внутренних причин к сведению их воедино, что и сделал Ньютон, открыв Закон всемирного тяготения.

В общих чертах эта история науки выглядит у Сен-Симона так. Точкой отправления здесь оказываются арабы (сарацины). Изгнанные из Европы, они оставили в наследство европейцам начала светской науки, разработанной на основе возрожденного аристотелианства. В ее рамках идея "одушевленной причины", лежавшая "в основании теизма", была заменена "идеей о многих законах, управляющих вселенной" [1, т. 1, с, 199]. Однако это арабское наследство "европейское общество", которое "всегда было самым сильным в материальном отношении", но не всегда столь же сильным в духовном, пока что не смогло приумножить. По словам Сен-Симона, "под его влиянием (этого общества. — *Ю.Д.*) человеческий разум еще не сделал *ни одного шага общего характера;* все успехи, которые это общество сделало в науках, имели частный характер, другими словами, оно до сих пор совершенствовало только частные науки. Труды, произведенные им до настоящего времени, могут быть рассматриваемы только в качестве подготовительных работ для осуществления общего улучшения в системе идей" [1, т. 1, с. 198] (выделено мной. — *Ю.Д.*).

Увлеченный разработкой своей общей философско-исторической схемы, Сен-Симон как бы "забывает" в своем "Очерке о человеке" все то, что он уже говорил и писал о Ньютоне, о котором вовсе нельзя сказать, что он не сделал в науке "ни одного шага общего характера". Но уже на другой странице СенСимон, явно вспоминая об этом, добавляет к еще раз повторенному утверждению о том, что "мы не свели идеи многих законов к идее единого закона", характерную оговорку: "... или по крайней мере еще не преобразовали научную и прикладную системы согласно идее единого закона" [1, т. 1 с. 199]. Теперь его вполне можно понять так, что по сравнению с "сарацинами" кое-какой шаг вперед европейской наукой все-таки сделан: "идея единого закона" уже обретена ею. Но вот чего действительно еще нет, так это преобразования всего здания этой науки с точки зрения данного закона.

И совсем не случайно в *самом начале* своего следующего труда, написанного в том же 1813 году, что и упомянутый "Очерк..." (и предстающего в

* В собственной "стихии понятия", как сказал бы Гегель.

качестве его прямого продолжения), Сен-Симон пишет, обращаясь к "Его Императорскому величеству": «Первый набросок моего проекта преобразования европейского общества я озаглавил "Труд о всемирном тяготении", — потому что идея всемирного тяготения должна послужить основой новой философской теории (позитивизма. — *Ю.Д.),* новая политическая система в Европе явится следствием новой философии» [1, т. 1, с. 212].

Теперь становится понятным, что имел в виду Сен-Симон, когда говорил о необходимости преобразования "научной и прикладной систем" на основе "идеи единого Закона". "Прогресс человеческого ума, — писал он в том же обращении к императору, — дошел до того, что наиболее важные рассуждения о политике могут и должны быть *непосредственно* выведены из познаний, приобретенных в высших науках и в области физики. Придать политике *положительный характер* — вот к чему стремится мое честолюбие" [1, т. 1, с. 212]. Чтобы "идея единого закона", открытого Ньютоном, получила *действительно всеобщий* научный характер, она должна быть распространена и на "прикладную" область политики, превратив ее в позитивную науку.

И тем не менее перспектива дальнейшего "прогресса разума" представлялась Сен-Симону следующим образом. "Общая система наших знаний будет преобразована; она будет основана на *веровании,* что вселенная будет управляться единым неизменным законом. Все прикладные системы: религиозная, политическая, моральная, гражданского законодательства — будут согласованы с новой системой наших знаний" [1, т. 1, с. 200] (выделено мной.

— *Ю.Д.).* Как видим, специфически научный переворот, ожидаемый Сен-Симоном в "общей системе знаний", подается им как переход в новую веру, т.е. как переворот *религиозного* порядка, за которым должны последовать трансформации во всех других общественных сферах политической, моральной и гражданскиправовой, свидетельствующие о глубоком преобразовании общества в целом.

Ведь "идея общего закона, управляющего вселенной, — утверждает Сен-Симон, — относится к идее многих частных законов, регулирующих явления различных отраслей физики, как идея единого бога относится к идее многобожия" [1, т. 1, с. 189]. Но даже утверждая в воображаемой полемике с "немецкой сектой" философов, что "не идея бога должна объединять концепции ученых, а идея тяготения", он тут же оговаривается: "эту идею нужно трактовать как закон бога." [1, т. 1, с. 279]. И не только потому, как он тут же объясняет, "чтобы не вступить в столкновение с суеверными представлениями бедного класса, который по недо

статку образования или ума не может подняться до великих абстрактных идей" [1, т. 1, с. 279], но по другой, пожалуй, более важной, хотя и не всегда отчетливо артикулируемой самим СенСимоном причине. Дело в том, что переход к завершающей фазе второго всемирно-исторического цикла поступательного развития разума в Европе неизменно представлялся ему на манер великой религиозной реформации. А она не мыслилась ему без участия "бедного класса", несмотря на то, что ее инициаторами и вождями, согласно его "проекту "-прогнозу, должны были стать ученые. "Эта идея для физиков то же, что идея бога для богословов" [1, т. 1, с. 213].

Отсюда — настойчиво подчеркиваемая Сен-Симоном параллель между тем *"кризисом",* в какой были вовлечены в свое время римляне вследствие перехода от идеи многобожия к идее единобожия" [1, т. 1, с.90], и тем, в котором, по его словам, "мы находимся в настоящее время", когда в связи с Ньютоновым — открытием "общего закона, управляющего вселенной", происходит точно такое же "изменение, совершенствование общей идеи, общей веры" [1, т. 1, с. 190, 191]. Во втором случае имеется в виду столь же глубокая, сколь и всеохватывающая "реорганизация европейского общества посредством особого учреждения, общего для всех (европейских. — *Ю.Д.)* народов, которые его составляют. Это учреждение, смотря по степени просвещения каждого народа, будет представляться ему научным или религиозным..." [1, т. 1, с. 287].

В столь далеко идущем радикализме предполагаемого общественного переворота нет ничего удивительного, ибо, если верить Сен-Симону, речь идет об изменении "самой важной, самой общей идеи, служащей поэтому связью для всех остальных" [1, т. 1, с. 190], о всемирно-историческом переходе человечества к "идее всемирного тяготения, рассматриваемой как общий, единый и неизменный закон, которому бог подчинил мир и по которому он им управляет" [1, т. 1, с. 287]. И подобно тому, как в свое время аналогичное "изменение в общем мировоззрении" стало "главной причиной ужасного беспорядка, в котором обширная Римская империя находилась в течение многих веков" [1, т. 1, с. 190], теперешний переход вызвал "крайне жестокий" кризис, в связи с которым вся Европа оказалась объятой "пламенем войны, причем едва ли не самой кровопролитной в истории, так как "армии обеих сторон составляют теперь многие миллионы людей" [1, т. 1, с. 190-191].

Завершиться же этот второй из двух аналогичных по своему содержанию и масштабу всемирно-исторических кризисов может, по Сен-Симону, лишь таким же образом, как завершился первый. А именно — окончательным переходом от "политеистического" истолкования основной причины, управляющей мирозданием, к "монотеистическому" со всеми вытекающими из него общественнополитическими последствиями. Созданию, вернее, опять-таки "проектированию", "программированию" — соответствующей теории этой научно-религиозной реформации Сен-Симон и посвящает свой "Труд о всемирном тяготении".

В "Заключении второго очерка" этого своего труда СенСимон утверждает что: "1) из идеи всеобщего тяготения можно вывести более или менее непосредственно объяснение всех явлений"; "2) единственное средство преобразовать систему наших знаний — это положить в ее основу идею тяготения, трактуя ее с научной, религиозной и политической точек зрения"; *"3)* идея всемирного тяготения не противоречит идее о боге, потому что она не что иное, как идея о неизменном законе, по которому бог управляет вселенной"; "4) при достаточной осторожности *философия тяготения* может последовательно и без скачков заменить все принципы полезной морали, которую предполагает теология, более ясными и определенными идеями" [1, т. 1, с. 268] (выделено мной, — *Ю.Д.).*

Эта идея, по его убеждению, уже содержит в себе все необходимое и достаточное для того, чтобы, во-первых, придать науке единственно адекватную ей форму позитивизма а "все материалы, необходимые, — по его мнению, — для построения новой научной системы (системы позитивной), уже собраны" [1, т. 1, с. 277]. И, во-вторых, сделать — уже тем самым — решающий шаг по пути *фактического преобразования общества* в духе позитивной, т.е. научной не только по содержанию (как это, оказывается, уже было раньше), но и по форме, *религии,* без чего — по мысли Сен-Симона — такое преобразование было бы невозможно.

§ 2. УТОПИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ЕГО ПОСЛЕДУЮЩИЕ МЕТАМОРФОЗЫ

Вот почему автор "Труда о всемирном тяготении" не устает подчеркивать вновь и вновь, что основополагающая идея его проекта ("программы" или "наброска") "научной теории" не только не противоречит религии, но является истинно теологической: в том *высшем смысле,* какой изначально присущ всякой форме религи

озности, одухотворяя ее уже на самых ранних стадиях развития*. Именно по этой причине Сен-Симон и полагает, что "наброска", им предлагаемого, "будет достаточно, чтобы дать корпорации ученых средства применить новую общую теорию к *политической науке"* [1, т. 1, с. 287] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Связующим звеном между абстрактной теорией и этой практически ориентированной дисциплиной является здесь именно *общемировоззренческий* характер высшего постулата позитивизма, позволяющий толковать его в эзотерическом аспекте — как чисто научный, а в экзотерическом — как сугубо религиозный.

А все это, вместе взятое, и дает основание Сен-Симону надеяться, что после того как будет явлена "городу и миру" его теория, раскрывающая *социально-* и в то же время *религиозно*философский смысл всемирно-исторического открытия Ньютона**, — "все тотчас же войдет в порядок, общее устройство европейских народов восстановится само собой, и *духовенство, обладающее образованием****,* соответствующим приобретенным человечеством знаниям, быстро восстановит спокойствие в Европе, обуздав честолюбие народов и королей" [1, т. 1, с. 282].

Как видим, проблема "религиозности" сен-симонизма не решается так уж просто — ни ссылкой на "идейную эволюцию" Сен-Симона, перешедшего, якобы, в своем идейном развитии "от религии к атеизму", ни апелляцией к тезису о существовании у этого "великого утописта" "религиозных предрассудков", неведомо каким образом уживавшихся с его "твердыми естественнонаучными убеждениями". Хотя и в первом, и во втором случае мы можем констатировать наличие "крупицы истины", правда — только "крупицы". Дело в том, что, сколь парадоксальным это ни покажется на первый взгляд, как мы убедились, сами "научные убеждения" носили у Сен-Симона *религиозный* характер, который — что не менее важно — вполне соответствовал "эзотерическому" духу современного ему естествознания. Впрочем, и это — далеко не все.

Не менее важно здесь то, что даже утратив веру в христианского Бога (о чем он со всею недвусмысленностью заявил в

* Это, согласно его более ранним заявлениям, позволяло уже египетским жрецам толковать свою религию двояким образом: экзотерическим, как совокупность понятных народу верований и обрядов, и изотерическим — как тайное от него и ведомое лишь посвященным научное знание.

** А именно она-то, по глубочайшему убеждению ее автора, и "соответствует состоянию просвещения".

*** Т. е., надо полагать, усвоившее и сен-симоновскую теорию.

"Очерке науки о человеке" [1, т. 1, с. 192-193]), Сен-Симон никогда не утрачивал глубочайшей веры в религию. Причем она, эта вера (столь далеко идущим образом коррелирующая с его верой в чудотворную способность науки, находила свое выражение, в частности, и в нескрываемом восхищении исторически существовавшими "богословскими системами". В том числе и христианской, которой — по его словам — "нельзя не восхищаться", "принимая во внимание эпоху, в которую она была создана." [1, т. 1, с. 193]. Вера эта имела у Сен-Симона одновременно и эмоциональный, и вполне рационально-прагматический характер. Это была *веря* исторически образованного *социального* реформатора и *социолога* в ту миссию*, которую религии *еще предстоит* сыграть в будущем, базирующаяся на эмпирически обоснованном *знании*** колоссальной роли, какую она *уже* сыграла *в прошлом.*

Сен-Симон верил в *основополагающую* роль религии, возводящей на фундаменте "богословских систем", создававшихся духовенством, целые социальные миры ("социальные тела", "социальные организмы" и т.д.) точно так же, как К.Маркс верил в фундаментальную роль "экономического базиса", на почве которого вырастает "общественная формация со всеми возвышающимися над нею "идеологическими надстройками". И ему, испытавшему период увлечения сен-симонизмом, не так уж трудно было развить под этим впечатлением свой собственный "проект системы", заменив в качестве "базисной" категории *Религию,* о миросозидательной социальной роли которой говорил и писал Сен-Симон, — "Экономикой", "отношениями собственности" и т.д. Тем более, что, как мы еще увидим, и сам Сен-Симон сделал многое для того, чтобы облегчить подобный "революционный переворот в науке об обществе".

Но несмотря на все значительные шаги, сделанные СенСимоном в направлении к "материалистическому пониманию истории", его вера в *социально-конституирующую* роль религии, без помощи которой он не мыслил ни одной серьезной — действительно исторической — "социальной реформации", не угасала до конца жизни. Об этом убедительно свидетельствует его "Новое христианство" (1825), написанное им незадолго до смерти и таким образом ставшее чем-то вроде его философского завещания. И в

* Вернее, в ее "теургический" (пользуясь выражением русских философов начала нашего века), "миросозидательный" характер, и ее способность к творчеству социальных миров.

** Сен-Симон предпочитал говорить и этих случаях о знании, основанном на "наблюдениях".

общем Сен-Симон остается одним* из первых в ряду мыслителей XIX в., утверждавших новый тип религиозной веры — веру, возводящую на место Бога великих мировых религий некое подобие "Верховного существа", уже не столько религиозного, сколько научного (вернее — позитивистского) происхождения, однако требующего *чисто религиозного* поклонения и культа, — "светский" характер которого представлялся весьма сомнительным даже тогда, когда его специально подчеркивали (для "посвященных"). За Сен-Симоном последовали сен-симонисты, норовившие провозгласить богом его самого. А в итоге своей идейной эволюции, так сказать, под занавес, на тот же путь конструирования "Верховного существа" вступил и духовный "блудный сын" Сен-Симона — О.Конт, оспоривший у своего учителя право на посмертное обожествление точно так же, как поначалу оспаривал его право считаться истинным основоположником как позитивистской философии, так и "позитивной науки об обществе".

Соотношение двух важнейших социально-философских работ Сен-Симона, написанных в одном и том же 1813 г., — "Очерка науки о человеке" и "Труда о всемирном тяготении", — позволяет пролить некоторый свет на то, каким образом связывались в системе воззрений две его основных идеи — идея Прогресса и идея Закона "всемирного тяготения" как высшего принципа науки и модели подлинной научности. Первая, и мы убедились в этом, выступает как способ *исторического* обоснования второго, который предстает как высший, а потому и завершающий пункт поступательного развития науки. А он, в свою очередь, выступает в качестве *теоретического* фундамента сен-симоновского позитивизма — его философии (как общей науки) и главнейшей из "частных наук" ("науки об обществе"). Впрочем, и свои исходные постулаты теории прогресса Сен-Симон также заимствует из этого теоретического фундамента. Имеется в виду само "предпонимание", вопервых, того, что такое разум, во-вторых, того, в чем заключается его прогресс, и, в-третьих, имеет ли он или, наоборот, не имеет какие-либо границы.

Апеллируя к своей версии теории прогресса, равно как и к соответствующим образом обработанному историческому материалу своих "наблюдений" над ним, Сен-Симон обосновывает и собственный "исходный пункт" — вывод о необходимости радикального общественного переворота, сопоставимого с величайшими

* Не забудем о якобинцах, пытавшихся насадить (не без помощи гильотины) культ "Верховного существа" ("Существа существ") во времена Французской революции.

переворотами прошлого, результатом которого должно было стать появление нового "социального мира". Вывод этот состоял из двух взаимосвязанных утверждений. Согласно первому из них, который с таким же успехом можно рассматривать как основополагающий постулат сен-симонизма, "человеческий ум... никогда не переставал прогрессивно развиваться" [1, т. 1, с. 273]*. Согласно второму утверждению, человеческий разум достиг в своем столь же неудержимом, сколь и неумолимом "прогрессе" такой точки, когда с неизбежностью должна была возникнуть позитивистская философия (общая наука), включающая науку о "человеческом роде" (у Конта она станет основной частью социологии). И в результате создались условия, делающие совершенно необходимым практическое осуществление требований и этой философии, и этой науки, реализации их в новой общественной "организации". Что же касается ньютонианской теории всемирного тяготения, истолкованной в духе "философии позитивизма", то ее миссия заключалась в том, чтобы сообщать высший смысл этой революции, которой предстояло *"улучшить"* судьбу человечества, — религиозный для масс и научно-мировоззренческий для ее высокоученых вождей**.

Разрабатывая свою версию "теории прогресса", Сен-Симон опирался непосредственно на Ж.А.Кондорсе с его знаменитым "Эскизом исторической картины прогресса человеческого разума". Отношение Сен-Симона к этому прямому его предшественнику было двойственным. С одной стороны, он считал, что "общая идея" последнего "удивительно справедлива и возвышенна" [1, т. 1, с. 152]. Однако уже во введении к "Очерку науки о человеке", посвященном "изучению вопроса", он обещает: "Я буду его сильно критиковать, потому что псе его отдельные идеи меня не удовлетворяют, и я переработаю его произведение..." [1, т. 1, с. 152]. Поскольку вторая часть "Очерка", в которой Сен-Симон обещал рассмотреть "науку о человеке... как роде" [1, т. 1,

---

* У сен-симонистов - Базара, Анфантена и Родрига — этот закон сформулирован как "закон *совершенствуемости".* Согласно их изложению этой идеи Сен-Симона, "закон совершенствуемости настолько абсолютен, он представляет столь основное условие существования человеческого рода, что каждым раз, когда какой-нибудь народ, поставленный во главе человечества, приходил в состояние застоя, зародыши прогресса, подавленные в нем, тотчас же переносились в другое место, на почву, где они могли развиваться. И в этом случае постоянно наблюдалось, что народ, восставший против закона человечества, низвергался в бездну и погибал, как бы раздавленный тяжестью анафемы" [2, с. 148].

** Если взять *соотношение* этих двух идей в аспекте его внутритеоретической структуры, то оно заставит нас вспомнить о соотношении "феноменологии духа" и "логики" в системе Гегеля. Там первая должна была подвести (исторически) *к подлинно научной* точке зрения. А вторая — развить ее уже в собственно научной, т. е. чисто логической, а не *феномено*-логической сфере.

с. 152-153], где он, судя по всему, и собирался "переработать" произведение Кондорсе, осталось ненаписанной, не был реализован и замысел упомянутой критической ревизии. Тем не менее уже в первой части "Очерка" Сен-Симон достаточно ясно дает понять, чтó прежде всего не удовлетворяет его в "Эскизе" Кондорсе.

Характерно, что автор "Очерков" делает это в обширном примечании к тому месту своего текста, где заходит речь об "умственном состоянии" древних египтян, которое рассматривает как "отправную точку развития человеческого ума", двинувшегося от нее по пути безостановочного прогресса [1, т. 1, с. 167]. "В XVIII веке, — утверждает Сен-Симон в примечании, — не было большого различия в воззрениях философов и богословов на первые шаги, сделанные человеческим разумом" [1, т. 1, с. 167]. Подобно богословам, постулировавшим в качестве исходного пункта человеческой истории счастливое состояние Адама и Евы в "земном раю", откуда они были изгнаны после грехопадения, "философы говорили: в диком состоянии человек был счастлив, и только после установления политических и религиозных учреждений человек познал горе" [1, т, 1, с. 168]. Приводя в качестве примера таких философов Руссо и Д'Аламбера, Сен-Симон тут же добавляет: «Кондорсе не так далек, как полагают, от этой точки зрения в своем *"Эскизе исторической критики прогресса человеческого разума"*» [1, т. 1, с, 168].

Если же сопоставить это сен-симоновское замечание с общей концепцией "Эскиза", где все-таки отстаивался именно прогресс, понятый как поступательное развитие человечества в целом, совершающееся несмотря на отдельные отклонения и попятные движения, то станет понятным главное, что разделяло две столкнувшиеся здесь версии одной и той же идеи Прогресса. Сен-Симон обнаруживал тенденцию к *"выпрямлению"* той "спирали", в виде которой представал прогресс в "Эскизе". Ему было еще важнее, чем "прогрессисту" Кондорсе, прочертить *непрерывно восходящую линию* Прогресса, с суровой непреклонностью заставлявшего людей приспосабливаться к своей железной поступи, "изобретая" новые и новые "организационные" (мы сказали бы теперь: институциональные) формы, соответствующие его историческим "шагам". Различные народы и нации использовались при этом в виде своего рода "перекладных лошадей": переставала тянуть "вперед и вверх" по крутой дороге одна лошадь, ее сменяла другая, исчерпывала свои силы другая, на ее место вставала третья и т.д. Но сама общая "линия" Прогресса оставалась при этом прямой, как стрела.

Что же касается того "естественного" состояния, которое Руссо и Д'Аламберу (в отличие от Гоббса) представлялось едва ли не райским, то Сен-Симон вообще не был склонен к подобной его "руссоизации". И прежде всего уже по одному тому, что ом считал это состояние "доразумным". Подталкиваемый к разумному состоянию "внешними", а не внутренними факторами, "естественный" человек выполнял требование Прогресса — стать разумным в точном смысле этого слова — уже, что называется, поневоле. Но был и еще

один мотив, который ставил Сен-Симона в оппозицию к Руссо, Д'Аламберу и даже Кондорсе по этому вопросу. Этот гениальный прожектер-утопист СенСимон последовательно истреблял все рудименты ходячих представлений о "райском состоянии" в первобытном прошлом, чтобы отвести ему место в цивилизованном Будущем. В те счастливые времена, когда, как он верил, удастся, наконец, "улучшить судьбу" человеческого рода, выведя его из состояния самого глубокого из исторических кризисов, какие ему когда-либо приходилось переживать.

Однако Сен-Симон не мог не почувствовать, что само понятие "кризиса", к которому он неоднократно прибегал, выстраивая свою *философию истории* Прогресса, могло быть истолковано как известный "откат", попятное движение. То есть — как нарушение "естественной необходимости", властно и неуклонно влекущей человечество "вперед и выше". Поэтому он напряженно искал способ истолковать и "кризис", обозначавший "момент" перехода от одного исторического цикла к другому, как нечто "чисто", "насквозь" *прогрессивное,* хотя и весьма болезненное. И в конце концов нашел этот способ в трансформации своей философскоисторической схемы. На место прежнего толкования исторического "прогресса разума" (например, на европейском континенте) как *двухциклового** Сен-Симон выдвигает *трехцикловую схему,* превращая в особый цикл тот период, который прежде рассматривал как не имеющий самостоятельного значения. Этот новый цикл был введен Сен-Симоном для понимания последнего крупного этапа европейской истории, который, естественно, больше всего интересовал его и ради объяснения которого, собственно, и предпринимались им более глубокие экскурсы в историю. Причем это трехцикловое членение истории прогресса европейского разума открывало возможность его все более широкого толкования, пока оно не превратилось — уже у Конта — в общую схему понимания истории.

Новый "цикл", введенный Сен-Симоном в схему, охватывал, как и прежде, "кризисные" события, предшествовавшие Французской революции, то, что происходило во время революции, а также ситуацию, возникшую после нее. Но теперь этот период представал уже как целая эпоха, названная Сен-Симоном "критической" — в отличие от двух "органических" эпох, одна из которых предшествовала ей, а другая должна была последовать за нею. Но стоило только ему сделать все это, как тут же возникла необходимость представить в виде соответствующего цикла период перехода от большого цикла европейской истории, отмеченного господ

* IV век до нашей эры — VIII век нашей; VIII—XIX века нашей эры.

ством религии, к другому — отмеченному господством науки. И таким образом, на месте трех циклов оказались четыре, вернее — два: органическая эпоха — критическая, затем вновь органическая

— критическая и т.д.

Кроме того, в сен-симоновской философии истории прогресса появились и другие существенно новые моменты, причем не только социально-философского, но и собственно социологического порядка. В работах "Письма к американцу" (1817) и "Взгляд на собственность" (1818) бросается в глаза акцентирование Адамом Смитом социально-экономического аспекта исторического процесса. Это было связано, с одной стороны, с его занятиями в области политической истории Америки (в особенности истории американской революции, которая, по его словам, "знаменовала собой начало новой политической ары" и "неизбежно должна была вызвать важный прогресс всеобщей цивилизации", произведя "большие изменения в общественном порядке, господствовавшем в Европе" [1, т. 1, с. 300]. А с другой — с серьезным изучением политической экономии, прежде всего трудов Адама Смита и Сэя, побуждавшим его обращать более пристальное внимание на экономическую "подкладку" политических событий. Сравнивая "цивилизации в обоих полушариях" (в "Старом свете" и "Новом"), Сен-Симон вводит в свой активный оборот понятия, которые не играли существенной роли в его прежних философско-исторических построениях, — и прежде всего понятие "феодализма".

Оно ставится *рядом* с понятием "теологической системы", которое прежде было единственным при характеристике средневекового общества в Европе [1, т. 1, с. 301]. В связи с этим все чаще используются словосочетания "феодальные и теологические власти", "феодальные и теологические классы" и др. [1, т. 1, с. 313, 315]. Им противополагаются словосочетания: "промышленные идеи", "организация промышленности", "промышленный класс" и т.д. [1, т. 1, с. 314-315]. И уже здесь отчетливо проступает основная дихотомия, которая будет определять философско-исторические, социально-философские и социологические схемы, "проекты" и концепции Сен-Симона на протяжении всего последующего периода: "феодальное общество" — "промышленное общество", "феодальный класс" — "промышленный класс". При этом в самом центре оказывается триада: Труд (как "умственный", так и "физический") — Промышленность — "Истинное общество". А на заднем плане проступают контуры идеи *тотальной* революции*.

* Она же — мировая революция.

"Бывают революции, отличающиеся прежде всего ограниченным, национальным характером; бывают частичные революции, затрагивающие лишь одно какое-нибудь социальное учреждение. Эти последовательные революции способствуют в дальнейшем всеобщей революции" [1, т. 1, с. 315].

Так философия истории Прогресса, позитивистская философско-историческая концепция поступательного развития разума (и науки), достигающего, наконец, идеала подлинной разумности ("научности" как таковой), превращается в философию мировой революции. Чтобы не быть голословным, приведу слова самого Сен-Симона: "В философском отношении — с тех пор как арабы ввели в Европу опытные науки, а в политическом отношении — со времени общин* человеческий разум, очевидно, направлялся ко всеобщей революции, т.е. направлялся к установлению такого порядка вещей, при котором его существование должно испытать значительное общее улучшение" [1, т. 1, с. 316]. Неумолимый и неуклонный "прогресс Разума" оказывается, таким образом, поступательным движением по пути к тотальной, а значит, всемирной революции. Прежняя философско-историческая схема, таким образом, остается в силе; новым оказывается лишь ответ на вопросы — чего же хочет, наконец, непрерывно прогрессирующий Разум? куда влечет нас дух позитивизма, когда он проникает в политику и социальную сферу вообще?

Сен-Симон не делает тайны из того, кому он обязан своим новым истолкованием философско-исторической схемы, которую он выстраивал едва ли не на протяжении всего предшествующего периода идейной эволюции. Уже в "Письмах к американцу" он говорит об Адаме Смите, у которого политическая экономия "окрепнув в обладании истиной и в силе здравого смысла", приобрела более свободный и более определенный характер" и "объявила себя независимой от политики" [1, т. 1, с. 331]. Ссылается Сен-Симон и на Сэя, который, по его мнению, сделал следующий шаг по пути создания единой социальной науки: он "смутно осознавал, как бы против самого себя**, что политическая экономия является истинной и единственной основой политики" [1, т. 1, с. 330]. А в примечании, специально посвященном Адаму Смиту, добавляет к этому: "Еще немного смелости, еще побольше философии, и скоро политическая экономия займет свое истинное

* Имеются в виду городские "общины", добившиеся самоуправления еще в средневековой Европе.

** Так как, следуя за Адамом Смитом, делал "на политики и политической экономии две различные, отдельные друг от друга науки" [1, т. 1, с. 330].

место; вначале она опиралась на политику — политика будет опираться на нее или, вернее, *в ней одной будет вся политика.* Момент этот недалек" [1, т. 1, с. 331] (выделено мной. — *Ю.Д).* И действительно, "философия", с помощью которой Сен-Симон собирался преобразовать трудовую экономическую теорию Адама Смита в *общую науку* об обществе, не заставила себя долго ждать. Ведь основополагающий ее тезис, резюмируемый "в двух словах : политика есть *наука о производстве,* то есть наука, ставящая себе целью установление порядка вещей, наиболее благоприятного всем видам производства" [1, т. 1, с. 333], был сформулирован в том же (8'м) "Письме к американцу", где шла речь о Смите и Сэе. А уже в работе "Взгляд на собственность", вышедшей год спустя с эпиграфом "Все через промышленность, все для промышленности" [1, т. 1, с. 350], а также в работе "О теории общественной организации", появившейся еще через год, обещанная "философия" смитовской политэкономии была представлена во всех остальных своих чертах. Оставалось лишь "встроить" ее в прежнюю схему философии истории, внеся в нее соответствующие изменения, что и было сделано в книге "О промышленной системе", вышедшей в 1821 г.

§ 3. СЕН-СИМОН КАК КРИТИК КОНТА

В работе "Взгляд на собственность", где с особой наглядностью раскрываются идейные импульсы, побудившие Сен-Симона предпочесть понятию "теологическая система" понятие "феодализм" (в связи с чем ему и пришлось произвести далеко идущие трансформации во всей его *социальной философии**), он пишет: "Книга Смита** явилась наиболее сильной, наиболее прямой и наиболее полной критикой феодального порядка, какая когда-либо имела место. Каждая страница этой книги содержит доказательства того, что общины или промышленность были истерзаны этим порядком..., что правительства в том виде, как они были установлены, постоянно стремились разорять народы, потому что они всегда только потребляли, между тем как для роста богатства есть только одно средство — производить" [1, т. 1, с. 413], Так преломилось в сознании революционера-утописта знаменитое Смитово различение производительного и непроизводительного труда.

* Ее не следует смешивать с философией истории Сен-Симона, схемы которой видоизменялись им в самую последнюю очередь и в гораздо меньшей степени, чем менялось их социально-философское содержание.

** Имеется и виду "Исследование о природе и причинах богатства народов".

Популяризатор Смита Сэй, у которого, по словам СенСимона, "ближе проводится сравнение между принципами военного и промышленного управления" [1, т. 1, с. 414], уже вплотную подводит к идее различения соответствующих типов общества на основе Смитова различения не только разных классов *одного и того же* общества, но и *разных типов общества,* переводя проблему в социально-философский план (а затем и в план философии истории). И вот тут-то Сен-Симон и обращается к мысли своего секретаря и ученика Конта, которую он расценил как "прекрасную и полезную".

В сен-симоновском изложении эта мысль звучит так: "...Нация необходимо должна быть организована для одной из двух целей: или для похищения чужого, или для производства, т.е. она должна иметь либо военный, либо промышленный характер" [1, т. 1, с. 415]. А далее вслед за своим учеником он применяет эту мысль для характеристики французской нации (а точнее, всех "современных народов" Европы, которые "отстают от просвещения своего века"): "... В противном случае, если она (нация. — *Ю.Д.)* открыто не выберет первое или второе направление, она примет характер ублюдочного общества" [1, т. 1, с. 415]. Таково происхождение дихотомии "военного" (оно же "теологическое и военное") и " промышленного" (оно же "научное и промышленное") обществ, которая заменяет в его социальной философии и философии истории дихотомию "религиозного" и "позитивнонаучного" состояний общества (или циклов исторического развития, понятого как прогресс Разума).

Судя по "превосходному труду" Конта, на который ссылается в данной связи Сен-Симон, понятие "военного общества" толкуется у первого столь же широко, как и понятие "теологического общества", введенное вторым, использовавшим его для характеристики и древнеегипетского, и греко-римского, и средневекового "циклов" поступательного развития Разума. Согласно СенСимону, "г-н Конт... установил, что римляне были целиком организованы для войны, что все их учреждения стремились наделить их наибольшей военной силой. Он показал, что римляне действовали согласно с духом и просвещением самой эпохи" [1, т. 1, с. 415]. Им противопоставлялись у Конта "современные народы", "сильно" стремящиеся "к обогащению посредством торговли" и имеющие "явное намерение содействовать расцвету промышленности" [1, т. 1, с. 415], т.е. имеющие, как писал Сен-Симон, *социальный характер* "промышленных обществ".

В связи с этой новой дихотомией открывается возможность иначе понять "переходные" периоды общественного развития и прежде всего — тот всемирно-исторический переход, под знак которого Сен-Симон, а за ним и молодой Конт, ставили их современность. Теперь этот переход мыслился как кризис, *"растянувшийся на целую* эпоху, вызванный *социальным* противоречием между "промышленным характером" общества и "военным характером" политико-административных учреждений, унаследованных от прежнего общества*. Политическую характеристику этой эпохи Сен-Симон дает в IX главе работы "Взгляд на собственность" с характерным названием "Сравнение образа действий юристов и промышленников в ходе Французской революции" [1, т. 1, с. 419]. "Нет сомнения, — пишет он, — что именно юристы правили Францией в самое бурное и мучительное время революции" [1, т. 1, с. 419]. "Нужно определенно признать, — продолжает Сен-Симон далее, — что юристы, ставшие господами положения, изобрели и на развалинах разрушенного ими старого порядка установили режим террора, что с этого времени они стали также подстрекателями, руководителями и до известного момента даже исполнителями стольких жестокостей, ознаменовавших их зловещее изобретение" [1, т. 1, с. 420].

В первом же абзаце «Предисловия к работе "О промышленной системе» (ее основную часть составило "Введение") СенСимон резюмирует то, что уже "набросал" в только что рассмотренных текстах, обозначивших новый период его идейной эволюции, резко убыстрившейся к концу жизни. "Основной причиной кризиса, переживаемого политическим организмом вот уже тридцать лет, является — по его утверждению — полное изменение *социальной системы...* как конечный результат тех видоизменений, которые последовательно испытывал до сих пор старый политический строй. Говоря точнее, существо этого кризиса состоит в *переходе* от феодальной и теологической системы к промышленной и научной" [1, т. II, с. 5] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Для существования этой "великой перемены", согласно Сен-Симону, "потребовалась специальная деятельность на протяжении нескольких веков особых классов... Этими классами были в светской области легисты (так он именует теперь "юристов"-законников. — *Ю.Д.*), в духовной — метафизики; в своих политических действи

* Речь шла о "кризисной" эпохе, понятие которой мы уже охарактеризовали в теоретико-методологическом отношении; сменив предшествующую ей "органическую" эпоху, она сама должна была в свою очередь смениться "органической" эпохой.

ях они столь же тесно связаны между собой, как феодализм и теология, как промышленность и опытные науки" [1, т. II, с. 8-9].

Здесь перед нами с достаточной определенностью предстают три фазы исторической эволюции ("прогресса Разума"), взятые одновременно в социально-политическом и духовно-"идеологическом" аспектах: (1) "феодализм и теология", (2) "легисты и метафизики", (3) "промышленность и опытные науки". И достаточно, вынеся за скобки первое звено каждой из перечисленных здесь "двучленок", взять в той же последовательности то, что образует их второе звено — "теологию", "метафизику" и "науку", чтобы мы получили знаменитый "закон трех стадий", честь открытия которого Конт безоговорочно приписал себе самому. Однако для этого, как видим, нужно было, во-первых, отвлечься от конкретного социально-исторического содержания, сделав как раз обратное тому, к чему стремился теперь Сен-Симон. А во-вторых — что следует из первого — придать каждому из этих — поневоле гипостазированных — понятий (теологии, метафизики и науки) *чисто гносеологический* смысл и характер — характер неизбежно, вновь и вновь повторяющихся* *ступеней познавательного процесса.* Так что и в самом деле у Сен-Симона, с одной стороны, было все необходимое и достаточное, для того чтобы сформулировать этот "Закон". Но, с другой, чтобы утвердить его как альфу и омегу своего учения, как это сделал его ученик и оппонент, он должен был бы сделать шаг назад — от той *социологии* истории, которая явно вставала теперь у Сен-Симона на место *философии* истории.

Был и еще один существенно важный пункт, мешавший Сен-Симону резюмировать свои собственные открытия в виде чего-то, подобного закону трех стадий Конта, в особенности — *взятому в его изначальном контовском понимании.* Дело в том, что это понимание предполагало что-то вроде гегелевского "снятия" религии (и религиозности вообще) в последующих "стадиях" прогресса Разума, — т. е. *чисто атеистическую* точку зрения, на которой стоял Конт в первоначальный период "бури и натиска**. А вместе с тем подлежала теоретическому "снятию" и вся та эмоциональная сфера, которая *органически* сопрягалась у Сен-Симона с религиозностью. И это превращало для него религиозность человека (и человечества) в нечто непреходящее и непреодолимое. "Нет, господа, — утверждали сен-симонисты, отстаивая против Конта эту интенцию их учителя, — наука не пред

* Как на индивидуальном уровне, так и на уровне всего человеческого рода, как для отдельных наук, так и для научного знания в целом.

** Имевшего (по крайней мере отчасти) анти-сен-симонистский характер.

назначена быть вечным противником религии, как некоторые, повидимому, полагают; она не предназначена суживать постоянно область религии, чтобы когда-нибудь окончательно лишить ее своих владений" [2, с. 441]. Этим убеждением обозначен тот пункт, вокруг которого — *по сути дела* — и разгорелся, еще при жизни Сен-Симона, весьма симптоматичный спор между ним и его учеником, в котором уже начали проступать контуры как будущего учения Конта, так и важнейшие отличия контовского подхода к его построению.

Поводом для этого спора стало предложение Сен-Симона Конту, который не только был его секретарем, но и считался его ближайшим учеником и единомышленником, написать специальное приложение к "Катехизису промышленников", над которым работал Сен-Симон в 1823—1824 годах, — отдельный том, посвященный "системе наук и системе воспитания" [1, т. II, с. 159]. «Этот труд, основные положения которого мы набросали и выполнение которого мы поручили нашему ученику Огюсту Конту, — предуведомлял автор своих читателей в "Первой тетради" "Катехизиса", — будет излагать систему промышленности a priori, мы же в настоящем "Катехизисе" будем продолжать излагать ее a posteriori» [1, т. II, с. 159]. Труд этот и должен был составить содержание "Третьей тетради" "Катехизиса".

Однако, когда эта "тетрадь" была закончена Контом, ее содержание явно не удовлетворило его учителя. «Этот труд, — писал Сен-Симон в своем "Предисловии" к "Третьей тетради" "Катехизиса" (которым он здесь и ограничился), — несомненно, очень хорош, если рассматривать его с точки зрения, на которую стал его автор, но он не достигает той цели, которую мы себе поставили: он не излагает общих идей нашей системы, вернее, он излагает лишь часть этих идей и притом придает преобладающее значение тем общим идеям, которые мы считаем второстепенными» [1, т. II, с. 237].

Характеризуя этот аспект взаимоотношений раннего О.Конта и позднего Сен-Симона, М.Ковалевский писал: "Сен-Симон придает большее значение переменам в экономических порядках и отводит большую роль промышленникам в предстоящем обновлении общества, чем его ученик. Последний думает, что прежде всего надо положить конец умственной анархии созданием научной философии, построенной в свою очередь на иерархии наук, и что руководящая роль в дальнейшем прогрессе общества должна принадлежать не кому другому, как ученым, разумеется, не специалистам, а, наоборот, тем, кто обладает универсальным знанием" [3, с. 144].

Более того, Сен-Симон настаивает на необходимости отдать приоритет продуктивно-деятельной "способности" перед "теоретической": «В созданной нами системе, — подчеркивает он, — на первом плане должна находиться промышленная способность; именно эта способность должна судить о ценности всех других способностей и заставить их служить с наибольшей пользой.

Научите способности платоновского (т. е. умозрительно-идеалистического. — *Ю.Д.*) и аристотелевского (т. е. эмпирически-реалистического. — *Ю.Д.)* направления промышленники должны считать одинаково полезными для себя. Поэтому они должны придавать им одинаковое знамение и в одинаковой мере содействовать из преуспеянию.

Такова наша главнейшая мысль. Она существенно отличается от мысли нашего ученика, ставшего на точку зрения Аристотеля, т.е. на точку зрения, которой пользуется в наше время Академия физических и математических наук. Он, таким образом, считал аристотелевскую способность (способность к эмпирически-реалистическому научному исследованию. — *Ю.Д.)* важнейшей из всех способностей, долженствующей преобладать над спиритуализмом, как и над промышленной и философской способностями» [1, т. II, с. 237-238].

Здесь даны главные пункты расхождения между сенсимоновским пониманием позитивизма, с одной стороны, и контовским его пониманием — с другой*. Во-первых, Сен-Симона не устраивает односторонняя ориентация его ученика на чисто теоретическую, а не на практическую ("промышленную" — в терминологии автора "Катехизиса") и теоретическую, способность. Вовторых — что не менее важно, — не удовлетворяет Сен-Симона и односторонность трактовки самой этой "теоретической" способности, каковая представлялась молодому О. Конту по образцу "аристотелизма" (так называл Сен-Симон эмпирическое естествознание, доминировавшее во французской Академии физических и математических наук**). В связи с этим оказались отодвинутыми на второй план не только бессодержательный "спиритуализм", против чего, в общем, не возражал бы и Сен-Симон, но также и собственно "философская способность", вовсе не сводимая, по его убеждению, к "общенаучной".

«Из того, что мы сказали, — заключает Сен-Симон свою критику "контизма", возникающего в недрах его собственного учения, — следует, что наш ученик трактовал лишь чисто научную сторону нашей системы, но совершенно не изложил ту сторону,

* Равно как и специфические особенности последнего, резче всего акцептированные именно на первой фазе кристаллизации собственной системы Конта.

** Этот "аристотелизм" точнее было бы назвать сциентизмом; ориентированный на эмпирическое естествознание, он отказывал философии в праве па существование, подменяя ее "положительной наукой".

которая относится к области чувств и религии» [1, т. II, с. 238]*. А потому "Четвертую тетрадь" своего "Катехизиса" он обещает посвятить устранению этого "недоразумения", связанного с попыткой *подменить* целое его системы трактовкой лишь ее "чисто научной ' стороны, *подминающей* под себя все остальные ее стороны. Ибо в этой подмене и заключалась суть превращения сенсимоновской версии позитивизма, в которой научность не исключала религиозности, в контовскую, что — в момент своего генезиса — характеризовалась полемически акцентированным атеизмом.

Ив критических замечаний Сен-Симона в адрес его ученика и соавтора (по "Третьей книге" "Катехизиса") следует, что сен-симоновский проект "системы промышленности a priori", которая предлагалась в качестве философски разработанной *системы идей* (идеологии) "промышленного класса", был переосмыслен Контом в программу науки об обществе, развитой на основе (и путем) систематизации "положительного", т.е. физико-математически ориентированного, научного знания. Этот тип "чисто позитивной" научности также представал как *идеология* — система идей определенного социального слоя. Только теперь это были уже не промышленники, а ученые-*естествоиспытатели.* Представители научной *теории* (она же "научная идеология") индустриализма должны были занять доминирующие позиции в будущем индустриальном обществе, оттеснив на второй план *практиков* промышленного классе — тех, для кого эта идеология и замышлялась автором "Катехизиса промышленников". А также, что не менее существенно, — ту религиозно настроенную "массу", которой предстояло вынести на своих плечах основную тяжесть "окончательного" Прогресса.

Под промышленной системой a priori учитель Конта имел в виду апеллирующее к "только одному разуму" изложение *"системы социальной организации",* соответствующей "состоянию просвещения и успехам цивилизации" [1, т. II, с. 239]. "Системы", "изобретение" [1, т. II, с. 169] которой Сен-Симон не без основания приписывал самому себе. При этом в качестве истины, которая "должна лечь в основу всей современной политики", он выдвигает следующее требование: *"Интересами всего общества как в материальном, так и в моральном отношении должны руководить люди, способные принести наиболее общую и наиболее положительную пользу"* [1, т. II, с. 239].

Так вот: именно здесь, при решении вопроса о том, кто эти люди, которым должно принадлежать "высшее руководство обществом" [там же], и возникает исходное противоречие между

* Разработкой этой "стороны" Сен-Симоновой системы, которая, впрочем, в конце концов увела их от учителя так же далеко, как и Конта, занялись сенсимонисты — Базар, Анфантен и Родриг.

автором "Катехизиса" и его учеником — соавтором. Для СенСимона это, конечно же, *"промышленники"* в самом широком смысле слова — от крупнейших предпринимателей до людей *физического* труда. Для Конта же это прежде всего и главным образом интеллектуалы — *ученые* строго позитивистской ориентации, включая и философов-позитивистов, функцию которых он усматривает в превращении общетеоретического *самооправдания* эмпирической науки в единственно-научную идеологию индустриализма". Таким образом, главная роль отводится не самим промышленникам (включающим всю массу "трудящихся), а философам-позитивистам, разрабатывающим для них руководящие идеи.

И если в сен-симоновском проекте будущего общества "кафедра положительных наук" оказывалась на третьем месте — после "кафедры для обучения промышленников" и "кафедры морали"*, то в контовском проекте — она явно выдвигалась на первое место. "Третья тетрадь" сен-симоновского "Катехизиса", написанная О.Контом, совсем не случайно названа им "План научных работ, необходимых для переустройства общества". Такое "переустройство" ставится им в зависимость от развития наук, которые — одна за другой — достигают своей завершающей, т.е. *позитивной,* стадии. А значит — и от усилий ученых, способствующих, во-первых, разработке науки — *социологии,* увенчивающей это развитие, а во-вторых (и в связи с этим), окончательной выработке позитивистского самосознания науки в целом. Философии в *традиционном* смысле, включающей моральный, нравственный аспект и апеллирующей не только к разуму человека, но и к его чувству справедливости и сострадания к ближнему, — а именно такой она все еще была для Сен-Симона, — у *молодого* О.Конта не оставалось места**.

В ответ на контовское соображение о том, что автор "Катехизиса" "в первую очередь должен был бы обратиться к ученым — это было бы более естественно и более методично" [1, т. II, с. 256]***, — Сен-Симон заявляет со всей полемически акцентированной определенностью: "Ваше замечание произвело на нас впечатление, прямо противоположное тому, которого вы желали, оно склоняет нас к тому, чтобы не обращаться вовсе к ученым или,

* "Общего, или нравственного, воспитания", о котором будут говорить сенсимонисты [2, с. 342-362]. ** Ср. 2, с. 454-504.

*** Оно воспроизведено Сен-Симоном уже в "Четвертой тетради" "Катехизиса" - в форме "вопроса" его предполагаемого оппонента.

вернее, обратиться к ним только как к второстепенному классу" [1, т. II, с. 255].

В отличие от Конта, который рассматривает позитивно (т.е. эмпирически) ориентированных ученых как единственных представителей подлинной научности, Сен-Симон, наряду с ними*, предполагает организацию "другой академии", имеющей своей задачей "усовершенствование кодекса чувств" [там же], — а именно "академии моральных наук", которая "должна состоять из наиболее выдающихся моралистов, теологов, правоведов, поэтов, художников, скульпторов и музыкантов" [1, т. II, с. 257].

Любопытно, что *существующую* Академию физических и математических наук, на которую явно ориентируется О. Конт, Сен-Симон не просто уравнивает в правах с планируемой им "академией моральных наук" (или, как он называет ее также, "академией чувств"). В своем проекте он склонен даже несколько уменьшать вес точных наук и в самой этой академии, считая, что в нее "должно быть призвано гораздо большее число практических механиков" ("оптиков, часовщиков и фабрикантов инструментов" [1, т. II, с. 258]), чем то, какое было в ней в его времена.

Более того; чтобы "поддерживать равновесие между обеими академиями" [там же], Сен-Симон считает "совершенно необходимым" создание еще одной — "королевской или высшей научной коллегии", функции которой "будут состоять в координировании деятельности академии чувств и академии суждений", в слиянии "в одну доктрину принципов и правил, выработанных обеими академиями" [1, т. II, с. 259]. Членами этой коллегии, согласно Сен-Симону, должны стать люди, в наивысшей степени соединяющие в себе "обе способности" — способность к "выработке чувств" ("усовершенствование кодекса чувств") и способность к "координации суждений" ("составление наилучшего кодекса интересов"). Состоящая из таких людей "королевская научная коллегия будет, конечно, пользоваться наибольшим влиянием среди всех научных учреждений, так как в ее руках будет высшее руководство общей деятельностью общества..." [там же].

Пользуясь более современным языком, можно сказать, что Сен-Симон отвергает контовский "План научных работ, необходимых для переустройства общества" как односторонне *сциентистский,* замкнувший в границах *узко*-позитивистски толкуемой эмпирической науки как философию (мировоззрение вообще), так и

* А их "главной целью", по его мнению, должно быть "составление наилучшего кодекса интересов" (или суждений).

область моральных, эстетических и религиозных чувств и даже общественную практику. Согласно этому "Плану", способ мышления ученых-идеологов промышленного общества, т.е. представителей науки об этом обществе, должен был стать определяющим. Отменяя способ мышления их оппонентов-теологов и философовморалистов, он не вбирал в себя его положительное содержание.

Сен-Симон оказался вполне прав в своих опасениях. Узость этой идеологии "позитивной научности", полемически акцентированная молодым О. Контом в период его размежевания с учителем, предопределила с самого начала, с одной стороны, ограниченность понимания предмета и метода социологии, а с другой — целый ряд *неразрешимых антиномий.* Они обнаруживались во всех тех случаях, когда логика исследования выводила Конта за пределы его чисто дедуктивного (и в этой чистой дедуктивности — умозрительного) конструирования "системы науки" вообще и увенчивающей ее систематической *науки об обществе* в частности. И в конце концов — под давлением этих антиномий — Конт оказался вынужденным повернуть на тот же путь, который проделал СенСимон и от которого его ученик поначалу отказался со всей безоглядностью, свойственной самоутверждающейся молодости.

Литература

1. *Сен-Симон,* Избр. сочинения. Т. I — 11. М; Л., 1958.
2. Изложение учения Сен-Симона. М.; Л., 1957.
3. *Ковалевский М.* Социология. Т. I. СПб., 1910.

Раздел первый. ОТ СОЦИАЛЬНОЙ УТОПИИ К СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ: А. СЕН-СИМОН И О. КОНТ

Глава первая. Сен-симоновская версия позитивной науки об обществе

Введение

ГЕГЕЛЬ И КОНТ - ДВЕ СПЕКУЛЯТИВНЫХ ВЕРСИИ "ПОДЛИННОЙ НАУКИ" ОБ ОБЩЕСТВЕ

Огюст Конт (1798—1857) воспитывался в семье, где господствовали строго католические и монархические умонастроения, оппозиция к которым сыграла свою роль в его раннем духовном становлении. По его собственному свидетельству, уже в 14 лет он прошел "все важнейшие ступени революционного направления мысли и испытал потребность в общем политическом и религиозном возрождении" [цит. по: 1, с, 282]. Образование, полученное в Парижской политехнической школе, куда он поступил в 1814 г., сделало его убежденным приверженцем естественнонаучно ориентированного мировоззрения. Господствовавший среди учеников республиканский дух способствовал дальнейшей радикализации его ранних политических воззрений, чему содействовало и правительство, закрывшее в 1816 г. политехническую школу и выславшее всех ее учеников на родину в связи с демонстрацией, устроенной ими против одного из учителей.

Завершить свое образование, дополняя политехнические знания изучением биологии и истории, молодому Конту пришлось "неформальным" образом, добывая средства к жизни частными уроками математики. Уже в 1817 г. он сближается с Сен-Симоном и становится его секретарем (до 1824 г.). По его собственному признанию, благодаря общению с Сен-Симоном уже за первые полгода он сделал в своем духовном развитии "гораздо большие успехи, чем сделал бы их в три года, если бы... оставался один". Он писал, что "общая работа" с Сен-Симоном "развила" в нем "понимание политических наук", а кроме того, "усовершенствовала косвенно его представления о других науках", дав ему *более философский* — "более правильный и более возвышенный взгляд на вещи" [1, с. 283].

И хотя после разрыва с Сен-Симоном Конт был более склонен подчеркивать полную независимость своих воззрений от сен-симоновских, уже простое их сопоставление гораздо больше подтверждает это раннее свидетельство Конта, чем позднейшие утверждения, имевшие целью подчеркнуть

"дистанцирование" бывшего ученика от учителя. В особенности сказанное касается развития *социологических* воззрений Конта*.

Как свидетельствует ранний контовский "План научных работ"**, конструирование новой естественнонаучной дисциплины — науки об обществе, которая еще не существовала, а потому и не имела адекватного названия (его еще предстояло придумать), включала в себя три взаимопереплетающихся "момента", каковые можно различить лишь чисто логически. Во-первых, это была работа по своеобразному — социально-философскому и философско-историческому — "выведению" понятия "чистой", "подлинной" и пр. *научности* — "единственно научного" сознания, "истинно научной"*** идеологии и т.п.****, на почве каковой только и была возможна, согласно Конту, действительная наука об обществе: *социо* (лат.)-логия (греч.).

Во-вторых, это была работа по построению *системы* положительных наук и, соответственно, определению места в этой системе *новой — еще только искомой* — науки, имеющей предметом своего рассмотрения общество, точнее его законы — законы функционирования и развития.

В-третьих, это была работа по систематизирующему описанию общества, его элементов и законов, их связывающих, которое должно было составить собственное содержание социологии.

Как видим, в совокупности всех этих работ доминирующей оказывается — в общем — работа по обоснованию и раскрытию содержания новой научной дисциплины.

Первую часть работы Конт осуществлял с помощью *идеи прогресса,* заимствованной им у его предшественников, начиная с Тюрго и Кондорсе и кончая его учителем Сен-Симоном. Сама же эта идея возникла *прежде всего* как осмысление *факта* поступательного развития естествознания в Новое время. Однако *истолкован* он был гораздо шире и универсальнее: как восходящее развитие человеческой культуры и цивилизации вообще, совершен

* В приведенном письме, написанном в 1818 г., они относятся к "области философской политики" и "пониманию политических наук" [1, с. 283]. ** Речь о нем шла в последнем параграфе предыдущей главы. *** Эпитеты, аналогичные тем, что впоследствии применялись у нас к одному лишь марксизму-ленинизму.

**** Как видим, и данном случае речь шла о *позитивистском* осмыслении того - *классического — типа* научного знания, который нашел свое конкретное воплощение в естествознании Нового времени и рассматривался как единственный, отвечающий требованиям "научности" как таковой.

ствование Человечества в целом. У Конта эта идея получила вид *общеисторического* "закона трех стадий"*.

§ 1. "ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ" КАК ПОЗИТИВИСТСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА. СПЕКУЛЯТИВНО-ФИЛОСОФСКИЙ СПОСОБ КОНСТРУИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

По утверждению Конта эти фазы проходят в своем развитии, возвышаясь от низшей стадии к высшей, как индивидуальное человеческое сознание, так и сознание (культура, история) всего человечества. Первая из них (низшая, но не лишенная положительного содержания) отмечена господством *религиозно-мифологического* сознания, склонного к олицетворению явлений окружающего мира: теологическая стадия. Вторая — чисто негативная, кризисная и переходная — господством метафизики с ее абстракциями, оторванными от реальности и противопоставленными ей: *метафизическая* стадия. И только третья характеризуется полным и окончательным утверждением *позитивно-научного* взгляда на природу (эмпирическое естествознание) и общество (социология, созданная и научно обоснованная самим Контом): научная (позитивистская) стадия.

Так выглядит этот "закон поступательного развития человечества" в самом общем виде. Подобно гегелевской "феноменологии духа", этот "закон"** выполняет одновременно две функции. Он представляет собой и философско-историческое *введение* в общую систему О. Конта, и содержание одного из ее наиболее разработанных разделов, а именно — социологии. Речь идет о разделе, посвященном *социальной динамике,* который — в целом — представляет собой не что иное как социологическую конкретизацию этого закона. Конкретизацию, при которой различные указанные в нем "стадии" ("состояния") предстают как исторически сменяющие друг друга *типы социальной организации* человеческого рода.

* Или "состояний", как переводили то же контовское слово те, кто хотел акцентировать *статический* момент каждой из взятых отдельно трех фаз этого развития.

** А вернее — постулат, создающий видимость самообоснования там, где речь идет о повторении исходной констатации факта — факта убыстряющегося кумулятивного развития естествознания в Новое время — в форме утверждения его *необходимости.*

В своей философско-исторической функции закон трех стадий фигурирует у Конта в качестве *философии истории,* задача которой — *ввести в современность.* При этом то, что О. Конт (вслед за Сен-Симоном) рассматривал в окружающей его действительности как подлинно новое, а главное — *положительное,* открывающее *благоприятные* перспективы для общечеловеческого развития, представляется в виде *единственно* возможного и *абсолютно* необходимого результата *всей предшествующей истории* человечества. Такой ход мысли, как видим, вполне аналогичен мыслительной конструкции Гегеля. Для него ведь его собственная эпоха* представала не просто как эмпирически фиксируемое *следствие* определенного сочетания тенденций, пробивших себе дорогу к его времени. Это был *абсолютно неизбежный* результат, к которому вела, согласно Гегелю, *вся* логика предшествовавшего ему "исторического процесса".

Взятый в аналогичном — философско-историческом — смысле, закон трех стадий** оказывался на поверку столь же "метафизичным" и априорно-дедуктивным, как и тот закон, какому Гегель подчинил свою философию истории и феноменологию духа. Так же, как и у Гегеля, у Конта историческое движение человечества, само того не ведая, преследовало одну и ту же общую *цель* — пройти предварительные стадии (гегельянец Маркс назвал бы их предысторией человечества), *чтобы* достигнуть высшей и окончательной фазы своего развития — позитивно-научного "состояния"***. Одним словом, во всех трех случаях — у Гегеля, Конта и Маркса — последней стадией развития оказывается "подлинно-научное" состояние, и весь вопрос лишь в том, каким образом каждый из них толковал эту сугубую "научность".

Впрочем, речь идет не только о трех названных случаях. "Было бы интересно сравнить законы трех стадий Конта с подобными же мыслями у Канта, Фихте, Гегеля и Сен-Симона, и даже у Руссо и Лессинга, — пишет Г. Геффдинг. — Наряду с характерными отклонениями оказалось бы, что они согласны в одном, по крайней мере, пункте, в том именно, что в духовной жизни человечества за периодом господства теории и практики авторитета следовал период, во время которого критика, рефлексия и сомнение произвели

* Эпоха, "схваченная в мыслях", т.е. опять-таки — резюмированная в гегелевской философии.

** Вопреки всем заверениям Конта относительно "позитивно-научного" и чуть ли не индуктивного способа, его констатации.

*** Слово, которое и впрямь больше всех других подходит для обозначения завершающей фазы истории человеческого рода. У Гегеля это — стадия, когда понятие, наконец, выявляется в своей подлинной чистоте и человеческое развитие приобретает истинно-научный характер.

разрушительную работу, и теперь возникает задача отыскать такую точку зрения, которая давала бы общее и положительное основание для веры и для жизни" [1, с. 295].

Отсюда ясно, насколько беспредметными были яростные споры контистов и сен-симонистов (инициированные самим Контом) относительно того, кто был действительным изобретателем закона трех стадии" — он или его учитель. Однако сегодня нам важнее подчеркнуть, что по крайней мере трое из списка, приведенного Геффдингом (Гегель, Сен-Симон, Конт), да плюс к тому же еще и К.Маркс свято верили в *абсолютность* той истины, каковая открылась, наконец, на третьем (и последнем) этапе исторической эволюции. Причем каждый из названных здесь был убежден, что теперь эта, открывшаяся, наконец, истина глаголет *именно его* устами. И, конечно же, каждый из них по-своему конкретизировал этот закон в рамках той дисциплины, что выступала для него как наиболее полное воплощение "подлинной научности".

Конкретизируя этот закон применительно к своей социологии, которая предстала в его глазах как наиболее полное воплощение научности как таковой, О. Конт опирается на знаменитое просветительское: "мнения правят миром". Придав ему вид незыблемого теоретического постулата, согласно которому "миром управляют и двигают *идеи",* Конт извлекает из него *общесоциологический* вывод, согласно которому "весь социальный механизм основывается окончательно на мнениях" [4, с. 47-49]. Отсюда вытекает, по Конту, *универсальная* значимость (и, соответственно, применимость) его "закона", который представляет собой, прежде всего, самый общий *закон развития* всех и всяких "идей" и "мнений", какими бы они ни были: научными, философскими, моральными или политическими.

Смысл этого закона заключается в том, что любое из важнейших человеческих *понятий,* равно как и каждая из *областей* познания *неизбежно* проходит через три различных теоретических *состояния.* (1) *Теологическое,* т.е. "вымышленное" состояние, отмеченное властью над людьми ими же измышленных "фикций". (2) *Метафизическое,* т.е. "абстрактное" состояние, характеризующееся господством над человеческим познанием отвлеченных "сущностей", конституируемых познающими субъектам. (3) Наконец, *научное,* то есть "положительное", состояние, находящееся под знаком господства в познавательной сфере понятий, выработанных и выверенных "положительными", т.е. точными, науками, опирающимися на достоверные факты.

Схема эта, как видим, опять-таки очень напоминает и сенсимоновскую (что естественно), и *гегелевскую* (что особенно показательно, так как Гегеля Конт поначалу не знал*). С тем, прав

* Он ознакомился с гегелевскими идеями довольно поздно, когда "закон трех стадий" был уже отработан и положен в основу контовской системы.

да (причем весьма существенным), отличием, что Гегель под "стихией" *научного понятия,* к которому приходит, наконец, человеческое мышление (а соответственно, и вся человеческая история), понимает "стихию" (область, сферу) *диалектических* — "спекулятивных" — понятий, выработанных *философским* мышлением, с точки зрения которого именно понятия эмпирического естествознания Нового времени (а не умозрительной философии) предстают как "метафизически"-ограниченные и "рассудочно"односторонние*.

Тем не менее общий итог феноменологически осмысленной истории развития "понятия" (ср. контовскую "идею") у Гегеля тот же самый, что и у Конта: окончательное господство *"научности — спекулятивно-диалектической* у первого и *позитивноэмпирической* у второго. И он, этот итог, в обоих случаях соответствовал просветительской *модели,* сохранявшей свою деспотическую власть над европейским сознанием и в первой половине прошлого века. Ее (плохо скрываемая) тайна — *окончательное* "успокоение" знания в "своей собственной" — понятийно-научной стихии, успокоение, понятое как итог длительного процесса *просвещения* человека и человечества, занявшего всю его предшествующую историю.

Знание пришло, наконец, "к самому себе"; его история — история его "прогресса" — закончилась. Всемирно-исторический процесс *поиска* истины завершился. Основная задача исторического разума — решена. "Жареный рябчик абсолютной науки" (Маркс) — на обеденном столе. И если что еще и осталось "доделать", так это привести в соответствии с этим — "истинно научным" — результатом (теоретически понятого) "прогресса просвещения" *эмпирическую историю человечества,* "отставшего от своей собственной *подлинной* истории — от истории своего *научного* развития, истории превращения ненаучных "мнений" в научные *истины.* В этом пункте сходились и гегелевская феноменологическая "Одиссея духа", и контовская теория "трех стадий", и, наконец, марксистская философия истории.

Во всех случаях вся человеческая история делится на *предысторию* — историю ее "донаучного" развития и "подлинную историю", — которая начинается лишь с "момента (открытия) истины", с обретения человечеством "подлинно научного" сознания о самом себе, когда тысячелетняя история "разыскания истины"

* Конту и этом отношении, был, конечно же, гораздо ближе его учитель СенСимон, хотя тот и критиковал своего ученика за ограниченное понимание философии позитивизма.

сменяется историей ее *внедрения* в сознание людей и окружающую их "неразумную реальность". И во всех трех случаях "загадка истории" оказывается предрешенной еще *до того,* как предложена ее "научная схема". Ведь подлинная цель истории у каждого из трех провозвестников Истины постулируется заранее: "единственно научное" постижение "тайны" исторического *процесса* (он же исторический *прогресс),* требующее "упорядочивания" *эмпирической реальности* истории, соответствующего смыслу и значению этого *" всемирно-исторического открытия".* Какого "упорядочивания '? Революционного или реформистского? Насильственного или мирного? Это уже второй вопрос.

Общий контовский скепсис в отношении "революционных" (т.е. — главным образом — насильственных) способов "упорядочивания" эмпирической действительности в соответствии с "просвещением", которое обеспечило, наконец, людям "прогресс разума", — *скепсис,* "возобладавший во Франции, где не вполне изгладились еще жуткие воспоминания об ужасах якобинского террора*, — нашел свое недвусмысленное выражение в том, как истолковывал О.Конт вторую фазу своего "закона", "метафизическую". Столь же отвлеченно-рассудочное, сколь и разрушительное *просвещенчество,* под знаком которого совершались террористические акции адвокатов-якобинцев, подкреплявших самые кровавые свои решения ссылками на Руссо, настроили его весьма негативистски в отношении к абстрактному — в смысле: умозрительно-"метафизическому" — философствованию вообще.

И если Конт и отводил определенную роль в развитии человеческого сознания соответствующей "стадии", он никогда не забывал подчеркнуть при этом ее по преимуществу негативный, разрушительный и, соответственно, *лишь* переходный характер. В его глазах: ее "негативность" не имела смысла в себе самой. Ибо отрицание живет лишь тем, что им разрушается, и его *значимость* измеряется лишь тем, чему оно расчищает путь. А потому раскрывается она лишь задним числом. Когда приобретает конкретные очертания то, *ради чего,* собственно, фактически совершалось "метафизическое" (в контовском, а не в гегелевском смысле) отрицание прошлого — теологического состояния человечества.

Сознание, исполненное метафизически измысленных "сущностей", вообще, если верить Конту, способно лишь разрушать, готовя насильственные революции и вдохновляя их вождей,

* И, кстати сказать, меньше дававшей о себе знать среди интеллектуалов других стран, которым не довелось, к счастью, пережить весь кошмар этого террора на своем опыте.

вроде вождей Французской революции, воодушевлявшихся *руссоистской метафизикой**. Предложить взамен разрушенного нечто новое способно, согласно Конту (как и Сен-Симону), одно лишь *позитивно*-научно ориентированное сознание, равно как и соответствующая ему — *промышленная* (продуктивно-предпринимательская) — форма общественной организации, приходящая на смену *военизированной,* доминировавшей в теологическую эпоху, так и не преодоленную до конца революционистской метафизикой**. Вот почему философы-"метафизики" *должны* теперь — по велению самого Прогресса (и, соответственно, Истории, вступающей в сразу своего разумно просвещенного развития) — уступить место *позитивно,* т. е. эмпирически-научно, настроенным ученым и мыслителям.

Позитивизм, по словам Конта, противостоит абстрактной метафизике как *наука утверждать,* а не отрицать. Утверждать то, *что есть,* а не то, что мысленно сконструировано. Впрочем, не просто утверждать, но и *различать,* "научно" удостоверяя в том, что существует в наличии "прогрессивное" и, соответственно, квалифицируя все остальное, как "реакционное", т.е. достойное лишь "преодоления". Ход мысли, который, как видим, опять же не так уж и далек от того, что возобладал в немецком диалектическом идеализме и приобрел характер всесокрушающей догмы в диалектическом материализме.

Итак, если первая, теологическая, стадия развития (прогресса) человеческого разума имеет свое оправдание, хотя и частичное, также и в себе самой (ведь это необходимое *начало* эволюции человеческого разума, *сдвиг* по пути развития), — то второй, метафизической, стадии в такой самооправданности отказано. Ее смысл — не и ней самой, а в другом — в том, что должно наступить *после нее,* после того как исчерпается ее разрушительная энергия. Так что если в чем и заключается *необходимость* существования метафизической стадии, то она прежде всего и главным образом *телеологическая, и* вовсе не эмпирическая. Она вытекает из ее *задачи:* расчистить почву для заключительного — и *окончательного* — состояния: абсолютного господства *позитивной* научности.

* Для его учителя Сен-Симона это была метафизика идеи "естественных прав человека". Аксиоматизированные Гоббсом и Локком, они превратились у Руссо в метафизические абстракции.

** Согласно Сен-Симону, от которого недалек в этом пункте и Конт, революция закончилась компромиссом сословия "легистов" (юристов-законников), поначалу возглавлявших революцию со старой (военно-феодальной) властью.

Однако в чем смысл (и оправдание) самого этого — повторяем: *абсолютного* — состояния? Он заключается как раз в том, что человеческий разум перестает искать "начала и назначения мира", отказывается познавать "внутренние причины явлений". Вместо этого ум человека занимается "исключительно открытием их (явлений) действительных законов", под которыми понимаются в данном случае "неизменные отношения последовательности и подобия, соединяя при этом "наблюдение с рассуждением" [4, т. 1, с. 2-4]. Но как быть тогда с контовским объяснением факта существования метафизической стадии, который едва ли не целиком и полностью сводится именно к "назначению" этой фазы: задаче, выполняемой ею по отношению к эпохе, которая *должна* последовать за нею? Очевидно, в пределах философии истории, к которой только и можно отнести "закон трех стадий", О. Конт не мог отрешиться окончательно от внутренне присущего ей *телеологизма,* вступающего в явное противоречие с позитивизмом последней — самодостаточной — стадии. От телеологического подхода Конт может действительно отказаться, лишь рассуждая об этой, высшей и заключительной, стадии, — да и то только потому, что она выступает как цель Прогресса, а значит, и самоцель.

«Одна только особенность позитивной стадии, — пишет Г. Геффдинг, — не содержится an und fur sich в слове "позитивный", а именно то, что она везде заменяет абсолютное *относительным.* Но этот характер относительности (релятивизма) составляет, по мнению Конта, необходимое условие остальных признаков позитивной философии. Если она оставляет на месте причины закон, то она не идет дальше простого отношения (relation). Она ставит вопрос — как? а не — почему? Внутренне скрытой связи первых причин она не ищет. Отдельные законы нельзя, кроме того, свести к одному закону, — во всяком случае остается та относительность, которая происходит оттого, что мы всегда рассматриваем мир с точки зрения человека» [1, с. 294]. Окончательным — и в атом смысле "абсолютным" — состоянием человеческого знания оказывается состояние его непоколебимой относительности.

Это, как видим, — некое абсолютное состояние, которое (подобно марксистскому коммунизму) спасается от своей собственной метафизики заверениями о том, что теперь, наконец-то, *абсолютно* утверждается истинность одного лишь *относительного,* догматически отрицающего все то, что нельзя "релятивировать", т.е. лишить своего собственного достоинства и ценности. Парадокс, однако, заключается в том, что, если верить Конту, "закон трех стадии" с имманентно присущей ему *телеологией,* противоречащей "естественнонаучному позитивизму", не утрачивает силы по достижении высшей стадии развития, где должны действовать, согласно позитивистскому постулату, лишь законы, удостоверяющие эмпирически фиксируемые отношения *наличных фактов.*

Как уже говорилось, "закон трех стадий" играет в высшей степени важную роль у О.Конта не только в качестве философско-исторического обоснования самой идеи "неизбежности" позитивизма. И не только в качестве своего рода введения в его социологию (подобно гегелевской феноменологии, вводящей в логику). Ему принадлежит важнейшая *конструктивная* роль и в собственных пределах социологии, в разделе, специально посвященном социальной динамике. Здесь он используется как едва ли не важнейшая "объяснительная модель" ("модель моделей") при рассмотрении содержательных социологических проблем. И потому совсем не случайно П. Барту удалось изложить в своей книге "Философия истории как социология" [5] едва ли не все контовское социологическое учение именно как философию истории "трех стадий" развития человечества, в которой собственно социологические фрагменты и вкрапления играют скорее вспомогательную, чем конструктивную роль.

Предлагая в своей социологии *"закон прогресса общества* как ее *"основной закон"* [4, т. IV, с. 169, 180], О.Конт неизбежно расшифровывает его не иначе как "закон трех стадий". И даже один из важнейших *собственно социологических* тезисов — о глубинной взаимосвязи всех социальных областей, отражающей фундаментальную целостность общества, в связи с чем "прогресс", затронувший одну из них, неизбежно распространяется затем на все остальные, — он доказывает новыми и новыми иллюстрациями действия закона трех стадий применительно к конкретным общественным сферам. А это, кстати, придает такого рода доказательству характер простого тавтологического утверждения. "Основной" *социологический* закон обосновывается с помощью иллюстраций философско-исторического и социально-философского порядка, т.е. во всяком случае не "позитивно-научным" методом. Там, где на месте *социологии* оказывается "история" (точнее, "материал", заимствованный из истории), препарированная под углом зрения "закона трех стадий", основным контовским методом по необходимости оказывается не "позитивно-научный", а именно *телеологический* метод, заимствованный из ("метафизической") философии истории.

§ 2. МЕСТО СОЦИОЛОГИИ В КОНТОВСКОЙ СИСТЕМЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ НАУК

Быть может, смутное ощущение (по меньшей мере) недостаточности "закона трех стадий" было одной из причин, побудившей Конта дополнить *философско-историческое* обоснование

"позитивной научности" вообще и науки об обществе в особенности — *собственно научным.* Так или иначе, но наряду с историко-генетическим и в то же время телеологическим "выведением" необходимости "политической науки", в котором еще чувствуется влияние Сен-Симона, О. Конт ощущает потребность ввести также и другое обоснование — так сказать, "системно-структурное". Двигаясь здесь гораздо дальше своего учителя, он ставит перед собой задачу построить "систему наук", отвечающую потребностям "позитивной" фазы научного знания, "упорядочивая" таким образом общественное сознание и выводя его из кризиса, рожденного предыдущей — "метафизической" — стадией социально-исторического развития. Главная мысль Конта заключалась здесь в том, что только таким образом, лишь на пути всеобъемлющей систематизации положительных наук, осуществляемой единственно адекватным им — позитивно-научным — методом, можно было решить задачу, поставленную перед ним еще Сен-Симоном: построить "политическую науку" как "социальную физику".

Сделать это, согласно Конту, было возможно, лишь точно определив, во-первых, *место* искомой (ибо она еще не существовала в наличии, присутствуя пока только в форме своего собственного "проекта") социальной науки в — опять-таки подлежащей созданию — "системе наук". А во-вторых, — и на этой основе — ее *общие контуры и состав, предмет и структуру.* При этом учитывалось также, что "сверхзадача", "сверхцель" искомой науки — *увенчать всю систему позитивного знания,* которая без этой — еще не созданной — науки представала как нечто незавершенное, а стало быть, и недостаточно "научно-позитивное". "Незавершенность" же эта была связана по мнению О.Конта, также и с тем, что в социологии все прочие дисциплины, находившиеся на низших ступенях выстраиваемой им системы, должны были получить и свое полное осознание, удостоверяющее их высший — т.е. общественный — смысл.

Если "Закон трех стадий" стал для Конта прежде всего философско-историческим оправданием *научности вообще*,* то предложенный им способ построения системы положительной науки должен был выполнить одновременно две задачи. Во-первых, задачу — упорядочивающего (кладущего конец "интеллектуальному хаосу", вызванному кризисной "метафизической стадией") — *логического самообоснования* классического естествознания Нового времени в качестве единственно возможного типа научного знания

* Разумеется, и его понимании: как "позитивной науки", пришедшей, наконец, на смену и "теологии" (включая "теологически" ориентированную мораль), и "метафизике" (включая сюда и всю философию прошлого).

("позитивной научности"). И, во-вторых, задачу выведения — и том же процессе логически-дедуктивной систематизации положительной науки — новой, ранее неведомой, научной дисциплины: социологии; причем она представала здесь к тому же как *окончательное завершение* системы наук, предлагаемой О.Контом.

Последнюю точку в процессе логического самосознания позитивного научного знания должна была поставить именно *социо*логия, как *самая конкретная* (наиконкретнейшая) научная дисциплина, *предполагающая* все остальные научные дисциплины — как более абстрактные. В параллель с гегелевским *панлогизмом,* апеллирующим к высшей конкретности ("тотальности") логико-диалектического понятия, мы имеем здесь нечто вроде *пан-социологизма,* предлагающего на место "Большой логики" Гегеля — *Большую социологию.* Ей и была посвящена большая часть основополагающего труда Конта, его 6-томного "Курса позитивной философии".

В то же время в рамках выстраиваемой О.Контом "системы наук" социология должна выполнить *двоякую* функцию. Она должна была стать одновременно и *целью,* и *средством* этой *самообосновывающейся* системы. И в самом деле: чтобы довести до конца построение этой системы, нужно было создать новую, еще отсутствующую науку. Но чтобы создать ее, нужно было построить систему, уже включающую эту науку, присутствующую в ней хотя бы в форме проекта: в форме отсутствующей, но непреложной необходимости — т.е. "присутствующей своим отсутствием". В качестве "конечной цели" социология должна была завершить систему — стать высшей и последней, резюмирующей наукой. В качестве основного и решающего *средства* завершения научной системы — "последней точки системы", символизирующей се "высшую и подлинную" *научность,* научность "как таковую", — она должна была принять в себя и в то же время "погасить" в себе все противоречия, все "огрехи" самообосновывающейся системы.

Что касается *метода,* с помощью которого О.Конт выстраивал — "подлинно научную" — "систему науки", то он заключался в "иерархизации" научного знания путем построения "лестницы", ведущей от наиболее абстрактных (и, соответственно, "простых") дисциплин ко все более и более конкретным (и, следовательно, "сложным"). Начал он этот ряд математикой и астрономией, а завершал его биологией и — конечно же — социологией. Замыкание этого ряда в систему обеспечивалось тем, что каждое предыдущее его звено рассматривалось как включенное в последующее и, с

одной стороны, обусловливающее его, а с другой — модифицируемое им сообразно своей структуре. Все это заставляет вспомнить о марксистском методе восхождения от абстрактного к конкретному, в свою очередь представляющем собой "материалистическую переработку" гегелевского спекулятивно-диалектического метода.

И в самом деле: его философия не хочет быть ничем, кроме "систематизации" научных дисциплин, фиксирующей для каждой из них определенное место на восходящей "лестнице", напоминающей ту, что представлена в "Философии зоологии" Ламарка, а также в его "Естественной истории беспозвоночных" (1815— 1822). Расположение наук по принципу — от простого (абстрактного) к сложному (конкретному) и соответственно по степени их общности — это то, что, по словам Конта, *"лучше всего характеризует его философию* [4, т. IV, с. 7]. Каждая из ступеней "энциклопедической лестницы О. Конта представляет собой "эмпирическую" предпосылку и необходимое условие, так сказать, "среду" (внутреннюю и внешнюю) для разработки последующей научной ступени. В силу этого последняя не может быть "выведена" из предыдущей чисто дедуктивным путем, равно как из всех остальных предшествующих ей ступеней, сколь бы необходимым ни было воспроизведение каждой из них, для того чтобы адекватно постичь ее.

Специфическое содержание любой науки, т.е. то, что отличает ее от всех остальных, каждый раз постигается чисто *эмпирическим* образом (как "факт", который не может быть выведен ни из чего, кроме него самого). Что же касается логической процедуры, то с ее помощью удостоверяется лишь большая (или меньшая) сложность научной дисциплины, на основании которой определяется ее место в системе. Таким образом обнаруживается, что каждая из наук имеет, с одной стороны, *абстрактный* аспект, общий у нее с другими, более "простыми", науками и поддающийся сведению ("редукции"), а с другой — конкретный, доступный лишь эмпирической процедуре.

"Контовская классификация наук, — пишет Г. Геффдинг, — располагает их *в том порядке, в каком каждая на них вступала исторически в позитивную стадию.* Первое место занимает математика, затем астрономия, физика, химия, биология и социология. Эта очередь рисует нам в то же время прогрессивный переход описанных явлений от *простоты к сложности* (complikation). Чем проще содержание науки, тем скорее может она пройти различные стадии; чем сложнее подлежащие исследованию явления, тем больше времени пройдет, пока она перенесет детские болезни... Чем проще те отношения, которые рассматри

вает наука, тем более *универсальна ее правомерность,* потому что более простые отношения проявляются в свою очередь в более сложных" [1, С. 299].

В соответствии с таким общим подходом О.Конт определяет и место социологии на "энциклопедической лестнице". Характеризуя вслед за Сен-Симоном социологию также и как "социальную физику" (точнее было бы сказать — "физику социального"), он, с одной стороны, подчеркивает ее *общность* со всеми "физическими" науками*, а с другой — *отграничивает* ее от них, подчеркивая специфику предмета этого — нового — раздела "физики": человеческое общество. Поскольку все науки, именуемые "физическими" в самом широком смысле**, имеют между собой нечто существенно общее, постольку и законы, которые, устанавливает социология, во многом аналогичны тем, какие устанавливаются другими науками, в особенности ближайшей к ней биологией. Все они, и социология не составляет здесь исключения, тяготеют к общему "идеалу науки", каким "должно быть представление всех явлений в виде частных случаев единого, всеобщего факта, вроде, например, закона тяготения" [5, с. 23]***.

Но кроме этого единства, в основе которого лежит *объективное тождество* тех "предметов" (того "предметного мира"), с каким имеют дело все "физические" (или, что здесь то же самое, "эмпирические") науки, между ними существует еще одни род единства: его (в отличие от первого) О.Конт характеризует как *субъективное.* Это — единство общей цели, которое еще предстоит создать, подчинив ей всю систему науки: *телеологическое единство.* Речь идет о единстве наук, взятых под углом зрения их отношения к общей цели всего человечества — его благу. Так вот в "организации" (если можно так выразиться) *этого* единства Конт отводит особое место именно социологии как науке, завершающей систему наук, причем завершающей, кроме всего прочего, также и *под углом зрения общечеловеческой цели и задачи.* Дело в том, что именно в социологии каждая из наук (равно как и каждое из искусств) осознается и как *социальное явление,* каковое можно понять по существу только отправляясь от социальной организации того времени, той эпохи, которая вызвала ее к жизни [4, т. 1, с. 64]. В этом смысле социология оказывается "судьей" всех

* Включая и те, что еще и Гегель в своей "Философии природы" относил к "органической физике", рассматривающей "растительный организм" и "животный организм".

** Так как все они имеют дело с чем-то "телесным", "вещественным", "материальным" и т.д.

*** Вспомним Сен-Симона с его культом ньютонианства

остальных наук, определяющей социальную (общечеловеческую) значимость каждой из них, а также — своим собственным судьей.

И если, с одной стороны, социология *предполагает* существование всех других наук (и в этом смысле зависит от них), поскольку подготовка к ней совпадает с освоением содержания всех дисциплин, предшествующих ей на восходящей лестнице системы, то с другой стороны — в одном, но едва ли не самом важном аспекте — она *законодательствует,* по отношению к ним, если не назначая, то *определяя* "гуманитарную" цель каждой из них. Причем не следует забывать: сама эта социология пока что не имеет еще конкретного предмета — и прежде всего потому, что им *вообще* не может быть *ни одно* из налично существующих обществ.

Ведь, если верить О.Конту, ее подлинный ("конечный") предмет — это общество Будущего — "будущее единое общество, которое охватит все человечество". Само *человечество,* каким оно *должно предстать* в рамках *самой совершенной* социальной организации, оказывается, по сути дела, единственно истинным предметом социологии, общественный, т.е. общечеловеческий, дух которой должен утвердиться в завершенной системе наук, подчинив своей "субъективно" объединяющей функции объективный дух математики [4, т. V, с. 580, 582, 728]. Отсюда и задача — *переработать* с точки зрения этого подлинно социологического духа все научное знание [4, т. IV, с. 768-769], которое лишь в таком случае станет "истинно универсальным", преодолев индивидуализм прошлого и нынешнего состояния отдельных наук.

Однако хотя подлинным предметом социологии, "по мнению Конта, является будущее общество, охватывающее и объединяющее все человечество", "на самом же деле, — как констатирует П. Барт, — он занимается разнообразными существовавшими в истории *обществами"* [5, с. 24-25]. Но что это такое — "общество", если взять его в социологически-научно обобщенном виде, отвлекаясь от его конкретных исторических модификаций? И как осуществить такого рода обобщение? На этот вопрос О. Конт пытается ответить прежде всего исходя из своей системы наук, в которой социология непосредственно следует за биологией, как бы "примыкая" к ней, хотя и одной своей — "нижней" — стороной. На этом основании Конт считает, что социология не только вправе, но и по необходимости должна иметь предмет, ближе всего сходный с предметом биологии, которая занимается *организмами,* т. е. растениями и животными.

Но если биология имеет дело с *конкретными* организмами, выводя на этом основании общее понятие организма, то социология вновь наполняет эту *абстракцию,* заимствованную ею у своей предшественницы, *новым* содержанием. Ибо общество как целое — это, по Конту, тоже организм, однако не индивидуальный, а *социальный,* непосредственно *коллективный, в* котором биологически понимаемые организмы играют лишь роль, как сказал бы Гегель, абстрактных "моментов", получающих свой содержательный смысл лишь от — нового (общественного) — целого. Таков генезис контовского понятия общества.

Не так уж трудно заметить (что и было сделано многими комментаторами О.Конта), что в "системе наук", на уровне ее завершающих звеньев, явственно прорисовывалась некая лакуна, наличие которой не могло не отразиться и в контовском понимании социологии. В этой системе не нашлось места *психологии.* Сблизив социологию и биологию на почве широко истолкованного понятия "организм", Конт не нашел иного пути для различения этих научных дисциплин, кроме специфицирующего понятия *социального* организма, которым, по его утверждению, и должна заниматься социология. А "социальный" — это означало для него "общественный", "коллективный", и таким образом *все,* что было связано с индивидуальными организмами, автоматически относилось по ведомству биологии. Любой *индивидуум,* в том числе и человеческий, оказывался лишенным социальных характеристик, субъектом которых, в глазах Конта, мог быть только тот или иной "коллектив". С точки зрения социологической, *человеческий индивид* оказывался чистой абстракцией. Нечто более или менее конкретное он представлял только для биологических дисциплин — анатомии и физиологии — как одна из чисто биологических разновидностей.

В связи с этим Конт и отказывает психологии в праве на самостоятельное существование, расщепляя се содержание на две части, которые были "отданы" двум дисциплинам — биологии и социологии. Первая должна была заниматься индивидуальными психическими способностями, вторая — теми, что впоследствии вошли в предмет *социальной* психологии. Но таким образом из контовской социологии исчезал индивид — как *субъект* социального действия, реальный источник общественной активности. И в таком "расщеплении" психологии, не нашедшей своего места в контовской системе социальных наук, получил достаточно точное отражение примечательный факт "исчезновения" индивида из контовской социологии. Не нашла своего особого места в контовской

системе наук и политическая экономия, хотя едва ли не все ее содержание О.Конт включил в свою социологию, разбросав его по другим научным дисциплинам. Дело в том, что, по его мнению, политическая экономия имеет дело лишь с одним из "социальных элементов", который она рассматривает независимо от всех остальных, что делает ее *бесплодной.* Ибо плодотворным, согласно контовскому убеждению, может быть лишь целостное рассмотрение социальной реальности, где каждый "элемент" берется в ' связи со всеми остальными и на фоне всех остальных.

Сложные отношения сложились у Конта и с этикой, которая, по тем же мотивам, что и политэкономия, первоначально не получила своего особого места на контовской лестнице наук. Однако это решение его явно не удовлетворило, так как в ходе своих более углубленных размышлений он все больше склонялся к диаметрально противоположному выводу. К заключению о том, что скорее *социологию* следовало бы рассматривать как *часть этики,* чем этику как часть социологии (да к тому же еще с неопределенным статусом). Двигаясь все дальше и дальше в этом направлении, Конт к концу жизни начинает толковать социологию как "позитивную мораль"*. Тем самым О.Конт проделал эволюцию, во многом аналогичную той, что совершил его учитель СенСимон, с которым он в свое время порвал, по его словам, "отчасти потому, что... стал замечать в нем религиозную тенденцию, совершенно не согласную с моим философским направлением" [цит. по: 3, с. 145]** .

Любопытно, что при этом Конт, хотя и с запозданием, фактически принимает ту критику, какой Сен-Симон подверг его текст, написанный для "Катехизиса промышленников. Как свидетельствует сам Конт в письме Стюарту Миллю от 14 июля 1854 г., которое излагает Г. Геффдинг, "для него стало ясно, ...что вторая половина его философской деятельности должна отличаться от первой тем, что чувство должно было занять в ней столь же много места, сколько в первой было отведено разуму. После того как чисто теоретическая работа была выполнена, предстояло применить ее результаты к общественной жизни, что сводилось в сущности к систематизации человеческих

* Ее он поставит на службу новой религии - "религии человечества"[6].

** "Никогда в течение всей моей литературно-научной деятельности я не отступал перед открытым признанием, что религиозное мышление, даже доведенное до самых скромных размеров, является главным препятствием к прогрессу разума и к усовершенствованию общественной организации". 'Тот научный путь, которым я пошел с тех пор, как стал мыслить, делаемые мною усилия к тому, чтобы обратить общественные доктрины в политические науки, радикально и абсолютно расходятся со всякой религиозной или метафизической тенденцией" [там же].

чувств (привет от Сен-Симона! — *Ю.Д.),* следствию систематизации идей и необходимому базису систематизации учреждений" [1, с. 288].

Тем самым было покончено с "чистым" позитивизмом, вызвавшим неприятие его учителя. Спор с Сен-Симоном, принесший столько лавров автору "Курса позитивной философии", завершился в "Позитивной политике" 1851 — 18.54 гг. явно не в пользу О.Конта-атеиста и "радикального" позитивиста.

§ 3. "СОЦИАЛЬНЫЙ ОРГАНИЗМ" И МЕТАФИЗИКА "КОНСЕНСУСА"

Как мы могли убедиться, понятие "социальный организм" с самого начала характеризуется у О.Конта некоторой двойственностью. С одной стороны, этот "организм" — продолжение *биологического* ряда, в данном случае ряда животных организмов. Но, с другой — сам он олицетворяет собой совсем иной ряд, для которого решающим является не столько абстрактное определение "организм", сколько дальнейшая конкретизация этого определения — *социальный,* коллективный, общественно- *человеческий* (позволяющая отличить человеческое общество от чисто биологических "обществ" — например, пчелиных, муравьиных и пр.). Отсюда *двойственность метода,* каким Конт разрабатывает свою новую науку.

Характеризуя особенность этого метода, Ибервег-Гейнце пишет: ...Данные факты подвергаются наблюдению и анализу, чтобы можно было установить общие законы ее* *с. помощью предшествующей ей науки,* биологии. Факты здесь являются результатом исторической жизни; итак, мы начинаем с обособления определенных исторических фактов, затем выводим на основании общих признаков всеобщие правила и, *если эти правила согласуются с открытыми ранее биологическими законами человеческой природы,* мы можем считать свое доказательство правильным" [б, с. 613] (выделено мною. — *Ю.Д.).*

Организм, как биологический, так и социальный**, одинаково характеризуется тем, что Конт называет *"консенсусом",* придавая этому понятию не столько субъективный смысл, как это принято сегодня, сколько *объективный.* "Консенсус", по Конту, — это *общее взаимодействие,* характеризующее любое живое тело,

* Т.е. социологии.

** Причем биологический организм, как он представал в современном О. Конту естествознании, был для него образцом, по которому он "моделировал" общество как *целостность* частей, неразрывно связанных друг с другом самыми разнообразными способами.

части которого непрерывно воздействуют друг на друга, содействуя или противодействуя друг другу. Это не заранее согласованное действие частей (которое Конт склонен называть подчас гармонией), а именно *бесчисленные воздействия* их друг на друга, из которых складывается *устойчивая взаимозависимость* людей. Еето он и называет *солидарностью,* опять-таки подчеркивая ее объективный, а не субъективный аспект: всеобщую связь, объединяющую каждый человеческий "элемент" данного организма с его целым и со всеми другими его элементами.

И консенсус, и солидарность имеют место как в "физических", так и в социальных организмах. Однако в органическом мире они играют гораздо большую роль, чем в неорганическом, в животном — большую, чем в растительном, а в человеческом обществе достигают своей решающей *(максимальной)* роли. Это сопряжено прежде всего с тем, что социальный организм является наиболее сложным, и в процессе взаимодействия его элементов (людей) консенсус и солидарность имеют первостепенное значение. Но что важно подчеркнуть особо — именно *плотность* взаимодействия человеческих "элементов", порождающих этот их общий консенсус, делает общество такой же осязаемой (во всяком случае эмпирически фиксируемой) *вещью,* как и любой биологический *организм.*

В этом находит свое выражение *принцип целостности* общества, толкуемый О.Контом как неразрывность всех составляющих его "элементов", их взаимную *сопричастность,* благодаря которой изменения, происходящие в одной "части" общества, передаются* всем остальным. Отправляясь от этого принципа, Конт и стремится втиснуть разные дисциплины, так или иначе исследующие различные "фрагменты" общества, в рамки социологии. Все науки, имеющие дело с обществом, должны, по контовскому убеждению, изучить его прежде всего под углом зрения единства ("тотальности", как сказал бы Гегель**). И если та или иная из этих научных дисциплин доводит рассмотрение облюбованной ею стороны социальной жизни до ее изоляции от целостности этой жизни, она неизбежно утрачивает свой смысл, оказывается бесплодной и в теоретическом, и в практическом отношении.

* Подчас совершенно неведомыми путями.

** Кстати, их созвучие в этом пункте вовсе не случайно. Ведь они были современниками, отражавшими один и тот же этап общеевропейского развития: социальный кризис, достигший своей кульминации во времена Французской революции, и вновь повторяющиеся попытки выхода из него.

На этом основании О.Конт негативно оценивает не одну только современную ему политическую экономию, о чем уже говорилось. Тот же ход мысли лежит в основе контовской негативной оценки современной ему политики, отмеченной стремлением изменить государственный строй (или религиозные верования), игнорируя "общее состояние цивилизации". Все подобного рода попытки он считает заранее обреченными на неудачу. Кстати сказать, понятие *общего состояния цивилизации* как раз и принадлежит к числу понятий, с помощью которых он вновь и вновь акцентирует единство и целостность общественной жизни*.

В нем, этом понятии, находит свое выражение первоначальная *интуиция* общества как своего рода "плазмы", сцепляющей все многообразные "фрагменты" (и "моменты") социальности в некий общий "предмет", обладающий "вещественно-телесными" определениями, фиксируемыми с помощью приемов и средств, находящихся в распоряжении положительных — т.е. *эмпирических* — наук. "Общее состояние цивилизации" предстает у Конта как всесторонняя сцепленность, "пригнанность" друг к другу всех "моментов, на которых лежит печать социальности. Одним словом — как все тот же консенсус, превращающий разнопорядковые и разнокачественные явления в единый эмпирически исследуемый организм.

Однако наиболее тесной взаимосвязью элементов, обеспечивающей превращение их консенсуса в гармонию, т. е. согласованное действие сообща, характеризуется, по Конту, *семья.* Она представляет собой "начало общества", "действительный элемент социального устройства", "истинную социальную единицу"[4, т. IV, с. 398], или "клеточку" социальности**. *В семье биологическое начало выступает в единстве социальным****; в этом смысле она столь же "естественна", сколь и "общественна". Это — социальное учреждение, "важнейшие издержки" которого уже оплатила сама природа", передавая дальнейшую судьбу этого "естественно"

* Продолжая наше сопоставление Конта с Гегелем, можно сказать, что это тот же самый "мировой дух", однако расшифровываемый с точки зрения "гражданского общества" (понятие, имевшее у автора "Феноменологии духа" явно негатинный оттенок).

** В этом пункте, как видим, Конт безоговорочно продолжает аристотелевскую традицию.

*** А здесь намечается отличие контовского подхода от аристотелевского, который характеризовался, как это ни покажется парадоксальным, гораздо более последовательным акцентом на собственно социальном характере семьи как совокупности общественных связей.

возникшего образования в руки общества. Это — созданный самой природой очаг: не столько связь его с предыдущей — биологической — стадией*, сколько связь иная, гораздо более важная. Речь идет о *телеологической* связи, где *будущее* состояние общества (в конечном счете общечеловеческое — всечеловеческое — состояние) каждый раз выступает как цель, как бы заранее *пред*определяющая существенно важные особенности структурных элементов его прошлого (или настоящего) состояния, рассматриваемого статически. Иначе говоря, даже здесь, в собственно социологическом разделе, специально посвященном "социальной статике", подспудно правит бал не столько "социальная динамика", сколько именно *эволюционистски-прогрессистская философия истории.*

"Если рассматривать с высшей научной точки зрения все человеческое развитие в целом, — пишет Конт, — то прежде всего мы придем к такому, в общем, пониманию: это развитие в существенных чертах состоит в том, что все более и более выделяются характерные способности человечества по сравнению с таковыми ' же способностями животного мира, являющиеся для нас общими со всем органическим царством, хотя последние по необходимости продолжают составлять первоначальную основу человеческого существования, как и всякой иной животной жизни" [7, с. 15). Ибо, согласно Конту, "...наша социальная эволюция фактически является лишь самым внешним итогом общего прогресса, который проходит беспрерывно через все живое царство...; при этом необходимый перевес чисто органических функций повсеместно отступает все более и более на задний план, и, напротив, развитие анимальных функций в собственном смысле, главным образом развитие интеллектуальных и моральных функций, все более и более *стремится к достижению альтруистических социальных чувств***,* благодаря которым общественный консенсус возвышается до уровня осознанной *солидарности* его членов; семейная жизнь — это "вечная школа" "общественности" и ее образец. Нападки на семью (которые, кстати, он констатирует еще у древнегреческих софистов***) расцениваются Контом как самый ужасающий симптом анархии и свидетельство "несчастья" породившего их века.

* Хотя уже и здесь просматривается некоторый "момент" эволюционного отношения: предшествующее — последующее, простое — сложное, менее развитое

— более развитое.

** Попытка "генетического" переосмысления концепции Шефтсбери.

*** Хотя мог бы подвергнуть критике и самого Платона с его идеей "общности жен" для воинов.

Глава третья. Социальная статика и социальная динамика (теоретическая социология как род социальной философии)

§ 1. УЧЕНИЕ О СОЦИАЛЬНОМ ПОРЯДКЕ: СОЦИАЛЬНАЯ СТАТИКА В КАЧЕСТВЕ ПОЗИТИВИСТСКОЙ ОНТОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА

Как видим, О.Конт вовсе не случайно начинает изложение конкретного содержания социальной науки именно с семьи*, рассматривая то, что впоследствии будут называть социологией семьи, как краеугольный камень первого из двух основных собственно социологических разделов — социальной статики.

Семья есть живое воплощение социальной статики, т.е. упорядоченного состояния общества, взятого в момент *покоя,* когда силы, обеспечивающие *стабильность* его структурных элементов (а тем самым и его общую целостность), преобладают над силами, нарушающими ее (превращая — в оптимальном случае их *статическое равновесие* в динамическое, а устойчивый консенсус — в колеблющийся, или — если хотите — "флуктуирующий").

"Статика, — совершенно справедливо отмечает П. Барт, — есть вышеозначенный консенсус в состоянии покоя. Социальный порядок (а статика** и есть учение о социальном порядке по преимуществу. — *Ю.Д.),* или покой, наступает при полнейшей гармонии всех социальных элементов" [5, с. 28]. Что же касается динамики, то это, по Конту, такое общественное состояние, когда социальная солидарность периодически сменяется разноголосицей,

* С нее же фактически начинает и Гегель в своем стремлении преодолеть номинализм английских теорий "естественного права" (Гоббс, Локк), которым отмечены уже ранние его работы.

** Да и не только статика — в каком-то смысле и вся *контовская социология в целом,* главной проблемой которой (полученной Контом "в наследство" от его учителя Сен-Симона) была проблема социального порядка, все время вращалась вокруг вопроса о том, "как возможен социальный порядок", как восстановить его (например, в современной Конту Европе) и как обеспечить его устойчивость.

углубляющимися антагонизмами людских мнений и интересов, чтобы затем вновь вернуться к солидарности, но уже обновленной — отражающей восстановившийся консенсус видоизменившихся социальных "элементов". (Динамика оказалась, таким образом, "моментом", связывающим (и в то же время разделяющим) различные типы, эпохи и состояния социальной солидарности, временами вызывая глубочайшие социальные кризисы, и в то же время — новое стремление людей восстановить нерушимую "статику", — теперь уже на ином уровне социального развития.)

Как видим, понятие "консенсуса" (а затем и "солидарности") является важнейшим не только как одна из *общесоциологических* категорий, с помощью которых О.Конт пытается a priori и в самом общем виде представить, что же такое "социальная целостность", обеспечивающая *реальность* общества *в отличие от индивидов* (фигурирующих в его социологии не иначе как "абстракции": мотив, характеризующий Конта как сторонника социологического реализма). Она, эта категория, выступает основополагающей также и в понятийной структуре *специального* раздела о "социальной статике" контовской социологии, главенствуя в качестве социологического эквивалента идеи *порядка.*

Согласно Конту, "консенсус" в обществе обеспечивается благодаря доминированию в нем социальных чувств и социальных идей определенного типа, а именно тех, что способствуют укреплению общественной солидарности. Объединяющими социальными *чувствами* являются *альтруистические** чувства, противоположные эгоистическим, разъединяющим людей. Объединяющими *идеями* — философские они, моральные или социальные** — О.Конт считает идеи, имеющие гуманистическую — общечеловеческую — направленность.

Вместе с проблемой "социальных чувств", объединяющих людей, Конт вступает в область этики, которую, как уже говорилось, он втягивает в свою социологию (поначалу на правах ее подчиненной части). Законы, формулируемые этикой, выражают, согласно Конту, "солидарность всего человеческого рода" [1, с. 305]. В них резюмируется то, к чему — еще до всякого осознания — влечет человека его *социальный инстинкт.* Инстинктивное влечение к социальной жизни проявляется в человеке до того, как

* "Альтруизм" — понятие, введенное в научный обиход опять-таки О.Контом. Подобно Шефтсбери, под влиянием которого он различал концепцию "альтруистических чувств", Конт был склонен считать их врожденными, во всяком случае имеющими чисто биологические предпосылки.

** Последние часто выступают для него как синоним политических.

он начинает рас1считывать, полезно это для него или нет. Здесь, как и везде, согласно убеждению Конта, *чувство предшествует разуму** познавательной установке. Как отмечает Г. Геффдинг, эта теория ставит его "в ряды учеников... Юма и Адама Смита", о чем, впрочем, свидетельствовал и сам Конт, называя при этом и всю "шотландскую школу", родоначальниками которой были Шефстбери и Хатчесон [1, с. 305].

В своей "социальной статике" О.Конт достаточно много говорит о досознательных — инстинктивных и эмоциональных — социальных побуждениях, находя их зачатки еще у животных, проявляющих заботу о потомстве**. Отсюда он выводит генеалогическое древо собственно человеческого *чувства симпатии,* с помощью которого если не преодолеваются, то, по крайней мере, ограничиваются эгоистические инстинкты, противодействующие утверждению социальной солидарности, а тем самым и стабильности общества. Однако в целом "социальное состояние, — как констатирует Г. Геффдинг, излагая Конта, — благоприятствует социальным чувствам. Индивидуум, расширяя свои чувства так, чтобы они обнимали весь род, достигает — путем подобного расширения — удовлетворения своей потребности увековечить себя, смотря на продолжение жизни рода как на продолжение собственной жизни" [1, с. 306].

Чувство симпатии индивидов распространяется на все более широкий круг людей, обеспечивая все более широкое основание для его социальной устойчивости. С семьи, где господствует это чувство, оно распространяется на род, с рода на общество (как сообщество современников), с общества — на все человечество, включая не только современников, но и предшественников и будущие поколения людей. И везде и всюду в качестве "субстанции" человеческой солидарности выступают альтруистические чувства, вырастающие из естественного чувства симпатии ("семейного" происхождения) как из своего материнского лона.

* Мотив, который (как и в случае Шефтсбери, за которым идет здесь Конт) нельзя квалифицировать иначе как антиаристотелевский, поскольку Стагирит связывал глубинные истоки человеческого общества (человеческую "общественность") именно с разумным началом — речью, позволившей человеку сознательно различать "справедливое и несправедливое", "добро и зло", в отличие от стадных животных, лишенных этой способности, хотя уже способных выражать свои "чувства".

** Ход мысли, опять-таки противоположный аристотелевскому — в том смысле, что у Стагирита не семья предшествует обществу (как принципу "общественности"), а оно — семье; тем более, что забота о потомстве для Аристотеля

— лишь один из "моментов" семьи.

И всякий раз, когда от чисто дедуктивного "выведения" важнейших предпосылок социальной статики из первоначального чувства симпатии О.Конт переходит к *социологической конкретизации* этой своей задушевной идеи, он вновь и вновь возвращается к семье, где "индивидуум научается выходить за пределы самого себя, жить в других, повинуясь в то же время своим наиболее энергичным инстинктам" [1, с. 306], Причем семья предстает в контовской социологической трактовке как "социальная единица", характеризующаяся *наивысшей степенью сплоченности и консенсуса.* На этом уровне сплоченности и солидарности Конт предпочитает говорить уже не просто о *связи* (association), а о соединении, слиянии, союзе (union). При этом любопытно, что, признавая сплачивающую роль, какую в семье играет совместная *деятельность* ее членов, он неизмеримо большую роль в таком сплочении отводит *чувству* симпатии*, подчеркивая его "естественное" происхождение, коренящееся в биологической органике индивидов, в родовом начале, получающем свое выражение в инстинкте семейной "общительности".

Но, как ни парадоксально на первый взгляд, проблема этики в собственном смысле возникает у О.Конта не здесь, не на уровне семьи, где еще явно доминирует биология и органика. Она возникает в учении о социальной статике *в* тот момент, когда в процесс сплочения людей включается сознание, т. е. по мере того как социальный инстинкт, влекущий людей друг к другу, осознается. И если в индивидуальной жизни людей господствуют "личные инстинкты" (главным образом эгоистически разобщающего характера), в семье — симпатия, то *в* "более значительных сообществах" определяющую роль начинают играть интеллектуальные способности.

Здесь уже все большую роль — наряду с чувствами — начинают играть *идеи***. Теперь с ними связываются основные стабилизующие функции в обществе, которые, впрочем, идеи не смогли бы выполнить, если бы не опирались на социальные чувства и, что не менее важно, *социальные институты,* придающие дополнительную — так сказать, "инерционную" — силу и чувствам, и самим идеям. Именно там и тогда, где и когда с

* В чем находит свое отражение общая тенденция европейского *сентиментализма* (в самом широком смысле слова), в социально-философском своем аспекте восходящая к Шефтсбери и Хатчесону.

** В этом пункте О. Конт отдаляется от своих более близких предшественников из "шотландской школы", моралистов-"сентименталистов", и приближается к Аристотелю с его этическим интеллектуализмом.

чувствами начинают взаимодействовать идеи и институты (когда содружествуя, а когда и соперничая, а то и вовсе враждуя с ними), артикулируется социальная потребность в этике, задача которой, по Конту, сводится к тому, чтобы "с возможной точностью определить реальное, прямое и косвенное влияние, какое имеет всякое действие, всякая склонность и всякое чувство на существование человека — как на отдельных индивидов, так и на все общество" [1, с. 306].

Симптоматично, что как только О.Конт выходит за пределы семьи (с ее "этосом" непосредственно проявляющейся симпатии), его метод рассуждения меняется. Он перестает быть чисто дедуктивным, как это было тогда, когда Конт, рассматривая семью, выводил ее важнейшие характеристики из "естественных" (и "родовых") свойств ее "элементов", т.е. индивидов, отдельных лиц*. За пределами семьи индивид утрачивает полноту своего значения и становится "абстракцией"**. В качестве таковой он и фигурирует у Конта в собственно социальной сфере, где акцентируется уже не столько *общность* социального с. биологическим ("биологичность" социального и "социальность" биологического), сколько их различие.

Непрерывно возрастающее влияние одних поколений на другие, которое, по утверждению Конта, представляет собой одну из важнейших характеристик *собственно* социальной жизни, равно как и возникающие в этой связи общественные трансформации, уже невозможно дедуктивно вывести из биологических (органических и физиологических) особенностей человеческого индивида, как и вообще, невозможно вывести из них "социальную физику". Здесь необходимо идти другим путем — не от простого и индивидуального (человек с его природными инстинктами) к сложному и "коллективному" (семья как развитие одних из этих инстинктов и ограничение других), а, наоборот, — от более сложного к элементарному и единичному.

"В противоположность отдельным лицам общество есть самостоятельная сила, которая вследствие взаимного воздействия лиц и различных поколений друг на друга (консенсус в самом широком смысле. — *Ю.Д.)* ограничивает действие физиологиче

* А это могло бы дать повод говорить об элементах "социологического номинализма" у Конта.

** Вернее, он становится абстракцией нового типа: ранее он был абстракцией биологического типа (производным от биологических законов), теперь же становится абстракцией социального типа. Принцип "реализма" от этого не меняется — он был, но был биологическим, а стал социологическим.

ских законов" [1, с. 73]. И если при этом оно, с одной стороны, и противостоит каждому из индивидов как "чисто биологическому" существу, то с другой — раскрывается как содержание их "социальной природы", которая (как и у Аристотеля) первична по отношению к каждому из них. А это дает основание квалифицировать Конта как представителя "социологического реализма".

В описанном выше процессе расширяющейся *"солидариза- ции"* людей все более значительную роль играют уже не столько чувства, сколько *идеи.* Социальная статика, по словам Конта, "будет тем совершеннее, чем устойчивее идеи данного общества и чем больше они взаимно согласуются и сходятся между собою" [4, т. IV, с. 78, 481; т. V, с. 260], обеспечивая консенсус среди людей. Впрочем, речь идет уже не только об идеях.

Согласно основному контовскому убеждению, имеющему совершенно определенные признаки утопии, восходящей к Платону*, максимум "консенсуса" может быть достигнут лишь в том случае, когда духовная власть становится *независимой* от всех других социальных элементов, а в особенности же — от светской (временной) власти, что возможно лишь благодаря институционализации духовной власти. Тогда она определяет "всеобщее и постоянное воспитание всего общества", а решения светских споров принимаются *с согласия* этой духовной власти — хотя проводятся они в жизнь не ею [4, т. IV, с. 457, 473]. Как видим, контовское понятие *консенсуса* модифицируется в ходе его социологической конкретизации. Он представляется уже не выражением объективно складывающегося универсального взаимодействия всех без исключения "элементов" общества, а результатом *целенаправленного* воздействия *одной* — привилегированной — социальной структуры на все остальное.

Согласно О.Конту, такого рода "консенсус" долгое время имел место в условиях теологической фазы человеческого развития — правда, не на всех этапах и не повсеместно, а лишь в условиях католической теократии**. И в целях его восстановления аналогичный социальный порядок должен быть, по мнению Конта, обеспечен и в будущем (истинно "позитивном") обществе, где духовная власть вновь примет форму особой корпорации. Правда, теперь уже корпорации, состоящей из "позитивных философов", возвышающейся над светской властью "капитанов промышленности". Однако в обоих случаях можно говорить об определенном инсти

* Хотя, разумеется, непосредственно воспринятой от Сен-Симона. ** К ней Конт питает явную "слабость".

туциональном размежевании: "разделении властей" — власти *образовывать* (воспитывать в самом широком смысле) и власти *действовать.*

Необходимость такого разделения* не только в теологическом прошлом, но и в позитивистском будущем О.Конт обосновывает тем, что в одной личности не могут в совершеннейшей степени сочетаться размышления об обширных проблемах и соображения о всех частностях, важных для практической деятельности" [5, с. 29]. К тому же, дополняет он свою аргументацию, "величайшие мыслители чаще всего не вполне оцениваются их современниками" [4, т. V, с. 218]. А значит — в отличие от выдающихся "промышленников" — они далеко не всегда пользуются авторитетом, адекватным их заслугам, без чего невозможно практическое осуществление их идей.

Разделение властей, согласно Конту, — важнейшее, условие нравственного совершенства общества, так как оно является "социальным началом духовного возвышения и нравственного достоинства." [4, т. IV, с. 443]**. Такое разделение составляет "вечную славу" католичества [4, т. V, с. 473], в то время как его отсутствие в восточных и египетских теократиях, в античных республиках и, наконец, в протестантских странах привело к самым прискорбным последствиям. В названных теократиях "смешение властей" привело в конечном счете к подавлению духовного развития масс. В условиях же как античного язычества, так и новейшего, когда духовная власть оказывается в подчинении у светской, неизбежно происходит опасное для общества падение морали. А это сопровождается, как правило, *интеллектуальной анархией,* причину которой Конт видит в отсутствии прочных общих идей и признанной духовной власти. За интеллектуальной же анархией, по его глубокому убеждению, с неизбежностью следуют моральные и политические катаклизмы. Теми же причинами он склонен объяснять и якобинский террор.

* Оно вполне укладывается в лоно платоновской традиции — с тем, правда, существенным отличием (которым Конт был обязан сен-симонизму), что под "действующими" понимаются теперь не "воины", а "промышленники". Однако философы-воспитатели по-прежнему остаются на вершине социальной пирамиды.

** Кроме всего прочего, то же самое институциональное размежевание имело, согласно Конту, одним из своих благотворных результатов освобождение морали от политики, которая ранее (в период господства политеизма) полностью подчинила ее. А это он также считает великой заслугой католицизма.

В общем же, хотя Конт и настаивает в своей "социальной статике" на своей умозрительной — *социально-философской* — идее *консенсуса* всех социальных "элементов" и "единиц", благодаря которому изменение одного из них неизбежно сопровождается теми или иными изменениями всех остальных (и общества в целом), при социологической конкретизации этого тезиса в него вносятся вполне определенные уточнения. Картина *универсального* взаимодействия (всеобщей *координации* социальных "элементов"), характеризующего общество, уточняется таким образом, что возникает представление о некоей *субординации,* или иерархии, этих взаимодействующих "моментов". Например, чтобы в обществе утвердились новые идеи, необходима их *институционализация,* а чтобы она стала возможной, нужно воздействовать на нравы людей. Таким образом возникает цепочка иерархизированных "моментов": идеи — нравы — институты. И здесь хотя возможны и "обратные" воздействия, тем не менее все время сохраняется *приоритет идей* (в смысле их инициативной и направляющей роли). Правда, он, по Конту, ограничивается и ролью нравов (моральных чувств), опосредующих воздействие идей на институты, и вообще тем обстоятельством, что идеи могут утвердить свой приоритет лишь с помощью институтов и — "с согласия" нравов.

§ 2. "СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА" КАК ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ

Не нужно особой проницательности, чтобы заметить, что даже рассуждая о "социальной статике", О.Конт не может удерживаться в ее пределах, строго отграничив ее от социальной динамики. Ибо сам способ последовательного рассмотрения различных моментов, имеющих отношение к социальной статике, равно как и анализа каждого из них, *имплицитно предполагает некую восходящую линию прогресса* — род эволюционного, т. е. динамического, подхода, тяготеющего к идее развития. Эта "линия" ориентирована на факт постепенного уменьшения в последовательно рассматриваемых Контом "структурно"-статических элементах социальности (общественности) веса *чисто биологических* начал и, наоборот, нарастания значимости начал *собственно человеческих.* Общий вектор указывает здесь в направлении: от "естественных" чувств к общественным, от социальных инстинктов — к идеям, от семьи — к единому человечеству и т.д. Везде прорисовывается *линия прогресса, смоделированная по образу и подобию эволюции биологических организмов:* ослабление "растительных" ("вегетативных") свойств и нарастание "животных" особенностей.

В ходе анализа любого звена общественной целостности, взятой "в момент покоя", решающей в конечном счете оказывается не столько связь его с предыдущей — биологической — стадией*, сколько связь иная, гораздо более важная. Речь идет о *телеологической* связи, где *будущее* состояние общества (в конечном счете общечеловеческое — всечеловеческое — состояние) каждый раз выступает как цель, как бы заранее *пред*-определяющая существенно важные особенности структурных элементов его прошлого (или настоящего) состояния, рассматриваемого статически. Иначе говоря, даже здесь, в собственно социологическом разделе, специально посвященном "социальной статике", подспудно правит бал не столько "социальная динамика", сколько именно *эволюционистски-прогрессистская философия истории.*

"Если рассматривать с высшей научной точки зрения все человеческое развитие в целом, — пишет Конт, — то прежде всего мы придем к такому, в общем, пониманию: это развитие в существенных чертах состоит в том, что все более и более выделяются характерные способности человечества по сравнению с таковыми же способностями животного мира, являющиеся для нас общими со всем органическим царством, хотя последние по необходимости продолжают составлять первоначальную основу человеческого существования, как и всякой иной животной жизни" [7, с, 15]. Ибо, согласно Конту, "...наша социальная эволюция фактически является лишь самым внешним итогом общего прогресса, который проходит беспрерывно через все живое царство...; при этом необходимый перевес чисто органических функций повсеместно отступает все более и более на задний план, и, напротив, развитие анимальных функций в собственном смысле, главным образом развитие интеллектуальных и моральных функций, все более и более *стремится к достижению жизненного влияния,* которое опять-таки, даже при внешнем совершенстве человеческой природы, никогда не может быть достигнуто до конца" [7, с. 15] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

Так решает Конт первый вопрос — о *направлении* или *цели* общественного развития, находящийся на границе между социальной философией и социологией в более строгом и узком смысле слова. Здесь речь идет пока что об универсальном развитии вообще. Но что такое развитие ("прогресс") в *социологически конкретном* смысле слова, позволяющем понять, с одной стороны, специфику *собственно человеческого* развития в отличие от обще

* Хотя уже и здесь просматривается некоторый "момент" эволюционного отношения: предшествующее — последующее, простое — сложное, менее развитое — более развитое.

биологического, а с другой — *уточнить границу* между социальной статикой и социальной динамикой? Ведь она, как мы могли убедиться, пока еще остается очень зыбкой и неопределенной.

Статика для Конта такое состояние, которое роднит человеческие общества с чисто биологическими сообществами ("муравьи", "пчелы" и пр.). Там ведь тоже доминирует консенсус и гармония целого, хотя и то и другое имеет чисто объективный характер, не опосредованный разумом с его соответствующими идеями. Но чем действительно отличается человеческое общество от животных сообществ, так это, по Конту, именно динамикой. Причем понятой не как простое изменение, но именно как *прогресс,* вступающий в сложные отношения со статическим *порядком.* Социальная динамика — это такое самоизменение общества, которое (в отличие от изменений биологических сообществ) не ведет к его разрушению, ликвидации, а, напротив, обеспечивает его общее поступательное развитие (хотя и сопровождающееся, подчас, более или менее существенными "кризисами")*. В тех случаях, когда социальные изменения ведут к гибели тех или иных обществ, речь идет уже не о прогрессе и не о динамике, а о катастрофе. Но это не имеет отношения к человеческому роду в целом, пока он живет — т. е. находится в состоянии непрерывного Прогресса.

Источником социальной динамики, добавляющей к "анатомическому" (структурному) измерению общества еще и "физиологическое" (характеризующее его рост и развитие)**, к общественной "гармонии" — вертикаль "мелодии", к "покою" повторения одного и того же — прогресс, связанный с появлением нового, более сложного, — являются по убеждению Конта, разнопорядковые силы. И прежде всего это силы *духовного* (а среди них прежде всего интеллектуального) порядка. Они задают *направление* всякому социальному изменению, отсутствующее не только у отдельно взятых биологических существ, но и в животных сообществах (причина, по какой, надо полагать, эти сообщества не обнаруживают динамически-прогрессивных устремлений).

Общественный прогресс как таковой, сам по себе — это, по Конту, и есть основная *движущая сила* общества. И говорить о законе, которому подчи

* Так это было в "метафизическую" — по преимуществу "отрицательную" — эпоху, которая, согласно Конту, заимствовавшему эту идею у Сен-Симона, стоит целиком под знаком кризиса.

** Напомним, что, согласно Сен-Симону, влияние которого чувствуется и здесь, наука об обществе — это не что иное, как *физиология* человеческого *рода,* взятого в целом.

няется эта "сила", — значит говорить о внутренней *логике прогресса.* Можно предположить, что "закон прогресса" коренится уже в основном принципе социальной статики — в принципе консенсуса, т. е. *целостности* общества. Если, скажем, изменение затронуло одну из социальных единиц, одну из социальных областей, то оно — уже в силу этого принципа — должно с *неизбежностью* (едва ли не фатальной) распространиться и на все общество. И как же иначе: ведь, согласно принципу консенсуса, *все без исключения* "элементы" общества сопряжены друг с другом, образуя органически-единое целое. Однако если таким образом и может быть пояснен "механизм" социального прогресса, то этим еще не дается ответ на вопрос о его подлинных источниках. Пока все еще идет речь о *факте* прогрессивного изменения, коль скоро оно уже имеет место.

Иначе говоря, прогрессивно направленное изменение (импульс) уже предполагается: процесс начался. Но где же само "начало" его *прогресса?* Как, ограничиваясь ссылкой на простой "факт" прогрессивного изменения, углубиться до выяснения условии его возможности? В чем, следовательно, причина перехода от социальной статики к социальной динамике? И что такое сама эта общественная динамика, взятая под углом зрения импульсов, ее вызывающих? На все эти вопросы мы пока еще не получили ответа. Ибо, постулировав (вслед за Сен-Симоном) *сам Прогресс,* толкуемый как имманентное устремление человеческого Разума, как свою собственную движущую силу, Конт, тем не менее, начинает искать его "движущие силы".

Характерно, что при анализе "движущих сил" социального прогресса Конт опять-таки склонен начинать не со специфически общественных, а именно с "универсальных причин" или "главных естественных условий" [7, с. 16] развития общества. В их числе он *называет, с* одной стороны, те, что "относятся к человеческому организму" ("расовая организация" человеческих индивидов), а с другой — те, что относятся к среде их развития (почва и климат) [там же]. Говоря об этих движущих силах, так сказать, "второго порядка", Конт полемизирует, во-первых, с Ламарком, склонным понятие организма редуцировать к понятию среды (и, соответственно, побуждающим своих последователей к тому, чтобы таким же образом поступать с органическими особенностями различных рас), а во-вторых — с Монтескье, явно преувеличивавшим роль климата в развитии народов.

Конт полагает, что как внутреннее ("органическое") превосходство, так и более благоприятные внешние условия сделали "наиболее прогрессивной" именно белую расу, опередившую другие в своем развитии. И что потому именно ее социальные образования позволяют лучше всего уяснить законы прогрессивной человеческой эволюции. Наиболее продвинутые формы общественной

эволюции выстраиваются в истории белой расы в один ряд, который и должен быть научно осмыслен социологией.

Однако эти "основные условия" человеческого развития, играющие роль "универсальных причин" (или "сил"), содействующих или, наоборот, препятствующих его ускорению, не могут быть точно ' рассчитаны в своем относительном значении по причине их "неизменяемости" и полной невозможности "прервать или ограничить их господство" [7, с. 16]. "Социологический анализ, — пишет Конт, уже ближе подходя к анализу социальных импульсов собственно человеческого прогресса, — по природе своей может определить лишь чисто побочные общие условия на основе заметных изменений, которым они самопроизвольно должны подвергаться" [7, с. 16].

Среди "вторичных, но длительно действующих сил" такого рода, определяющих естественную скорость человеческого развития", он — как это ни парадоксально на первый взгляд — вслед за "остроумным философом" Жоржем Дюруа выделяет "влияние *скуки"** . Необходимость, подчиняющая человека "удивительному состоянию давящей скуки" в гораздо большей степени, чем все "другие живые существа", связана с "особым превосходством" человеческой природы, одаренной разнообразными способностями, невозможность "достаточно полного применения которых" делает его несчастным [7, с. 17], заставляя искать новые и новые способы их применения.

«Во-первых, — перечисляет Конт "вторичные, по длительно действующие" движущие силы общественного прогресса, — я должен указать здесь на среднюю продолжительность человеческой жизни как на нечто такое, что, быть может, еще глубже влияет на эту скорость (ускорение поступательного развития. — *Ю.Д.*), чем какой-либо другой элемент, поддающийся оценке. В принципе не следует скрывать от себя, что наш социальный прогресс, *главным образом,* основан на *смерти* (выделено мной. — *Ю.Д.);* это значит, что последовательные шаги человечества непременно предполагают постоянное, *достаточно быстрое обновление* действующих сил общего движения...** ...В этом отношении социальный орга

* При этом Конт оговаривается, что названный им философ преувеличил и даже вовсе неправильно оценил значение этого социального фактора Прогресса.

** Грубо говоря, имеются в виду люди, взятые в "массе и рассматриваемые в качестве абстрактно-безличных " функционеров" прогресса, или даже его "материала". "Стар? Убивать! На пепельницы черепа", — этот эпатирующий "либеральных буржуа" лозунг молодого В.Маяковского оказывается всегонавсего переводом на авангардистский язык идеи самоотверженного "служения

низм не менее повелительно подчиняется тому же основному условию, как и индивидуальный организм, где по прошествии определенного времени различные главные составные части, неизбежно ставшие вследствие жизненных явлений совершенно неприспособленными к продолжению общей работы с другими частями, должны мало-помалу замещаться новыми элементами» [7, с. 18-19] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

На основании аналогичных соображений Конт считает излишним "прибегать к химерическому предположению неограниченной продолжительности человеческой жизни, каковая, очевидно, привела, бы к почти полному прекращению прогрессивного движения" [7, с. 18]*. И если, тем не менее, "не доходя до этих крайних пределов", предположить, что фактическая продолжительность жизни увеличилась, скажем, "в десять раз", — даже в таком гипотетическом случае результатом было бы "неизбежное", хотя и "не поддающееся исчислению", замедление "нашего социального развития" [там же]. Здесь важны не количественные пропорции, которыми оперирует Конт, характеризуя насторожившие его гипотезы. Гораздо важнее сама постановка вопроса: что важнее — продление жизни людей, составляющих человечество, или прогресс самого этого Человечества, *взятого уже как бы независимо от людей,* составляющих его и несущих его "общий прогресс" на своих плечах?

"Наконец, — заключает Конт свой перечень, — нам следует указать среди общих причин, которые модифицируют существенную скорость нашего социального развития, на естественный рост человеческого населения, который главным образом способствует ускорению этого великого движения" [7, с. 19]. "Мне надо теперь, — уточняет он здесь свою задачу, — лишь указать на прогрессирующее уплотнение нашего рода, как на конечный всеобщий элемент, который играет роль при регулировании фактической скорости социального движения" [там же]. Это "уплотнение", согласно Конту, "особенно вначале, всегда много содействует все большему разделению единого человеческого труда, что, конечно, несовместимо с слишком малым числом работников" [там же]. Кроме того, оно "весьма энергично поощряет более быстрое, раз

Прогрессу", модной *именно в либеральных* кругах. Биологизм, даже в самом либеральном виде, — нет-нет да и показывал свои безжалостные зубы. Тенденция, которая — в подобном аспекте — не прорисовывалась еще так четко у Кондорсе, который, как помним, напротив, приветствовал прогнозируемое им в будущем бесконечное продление индивидуальной человеческой жизни. * Здесь, как видим, идет уже прямая разминка с Кондорсе.

витие социальной эволюции" тем, что оно "либо побуждает отдельных лиц решаться на новые напряжения, чтобы более утонченными способами обеспечить себе существование..., либо заставляет общество с. более упорной и сосредоточенной энергией реагировать, чтобы оказать более мощное, сопротивление развитию стремлений к обособлению" [7, с. 19].

При этом Копт подчеркивает, что речь идет "не об абсолютном повышении числа индивидов, но об их более интенсивном скоплении на данном пространстве..." [там же]. Но дело не только в этом, а также и в том, что само это "скопление" и "уплотнение" населения может играть прогрессивную социальную роль лишь в определенных границах. "... Если это уплотнение и эта быстрота (возрастания населения. — *Ю.Д.)* когда-нибудь перейдут за известные пределы, то они неизбежно перестанут способствовать подобному ускорению (социальной эволюции. — *Ю.Д.),* и, напротив, сами собой создадут для него огромные препятствия. Можно представить себе, достаточное переуплотнение, чтобы создать непреодолимые трудности для сохранения человеческого существования, к каким бы ухищрениям ни прибегали, чтобы избежать его последствий..." [7, с. 20].

Тем не менее, Конт (так же, как после него и К.Маркс) вступает в полемику с Мальтусом, которого волновала именно такая перспектива. При этом характерна аргументация Конта, свидетельствовавшая о том, в какой мере этот теоретик *Будущего,* размышлявший об отдаленнейших перспективах эволюции Человечества вообще, был скован представлениями, которые возникали у пего под впечатлением *настоящего.* "... Что же касается быстроты размножения, то несомненно, ее чрезмерность решительно препятствует необходимой устойчивости социальных учреждений, так что она равнозначаща существенному уменьшению продолжительности нашей жизни. Но в действительности фактическое движение человеческого населения до сих пор всегда, даже при благоприятных условиях, *вопреки неразумным преувеличениям Мальтуса* (выделено мной. — *Ю.Д.)* далеко отставало от естественных границ" [там же]. Так что если опасениям Мальтуса и суждено когда-нибудь сбыться, то это произойдет "в слишком отдаленном будущем, чтобы это могло теперь внушать какую-либо разумную тревогу" [там же]. Ибо — во что О.Конт верил так же непоколебимо, как и К.Маркс, — "к этому неизбежному моменту времени развитие человеческой природы и более точное знание истинных законов социальной эволюции, несомненно, создадут новые сред

ства различного рода, чтобы можно было с успехом противостоять подобным причинам уничтожения..." [7, с. 20].

Как уже отмечалось в другой — более общей — связи, вопреки своему исходному постулату относительно социального консенсуса, *уравнивающего* все общественные явления в их универсальном *взаимо*действии и *взаимо*влиянии, Конт апеллирует также и к существенно иному (если не противоположному) принципу *субординации* различных социальных элементов, взятых с точки зрения их воздействия на процесс общечеловеческой эволюции. "Несмотря на неизбежную солидарность, которая, согласно выставленным уже принципам, постоянно господствует среди различных элементов социальной эволюции, — пишет он, явно ощущая противоречивость своего рассуждения в данном пункте, — все же необходимо также, чтобы среди ее непрерывных взаимодействий *один из этих общих видов прогресса самопроизвольно получил верх,* так чтобы он обычно давал всем другим необходимый первоначальный толчок, хоть впоследствии сам он, со своей стороны, должен благодаря собственной эволюции, получить новый стимул" [7, с. 21] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

Этот *"превалирующий"* "социальный элемент", "рассмотрение которого должно руководить всем нашим динамическим толкованием", и есть "наш слабый ум" [там же]. Ибо только благодаря ему "интеллектуальная эволюция" выступает "как неизбежно господствующий принцип всей эволюции человечества" [там же]. "Хотя, — оговаривается Конт, — наш слабый ум при этом несомненно и необходимо нуждается в первом толчке и постоянном возбудителе, что производится желаниями, страстями и чувствами, все же он является для них необходимым руководителем, который всегда должен был направлять весь человеческий прогресс. Лишь таким путем и благодаря все более ярко выраженному влиянию ума на общее поведение людей и общества, последовательный ход развития человечества мог, действительно, приобрести эти характерные черты прочной закономерности и длительной устойчивости, которые так глубоко отличают человеческий род от смутного, несвязанного и бесплодного развития высших пород животных..." [там же].

Вот мы и вернулись к точке зрения Сен-Симона, согласно которому Прогресс, тождественный в его глазах поступательному движению Разума, уже сам по себе является своей собственной движущей силой, источником "самодвижения" человеческого рода. Духовный фактор главенствует в социальной динамике точно так же, как он главенствовал в социальной статике. И там, и там

изменения в духовной сфере сопровождаются изменениями во всех остальных областях общественной жизни, так что все духовное социально, являясь социальным в самом широком и общем смысле. Причем именно поэтому и там, и там духовное выступает в тесной связи с материальным, этическое — с политическим, интеллектуальное — с институциональным.

Основной закон социальной динамики (он же "закон прогресса") заключается, следовательно, в том, что каждый подъем, каждый "толчок" духа вызывает — в силу универсального консенсуса — соответствующий отклик во всех без исключения общественных областях — искусстве, политике, индустрии. И везде дух играет *руководящую роль,* образуя силовой центр социальной эволюции. И это — несмотря на то, что "по природе" он "слабее аффективных способностей". Несмотря на то, что, имея (поэтому) своей задачей — "умерять" их, а не "повелевать" ими, он нуждается в импульсах, доставляемых желаниями, страстями и чувствами.

Но в то же время духовная жизнь представляет собой и *наиболее уязвимый пункт* в социальном порядке. Сюда в первую очередь устремляется разрушительно-революционный импульс, непосредственно сопрягающий негативно ориентированные идеи с задачей разрушения политических институтов (без перспективы предложить им адекватную замену). Такому *революционаризму,* главным источником которого Конт, подобно Сен-Симону, считает "метафизику" в широком смысле*, он противополагает *принципиальный реформизм,* который начинает с преобразования *взглядов* (господствующих воззрений) людей, чтобы затем перейти к изменению *нравов* и, наконец, к созданию соответствующих *учреждений.* Нравы выступают здесь как *посредник* между новыми идеями и новыми учреждениями, внося "умеряющий" момент в процесс трансформации этих последних.

Как видим, при всей первостепенной роли, какую играет дух в общественной эволюции, он, согласно О.Конту, все-таки не является абсолютно всемогущим, вопреки догме, революционеров просветителей. Вера в такое его всемогущество ведет, по убеждению Конта, к преувеличению роли отдельного человека — например, гениального ученого в науке, к игнорированию того обстоятельства, что и научный гений связан с общим ходом духовного развития [4, т. IV, с. 377]. Точно таким же образом обусловлена,

* Включая сюда (опять-таки вслед за Сен-Симоном) и отвлеченный "юридизм" с его всеразрушающей идеей "прав человека", не уравновешиваемых никакими *обязанностями.*

по Конту, и деятельность законодателя, который может достичь успеха только в том случае, если он учитывает "самопроизвольное" развитие общества, которое, он не в силах ни остановить, ни дать ему иное направление.

В общем же дух, согласно контовскому убеждению, подвластен тем же "физическим законам", каким подвластно и "все материальное", независимо от того, "живое оно или мертвое". Это: (1) закон инерции, (2) закон образования единого общего движения из частных разнонаправленных, *(3)* закон равенства действия и противодействия, (4) наконец, принцип связи *движения* и *равновесия.* Т.е., если конкретизировать этот закон социологически, — *прогресса* и *порядка,* — закон, в котором резюмируется главный вопрос, волновавший Конта-социолога: как совместить *развитие* общества и сохранение его упорядоченности? Как сделать, чтобы социальные трансформации (а Конт их вовсе не исключает, несмотря на свой ярко выраженный антиреволюционизм) не разрушали самих *основ* общественности?

Однако, несмотря на все эти оговорки, касающиеся "ограниченности" духа, Конт выделяет "интеллектуальную эволюцию" в качестве принципа, "неизбежно" господствующего над всей *человеческой эволюцией.* Постулат имманентного "прогресса Разума", определяемого его внутренней логикой, вновь возвращает Конта к сен-симонистской вере. Более того: сделав этот общий вывод, он попадает под влияние хода мысли, не просто отдаленно напоминающего гегелевский "панлогизм", но ведущего к буквальным совпадениям с ним в ряде существенно важных выводов.

Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать следующий контовский пассаж: "Таким образом, мы должны при всяком изучении избрать или, вернее, сохранить в качестве естественного и постоянного руководителя всеобщую историю человеческого духа. При этой интеллектуальной истории мы должны, главным образом, заняться рассмотрением *самых общих и самых абстрактных идей*,* требующих более специального участия наших самых выдающихся умственных способностей... Таким образом, при рациональном порядке нашего исторического анализа неизбежно должна идти впереди последовательная оценка основной системы человеческих воззрений в отношении совокупности явлений, короче говоря, *всеобщая история философии..."* [7, с. 21-22] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Причем, двигаясь в этом направлении, Конт — по его убеждению — получает возможность охарактеризовать "необходимый порядок совокупности человеческой эволюции" [7, с. 22], т.е., выражаясь языком гегелев

* А именно их-то и берет Гегель и качестве отправных и в своей "феноменологии духа", и в своей философии истории.

ского панлогизма, ее *Логос*. Здесь вообще можно было бы говорить о далеко идущей "конвергенции" пансоциологизма Конта и панлогизма Гегеля, если бы не догматический контовский физиологизм (и даже "френологизм"), "строящий рожи" С. Конту-идеалисту посреди его самых патетических рассуждений.

Выяснив таким образом (а) "общее направление" (цель) общечеловеческого прогресса, (б) его "существенную скорость" и, наконец, (в) его "необходимый порядок" (представший как последовательность самых общих "человеческих воззрений", открывшаяся в истории философии), Конт вновь — в который уже. раз! — возвращается к своему излюбленному закону трех стадий. Теперь этот "великий философский закон" [7, с. 22] предстает и виде "основной идеи социальной динамики" [там **же],** которую, как оказывается, можно "по-настоящему" исследовать только "рассмотрев прежде всего, соответственно прежним соображениям, свойственные неизбежному прогрессу человеческого духа естественные законы" [там же].

§ 3. "ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ" (СОСТОЯНИЙ) В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Итак, сперва в контовском учении о социальной динамике рассматривались законы, действующие спонтанно, *независимо от человеческою сознания,* — теперь же идет речь о законах самого этого сознания, которые не могут действовать, не будучи осознанными. И действуют они в тем более определенном соответствии со своей разумной природой, прямо и неизбежно двигая человечество по пути Прогресса, чем адекватнее осознаются людьми во всей своей философской глубине. Так философия (разумеется, контовская, *узко*-позитивистская*) становится *непосредственной руководительницей* прогрессивной общечеловеческой эволюции. Стержнем же этой философии и, соответственно, стержнем общечеловеческого Прогресса и оказывается здесь все тот же "закон трех стадий, взятый теперь уже в своей социологически конкретизирующей** интерпретации.

Смысл такой интерпретации заключается (в пределах социальной динамики) в том, чтобы с помощью "закона трех стадий" истолковать не просто развитие человечества в целом, но и от

* В отличие от сен-симоновской — гораздо менее сциентистской — версии позитивизма.

** Вернее, *стремящийся* к социологической конкретизации, хотя далеко и не всегда достигающей этой цели, оставаясь на уровне социальной философии.

дельные все более и более конкретные фрагменты, детали, моменты" этой общечеловеческой эволюции. Как пишет О.Конт, неизбежная необходимость подобной интеллектуальной эволюции (от телеологической стадии — через метафизическую — к позитивной. — *Ю.Д.)* должна, в качестве *первого элементарного принципа,* невольно перенести первоначальную тенденцию человека, глубочайшее сознание его собственной природы (вспомним гегелевское "самопознание духа" как основной мотив его саморазвития. — *Ю.Д.), на всеобъемлющее основное объяснение любых явлений"* [7, с. 22] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Одним словом, подведение "любого и каждого" явления под "закон трех стадий"; а это и означает его "истинно позитивное" объяснение, — вот в чем видит Конт главную и основную задачу своей теории социальной динамики.

Ссылкой на этот "закон" он объясняет уже самый *первый всемирно-исторический акт* человеческого духа, благодаря каковому ему удалось освободиться "от той дилеммы, в которой он сперва, казалось, безвозвратно завяз между двумя противоположными, равно повелительными необходимостями: сначала наблюдать, чтобы дойти до правильных представлений, и сперва придумать какие-либо теории, чтобы иметь возможность с успехом предпринять систематическое наблюдение" [7, с. 23]. Этим актом и было возникновение *теологии и соответствующей философии**;* ибо "злосчастный логический антагонизм**, очевидно, не мог допустить никакого другого решения, кроме естественно обусловленного неизбежным первоначальным развитием теологической философии", которая "приравнивала всевозможные явления к человеческим поступкам. И как бы ложны ни казались нам теперь эти ребяческие умозрения, всегда и везде только они могли вырвать человеческий гений из его первоначального оцепенения..." [там же].

Дополняя это — как видим, логико-гносеологическое*** — объяснение первой фазы общечеловеческого развития другим — уже *собственно социологическим* (т. е. чисто функциональным), Конт говорит о "высоком социальном назначении" теологической философии. А это — ход мысли, в котором обнаруживается внутренняя связь контовского *функционализма* с *телеологизмом.* То

* Возникновение "теологической стадии".

** К нему и сводится суть отмеченной "дилеммы".

*** С элементами будущей социологии знания, интересующейся социальной функцией духовного феномена.

есть — со стремлением объяснять возникновение общественных явлений, отправляясь от их *"предназначения"*. От той роли, какую они *должны были* сыграть применительно к *будущему* состоянию общества.

То и дело *подменяя* в связи с этим *объяснение оценкой,* Конт усматривает "высокое социальное назначение теологической философии" в том, что, "во-первых,... она вначале указала, руководящие принципы организации общества, а затем дала возможность длительного существования класса мыслителей" [7, с. 24]. Благодаря первому из выделенных здесь двух моментов "интеллектуальная общность, пришедшая путем единодушного согласия к известным основным положениям", смогла "правильным образом содействовать предупреждению или устранению неизбежных обычных разногласий", *восполняя* недостаточность "общности интересов и даже симпатии чувств" для основания даже "самого маленького устойчивого общества" [там же]. Благодаря второму удалось, создав "в недрах общества особый класс, посвятивший себя регулярной научной деятельности", обеспечить "первое, хотя бы в грубых чертах намеченное, установление некоторой постоянной границы между теорией и практикой..." [7, с. 24-25].

Однако в каждом из рассматриваемых случаев обе эти *противоположно* направленные общественные функции (поскольку одна из них фигурирует здесь как *интегрирующая,* объединительная, а другая — как *дифференцирующая,* и, стало быть, разъединительная) оцениваются Контом применительно к *будущей общественной роли* их социальных носителей (философов), а отнюдь не к моменту генезиса философии, когда она выступала как нечто социологически явно бесполезное. Сам же этот тезис* объясняется им не исходя из условий, вызвавших к жизни потребность в философии, а на основании той роли, какую ей *еще только предстояло* сыграть и какую еще только ставили (если вообще ставили) перед собой ее зачинатели. И вообще эмпирический *факт существования* того или иного интеллектуального феномена (или факт его возникновения) Конту удается сопрячь с его *функцией* не иначе как посредством *телеологического постулата.* То есть — с помощью ссылки на ту социальную роль, которую *предназначено* сыграть этому феномену "в конечном счете": в итоге его более или менее длительного развития.

* О "высоком социальном назначении" философии (в данном случае теологической).

И наоборот; когда *функциональное* объяснение генезиса той или иной социальной структуры представляется невозможным, Конт норовит сослаться на сам *факт* ее существования, награждая его при этом атрибутом *необходимости,* из этого простого факта явно невыводимой. Вот, например, как объясняет Конт возникновение класса интеллектуалов: "В такие суровые времена подобный класс не мог бы, наверное, ни быть основан, ни терпим, если бы *неизбежный ход развития* общества уже не ввел его *самопроизвольно* и даже ранее не *снабдил его естественным, более или менее веским авторитетом* вследствие *неизбежного* первоначального господства теологической философии. Такова... существенная политическая задача этой первоначальной философии, которая создала таким путем корпорацию ученых, социальное существование которой, будучи очень далеко от допущения какого-либо предварительного решения, должно было, *в противоположность закономерной организации других классов,* существенно идти впереди и даже руководить ими..." [7, с, 25] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

Невозможность вывести некий социальный факт (например, тот же факт существования класса "интеллектуалов") из современных ему эмпирических условий и обстоятельств побуждает Конта апеллировать к необходимости более общего порядка — к "неизбежному" ходу развития общества, который "снабдил" вышеупомянутый факт "естественным авторитетом", более веским, чем авторитет фактического существования условий, *исключавших* этот факт. Этот "естественный авторитет", перевесивший всю неблагоприятность фактических обстоятельств, противодействовавших возникновению "класса" профессиональных мыслителей, коренился в авторитете уже господствовавшей в те времена (еще до консолидации соответствующего "класса" ее реальных носителей) первоначальной теологической философии", которая имела своей "существенной политической задачей" создание "корпорации ученых, каковая *должна была* являть собою "противоположность закономерной организации других классов". И должна была именно потому, что благодаря этому такая "корпорация ученых" могла "идти впереди" других классов "и даже руководить ими". Эта *конечная цель* и оказалась, таким образом, решающим фактором, обусловившим появление на свет "корпорации ученых" *не благодаря* фактическим обстоятельствам, господствовавшим во времена ее генезиса, а *вопреки* им — "контрфактическим" и, стало быть, *ан*

* Гносеологическая функция философии предвосхищает, а затем обосновывает социальную необходимость возникновения и стабильность существования "класса интеллектуалов".

типозитивистским образом. Телеология — в который уже раз! — праздновала свою победу над позитивизмом в самой сердцевине контовской социологии.

Существенно важная особенность контовского "социологизма", которая наиболее четко фиксируется именно в разделе, посвященном "социальной динамике", заключается в том, что здесь интеллектуальное развитие человечества ставится в связь не только с его моральным развитием, но также с развитием политическим и, если можно так выразиться, социально-организационным. В этом аспекте прогрессивная эволюция предстает как всемирноисторический переход человечества от *военной* организации общества ("военное общество") к *промышленной* его организации ("промышленное, или индустриальное, общество")*. В этом процессе *юридизму* (а точнее "адвокатизму") с его *чисто негативистски* ориентированной идеей "прав человека", который, по Конту, принесла особой "метафизическая эпоха", он отводит лишь разрушительную роль. И с точки зрения социально-организационной эта метафизически-юридическая фаза рассматривается лишь как "промежуточная", имеющая цель не в себе самой, а в следующей за нею "великой позитивной стадии", утверждающей индустриальный принцип организации общества**. Ибо "задача" *адвокатского нигилизма,* достигшего кульминационного пункта своего развития в период якобинского террора, заключалась, согласно Конту, в том, чтобы, разрушив остатки "военной организации общества, расчистить почву для победоносного индустриализма" [7, с. 29].

А вот как выглядит контовская концепция перехода от "военного общества" к индустриальному в социально-философски обобщенном виде: "Все многообразные, общие средства разумной науки, применимые к политическим исследованиям, — пишет Конт, — уже сами по себе содействовали решительному установлению неизбежной *первоначальной* тенденции человечества к преимущественно воинственной жизни и его *окончательному* столь же непреодолимому назначению к его индустриальному, главным образом, существованию. И в дальнейшем ни один хоть скольконибудь передовой ум не откажется более или менее определенно признать постоянное уменьшение воинственного духа и постепенный рост индустриального духа как двойное необходимое послед

* Не путать с "индустриальным обществом" в том смысле, который это попятие — не без полемического переосмысления кантовского утопического "прекраснодушия" в понимании "индустриализма" — получило уже в нашем веке (например, у Х.Фрайера).

** Идея, опять-таки заимствованная у Сен-Симона.

ствие нашей прогрессивной эволюции..." [7, с. 29] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

И далее, *присваивая себе* идею переходного состояния между этими двумя типами общества, принадлежащую Сен-Симону, который первым* выделил период кризиса и перехода в качестве особой — критической — эпохи, Конт продолжает: "Но несмотря на эту необходимую связь, индустриальное состояние так основательно отличается от военного"**, что всеобщий переход от одной социальной системы к другой наверное не мог совершаться более непосредственно, чем соответствующая последовательность в духовной области между теологическим и позитивным духом. Отсюда, наконец, с полной определенностью вытекает всеобщее необходимое посредство промежуточного состояния, вполне подобного метафизическому состоянию в интеллектуальной эволюции; в этом промежуточном состоянии человечество могло все больше и больше освобождаться от военной жизни и все более подготовлять окончательный перевес индустриальной жизни. Неизбежно двусмысленный и неопределенный характер подобной социальной фазы, где, по-видимому, политическую арену должны были замять прежде всего различные классы юристов.., должен был заключаться сперва в обычной замене первоначальной наступательной военной организации оборонительной, а впоследствии даже во все более ясно выраженном, невольном, всеобщем подчинении воинственного духа производственному духу" [7, с. 30].

Так, опираясь на "закон трех стадий", "накладываемый", как видим, на сен-симоновскую философско-историческую схему, контовская социология утверждает себя в качестве "подлинно научной истории", умудренной знанием законов, управляющих историческим развитием общества и выражающих глубинную связь исследуемых событий. Но, как мы могли убедиться, "закон" этот прилагается к истории таким образом, что она предстает как непреклонный прогресс даже тогда, когда одна из его трех стадий, а именно "метафизическая", фактически ставится под знак сплошного отрицания, "кризиса" и разрушения. В случае этой "стадии" итоговая ее оценка осуществляется телеологическим образом, на основании "антиципации" того, для каких процессов Будущего (индустриального развития) она расчищает почву и открывает дорогу. Только таким образом удается, опять-таки идя по следам

* См. главу, посвященную Сен-Симону.

** Мотивом отмеченного "присвоения", как видим, является у Конта термин "военное общество", который — со ссылкой на своего ученика — использовал и Сен-Симон.

Сен-Симона, спасти идею *неуклонности* и *непрерывности* Прогресса.

Во всех аналогичных случаях происходит нечто вроде "обращения" исторического процесса. Складывается такое впечатление, что его движущие импульсы идут не от прошлого к будущему, а, наоборот, от будущего к прошлому*. Этому соответствует и переход контовской социологии от "исторического метода", ориентированного на рассмотрение "особых отношений последовательного ряда", предполагающих причинное увязывание каждой последующей ступени с предыдущей, к телеологическому, ориентированному на грядущее единство всего человечества. Таким образом, принцип "господства" интеллектуальной эволюции над всей человеческой эволюцией оборачивается *телеологическим пониманием истории.*

Согласно этому пониманию, которое подкрепляется у Конта ссылками на принцип "единства социологической точки зрения", именно "мысль о будущем едином обществе людей должна повести к пересмотру всех наук" [5, с. 33]. *Цель* общечеловеческого прогресса, как ее представлял себе Конт, должна была стать руководящим принципом как всего здания "позитивной науки", так и любого конкретного "исследования", и прежде всего, разумеется, — *социологического.* Что же касается способа, каким должна была решаться эта задача, то он также предлагался заранее. Имелось в виду подведение всех социальных явлений (в том числе и всех без исключения научных дисциплин) под "закон трех стадий", получивший, таким образом, характер *универсального* закона, заранее — и раз и навсегда! — определяющего границы человеческого разума, *разумности вообще.*

Однако, как пишет П. Барт, "... выполнить эту задачу (Конт) смог только в отношении теологической стадии; для метафизическом стадии он доказал не преобладание духа, а его подчиненность в общем индустрии, только в стадии позитивизма дух снова одерживает верх и организует всю социальную жизнь" [там же]**. Рассматривая с этой (скорее опять-таки философскоисторической, чем собственно социологической) точки зрения "главный род деятельности" народов классической древности — *войну,* связанное с ним распределение собственности, а также характеризующее древность рабство и слияние светской власти с духовной", Конт причину всех этих социальных явлений усматривает в политеизме. Монотеизм же, по его утверждению, наоборот, уже в древности обеспечивает единство духовенства, которое самостоятельно вы

* Что, как сказал бы М. Хайдеггер, "время временится из будущего".

** Впрочем, и этот недостаток Конт целиком разделяет со своим учителем Сен-Симоном.

ступает против светской власти, что и приводит к благотворному разделению властей.
Благодаря этому, согласно Конту, — теологический дух смог выполнить в средние века свою "высшую политическую миссию", "свою благороднейшую социальную задачу", осуществить "главное политическое создание человеческой мудрости" [4, т. IV, с. 489; Т, V, с. 231, 251] — католичество, обеспечившее самостоятельность духовной власти и способствовавшее тому, что вся жизнь прониклась благотворными идеями христианства. Поверх барьеров, разделявших различные сословия, утвердилось религиозное значение личности, благодаря которому сделались равными высшие и низшие. Мораль, которая в древности была подчинена политике, теперь одержала победу над нею. В средние века подчинялся морали даже сам дух, т.е. высшие интеллектуальные способности. Социальные области, вызванные к жизни древним политеизмом: военное дело как главное занятие народов, сословные различия, образование, имевшее в классической древности эстетический характер, — все это "перерабатывается" христианским монотеизмом.

Однако если, рассматривая историю вплоть до конца средневековья, Конт более или менее последовательно проводит общий интеллектуалистский принцип своей философии истории, согласно которому *философское мировоззрение* каждого данного исторического этапа выступает *как основной фактор* генезиса и последующего развития социальных явлений, то дальнейшая эволюция — начиная примерно с 1300 г. — интерпретируется с другой точки зрения. Эту эволюцию Конт характеризует в аспекте взаимоотношения четырех "серий" (или рядов"), выделившихся, по его мнению, на исходе средних веков, — индустриальной, эстетической, научной и философской линий социального развития, две из которых должны были "в конечном итоге объединиться" [4, т. VI, с. 51, 53-54, 56]*. Так вот, определяющим среди них теперь выступает именно "индустриальный ряд", который, по Конту, обусловливает развитие всех остальных "рядов". И лишь в будущем — в условиях полного самоутверждения позитивной стадии человеческой эволюции, когда философия сольется с положительной наукой, — философский ряд, согласно контовской гипотезе** будет определять все остальные, подобно тому как это было в теологическую эпоху, когда задавал тон религиозный "ряд".

Впрочем — и это утверждение О.Конта можно при желании считать доказательством его гипотезы — такой результат подго

* Идея, которую — в качество идеи *трех* серий — ранние сен-симонисты приписывали самому Сен-Симону и не менее активно, чем Конт — себе самому. ** "Доказательство", которой имело скорее характер благого пожелания и "заверения".

тавливается уже в метафизическую эпоху: тем, что возрастает воздействие на индустрию позитивной науки. Однако для действительного доказательства верности контовской гипотезы нужно было еще установить, что это влияние является решающим для развития индустрии в том смысле, что и оно детерминируется *исключительно* научными соображениями. А до тех пор, пока философия не слилась окончательно с положительной наукой, определяющим моментом развития в Новое время оставался в глазах Конта именно *индустриализм,* т. е. энергия, направленная на "производство благ". В этом качестве он и стал величайшей силой, вступившей в борьбу с "военным обществом" средневековья.

Поддержанный протестантизмом, благоприятствовавшим "свободной личной деятельности" [4, т. V, с. 494; т, VI, с, 126-127], индустриализм, согласно Конту, способствовал развитию "существенных атрибутов человека ("интеллигентности" и ограничению эгоизма с помощью стимулирования социальных инстинктов) в гораздо большей степени, чем "военное общество", которому человечество обязано культивированием одной лишь из социальных способностей: *дисциплинированности.* Но, кроме того, поскольку "свободный человек" (благодаря общему прогрессу человечества) получил более высокую ценность, возникло повсеместное стремление заменить использование его "физического труда" — различными механическими изобретениями.

Тем не менее, при всем этом у Конта вовсе не имеется в виду *причинная* связь между индустрией (или производством вообще) и *содержанием* остальных рядов ("серий"). Речь идет лишь об отношениях "доминирования", складывающихся между нею и другими "рядами". В особенности же — *политикой,* которая меняет свои ориентации и приоритеты под общим влиянием "индустриализма". А ведь до индустриальной эпохи развитие всех трех рядов, согласно Конту, происходило в направлении, противоположном политической власти; индустрия и искусство развивались спонтанно и ничем не были ей обязаны.

Но если до начала XVI в. индустрия, согласно Конту, развивалась самопроизвольно, а затем — вплоть до середины XVII в, — "находилась под сознательным и систематическим контролем государства, то и XVIII в, светская власть уже считает своей обязанностью поощрение промышленности, так же как искусства и науки". Ибо складывается такое положенно вещей, что уже "не промышленность служит войне, но война — промышленности"*; а параллельно растет значение других общественных сфер — философской, научной и художественной. И вот уже "государство берет под спою защиту также и философскую критику, по крайней мере, насколько она культивировалась в протестантизме, который во многих странах стал государственной религией".

* Мысль, которую неоднократно высказывал и Сен-Симон.

Наконец, и "искусство и наука... постепенно делаются составной частью государственной организации", — что Конт расценивает как очевидный "признак возрастающего их значения" [5, с. 39].

В целом же идея "параллелизма" упомянутых "рядов" ("серий") позволила Конту *релятивировать* их субординацию в зависимости от содержательного различия "трех стадий". На первой "стадии" религиозно-теологический ряд доминирует над государственно-политическим. На второй, наоборот, — государственно-политическая (а впоследствии — государственно-правовая, юридическо-метафизическая) сфера определяет судьбу всех остальных — от техники и науки и до этики и искусства; но прежде всего — судьбу теологии и религиозного знания в целом. Наконец, на третьей, согласно гипотезе О.Конта*, *должно* утвердиться господство позитивистской, т.е. "подлинно научной", философии над всеми остальными сферами социальной жизни, во многом напоминающее господство над обществом религиозно теологического принципа в первой фазе развития человечества**.

Правда, подобная релятивизация взаимоотношений различных рядов осуществляется здесь за счет утраты единого принципа, с помощью которого три упомянутых стадии можно было бы представить как выражение одного и того же закона — закона Прогресса. Складывается впечатление, что "общечеловеческий прогресс" подчинялся не одному, а по крайней мере трем принципам, каждый из которых таил в себе свой критерий оценки прогресса — религиозно-теологический, метафизическо-юридический и позитивно-научный. И нужно было еще доказать, что в каждом из трех случаев имел место один и тот же Прогресс, а не три различных и разнонаправленных "прогресса", причем каждый из них отличался от других настолько, что *кажущееся* прогрессом в рамках одной фазы рисковало предстать "регрессом" в рамках остальных.

В самом деле: если то, что представляется прогрессом, скажем, с религиозно-теологической точки зрения, не представляется таковым ни с позиции "метафизически" ориентированной политики и юриспруденции, ни с позиции "до конца последовательной", позитивной научности. А то, что кажется прогрессом с точки зрения политически-правовой, и особенно метафизическиюридической, вовсе не кажется таковым ни с религиозно-теологической, ни с "позитивно-научной" позиции. И, наконец, кажущееся прогрессивным с точки зрения позитивистски толкуемой "научности" не представляется таковым ни

* В ее основе лежит интуиция, заставляющая вспомнить о гегелевской схеме "отрицания отрицания", дающего в итоге ("абсолютное") утверждение.

** И заставляющее вспомнить о гегелевском "Законе отрицания отрицания".

теологическому, ни "метафизическому" воззрению. Тогда в чем же будет заключаться "общий прогресс", связывающий воедино эти три стадии, утверждающие так далеко расходящиеся принципы в человеческой жизни? Только в том, что, согласно контовскому постулату, две предыдущие стадии вместе привели к третьей, которая и была расценена (Кантом) как конечная и высшая, а стало быть, и как цель всего предшествующего развития, всей человеческой истории? Но это опять-таки не доказательство (тем более "строгое", "единственно научное"), а лишь простое *заверение,* исповедание *веры.*

Но стоит только вынести за скобки Прогресс — этот Контов символ веры — как вся его лестница, ведущая в небо идеального общественного состояния, тут же рассыпается подобна вавилонской башне. И ее ступени начинают напоминать нечто вроде замкнутых "циклов" — культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского или самодостаточных "культур" О. Шпенглера.

Глава четвертая. Телеологическая мистика прогресса (прогресс человечества и культ Верховного Существа)

Итак, главным и определяющим в контовской "идее прогресса" оказывается в конце концов понятие цели. Прогресс — это, по Конту, "непрерывное развитие", характеризующееся "постоянным и неуклонным стремлением к определенной цели" [цит. по: 8, с. 154]. Но в чем заключается сама эта цель? В самосовершенствовании человечества ("человеческого рода"), которое в контовской "Системе позитивной политики" уже безо всяких оговорок и недомолвок провозглашается высшей *реальностью — Верховным Существом.* Оно, в глазах Конта, целиком и полностью тождественно Человечеству — *человеческому роду,* взятому в единстве его настоящего, прошедшего и будущего. Как видим, цель, получавшая все большую нагрузку в общем построении Конта, — как самоцель, как спинозовская causa sui в конце концов *олицетворяется* и *персонифицируется,* обретая наивысший "статус". Статус позитивистского* Бога.

* То есть "эмпирически фиксируемого" и "научно дедуцируемого" (хотя одновременно уже и как бы "сверх-эмпирического").

Себе же *со-основатель** позитивизма — принявшего, наконец, форму "позитивной религии", — поспешил отвести главную роль: роль Первосвященника**. И речь идет здесь не только о том, что тем самым был явлен городу и миру жреческий "комплекс" основоположника "единственно научного учения". Сменив "научный" покров на чисто мистический, позитивизм — в лице Конта — решал, между прочим, не только психологическую задачу, прямо заявив о тех притязаниях, которые ранее выражались лишь косвенно и в форме более или менее туманных намеков. Речь идет прежде всего о том, что именно в связи с ослаблением психических тормозов, естественно происходящим у человека при переходе от зрелого возраста к преклонному (а у Конта, работавшего в режиме крайнего перенапряжения, этот момент должен был наступить раньше, чем у других людей), Первосвященник "подлинной научности" решился, наконец, прямо и открыто выразить — "от имени и по поручению" Науки — ее (а тем самым и свою) "последнюю волю": волю к — *божественной* — Власти. "Волю к власти", ничем не ограниченной, кроме самой себя.

Но, кроме того, актом превращения высшей цели Науки в Верховное Существо — именем которого "естественнонаучные" устремления освящались в качестве Божественных — решалась и *теоретическая* задача. Благодаря этому сакраментальному акту устранялось *теоретическое* противоречие, оказавшееся центральным для философии позитивизма, вообще. А именно противоречие между позитивистски-"нейтрально" толкуемой Эволюцией, которая должна была бы исключать понятие о "совершенстве" (по причине его "субъективистской" "оценочности"), с одной стороны, и *телеологией,* всплывавшей на заднем плане всех контовских рассуждений о "Прогрессе" (и его законах), — с другой. Ибо, как мы убедились, само *понятие* прогресса оказалось немыслимым без представления о его *Высшей цели,* невыводимой ни из "научно установленных" фактов, ни из "научно обоснованных" постулатов. А высшая цель — это и есть высшее совершенство, с точки зрения которого *оценивается* все, стремящееся к ней.

Осознание этого фундаментального противоречия позитивистского *сциентизма,* который принял на себя обязательство редуцировать истину к "эмпирически фиксируемому факту", но ни

* Ибо, как мы убедились, Сен-Симон сыграл не меньшую роль в деле оснонания позитивизма, чем Конт.

** Ту же (если не большую) роль ранние сен-симонисты отводили СенСимону, правда, уже после его смерти.

как не мог его выполнить*, в конце концов вывело Конта за пределы им же созданного позитивизма. Превратив поначалу позитивистскую философию в *конечную стадию* (итоговое "состояние") истории, а тем самым и в высшую ее цель, О. Конт "воплотил" в конце концов эту цель в образе Человечества, понятого не просто как *живое существо***, но как персонифицированную Личность, обладающую разумом (разумеется, "высшим", доступным пониманию одних лишь философов-позитивистов, а точнее — одного лишь философа, он же — Первосвященник) и волей (конечно же, "последней", возвещаемой от ее имени все тем же Первосвященником).

Таким образом из *объекта* позитивистской философии истории, бесстрастно описывающей его эволюцию, Человечество превратилось в самостоятельный (причем наивысший) *Субъект.* Абсолютный субъект ***, диктующий — через служителей его культа — свою последнюю волю людям, которые составляют в каждый данный момент истории лишь небольшую часть Человеческого Рода, поскольку основной "состав" Человечества — это бесчисленные поколения людей, уже умерших и еще не родившихся.

Цель *Прогресса* человеческого рода, считавшаяся ранее *чисто объективным законом* его *направленной* "вперед и выше" (правда, неизвестно кем и непонятно по какой причине) эволюции

— законом, который должен изучаться "позитивно-научными" средствами, — теперь *олицетворяется,* И в качестве такого Лица**** Человечество решительно возвещает — устами своего "Верховного Жреца" — свою первую и последнюю волю (безликим) людям: они должны поклоняться ему как *единственно истинному* Богу. Ибо все остальные боги были неистинными, так как не выдержали "подлинно научной" (т.е. опять же — позитивистской) критики. В качестве *высшей цели* всей естественной эволюции, бессознательно преследовавшейся как неорганической, так и органической природой, и все более отчетливо осознаваемой самим *Человечеством,* оно оказывается одновременно не только Субъек

* Аргумент, который вновь и вновь всплывал в полемике против контовской версии позитивизма ранних сен-симонистов.

**Так рассматривал "человеческий род", взятый как "организм", уже СенСимон.

*** Вспомним линию и немецком идеализме, ведущую от Фихте к... материалисту Фейербаху, провозгласившему Человека (и человечество) — Богом.

**** Тем более почтенного, чем более решительно Конт отказывает каждому индивиду, этой социологической *абстракции,* в праве считаться полноценной *личностью.*

том, но и спинозовской Субстанцией — "причиной самого себя". Субстанцией-субъектом *в* гегелевском смысле: *самосознающей субстанцией.* Субстанцией, включившей *самопознание* (всемирноисторический процесс, резюмируемый в философии, ставшей теперь и своей собственной теологией О.Конта) в творческий процесс *самосозидания.*

«Понятие "человечества", тесно связанное с ним, — пишет А.С. ЛаппоДанилевский, расшифровывая контовское понятие "Великого Существа", — возникло у Конта частью под влиянием Паскаля* и увлечения многих мыслителей XVIII—XIX вв. идеей человечества, частью благодаря социологическим взглядам самого Конта, *присоединившего к ним и моральные требования...* Конт пришел к заключению, что возрастающая солидарность между элементами социальной системы, как бы они ни были сложны сами по себе, приводит к образованию "коллективного организма", *элементы* которого получают значение *лишь постольку,* поскольку они оказываются частями данного целого: *последнее приобретает все более индивидуальный характер,* а следовательно, все большее единство; оно достигается не только механическим процессом, но и *сознанием общей цели***,* которую преемственно следующие поколения достигают в человечестве... Конт придает понятию о нем (человечестве. — *Ю.Д.)* значение объективной цели; целое становится в глазах Конта само по себе чемто ценным, в отношении к которому, и только к нему одному, человеческие действия оцениваются и подчиняются известной нравственной норме. Мало того, превращая понятие человечества в понятие "Великого Существа", он делает его предметом религиозного поклонения» [9, с. 480-481].

Этот ход мысли, в рамках которого *социология* оказалась под угрозой полного поглощения ее *телеологией,* толкуемой как учение об общечеловеческих целях и задачах, привел основоположника позитивизма к мысли о необходимости выделить это — антропо-телеологическое — учение в качестве новой научной дисциплины — *этики.* Поскольку теперь именно она толковалась как "высшая и окончательная" наука, постольку в подчинении у нее оказалась также и социология. Фактическое ее подчинение моральному принципу, которое чувствовалось уже в подтексте "Курса позитивной философии", отныне было узаконено и закреплено также и "официально". Кроме своей собственной, научной задачи, которая рассматривалась в рамках "Курса" как высшая и самоценная, социология получает теперь и "сверхзадачу" — обслуживать этику, ставя ей на службу все другие науки, иерархически "соподчиненные" ей.

* См.: 6, т. IV, с. 30.

** Везде выделено мной. — *Ю.Д.*

Читаем дальше у А.С. Лаппо-Данилевского: «Так как... главными и также "конечными" признаками (caractere final) позитивной философии оказываются: научное преобладание социальной точки зрения над всеми остальными и логическое верховенство обобщении над специализацией, то и все будущее человечества представляется Конту в виде стремления его к достижению подобного рода результатов. Между тем они лучше всего осуществляются в тон системе знаний, центром которых окажется то же относительное (т.е. связанное с соответствующими экзистенциальными условиями. — *Ю.Д.)* понятие человечества. В самом деле, в "условия его существования" должно включить и механические законы солнечной системы, и физические, а также химические законы, действующие на нашей планете, и, наконец, биологические законы животной организации; следовательно, заключает Конт, понятие человечества одно только и может быть названо истинным обобщением; с объективной точки зрения будучи последним, оно становится первым с точки зрения субъективно-человеческой. Мир должно изучать не для него самого, а для человека, или, скорее, для человечества» [9, с. 481]. То есть — добавим уже от себя — ради целей его совершенствования.

Таков *этический* постулат, которому — с помощью социологии *(служебная* роль которой теперь проясняется окончательно) — должно быть подчинено все научное познание, превращаемое таким образом* в один из способов отправления позитивистского религиозного культа. Молитвенного служения "Верховному Существу" (а заодно и его "Верховному Жрецу" — истолкователю воли новоявленного Бога).

Но был и еще один, весьма существенный, мотив**, который и побудил позднего Копта "видоизменить свою прежнюю классификацию наук, *выделив* этику из социологии и установив ее в качестве "седьмой основной науки" [1, с. 314]. И не просто "седьмой основной", а седьмой и последней, завершающей, а потому — наивысшей, — что вело к серьезному переосмыслению всей системы научного знания. Дело в том, что вместе с добавлением к шести главным "энциклопедическим ступеням" еще и седьмой далеко идущим образом видоизменялось первоначальное контовское представление о содержании научного знания, которое явно вступало в противоречие *с* идеей воссоединения науки и этики***.

Если при изложении первоначальной версии позитивной философии важнейшей считалась задача постижения — с помощью научно вышколенного разума — законов бытия и выяснение поз

* И этим выбалтывается семейная тайна "контовского" позитивизма. ** Заставляющий, кстати, вновь вспомнить о Сен-Симоне с его "Катехизисом промышленников".

*** А она увлекала Конта тем больше, чем решительнее он *забывал* о своем ранне-позитивистском споре с Сен-Симоном.

можностей влияния его на чувство (дабы формировать таким образом новые нравы и создавать новые учреждения), то теперь, по мере развития Контом идеи "новой религии", на передний план выступила другая задача. "...Теперь, — как верно констатирует Г.Геффдинг, — первое место отдается чувству, и возникает задача осветить разум при помощи сердца. На место анализа отдельных специальностей ставится теперь синтез, объединяющее миросозерцание" [1, с. 314]. А ведь "чувства" — это тот самый элемент, которому еще молодой Конт — явно в пику учителю — отвел подчиненную роль. Да и в контовском "Курсе", большая часть которого посвящена социологии, верховенствуют ' мышление и деятельность", чувства же "играют роль только в качестве мотивов, а так как различные мотивы могут взаимно нивелироваться, то с чисто социологической точки зрения нет оснований приписывать чувствам большое значение" [1, с. 314].

Реабилитация же чувств, осуществленная поздним Контом*, вела к установлению *всевластия* этики. Этика же, будучи поставлена *над* социологией, радикально видоизменяет познавательную установку вообще, а не только одной лишь "непосредственно подчиненной" ей социологии. Отныне "все науки следует рассматривать как части этики; заниматься ими следует, имея в виду эту последнюю, так что каждая отдельная наука рассматривается как подготовительная по отношению к ближайшей, более сложной, пока с этикой, заключительной наукой, мы не достигаем цели. Следует заботиться о том, чтобы опять анализ не взял перевеса, и все занятия, которые не споспешествуют нашему познанию законов природы и нашей способности приспособляться к ним, или не могут служить руководством к нашей деятельности, должны исчезнуть" [1, с. 314-315]. Причем высшим критерием в вопросе о том, каким наукам сохраниться, а каким исчезнуть, является, в конечном счете, их способность или, наоборот, неспособность утвердиться в роли благочестивых служителей культа "Верховного Существа".

Впрочем, и это еще не так страшно само по себе**, если бы не крайняя неопределенность, а подчас и двусмысленность, самого понятия "Верховного Существа", отдающая его конкретное истолкование на произвол "Верховного Жреца" нового культа. То есть — все того же Конта, А.С. Лаппо

* И опять-таки не без полемического "перехлеста", так как у Сен-Симона речь шла лишь о равновесии, гармонии чувств и разума, а не о приоритете первых над вторым.

** Ведь "Верховное Существо" — это человечество, к которому каждый из пас имеет некоторое отношение, хотя и абстрактное.

Данилевский верно констатирует, что «понятие "Великого Существа" вдвойне субъективно, как по происхождению своему, так и по цели. В самом деле, хотя оно создается людьми, но в состав его включаются только те существа, и даже только те их качества, которые, по мнению позитивного священства, "пригодны для ассимиляции", т.е. действительно служат человечеству, а не оказываются бременем для него» [9, с. 481]. "Однако такой подбор, очевидно, должен происходить с той моральной точки зрения, основания которой... не были прочно установлены Контом; следовательно, самый подбор может оказаться не только субъективным, но и произвольным; а между тем Конт, в сущности, придает его результату объективное и абсолютное значение конечной цели всех человеческих стремлений, помыслов и действий" [9, с. 482-483].

Источником настораживающей непроясненности этого важнейшего понятия контовской "Системы позитивной политики", в котором концентрируется религиозный смысл позднего учения Конта, является известная непродуманность (точнее: недодуманность) также и самой *категории "консенсуса"*. Ведь в результате сложной трансформации именно этой категории и возникло в конце концов у Конта понятие Человечества как "эмпирически существующего" Божества. Как мы помним, категория "консенсуса" с самого начала фигурирует в контовском учении в трех смыслах. Во-первых — в *общефилософском,* когда под ним понимается всякое взаимодействие элементов, образующих целое. В этом случае при образовании рассматриваемой категории "моделью" оказывается *универсальное взаимодействие,* объективно существующее в природе и позволяющее говорить о ней как о *едином целом.* И здесь общефилософский смысл совпадает с естественнонаучным — совпадение, к которому и апеллирует позитивистская философия, считающая себя "подлинно научной".

Во-вторых, эта категория понимается в *социально*-философском (и *общ*есоциологическом) смысле, когда к чисто природному — физическому и физиологическому — взаимодействию элементов присовокупляется социальное. В этом случае "консенсусом" оказываются взаимодействия, характеризующие *все без исключения* "коллективные организмы" ("организмы", каждый элемент которых в свою очередь также есть живой организм). А это не только человеческие "ассоциации", но также и, скажем, "сообщества" пчел, муравьев и т. д.* Наконец, в-третьих, "консенсус" берется *в* собственно социологическом смысле, когда под это понятие подводится только специфически человеческий тип взаимодействия,

* В послеконтовской литературе соответствующий "уровень" природы стали называть "надорганическим" — как уже отличающийся от чисто органического, но *еще* не являющийся собственно человеческим.

особенность которого заключается в том, что оно, как правило, опосредовано человеческим разумом, ибо это — взаимодействие людей, находящихся в здравом уме и твердой памяти.

В первом и втором случаях "консенсус" фигурирует в объективном смысле. В третьем же к этому объективному смыслу примешивается еще и *субъективный* — так что речь идет уже не о бессознательном взаимодействии неорганических или органических "тел" (или "ансамблей", из них составленных), а о все более осознанном стремлении людей к *общечеловеческой солидарности.* Оно как бы надстраивается над единством неорганического мира, с одной стороны, и "стремлением" живых организмов к внутренней и внешней самоорганизации (в качестве обособленных организмов и в качестве биологических "сообществ") — с другой. И рассматривается уже как процесс, не просто усложняющий, но именно *улучшающий* жизнь, т. е. поступательный, восходящий к абсолютно благой и благотворной цели.

Это и есть Прогресс, предстающий, таким образом, не просто как "развитие порядка", подчиненное "постоянным условиям" и "постоянным законам", определяющим "как ход его, так и предел" [4, т. IV, с. 261]. В нем усложняющее изменение, поступательное развитие и т.д. означают не что иное как "совершенствование человечества", однако *не безграничное*,* но ведущее к определенной цели и, следовательно, включающее в свое содержание также и саму эту содержательно истолкованную цель. Согласно О. Конту, прогресс — это развитие, *предполагающее* заранее данную цель, а потому и "состоит" он "из такого социального движения, которое рядом определенных этапов направляется к известной цели, впрочем, никогда не достигаемой" [4, т. IV, с. 146].

Но стоит только Конту задаться вопросом о "цели" Прогресса, тут же в его рассуждениях возникает представление о Человечестве. Ибо Прогресс, рассматриваемый с контовской антропологически-телеологической точки зрения, — это не что иное как именно выявление (или "обнаружение") и развитие "основных свойств" социализированного человечества. Правда, при всей их неизменности (со всею решительностью утверждаемой Контом) свойства эти "вполне ясно обнаруживаются лишь после весьма продолжительной цивилизации" [4, т. III, с. 218; т. VI, с. 623631]. А потому сразу же возникают два вопроса: (1) какие из человеческих свойств считать "основными"? и (2) достаточно ли

* В отличие от того, что думал, скажем, Маркс, для которого истинный прогресс исключал всякую "заранее данную" норму и меру.

"продолжительным" является развитие цивилизации, чтобы считать, что "все" эти "свойства" человечества уже полностью выявились? Второй вопрос казался Конту решенным окончательно и бесповоротно, поскольку он был (подобно Гегелю и Сен-Симону) убежден* в том, что вместе с. возникновением в его голове позитивистской философии история — в принципе — завершилась**. И если что и осталось ей делать после такого всемирно-исторического события, так это *осуществлять* программу, предначертанную позитивной философией.

Что же касается первого вопроса, то на него Конт отвечал ссылкой на "интеллектуальные и моральные способности", где под "интеллектуальными" подразумеваются способности к производству идей, объединяющих людей, а под "моральными" имеются в виду "альтруистические чувства", развитие которых (в противоположность "эгоистическим") способствует консолидации человечества в нерасторжимую целокупность. Усиление и совершенствование этих способностей и означает, по Конту, Прогресс, в точном смысле слова. Но как, каким образом происходит их совершенствование — этот вопрос он, как отметил А.С. Лаппо-Данилевский, «оставил бея всякого объяснения. Во всяком случае объективные результаты "совершенствования", поскольку они уже успели обнаружиться в истории человечества, он признавал, кажется, главным образом относительно интеллектуальных способностей человека» [9, с. 473]. "Итак, объективное существование прогресса Конт усматривает преимущественно в факте интеллектуального совершенствования человечества, что, впрочем, нисколько не исключает признание имманентной цели и в умственном совершенстве" [9, с. 473-474]. Так обстоит дело в "Курсе позитивной философии".

Но вот что касается "Системы позитивной политики", то здесь акценты явно смещаются. В пределах этого трактата позднего Конта центр тяжести перемещается с *интеллектуального* на *нравственное* совершенствование, где и выступает наиболее явственно как раз *имманентная телеология* человеческого прогресса. "Человечество, — читаем мы здесь, — предназначено к тому, чтобы разрешить великую проблему человеческой жизни, а именно обеспечить преобладание альтруизма над эгоизмом; такая задача может быть решена в действительности: назначение наше постоянно влечет нас к постепенному осуществлению вышеуказанного преобладания; его реализация никогда не будет достигнута, но служит наилучшим мерилом постоянного прогресса человечества." [6, т. II, с. 172-173. Цит. по: 9, с, 474].

* Хотя так и не решился сказать об этом прямо и определенно. ** Чтобы избежать здесь нежелательных крайностей такого вывода, он должен

был отказаться, по существу, от "стадиальной" схемы общечеловеческого раз вития, развернув последний его "цикл" в линию бесконечного приближения к Цели (операция, к которой прибегали и другие мыслители, опередившие здесь О.Конта, например, уже Кант).

Это утверждение явно диссонирует с основополагающим тезисом "Курса позитивной философии", согласно которому "конечной целью" исторического развития человечества является позитивизм. (Причем он был признан не просто заменить все прежние мировоззрения (теологическое и метафизическое), но эта замена — коль скоро она завершилась бы окончательно — должна была означать одновременно достижение *предела* человеческого существования.) И вот именно это противоречие, явственно обозначившееся в упомянутом "Курсе...", "снимается" у позднего Конта благодаря совершенно новому истолкованию позитивизма в качестве новой религии, где на смену *анти-* или, по крайней мере, *ир*-религиозно истолкованной *философии* позитивизма приходит *"религиозный* позитивизм", усматривающий свою главную цель как раз в моральном совершенствовании человеческого рода. А потому и конечное торжество *такого* позитивизма, как теперь оказывается, не только не противоречит задаче морального совершенствования человечества, но предстает как абсолютно тождественное ему.

Вместе с утверждением "религиозного позитивизма" человечество не просто вступает — окончательно и "безапелляционно" (Конт) — в очередную, пусть даже высшую сразу своего развития. Тем самым человечество вводится в совершенно новый "эон", в вечное царство истинно религиозного существования. Линия Прогресса "выпрямляется" окончательно, поскольку его "субстанция" — *морально-религиозная природа Человечества* — предстает, наконец, в своей полнейшей чистоте. И именно, как *в высшей степени реально* существующее — "Верховное Существо": вечно живой, посюсторонний и в то же время потусторонний Бог. Ведь он Бог не только живых, но и мертвых людей, и не только мертвых, но еще и не родившихся — будущих.

Наконец, было еще одно внутреннее противоречие общего построения и, соответственно, общемировоззренческой эволюции О.Конта, которое толкало его по пути создания "позитивной религии" обожествленного человечества. Это — противоречие, между специфически контовским "морализмом", "подспудно" дававшем о себе знать уже в "Курсе позитивной философии" и вырвавшемся из сциентистских тенет в позднем трактате Конта (где лейтмотивом оказалась в конце концов идея *долга),* с одной стороны, и характерной для него "спекулятивной авторитарностью", которая выражалась в столь же принципиальном, сколь и априорном *отрицании какой бы то ни было самостоятельности человеческой личности** — с другой.

* В том числе, естественно, и нравственной свободы, да и понятия индивидуального субъекта вообще.

Парадокс заключался в том, что к индивиду, лишенному (его теорией) свободы выбора и нравственной инициативы, Конт обращался, тем не менее, с категорическим требованием "долга"*. Так что основания, на которых требовалось его "безусловное выполнение", не просто остались "без дальнейшего выяснения", превращаясь в чистую догму, как отмечал А.С. Лаппо-Данилевский. Они *вообще оказывались недоказуемыми* при указанных контовских предпосылках. Ведь индивид, которому отказано в личной свободе, — вообще невменяем. Вот тут-то и выяснилась спасительная роль Верховного Существа для всего контовского построения.

Если вся философия истории О.Конта оказывалась невозможной без имманентно присущей ей *телеологии,* а телеология — немыслимой без представления об *этически значимой цели* (т. е. без этики и морали), то — при только что рассмотренных предпосылках — свободу нравственного решения, *раз и навсегда* отнятую у индивидуального субъекта, можно было "вернуть" ему лишь как анонимной "частичке" коллективного — более того — универсального Субъекта, наделенного у Конта всеми теми этическими качествами и свойствами, какие были "экспроприированы" у каждого из людей, взятого в отдельности.

Ведь если, как утверждал Конт, все, принадлежащее человеческой личности, "начиная от жизни и кончая моральными благами, исходит от человечества и принадлежит ему". Если "только вернувши обществу все то, чем он ему обязан, человек мог бы претендовать на какие-либо права" (а возможно ли это в принципе?). Если "всем обязанный обществу, он остается его неоплатным должником" [6, т. 1, с. 98, 330, 336; т, II, с, 45, 66, 95; т. IV, с. 280-290; см.: 9, с, 497]**. Тогда "вернуть" себе нравственную свободу человек не может иначе... как полностью растворившись, исчезнув в Верховном Существе, причастившись нравственной субстанции этого не просто Наивысшего, но вообще *единственно возможного субъекта.*

Словом, как у Лютера: "только верой!". Только верой в то, что сам он является — исчезающе малой! — "частичкой" Верховного Существа. Только отказавшись ради существования в этом

* Морального *обязательства,* не уравновешиваемого никакими нравственными *правами.* Да и на какие права вообще может претендовать индивид, объявленный чистой абстракцией, получающей *все* свое содержание от системы общественных связей?

** Отсюда, собственно, выводится контовское понятие *долга,* не уравновешиваемого никакими правами.

Верховном Существе от этой своей "частичности", "партикулярности" и "индивидуальности". Только при этих условиях человек может *обрести себя как моральное существо.* Хотя при этом он становится обладателем всего-навсего одного истинно морального качества: чувства долга, опять-таки требующего от него принесения себя в жертву Верховному Существу. В этом — наиважнейшем! — пункте, как видим, Конт, все время, сознательно или бессознательно, ориентировавшийся на католическую религиозноинституциональную "модель", парадоксальным образом сближается с кальвинизмом. Во всяком случае, его — имманентный, земной — Бог требует от приверженца "позитивистской религии абсолютной *само*отверженности, полнейшего отказа от нравственной самостоятельности. И некоего морального фатализма, который можно сравнить разве лишь с тем, какого требовал от приверженца аскетического протестантизма трансцендентный бог Кальвина.

Общие выводы. Социологический реализм и стабилизационное сознание

I. И в целом, даже если ограничиться лишь той частью контовской системы, которая, согласно самому (номинальному) основателю "подлинной науки об обществе", имела ближайшее отношение к тому, что он понимал под "социологией", то придется констатировать следующее. 1. Ее *главное содержание* исчерпывалось тем, что можно было бы назвать, с одной стороны, *социальной философией,* каковой по преимуществу оказался раздел социологии, посвященный социальной статике, а с другой — *философией истории,* которой едва ли не исчерпывается раздел, посвященный социальной динамике*. 2. Если же взять и ту, и другую с точки зрения последующего развития западной социологии, причем не столько во второй половине XIX в., когда над сознанием ученых-обществоведов все еще господствовали контовские схемы (или различные фрагменты этих схем), сколько уже в XX в., то можно утверждать без особой натяжки, что О.Конт соорудил

* Согласно Л. Леви-Брюлю, одному на виднейших знатоков учения О. Конта (из числа его первоначальных последователей), "социологическая теория" основоположника позитивизма "была не социологией, а философией истории" [14, с. 6].

грандиозные *строительные леса* будущего здания специализированной науки об обществе. При этом, сам он в общем-то весьма приблизительно представлял себе его реальные размеры и очертания.

А потому эти "леса" использовались для построения самых различных, подчас решительно исключающих друг друга фрагментов будущего здания общественной науки. К тому же послеконтовское развитие социологии оказывалось более успешным там, где оно отказывалось от притязаний на то, чтобы быть "системой" всего гуманитарного знания. Где оно "отпускало на волю" — одну за другой — конкретные науки о человеке, и его способностях, созревшие для свободного плавания.

Если на ком и оправдался контовский "закон трех стадий" (допустим, что нам удалось освободить его от непреодолимой *прогрессистской* "оценочности"), так это на самом основоположнике социологии*. То, чем оборачивалась его "наука об обществе" на различных этапах Контовой эволюции, было по сути дела осуществлением тех же самых "стадий", но только — *в обратном порядке.* Сперва (в виде замысла) — научная стадия, затем — метафизическая и, наконец, теологическая. При этом первое "состояние" оказывалось в итоге не чем иным как *неадекватной* формой последнего, завершающего, в котором лишь обнажилась истинная суть первоначального "фазиса": *теологизация* (и мистификация) *идеи Прогресса,* осуществленная путем "воплощения" и *олицетворения* этой идеи в образе "Верховного Существа". И как это ни грустно, но придется констатировать, что задача последующего продвижения социологии по пути к той самой *строгой научности,* о которой мечтал ее основоположник, заключалась *именно в устранении* строительных лесов, сооруженных им. В устранении, которое совершалось шаг за шагом по мере того, как за ними вырастали фрагменты самого здания социологии, *продолжавшей искать* свой реальный предмет, с таким размахом предначертанный системосоздателем — Контом.

Разумеется, такое устранение строительных лесов, возведенных вокруг запланированной им "науки Будущего", вовсе не означало чисто позитивистски толкуемой "ликвидации" как социальной философии Конта, так и его философии истории. Речь шла прежде всего о "выяснении отношений" между этими разделами философии, не только игравшей роль материнского лона для науки об обществе во времена О.Конта, но во многом продолжавшей (и все

* Факт, на который обратил внимание уже В.С. Соловьев в своей знаменитой энциклопедической статье о нем.

еще продолжающей) определять пути и перепутья *теоретической* социологии, с одной стороны, и ее специфически научного, в конечном счете эмпирически верифицируемого содержания — с другой. Это "выяснение отношений", которое было и остается одной из важнейших задач теоретической социологии, раскрывается как "судьбически" *необходимый* "момент" всего послеконтовского развития социологии.

Однако оно, разумеется, вовсе не исчерпывает задач "науки об обществе", как не исчерпывает оно и содержания ее "общетеоретического" раздела — *теоретической социологии.* Однако умозрительному системосозиданию в социологии, когда решение конкретных — исследовательских — задач науки об обществе* социолог пытался извлечь из рассуждений о "месте" этой дисциплины в общей "системе наук", а в особенности — в ее отношениях к "смежным" дисциплинам ("биологии", политэкономии, психологии, этике и т.д.), явно приходил конец. Об этом свидетельствовала обнаружившаяся, хотя и не сразу, *тупиковость, с* одной стороны, "классифицирующей" версии социологии, прямо ведущей свое начало от О.Конта, а с другой — "биологизирующей" ее версии, также во многом обязанной своим происхождением контовским "организмическим" аналогиям, которыми не только не пренебрегал, но подчас и злоупотреблял основоположник науки об обществе.

В первом случае идет речь о работах Литтре, де Роберти, де Греефа, П.Лакомба и А.Вагнера, интерес к которым, нараставший во второй половине XIX в., явно падал уже в начале XX в. Во втором случае имеются в виду работы П. фон Лилиенфельда, А.Шеффле, А.Фулье, Р.Вормса, которые ожидала примерно та же судьба, несколько смягченная, впрочем, благодаря развившемуся — не без влияния "биологической социологии" — *функционализму,* вскрывшему "рациональное зерно" в слишком смелых "организмических аналогиях"** его ближайших предшественников. Единственным крупным социальным мыслителем XIX в., отдавшим дань "биологическому методу" — но в то же время воспользовавшимся им для того, чтобы освободить идею эволюции от родимых пятен контовского "прогрессизма" (с его этической оценкой развития от простого к сложному), — был Г.Спенсер.

* Причем этому обществу (взятому в его социологически точном смысле как развитое промышленное, или индустриальное, общество) еще *только предстояло* осуществиться — и и этом смысле оно все еще оставалось делом Будущего. А это и саму социологию превращало в пауку о Будущем, т.е. — в значительной степени утопическое — "социальное проектирование".

** Фактически превращенных в метод социологического исследования (вернее — опять-таки конструирования) или, пользуясь гегелевским выражением, "аналогитического рефлектирования".

II. Давая самую общую философскую характеристику той теоретико-методологической ориентации, приверженцами каковой в конечном счете выступают Сен-Симон и Конт, ее можно определить как *социологический реализм**. Речь идет об одном из двух основополагающих общетеоретических и методологических воззрений, противоборствующих в западноевропейской социальной философии и социологии, согласно которому общество в целом (у СенСимона и Конта им оказался в конце концов "человеческий род"), равно как и отдельные социальные институты, выступают в качестве самостоятельных сущностей — субстанций, несводимых к эмпирически фиксируемому взаимодействию отдельных индивидов. Это воззрение радикально противостоит социологическому номинализму, вообще отказывающемуся признавать за реальность как общество в целом, так и отдельные социальные институты, считая, что ею обладают лишь индивиды.

Понятие социологического реализма образовано по аналогии с понятием реализма в средневековой философии, где оно было связано с утверждением о реальном существовании абстрактновсеобщих понятий (универсалий) независимо от единичных вещей, которым таким образом отказывалось в истинной реальности. Как мы видели в случае Сен-Симона и Конта, для сторонников социологического реализма истинными носителями социальной реальности являются над- или сверхиндивидуальные целостности — человечество ("человеческий род"), общество, государство, народ, семья**, а не конкретные ("эмпирические") индивиды. Не надиндивидуальные целостности получают у них свое качество социальности от конкретного взаимодействия индивидов, а, наоборот, эти последние обретают социальное качество, причащаясь сущности сверхиндивидуальных форм***.

К числу представителей социологического реализма, который возникал на почве как позитивистской, так и антипозитивистской социологии, можно отнести также, с одной стороны, Спенсера, биоорганическую школу, некоторых социал-дарвинистов (например, Гумпловича), Дюркгейма и его последователей, а с другой — Шпанна, Фрайера и др. Как и среди средневековых философских "реалистов", среди приверженцев социологического реализма можно выделить крайнюю и умеренную тенденции. Для представите

* В том смысле, в каком это понятие употребляли схоласты во времена спора между реализмом и номинализмом.

** Последняя, как мы помним, имеет у Конта еще по преимуществу "биологический" характер, остальные — собственно социальный. *** Ход мышлении, как видим, аналогичен гегелевскому.

лей первой из них, среди которых, кроме Сен-Симона, Конта и его ближайших сторонников, были также приверженцы гегельянски (и неогегельянски) ориентированной социологии, характерно более радикальное противопоставление социальной реальности конкретным индивидам, предстающим как нечто совершенно случайное — бессущностная материя формирующих ее социальных "тотальностей".

Для представителей второй тенденции в рамках социологического реализма специфично стремление, рассматривая общество по контовски, как "высшую действительность" (и даже высшее существо" — представление Дюркгейма), все-таки более конкретно учитывать связь, сопрягающую общество и составляющих его индивидов. Впрочем, в русле английского социологического позитивизма здесь удалось достичь несколько большего, чем в рамках французского, которому — вплоть до структуралистов (К. ЛевиСтросс) — далеко не всегда удавалось избегать крайностей социологического реализма.

Однако эволюция социологического реализма свидетельствовала, как правило, что более или менее последовательно придерживаться этой теоретико-методологической ориентации мало кому удавалось. В этом отношении социологический реализм разделял судьбу философского реализма. Подобно социологическому номинализму, который неизбежно должен был в ряде существенно важных случаев пользоваться допущениями, законными лишь в рамках социологического реализма, сторонники этого последнего то и дело оказывались перед необходимостью использовать аргументы номиналистического характера. И в целом социологический реализм (как и социологический номинализм) можно считать в конечном счете лишь *идеальным типом* определенного теоретикометодологического подхода, никогда не выполняемого в исследовании в полной мере, однако весьма полезным при историко-теоретической классификации различных методологических устремлений в социологии,

III. В целом тип сознания, который нашел свое выражение в социологических учениях Сен-Симона и Конта и который они целенаправленно утверждали своим учением, вполне резонным было бы охарактеризовать как стабилизационное сознание*. Это — тип сознания, выражающего стремление к утверждению позитивных основ культуры и социального порядка западного общест

* И это — несмотря на "революционистские" импликации, которые таил и себе утопизм Сен-Симона.

на. Как Сен-Симон, так и Конт уже изначально противопоставляли свои учения "кризисной эпохе" с характерным для нее нигилизмом, нашедшим свое крайнее выражение во времена якобинского террора*. С помощью различения "кризисных" и "органических" эпох Сен-Симону удалось уловить как углубляющуюся противоречивость, так и ритмику эволюции общественного сознания Запада, характеризуемую преобладанием то одной, то другой из названных тенденций. Ритмику, "бесконечный толчок", которой дала Французская революция, вызвавшая вполне закономерную реакцию на ее "практический нигилизм".

В противоположность кризисному сознанию, изначально тяготеющему сперва к абстрактной рассудочной метафизике, а затем — к явному иррационализму, стабилизационное сознание тесно связано с верой в положительный, т.е. мироутверждающий, разум. И, соответственно, — с той или иной (менее догматической или более скептической) формой *рационализма,* нередко перераставшего в сциентизм — убеждение в неограниченных возможностях науки, доходящее до ее обожествления и превращения в род религии.

Это убеждение, с логической необходимостью выливается в идею прогресса, понятого прежде всего как бесконечное поступательное развитие науки и техники, позволяющее — рано или поздно — разрешать все человеческие проблемы, в том числе социальные и этические. Отсюда — общая (хотя и не всегда осознаваемая) мировоззренческая предпосылка, согласно которой этот прогресс — "в целом" — ведет "куда надо", а потому не подлежит критике: наоборот, сам является исходной позицией для критики всех "непрогрессивных" идей.

Как мы убедились, в фундамент западной социологии стабилизационное сознание было заложено именно ее основоположниками — Сен-Симоном и Контом, предлагавшими "положительную философию"** (увенчиваемую "подлинной наукой" об обществе) в качестве "твердой основы" для "социальной реорганизации", которая должна была "прекратить", по их убеждению, "состояние кри

* И Сен-Симон, и Конт рассматривали "кризисное сознание" как выражение духа абстрактной "метафизики", не желавшей считаться с реальностью. Ему они стремились противопоставить дух *положительной* науки, которая — в качестве общественной науки — исходит из социальной *органики,* из понимания общества как *организма.* Однако утопический мотив, толкавший СенСимона (а отчасти и Конта) на путь социального конструктивизма и прожекторства, вступал в противоречие с этим его устремлением: двойственность, пронизывающая всю социальную философию Сен-Симона.

** Каждый — свою ее версию.

зиса", в каком "находятся наиболее цивилизованные нации". Подобно французским просветителям, и Сен-Симон, и Конт были убеждены, что миром "управляют и двигают" идеи и, следовательно, "социальный механизм" основывается в конечном счете на "мнениях". Отсюда делался вывод, что "политический и нравственный кризис современных обществ" имеет своим главным источником "умственное безначалие", несогласие людей относительно "всех основных начал", "твердость и определенность" которых является первым условием "истинного общественного порядка" [см.: 17]. Так в *только еще возникавшей* социологии задача *стабилизации* социального порядка сопрягалась с задачей *рационалистического обоснования* (и тем самым — утверждения) фундаментальных принципов культуры Запада.

При всех далеко идущих изменениях*, которые претерпела в XX в. сен-симоновски-контовская традиция стабилизационного сознания в западной социологии, ее ядро — стремление к стабилизации" социокультурных устоев социального порядка, предполагающей их научное обоснование, т.е. "рационализацию", — оставалось неизменным. Об этом свидетельствует та форма стабилизационного сознания, которая была доминирующей в западной социологии *в* период после 2-й мировой войны (вплоть до конца 50-х гг.). В этот период стабилизационное сознание в социологии (как и в западном обществе в целом) тесно связывало свою судьбу с судьбой научно-технической революции, давшей свои первые — и наиболее впечатляющие — результаты именно в годы войны. В связи с этим в социологии вновь возобладала *по сути дела позитивистская*** "модель" знания, ориентированная на "точные" науки. Своей кульминационной точки этот — обновленный — тип стабилизационного сознания достиг в социологии Т. Парсонса и его приверженцев.

Социологическим представителям обновленного стабилизационного сознания казалось, что общественный прогресс может и должен быть осуществлен на основе технологического применения науки, и в частности — технологического применения социального знания, структурированного по образу и подобию современной физики или новейшей биологии, кибернетики или теории информа

* Прежде всего они были связаны с изменением самого понятия "научности", переориентированной с модели "классической" науки на образец "неклассической" науки.

** Несмотря на то что такие его виднейшие представители, как тот же Парсонс, стремились выйти за рамки позитивизма, пытаясь "синтезировать" его с (рационалистическим) идеализмом.

ции [ср. 16]. В рамках этого доминирующего умонастроения приобрело свое международное значение и структурно-функционалистское направление в социологии. Впрочем, решающим теоретическим обстоятельством, свидетельствовавшим о приверженности Парсонса к стабилизационному сознанию, было акцентирование им проблематики *социальной интеграции.* Что произошло не без определенного ущерба для проблематики конфликта и дезинтеграции.

Критика стабилизационного сознания в послевоенной западной социологии представителями кризисной тенденции, нараставшей с конца 60-х гг., была связана, во-первых, с констатацией только что названного факта, показательного, кстати, не только для парсонсовского структурного функционализма, но и — в особенности — для более традиционных социологических направлений. Однако, во-вторых, едва ли не большее место в этой критике обращалось на общеметодологическую сторону дела — на то, что зависимость "стабилизационной" социологии от "моделей", предлагаемых современными томными науками (включая системные и структурные "модели"), с неизбежностью ведет к "овеществляющему" пониманию человека, т.е. к еще одной форме *апологетики существующего* — апологии сциентистски-технократического "овеществления ' и "отчуждения" человека в условиях ("потерпевшей неудачу") "западной цивилизации".

С середины 70-х гг. на Западе нарастала волна "антикритики": критики критиков, выступавших против стабилизационного сознания с позиций кризисного сознания. Характерно, что началась она, с одной стороны, "реабилитацией" Т.Парсонса, а с другой — попыткой предложить выход из "кризиса социологии" на путях обновленного истолкования социологического учения М.Вебера. За пределами социологии эта тенденция вылилась в новую форму стабилизационного сознания, получившую — сперва у ее противников, а затем и у приверженцев — название *"неоконсерватизма"*. Отличительной чертой этой формы стабилизационного сознания является, во-первых, большая осторожность, обнаруживаемая при попытках предлагаемой в ее рамках "реабилитации" науки, а во-вторых, гораздо больший интерес к *этическим* аспектам проблемы социального порядка, обещающим нечто вроде "синтеза" этики и социологии [см.: 15].

Литература

1. *Геффдинг Г.* История новейшей философии. СПб., 1900.
2. *Сен-Симон.* Избр. соч. Т. I-II. М.; Л., 1958.
3. *Ковалевский М.* Социология. Т.I. СПб., 1910.
4. *Comte O.* Cours de philosophie positive, v. 136. P. 1830—1842.
5. *Барт П.* Философия истории как социология. СПб., 1902.
6. Systeme de pol. pos. (Politique positive ou traite de sociologie instituant la religion de I' umanite), v. 1-4. P. 1851-1854.
7. *Конт О.* Основные законы социальной динамики или общая теория естественного прогресса человечества //Зомбарт В. Социология. Л., б/г. С. 15-30.
8. *Грееф Г.* Прогресс и регресс. СПб., 1896.
9. *Лаппо-Данилевский А. С.* Основные принципы социологической доктрины О. Конта //Проблемы идеализма. М., 1902. С.394-490.
10. *Соловьев В. С,* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. VIII. СПб., б/г. С. 225-245.
11. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 1-47.
12. *Булгаков С.Н.* Религия человекобожия у Л.Фейербаха //Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911.
13. *Соловьев В. С.* Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. I. СПб., б/г. С. 145-161.
14. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
15. Буржуазная социология на исходе XX века (Критика новейших тенденций). М., 1986.
16. *Давыдов Ю.Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
17. *Конт О.,* Курс положительной философии. Т.1. СПб., 1900.

Раздел второй. ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ НАУКИ ОБ ОБЩЕСТВЕ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ПРОБЛЕМАТИКИ ОТЧУЖДЕНИЯ)

Введение. Идея отчуждения в структуре социальнофилософского истолкования человека и общества (Давыдов Ю.Н.)

§ 1. ОТ ГЕГЕЛЯ К ФЕЙЕРБАХУ: НА ПУТЯХ К СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РАСШИФРОВКЕ СПЕКУЛЯТИВНОЙ КАТЕГОРИИ ОТЧУЖДЕНИЯ

Важнейшей категорией, с какой немецкая социальная философия буквально вторглась в теоретическую социологию Запада, заложив основы антипозитивистской ориентации в социологии, была идея отчуждения, наметившаяся еще у Фихте и развитая спекулятивным идеалистом Гегелем до уровня ее социально-философской конкретики. Правда, усвоена эта идея западной теоретической социологией лишь в последнюю очередь — и уже в XX веке. А до того социальная философия и социология Запада усваивала менее фундаментальные идеи, возникшие и развитые в русле гегелевски-марксовской традиции, — идеи, легче поддававшиеся ассимиляции (в основном критической) с позитивистских позиций. Однако понять целое марксистского учения, изначально противополагавшего себя социологии как "буржуазной науке", хотя и соприкасавшегося с нею в ряде принципиально важных пунктов, — можно только отправляясь от категории отчуждения, начиная с попыток ее социально-философской расшифровки, наметившихся еще у Гегеля.

Не будет лишним отметить, что понятие отчуждения было введено Гегелем как "внеценностное" понятие в противоположность понятию "грехопадения" христианской теологии и "радикального зла" кантовской этики. Оба понятия рассматривались Гегелем как "нетеоретические", замутненные образами представления и потому не осознающими свою собственную логическую суть. С введением понятия отчуждения религиозное различие божественного и человеческого, этическое различение "доброго" и "злого" сменилось спекулятивно-философским (гносеологическим, теоретическим) различением "истинного" (неотчужденного, пребывающего в

самом себе) и "неистинного" (отчужденного, имеющего свою сущность вне себя). При этом, что существенно для "внеценностной" установки Гегеля, различение "истинного" и "неистинного" не совпадало у него с различением "реального" и "нереального". "Неистинное" (отчуждение) выступало в гегелевском рассмотрении как нечто, имеющее вполне достаточные природные или исторические основания для своего существования. Отчуждение рассматривалось Гегелем как необходимая историческая фаза развития духовной реальности по пути самопознания, утверждения этой реальности на своих собственных разумных, логических, научных и других основаниях, а не на основе исторической "фактичности".

В этом смысле различие между отчужденным и неотчужденным состоянием человеческой реальности — это различие между ее состоянием, опосредствованным историей, и им же, но уже опосредствованным разумом. Во втором случае разум, опосредствующий данную человеческую реальность, как бы "изымает" ее из истории, утверждая на своих собственных духовных основаниях. Здесь нельзя не почувствовать созвучия гегелевского деления общественных состояний тому, которое в последующей социологической мысли (начиная с Тенниса, Зомбарта, Вебера и вплоть до нашего времени) выступает как деление на "традиционные"* и "рациональные"* типы общественной организации. Во всяком случае, новейшая социология разделяет с Гегелем ту основную предпосылку, согласно которой "современное" выступает как нечто "рациональное", в отличие от "традиционного", "рутинного" (исторического) прошлого. И точно так же, как у Гегеля, у многих социологов обнаруживается тенденция на этом основании "изымать" сложившееся "рационализированное" общество из истории, объявив его заключительной фазой развития по принципу: до нас была история, а теперь ее нет. (Не с этим ли связаны многочисленные выступления социологов позитивистской ориентации против "историцизма"***?)

Акцент на необходимости, на исторической обусловленности состояния отчуждения имеет своим результатом "эпичность" гегелевской концепции. Отчуждение — это судьба всего, что совершается в пространстве и во времени до тех пор, пока оно покоится на исторических (или природных) основаниях, а не на основаниях "чистого разума", "чистой логики". Всякая историческая ак

* В. Зомбарт назовет их "душенными".

** В. Зомбарт будет называть их "духовными", придавая этому понятию негативный оттенок.

*** В специфически-попперовском понимании этого термина.

ция человека должна иметь своим результатом отчуждение, которое снимается в последующих исторических актах только для того, чтобы появились новые, все более универсальные его формы.

Но то, что является отчуждением на одном этапе исторического развития, по своей собственной логике приходит к отрицанию себя. Каждая из форм отчуждения — это не только новое свидетельство разрыва между историческими деяниями людей и результатами этих деяний, но и новая ступенька на пути к неизбежному финалу истории — к "абсолютному знанию" и к обществу, опосредствующему свои исторические предпосылки этим "абсолютным знанием". Поражения так же учат людей, как и победы, а исторические неудачи нередко оборачиваются абсолютным благодеянием для народа. Все это, вместе взятое, сливается в единый поток истории, движущийся по пути самопознания к созданию "разумного", т.е. "рационализированного", во всех своих исторически ставших элементах общества.

Гегель как интерпретатор Л. Смита

Если взять такой существенно важный элемент общественной жизни, как труд, то его развитие в свете гегелевского понимания отчуждения получает следующий вид. Процесс труда есть процесс его дифференциации. Дифференциация (разделение) труда имеет своим следствием одностороннее развитие человека. Односторонность труда выступает как отчуждение по отношению к целостности человеческих способностей. Но этот же самый процесс поднимает промышленные возможности человечества на новую ступень. *"Всеобщий* труд <есть> *разделение* труда, экономия; (десять человек могут сделать столько булавок, сколько делают сто" [см.: 1, т. 1, с. 324, ср.: 294-296, 342, 355, 364-365]. Так рассуждал молодой Гегель вслед за классиком английской политической экономии. Та же тенденция сохранилась и в более поздних гегелевских работах — в "Феноменологии духа" и "Философии права".

Правда, рассуждает далее Гегель, при этом труд индивида становится все менее и менее содержательным. Вплетенный и единую систему всеобщего труда, индивидуальный процесс деятельности превращается в нечто, от начала до конца чуждое индивиду, его субъективности, его самодеятельности и т.д. Но чем абстрактнее и "механичнее" человеческий труд, тем больше возможностей возникает для трудящегося человека "изъять" себя из процесса труда и на место своей деятельности подставить деятельность

"внешней природы" — заменить "механическое" в своем труде машиной.

Этот — дифференцирующий и синтезирующий — процесс, важен для Гегеля еще и потому, что и нем он видит *модель* разложения любого конкретно-чувственного предмета, на его абстрактные моменты, с. тем чтобы воссоздать его целостность как уже опосредствованную сознанием, мышлением, логикой. Так выглядит знаменитое гегелевское "снятие" эмпирической чувственности, и затем "снятие" этого "снятия", т.е. восстановление чувственности на новых, рациональных основаниях. Если угодно, это — модель перехода от "рутинного" способа производства (и соответственно "рутинного" способа поведения людей, в нем участвующих) к научному, опосредствованному *технологией, "технологическим разумом ".*

Характерная сторона этого процесса — возникновение абстракций, *превращение их в некие реальности,* отчужденные от человека, враждебные его реальной целостности, и, наконец, превращение, этих "абстракций-отчуждений" в орудия промышленного и научного развития. В целом это развитие не остается безразличным к импульсам, возникшим в сфере разделения труди и отчуждения человека: машина снимает ту сторону отчуждения, которая была связана с "механическим" применением человека, с использованием его в качестве "силы природы", принимая на себя часть общей тяжести "отчуждения труда".

Описанный пример позволяет более конкретно — социологически — представить себе гегелевское понимание механизма отчуждения и его снятия. Как в общем построении феноменологии, так и в отдельных ее разделах отчуждение выступает в качестве определенного способа отношения человека к результатам своей собственной деятельности, которые с неизбежностью отличаются от того, что вызревало в глубинах человеческой субъективности. Превратившись в общественно признанный объект, результат деятельности человека выпадает из отношения субъект-объект, включается в более широкую объективную структуру, получая от нее. новые характеристики, не предусмотренные субъектом. Следствием этого оказывается напряжение, "разрыв" между субъектом и объектом, их взаимное отчуждение. Снять это отчуждение невозможно ликвидацией одной из его сторон: субъект должен подняться на уровень созданного им объекта, принять его как свое собственное деяние, взять на себя ответственность за содеянное. Тем самым субъект оказывается шире своего объекта, выходит за его

границы, открывает новый горизонт — и в этом акте снимает отчуждение.

Акт снятия отчуждения (преодоление разрыва между индивидом и противостоящим ему предметом) может быть сопоставлен с тем, что в современной социологии фигурирует под названием социализации — усвоением будущим гражданином определенных норм поведения, определенной суммы общественно удостоверенных нормативов. Последние также поначалу выступают как предмет, чуждый индивиду, порой даже враждебный ему. Снятие их отчужденного существования предполагает "феноменологическое" развитие индивида, в процессе которого эти нормы раскрываются ему как бы заново порожденные им самим и включенные в более широкую систему его ориентации в мире. В качестве "моделей" подобной социализации в "Феноменологии духа" выступают примеры преодоления отчужденного состояния морали, права и т.д.

Антропологический способ истолкования отчуждения у Фейербаха

Как это ни парадоксально звучит сегодня, в эпоху не вполне изжитого еще увлечения системно-структурным анализом, гегелевское учение вызвало чувство неудовлетворенности у поколения, следовавшего за поколением Гегеля, как раз из-за своей "системно-структурности". Подобно многим современным социологамфункционалистам, Гегель исходил из того, что "истинное есть целое", конкретнее: истинное — это общество, уже — государство, в котором резюмируется общественное целое, но не индивид, не отдельная личность. В конечном счете это целое превращалось у Гегеля в "ночь, где все коровы черны"*, где трудно разглядеть конкретного человека, и уж во всяком случае, невозможно мужчину отличить от женщины.

На смену "реалистическому" (в смысле средневекового реализма, исходившего из реальности всеобщего) устремлению Гегеля должен был вновь прийти номинализм — стремление взять за точку отсчета как раз то, от чего абстрагировался автор "Феноменологии духа", — конкретного (эмпирического) индивида. Этот переворот был совершен Фейербахом в "Сущности христианства", где в качестве "субстанции", исходного принципа философского

* Упрек, брошенный автором "Феноменологии духа" Шеллингу.

построения, выдвигается чувствующий, страдающий, созерцающий" — словом, "природный" индивид.

С точки зрения этой предпосылки все то, что Гегель представил как движение индивида по пути преодоления своей природной ограниченности и возвышения к абсолютному знанию, должно было выглядеть уже не как поступательный процесс преодоления различных форм отчуждения, а, наоборот, как процесс универсализации отчуждения вообще. В связи с этим эпическая интонация Гегеля, отчетливо звучавшая в отношении философа к отчуждению, сменилась у Фейербаха драматической: ведь историческое движение в его гегелевской перспективе, фейербаховски истолкованной, не сулило само по себе снятия отчуждения.

Новое истолкование субстанции обусловливало новое понимание ее отчуждения, а в связи с этим по-новому рисовалась и перспектива его снятия (в свете же этой перспективы — и вся история развития и углубления отчуждения). По логике Фейербаха, наивысшим отчуждением человека должно было представляться теперь спиритуалистическое отчуждение. Если для абсолютного идеалиста Гегеля предельной формой отчуждения выступила природа (и все природно-эмпирическое), то для абсолютного натуралиста Фейербаха ею должен был стать дух, взятый в его обособленности от природы. Если для Гегеля снятие отчуждения предполагало доказательство того, что природа во всех своих элементах является продуктом некоторой духовной активности, то для Фейербаха оно предполагало доказательство того, что дух, обособленный от природы, т.е. Бог, представляет собой порождение высшей и завершающей формы природы, каковой является человек.

Из этих предпосылок и вытекает вся теоретическая схема "Сущности христианства", работы, где доказывается, что все атрибуты божества есть не что иное, как атрибуты человека, которые он отделил от себя, для того чтобы наделить ими фикцию, продукт своего воображения, фантазии. Тем самым, по Фейербаху, человек опосредствовал отношение к самому себе, к каждому из своих качеств, а также к другому человеку некоторой фикцией. Вместо того чтобы относиться к себе и к другому человеку *непосредственно,* т.е. *"истинно",* он относится через посредство Бога, т.е. "неистинным" образом, что и является последним источником всего "неистинного" в мире.

В противоположность тем, кто считает, что, по Фейербаху, причины подобного самоотчуждения человека коренятся исключительно в природе его воображения, в способах деятельности фан

тазии, необходимо обратить внимание на следующее. Фейербах полагает, что человек вообще способен постичь самого себя лишь через свой объект, — только в объекте раскрывается для человека его собственная сущность. Поэтому, для того чтобы познать самого себя, свою сущность, человек должен создать такой объект, который был бы воплощением его чистой сущности. Таким объектом мог бы быть только Бог — объект, с начала и до конца созданный человеком, не несущий в себе ничего, что не было бы самообъективацией человеческих свойств и качеств. Естественное восхищение человека объектом реализации своих творческих сил, в котором он еще неспособен узнать эти последние, так как они "объективировались" в нем, утратив свою субъективную форму, — вот что, по Фейербаху, является истинным источником, изначальным импульсом всякого религиозного чувства.

Тем самым автор "Сущности христианства" утверждает необходимость религиозного отчуждения как определенного этапа "самоосуществления" и, следовательно, "самопознания" человека и человечества. Это обстоятельство отражено в общей схеме названного фейербаховского труда, где первая часть посвящена *позитивной* стороне религии как такого способа человеческого творчества, благодаря которому человек приходит к реализации и осознанию всего, что таится в недрах его природы. Вторая же часть, где Фейербах касается уже не столько самой религии, сколько теологии, посвящена *негативной* стороне религиозного сознания, которому имманентно присуща тенденция воздвигать непреодолимый барьер между человеком и его созданием, его Богом, объявляя Бога чем-то потусторонним, трансцендентным и т.д.

В этом аспекте отношение Фейербаха к гегелевской философии обнаруживает определенную двойственность. Он одобряет гегелевскую тенденцию к пантеизму, к *имманентизму,* т.е. к низведению Бога "по сю сторону", и считает себя продолжателем этой тенденции. В то же время он возражает лишь против того, что эта тенденция реализуется Гегелем в отчужденной форме, т.е. путем утверждения духовной природы человека. В этом пункте философское сознание Гегеля представляется Фейербаху разновидностью религиозного сознания.

В целом же, как видим, Фейербах заимствует гегелевскую схему отчуждения, совершая в ней преобразования в соответствии со своим материалистическим миросозерцанием.

1. Субъектом и одновременно объектом отчуждения у него оказывается не Абсолютная идея (он считает ее простой абстрак

цией, которая не может быть источником движения), а сам человек, понятый как природное, телесное, предметное существо.

2. Механизм отчуждения, по его мнению, заключается в том, что человек, представляющий в качестве чувствующей и самосознающей природы универсальную субстанцию, наделяет своими качествами некую абстракцию, созданную его фантазией, — абстракцию Бога (превратившуюся в лоне спекулятивной философии в абстракцию Абсолютной идеи). И чем больше приписывает человек этой абстракции, тем богаче она становится, а сам человек беднее.

3. "Снять" это отчуждение значит возвратить человеку все то, что он приписал Богу. Поняв божественные атрибуты как свои собственные природные качества, он, во-первых, постигает их как божественные качества, а во-вторых, будет поступать как реальный их обладатель. Вместо Бога человек сделает объектом религиозного восхищения и поклонения самого себя, свое отношение к другим людям; *связь* людей (т.е., говоря языком социологии, *"социальность"),* в которой реализуются человеческие качества, получит высшее освящение*.

§ 2. МОЛОДОЙ МАРКС. ОТЧУЖДЕНИЕ КАК "ОТЧУЖДЕНИЕ ТРУДА"

Автор "Сущности христианства" и был тем человеком, который актуализировал — и "операционализировал" — гегелевское понятие отчуждения. Он придал ему новый смысл, истолковав проблему отчуждения как проблему фактического положения конкретных индивидов. Хотя эта конкретизация во многом имела у него декларативный, точнее, поэтический характер. Именно Фейербаху Маркс обязан теоретическим интересом к этому понятию, которое входит в марксистское миросозерцание и *становится в нем важнейшей методологической категорией,* определяющей общую структуру.

Проблематика отчуждения встает во весь рост перед Марксом в тот момент, когда он окончательно утвердился на позициях социализма и коммунизма, принципиально исключавших какое бы то ни было примирение с буржуазным обществом, с капиталистической перспективой общественного развития. Основной проблемой, волновавшей Маркса в то время, была проблема происхождения эксплуатации человека человеком и ее преодоления.

* Ср. философию Кириллова в "Бесах" Ф. Достоевского.

Понятие отчуждения в фейербаховской интерпретации потому так заинтересовало молодого Маркса, что он увидел в нем перспективу решения этой проблемы, руководствуясь заключенными в нем "ценностными предпосылками".

Эстетически чуткий и болезненно переживающий факты социальной несправедливости, молодой Маркс с самого начала, так сказать, априори, был настроен в пользу трудящихся, которые в отсталой Германии испытывали двойное угнетение: и от избытка" капитализма (по сравнению с предшествующим, более патриархальным состоянием), и от его "недостатка" (по сравнению с тем, что было достигнуто капитализмом в более поздний период, особенно уже в XX столетии). Это умонастроение с необходимостью толкало молодого Маркса к тому, чтобы "моральному человеку" Фихте, "логизирующему человеку" Гегеля и "созерцающему человеку" Фейербаха противопоставить трудящегося, "экономического человека", рабочего.

Трудящийся человек (рабочий-пролетарий) в размышлениях молодого Маркса заменил гегелевский "абсолютный субъектобъект". При этом уже первые опыты применения схемы отчуждения для характеристики социальной фигуры рабочего-пролетария должны были убедить Маркса в теоретической правомерности подобного преобразования гегелевского учения. Как бы в подтверждение этой схемы фабричный рабочий, выступавший в глазах автора "Экономическо-философских рукописей 1844 года" как субъект универсального "очеловечения" природы, беднел тем больше, чем больше он выкладывался на производстве, обогащая предпринимателя. Процесс этот, казалось, целиком вписывался в гегелевскую схему отчуждения, причем взятую именно в ее фейербаховском истолковании, и полностью объяснялся ею.

Но именно поэтому Маркс в указанной работе еще не вносит принципиальных изменений в фейербаховскую интерпретацию отчуждения. Он лишь меняет объект, к которому применяется концепция отчуждения, выдвигая в качестве факта, подлежащего объяснению, не религиозное самоотчуждение человека, а эксплуатацию, угнетение человека человеком. Этот "политико-экономический факт" автор "Экономическо-философских рукописей" объясняет с помощью понятия "отчуждение труда", фиксирующего на философском языке превращение труда в деятельность, противостоящую самой себе как по форме, так и по результатам. На этом этапе для молодого Маркса была не ясна еще необходимость нового истолкования самого понятия отчуждения, возникающая в связи с применением его к новому (политико-экономическому)

объекту, принципиально отличающемуся и от того, с каким имел дело Гегель, и от того, с каким оперировал Фейербах.

Пока что Маркс в полном согласии с Фейербахом видит источник отчуждения труда в самоотчуждении человека, последнее же усматривает *в* том, что человек не в состоянии постичь в природном предмете, а следовательно, и в предметном продукте своей собственной деятельности нечто внутреннее, родственное себе, тождественное своей (природной!) сущности.

Иначе говоря, источник отчуждения, согласно автору "Экономическо-философских рукописей 1844 года", в том, что человек не видит в природном предмете самого себя, а в самом себе — природу. По этой причине факт возникновения природного предмета в деятельности человека как предмета чувственного, телесного воспринимается человеком в качестве отчуждения. Из этого факта вытекают и все остальные коллизии отчужденного труда: и то, что сам процесс труда оказывается противоположным человеку и то, что чем богаче становится предметный мир человека, тем беднее оказывается он сам, и, наконец, то, что предмет, производимый человеком, оказывается принадлежащим другому, нетрудящемуся человеку.

Как видим, молодой Маркс вслед за Фейербахом осуществляет "переворачивание" гегелевской схемы: у Гегеля предмет, вся "предметность вообще, выступает для человека как отчуждение лишь по той причине (и до тех пор), что (и пока) он не постиг в этом предмете самого себя, точнее, своей *духовной* сущности. Для Маркса в этот период отчуждение предмета (и всей "предметности") от трудящегося человека происходит по той же причине, но с одной разницей: человек не знает о своей *предметной, чувственной, телесной* сущности как самой глубокой и последней, а потому не узнаёт и самого себя в чувственном, телесном предмете.

Словом, если задача Гегеля заключалась в том, чтобы доказать человеку, что вся "предметность" имеет духовное содержание (а духовность человеческой сущности он считал само собой разумеющейся), то задача молодого Маркса, осознавшего свое миросозерцание в фейербаховских понятиях, состояла в диаметрально противоположном: доказать человеку, что его человеческая сущность "предметна", "телесна", "чувственна", а "предметность", "телесность" и "чувственность" предметного мира он резонно полагал само собой разумеющимися.

Гегель стремился утвердить свое миросозерцание на том, что представляется человеку достоверным *"внутренне",* а Фейербах и

Маркс — что представлялось ему достоверным *"внешне"* на основе данных его чувств. Поэтому для первого снятием отчуждения" было приведение внешнего мира в гармонию с данными "внутренней достоверности", а для последних — "внутренней достоверности" в соответствие с данными "внешних чувств"*.

Молодой Маркс как критик А. Смита

С этой — в общем и целом фейербаховской — позиции Маркс подверг критике буржуазную политическую экономию**. По его убеждению, "политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения ее она нам не дает" [2, с. 559]. Свою концепцию отчуждения труда он воспринимает как способ объяснения теоретической дедукцией этого факта из более общих предпосылок, лежащих "в самом существе труда", но либо замалчиваемых, либо просто не замечаемых политической экономией".

Дело в том, что эта последняя *"не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом" [2, с.* 562], а в этом отношении таится вся суть дела. Частную собственность, имущественные отношения вообще, следует рассматривать как производное от упомянутого отношения. *"Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства.* Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь *следствие* этого первого отношения и подтверждает его" [там же], — пишет Маркс.

Отсюда его постановка вопроса, которую он противопоставляет политэкономической: "Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству" [2, с. 563], не к другому человеку, не к другим людям, а именно к производству, понятому как процесс создания предметов, процесс взаимодействия с природой.

Это отношение представляется молодому Марксу негативным: человек не утверждает, а отрицает себя в труде; в про

* Мы не касаемся здесь вопроса о том, как теоретически определяли понятие "достоверность" Гегель и Фейербах; в данном случае речь идет о том, что реально выступало для этих мыслителей как последняя достоверность, если брать мировоззрение каждого из них как нечто целое.

** Причем критика эта была социально-философской и (по крайней мере отчасти) уже социологической и более узком смысле.

цессе труда он чувствует себя не счастливым, а несчастным; он не развертывает в труде свою физическую и духовную энергию, а "изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух" [2, с. 563]. Именно поэтому, "в силу этого" труд рабочего оказывается не добровольным, а вынужденным: "это — принудительный труд". А раз так, то должен быть и тот, кто принуждает рабочего к труду, человек, которому принадлежит этот труд, коль скоро сам рабочий от него отказывается. Так из определенного отношения рабочего к своему труду выводится его отношение к другому человеку*.

Налицо то, что можно было бы считать переворачиванием реальных отношений, если знать более позднюю точку зрения Маркса: не из отношения рабочего к нерабочему выводится его отношение и к своему труду, а, наоборот, из определенного — причем, преимущественно психологического — отношения рабочего к своему труду выводится его отношение к нерабочему, да и сама фигура этого нерабочего. Такова элементарная "клеточка" "отчуждения труда". Но в целом происходит точь-в-точь по модели, описанной D "Сущности христианства", которую Маркс все время имеет перед глазами: "...внешний характер труда проявляется (именно проявляется. — *Ю.Д.)* для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому... Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя" [там же].

Итак, вырисовывается следующая схема развертывания следствий отчуждения труда, и Маркс фиксирует ее в 4 пунктах. Отчужденный труд человека отчуждает от него "1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность..." [2, с. 565], *"3) Родовая сущность человека...* превращается в *чуждую* ему сущность... 4) непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека.* Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек" [2, с. 567].

* Таким образом дедуцируется нечто в роде политэкономической версии Гоббсона "естественного" (в глазах Маркса — противоестественного) "состояния войны всех против всех" — как эксплуатации.

Так, по Марксу, выступает политико-экономический факт "отчуждения рабочего и его продукции" в сфере социально-философской теории, которая не ограничивается констатацией этого факта, а хочет вывести его из своих всеобщих предпосылок, объяснить условия его возможности. "Мы сформулировали понятие этого факта: *отчужденный, самоотчужденный* труд. Это понятие мы подвергли анализу", — такими словами Маркс заключает первую, общеметодологическую часть своего рассуждения об отчужденном труде.

Но в "практическом мире" все эти отношения рабочего к своему труду, к его продукту, к своей родовой сущности могут быть реализованы только через систему человеческих отношений. Для того чтобы "объективироваться", отчуждение труда должно воплотиться в совокупности отношений других людей к продукту труда рабочего, к его деятельности, к его "родовой сущности" и т.д. Все, что выступает для рабочего под знаком минус, для когото должно выступить под знаком плюс — иначе это не будет "практическое" отношение. Однако основание свое эта совокупность отношений по поводу отчужденного труда будет иметь в этом последнем; из него рождаться и воспроизводиться. А это значит, что и такое общественное отношение, как частная собственность, "есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда,* внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе" [2, с. 569]. "Таким образом, — резюмирует Маркс, — понятие *частной собственности* получается посредством анализа из понятия *самоотчужденного труда,* т.е. *самоотчужденного человека,* отчужденного труда, отчужденной жизни, *отчужденного* человека" [там же].

При этом Маркс уточняет, что понятие самоотчужденного труда (самоотчужденной жизни) было получено на основе апелляции к противоположности бедности и богатства, понятой как результат движения частной собственности. Но такое истолкование этого факта фиксировало, как оказывается, лишь внешние связи экономической жизни. Анализ понятия "отчужденный труд" показал, "что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги (снова фейербаховская модель. — *Ю.Д.) первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия" [там же]. В общем же "тайна" частной собственности заключается в том, что последняя, с одной стороны, представляет

собой продукт самоотчужденного труда, а с другой — средство его самоотчуждения.

Утопия снятия "отчуждения труда" и ее фейербахианский подтекст

Отправляясь от этого представления об отношении отчужденного труда к частной собственности, Маркс намечает перспективу снятия отчуждения, отличную как от гегелевской, так и от фейербаховской. Поскольку частная собственность, согласно представлению молодого Маркса, превратилась в средство самоотчуждения труда, в способ его реализации, постольку условием ликвидации отчуждения труда должна стать ликвидация частной собственности. Но поскольку сама частная собственность представляет собой продукт самоотчужденного труда, постольку ликвидация частной собственности представляет собой необходимое, но еще недостаточное условие снятия отчуждения.

По этой причине мало "упразднить" частную собственность, уравняв всех перед лицом общественной собственности, но сохранив прежние отношения в сфере непосредственного труда. Это было бы лишь обобщением и завершением отношений частной собственности, так как при этом была бы устранена только ее *объективная* сторона — капитал, тогда как ее субъективная сторона — труд — не только не сохранилась бы, но превратилась бы в единственную, а следовательно, всеобщую характеристику общества в целом. В условиях же всеобщего труда и равенства заработной платы в качестве упраздненного "капитала" выступила бы община в целом. Она превратилась бы во "всеобщего капиталиста", и отношения между трудом и капиталом воспроизводились бы как отношения между каждым из членов общины и общиной как целым.

По этой же причине недостаточными были бы и такие преобразования общества, которые дополнили бы упразднение частной собственности упразднением некоторых форм труда, представляющихся наиболее резко противостоящими его обобществлению, организации на коммунистических началах. Конечно, они зашли бы глубже, так как при этом речь шла бы о ликвидации не только объективной стороны частной собственности — капитала, но и некоторых моментов ее субъективной стороны — труда. Но до тех пор, пока речь идет только о некоторых преобразованиях в сфере труда, такого рода коммунистическую перспективу следует, по

Марксу, рассматривать как все еще находящуюся под влиянием частной собственности, т.е. отчуждения человека" [2, с. 588].

Дело в том, что в рамках такого рода преобразования не может быть решена коренная проблема — проблема *"человеческой* природы потребности" [там же] как таковой, ибо труд берется здесь в отношении к частной собственности, к общественному богатству в целом, т.е. с формальной стороны, а не по отношению его к человеческой природе, к "сущностным силам" человека. Речь идет здесь лишь об *"отрицательном",* а не "*положительном"* упразднении частной собственности, которое предполагает освоение того человеческого богатства, каковое под видом частной собственности функционирует как нечто, не имеющее никакого отношения к реальной человеческой потребности.

"Коммунизм как *положительное* упразднение *частной собственности"* означает, согласно воззрениям молодого Маркса, "подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека", "полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку *общественному,* т.е. человечному" [там же]. "Положительное" упразднение частной собственности выступает в рамках "Экономическо-философских рукописей 1844 года" не только как социальный, но и как *"метафизический"* акт.

Частная собственность как выражение отчуждения труда означала, что человек отделился от своей природной сущности, воплощенной в его "сущностных силах", в предметах природы, в другом человеке, в "роде". В рамках отчуждения труда все эти проявления природной сущности выступали как отрицание своего реального содержания в форме религии, семьи, государства, права, морали, науки, искусства и т.д. Что же касается "положительного упразднения всякого отчуждения", то оно есть "возвращение человека из религии, семьи, государства и т.д. к своему *человеческому,* т.е. *общественному* бытию"[2, с, 589]*.

Вот почему Маркс пишет в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", что "такой коммунизм, как совершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, — натурализму; он есть *подлинное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение противоречия спора между существованием и сущностью, между

* Истинно "естественным" состоянием оказывается, таким образом, не только "догосударственное", но и "досемейное" состояние.

опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом" [2, с. 588].

Здесь совсем не случайно появляется весь набор фейербаховских понятий. Дело в том, что именно с их помощью молодой Маркс уяснял для себя то, что мы сегодня назвали бы реальным — сперва социально-философским, а затем и социологическим — содержанием политико-экономической проблематики и социалистически-утопических теорий. Поэтому в качестве действительной цели человеческой истории, зафиксированной политической экономией и социалистически-утопическими теориями, с необходимостью должно было выступить осуществление основных философских постулатов Фейербаха, и прежде всего постулата о "снятии" отчужденности между человеком и природой, о возвращении человека к самому себе как *природному* существу, а природы — к самой себе как *человеческой* природе.

Отсюда — огромное значение, которое молодой Маркс придает в рассматриваемой работе "эмансипации всех человеческих чувств", с помощью каковых человек может реально присвоить созданное им человеческое богатство, постигнув *человечность* преднаходимых им природных предметов и *природность* создаваемых. Вопрос о том, почему человек не обладал ранее этими чувствами, точнее, "не знал", что он ими обладает, решается Марксом также в духе Фейербаха и инициированного им немецкого "истинного социализма".

Во-первых, эти чувства должны были "опредметиться" в чувственных вещах, ибо, как учил Фейербах, только предмет моего чувства может раскрыть, сделать для меня явным истинное содержание самого этого чувства. Во-вторых, следствием отчуждения труда и частной собственности было, кроме прочего, и отчуждение от человека его природно-человеческих чувств. Маркс подчеркивает, что на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания [2, с. 592]. В связи с этим истинное освоение предмета заменяется простым его использованием или потреблением. Наконец, в-третьих, в условиях разобщенности людей, вызванной отчуждением труда, практически невозможно усмотрение человеком в предмете, созданном другими, человеческой сущности этого последнего, невозможно, следовательно, истинно человеческое отношение "по поводу" предмета, когда предмет был бы не пропастью между людьми, а формой непосредственной связи, обеспечивающей диалог между ними.

Во всем этом нетрудно заметить *чисто эстетическую модель,* по которой был "скроен" коммунистический идеал. Эта модель прорисовывалась уже в общефилософских построениях Фейербаха, и была общей у автора "Экономическо-философских рукописей 1844 года" с немецкими "истинными социалистами". Совсем не случайно молодой Вагнер, также шедший от Фейербаха, под влиянием истинных социалистов отождествил в своей работе "Искусство и революция" эстетический идеал и идеал пролетарского движения, превратив последнее в простое средство достижения целей, формируемых искусством.

В этих же эстетических корнях идеала, обрисованного в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", следует видеть причину того, почему эти "рукописи" с таким воодушевлением были восприняты нашими советскими эстетиками, побудив их к целому ряду весьма любопытных и показательных теоретических построений.

§ 3. ЭСТЕТИЧЕСКИ-УТОПИЧЕСКИЙ МОТИВ МАРКСОВОЙ КРИТИКИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ "ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА"

Учитывая эти предпосылки молодого Маркса, нетрудно понять ту резкость, с какой он критиковал в этот период гегелевское истолкование отчуждения. Для него, как и для Фейербаха, процесс, который Гегель рассматривал как процесс снятия отчуждения, мог выступать лишь как процесс его крайнего усугубления. Всякое сознание, взятое в его собственной логике, будь то научное, философское или какое-нибудь иное сознание, выступало для автора "Экономическо-философских рукописей 1844 года" исключительно как отчуждение, как выражение того, что человек утратил природную сущность и пребывает в отчужденном мире. Задача состоит в том, чтобы "вернуть" человека из этого отчужденного состояния к самому себе, побудить его понять, что отвлеченное теоретическое мышление — лишь абстрактное выражение отчуждения, осуществляемого при посредстве частной собственности. А логика, логические категории — это всего-навсего "деньги духа", придающие абстрактную стоимость тому, что имеет реальный смысл только в сфере чувственного присвоения человеком своего мира.

В этой связи Маркс критикует Гегеля за то, что, отождествив акт создания человеком предметного мира и отчуждения человека, последний истолковал снятие отчуждения как преодоление

"предметности" мира и возведение его на ступень духа. С другой стороны, он подвергает критическому разбору этот аспект гегелевского истолкования отчуждения, при котором государство, право, религия и другие идеальные* "предметы" сохраняют незыблемым свое существование только в том случае, если оно опосредствуется ("критическим") философским сознанием, и получают от него свою высшую санкцию.

Надо сказать, кстати, что и к эмпирической предметности Гегель относится точно так же. Его "снятие предметности" означает опосредствование философским сознанием процесса дифференциации любого предмета на абстрактные моменты, а затем "собирания" его воедино, но уже в качестве опосредствованного человеческим сознанием. Это — процесс, который Гегель усмотрел в производстве, осуществляемом в условиях разделения труда.

Мы уже говорили о том, что процесс "снятия" отчуждения рассматривается Гегелем как опосредствованна сознанием исторически сложившихся отношений. Этот процесс означал для автора "Феноменологии духа", с одной стороны, постижение того, какое развитие претерпели определенные элементы, образовавшие современную ему историческую реальность, а с другой — выяснение, в какой системе уложились (или должны уложиться) они в этой реальности, взятой уже не как результат "внешнего" исторического развития, а как итог своей собственной внутренней эволюции. "Снятие" отчуждения выступает о рамках такого рассмотрения, как объединение разрозненных, исторически ограниченных моментов в единое целое, подчиненное более высокому принципу, чем те, которым подчинялись эти "ограниченные моменты".

И если при этом, по Гегелю, в системе производства, базирующегося на разделении труда, любой чувственный предмет и любой трудовой акт сначала низводятся до абстракции, отрываются от целого, а уже после этого "собираются", причем зачастую в сером и непривлекательном, одностороннем облике, то в этом совсем неповинна идеалистическая система немецкого диалектика: он лишь описывал в своих понятиях процесс, который до него и независимо от всякого идеализма, зафиксировала классическая политическая экономия.

Постепенно это обстоятельство становилось все более и более ясным молодому Марксу. По мере того как он сам переходил от исследования проблемы *отчуждения* труда к проблеме *разделения* труда, она становилась центральной в "Немецкой идеологии". Не случайно в этой работе место фейербаховски понятого "чувственного", "телесного" *предмета* занимают *производительные* силы, а проблема присвоения "предметности" заменяется проблемой присвоения производительных сил.

* Т.е., по Марксу, *предельно* отчужденные.

При этом доминирующей в воззрениях Маркса становится именно *эстетическая* модель труда, когда последний рассматривался как "незаинтересованное" художественное творчество, цель которого — чистая "самореализация" творящего индивида, его "самовыявление" для другого. Что же касается значимости объективных результатов этого труда для другого (других), имея в виду его специфическую потребность в том предмете, который должен стать результатом такого труда, то она предстает как нечто "вторичное", как побочный продукт "самоутверждения" творящего индивида.

Каждый из индивидов прежде всего утверждает в продукции своего труда самого себя, реализуя личную потребность в развертывании своих творческих способностей. В силу этого он утверждает созданным им предметом потребность другого человека, который опять-таки рассматривается нуждающимся не столько в данном предмете, сколько в другом человеке, воплотившем в этом предмете свою индивидуальность. Эта марксова модель получила, наиболее пластичное выражение в конспекте книги Дж. Милля "Основы политической экономии", написанного Марксом в первой половине 1844 г.

"Предположим, — пишет Маркс, — что мы производили бы, как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства *двояким образом* утверждал 6м и самого себя и другого: 1) Я в моем *производстве* опредмечивал бы мою *индивидуальность,* ее *своеобразие,* и потому во время деятельности я наслаждался бы индивидуальным *проявлением жизни,* а в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как *предметная, чувственно* созерцаемая* и потому *находящаяся вне всяких сомнений* сила. 2) В твоем пользовании твоим продуктом или твоем потреблении его я бы *непосредственно* испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена *человеческая* потребность, следовательно, опредмечена *человеческая* сущность, и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого *человеческого* существа. *У)* Я был бы для тебя *посредником* между тобою и родом и сознавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, — и тем самым я сознавал бы самого себя утверждаемым в твоем мышлении и в твоей любви. 4) В моем индивидуальном проявлении жизни я непосредственно создавал бы твое жизненное проявление, и, следовательно, в моей индивидуальной деятельности я непосредственно *утверждал бы* и *осуществлял бы* мою истинную сущность, мою *человеческую,* мою *общественную сущность"* [3, т. 42, с. 35-36].

* Т.е. эстетически.

Ориентация на специфическую форму деятельности, а именно деятельность художника, выражается здесь и в том, что акцентируется индивидуальное своеобразие предметно-созидающей деятельности; и в том, что вообще не мыслится возможность исчезновения индивидуально-своеобразных характеристик процесса деятельности в ее объективном результате; и в том, что объективация процесса деятельности в ее результате, снимающая ее субъективные черты, остается в тени. Эта ориентация проявляется также и в том, что объективные характеристики результата деятельности, по необходимости отличные от ее процесса, вообще не рассматриваются; и в том, что процесс потребления предмета настолько сближается с процессом общения ("коммуникации") по поводу этого предмета, что вообще как бы растворяется в нем. "Потребление" и "коммуникация" оказываются тождественными, как это бывает в случае восприятия искусства.

Это обстоятельство (кстати, получившее гипертрофированную форму в культурологических построениях "неомарксистов") побуждало молодого Маркса расширительно толковать отчуждение труда, рассматривая в качестве отчужденных все виды труда, с необходимостью предполагающие "сглаживание" в его объективных результатах всего того индивидуально-своеобразного и уникально-неповторимого, что несет с собой процесс труда каждого человека. Отсюда — борьба двух мотивов в толковании труда молодым Марксом: романтически-эстетического и реалистического. Причем в "Немецкой идеологии" эта борьба мотивов не только не уменьшилась, а, наоборот, усилилась, и как это ни парадоксально, именно в силу нарастания в ней реалистических тенденций, связывающих этот труд Маркса и Энгельса с их работами более позднего периода.

Нельзя, однако, не учесть того обстоятельства, что именно рассмотрение труда по модели эстетически-творческой деятельности сближало проблематику труда у молодого Маркса с проблематикой культуры. И потому очень многое, сказанное в ранних работах Маркса о труде, получает глубокий эвристический смысл в применении к культуре, в особенности к ее онтологическим характеристикам.

Глава первая. Антиномии деятельностно -трудового истолкования социальности (Давыдов Ю.Н.)

§1. ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В "НЕМЕЦКОЙ ИДЕОЛОГИИ" (КРИТИКА ФЕЙЕРБАХИАНСТВА)

Уяснив отношение понятия частной собственности к понятию отчужденного труда и теоретическую первичность последнего, Маркс еще в "Экономическо-философских рукописях 1844 года" задается вопросом: "Как дошел *человек до отчуждения своего труда?* Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?" [2, с. 571]. Этот вопрос, не ставший предметом специального рассмотрения ни в этой работе, ни в "Святом семействе", с необходимостью толкал Маркса к исследованию проблемы разделения труда. Ее анализ, в свою очередь, привел Маркса к переформулировке первоначального вопроса. Придя к убеждению, что источником отчуждения является разделение труда, Маркс конкретизирует то, каким образом "дошел" человек до разделения труда и как укоренено оно в "сущности человеческого развития". В "Немецкой идеологии" строится философски-историческая концепция, рассматривающая историю человечества и его культуры с точки зрения эволюции разделения труда, смены различных его форм, понятых как формы человеческого общения.

Согласно Марксу, разделение труда выступает как необходимый "момент", в более или менее развернутой форме присущий всем историческим формам труда. И в той мере, в какой оно было свойственно известным нам историческим формам человеческого труда, в той же мере, по Марксу, им было присуще и отчуждение, вызываемое тем, что различные звенья разделенного в обществе процесса труда связываются в целостную систему общественного производства как бы "за спиной" участников этого процесса. А потому целостность этой системы противостоит им в качестве чуждой и не зависящей от них силы.

Практически субъектом труда в истории выступало общество в целом, и это находило свое выражение в том, что формы человеческого общения, базирующиеся на неосознанных людьми связях (обеспечивающих целостность общественного про

изводства в условиях реального разделения труда), всегда противостояли отдельным индивидам как не зависящие от них, к которым они должны были приспосабливаться.

Правда, до периода развитого капитализма разделение труда не имело всеобщего знамения для общественного целого. По этой причине и отчуждение не имело той *универсальной* силы, какую оно приобрело только в условиях развитого капитализма. А отсюда следует, что понятие отчуждения присуще докапиталистическим формам общества лишь отчасти, в той мере, в какой навязанная тем или иным социальным группам общественная связь лишала их возможности "самодеятельности", т.е. организации своей социальной среды по мерке своих, исторически определенных потребностей*.

Во всех этих случаях в качестве "производительной силы" выступал прежде всего сам человек, строивший отношения с другими людьми по мерке своей исторически сформированной сущности, развертыванию которой препятствовали "готовые", "заранее данные" структуры сложившихся обществ с формализовавшимися социальными связями. И до тех пор, пока в той или иной сфере социальной жизни открывалась возможность либо творить новые отношения, соответствующие потребностям развившихся индивидов, либо развивать старые в том же направлении, люди выступали как "самодеятельные", т.е. неотчужденные, индивиды.

В этой марксовой схеме нельзя не увидеть существенного изменения общеметодологической установки, которую во времена "Экономическо-философских рукописей 1844 года" Маркс разделял с Фейербахом и Гегелем. Речь идет об отношении человека к истории, к предшествующему развитию, сформировавшему его, будь это эволюция человеческого духа, как у Гегеля, или "человеческое" развитие природы, как у Фейербаха. Как для первого, так и для второго уже одно теоретическое постижение того, что "внешний мир" — результат человеческой деятельности** должно было вести человека к его адекватному приятию", т.е. к полному снятию отчуждения.

Между тем в "Экономическо-философских рукописях 1844 года" такому "приятию" мира должна была предшествовать *революция,* ликвидирующая объективные условия отчуждения. Однако после нее все равно предполагалось принятие всего наследия истории человеком, осознавшим, что это — история его собственного становления. Но в "Немецкой идеологии" дается уже несколько

* Однако даже для этих социальных групп имелись, по Марксу, возможности преодоления своего отчужденного состояния: основная из них — эмиграция на не освоенные еще территории, в том случае, когда она имеет массовый характер.

** Вопрос о том, как она толковалась, в данном случае — второй.

иная трактовка: человек принимает из материального и исторического наследства только то, что способствует его самодеятельности, и отказывается от того, что ей препятствует. Последнее представляется ему отчуждением вне зависимости от того, материальное оно или духовное.

Теперь в поле зрения Маркса оказывается то, что не только служит преодолению противоположности материального и идеального, но и в какой-то степени возвышается над социально-историческими противоположностями, то, что относится к *необратимости* исторического времени: отношения, сформированные историческим прошлым, будь то материально-предметные или духовные. Эти отношения представляются окостеневшими для человека нового поколения и превращаются в отчуждение именно потому, что они *прошлое* и как таковое, представляют собой *абсолютную границу* человеческой самодеятельности. Человек не может сделать бывшее небывшим, но он не может и отмахнуться от него — оно здесь: в традициях и предрассудках, в пережитках и умирающих остатках исторически исчерпанных форм.

Несмотря на то что они исторически исчерпаны, превратились в окаменелости, они еще здесь, рядом, они живут в качестве окаменелостей, ибо история — это не только снятие "низшего" в "высшем", вчерашнего в сегодняшнем, как полагал Гегель, но также и их "сосуществование", поскольку сын далеко не всегда "пожирает" своего отца, как бы ни требовала этого гегелевская схема отрицания отрицания. И это вчерашнее живет рядом с сегодняшним, в конфликтном соседстве с ним, в отчуждении от него.

Именно необратимость времени и побуждает новое поколение производить различение в заданном ему мире между тем, что является для него *органическими,* а что *неорганическими* условиями существования; между элементами исторически данной реальности, на которые оно *может* опереться в своей самодеятельности, и теми, которые *не дают* такой возможности. И в тех случаях, когда таких условий нет, а потребность в самодеятельности существует, возникает конфликт, разрешающийся либо внешней*, либо "внутренней" (возможен ведь и такой случай) эмиграцией этого поколения.

Отправляясь от отчетливого понимания значения этого обстоятельства, Маркс определяет перспективу поведения революционеров, стремящихся преодолеть окостеневшие формы человеческого общения, следующим образом: "... с условиями, порожденными прежним производством и общением, коммунисты практиче

* К ней, кроме классической греческой колонизации, Маркс относит также бегство крепостных крестьян в города, где деловые отношения давали людям все-таки больший простор для деятельности, чем крепостные отношения в деревне.

ски обращаются как с неорганическими условиями, но при этом они отнюдь не воображают, будто намерением или предназначением прошлых поколений было доставить им материал, и не считают, что условия эти были неорганическими для создавших их индивидов" [4, т. *3,* с. 71]. Проблема снятия отчуждения вырисовывается теперь перед ним как осознание стихийных предпосылок общественного развития и лишение их стихийности на основе подчинения "власти объединившихся индивидов" [там же].

Если перевести на язык нынешней социологии первую часть этой формулы — снятие отчуждения" в результате осознания стихийных предпосылок общественного развития и ликвидации их стихийности, — то она будет означать переход от общества традиционного типа к современному, сопровождающийся рационализацией социальных связей. Различие между Марксом и нынешними социологами-позитивистами наступает лишь в тот момент, когда встает вопрос о путях и средствах осуществления этих целей. Осуществится ли она людьми, объединившимися в коммунистическую "ассоциацию", охватывающую все общество? Или определенной категорией людей*, для которых регулирование общественных отношений, их *рационализация* выступают в качестве особой специальности?

Для Маркса этот вопрос вставал в теснейшей связи с проблемой преодоления разделения труда, ибо оно, по его мнению, и является главным источником стихийности в общественных отношениях, и до тех пор, пока это разделение существует, стихийность будет постоянно воспроизводиться. Соответственно будет воспроизводиться и отчуждение, и субъектами его могут стать также и профессионалы в области организации "рациональных отношений" между людьми.

Проблема отчуждения труда или проблема его разделения?

Перенос центра тяжести философско-исторического построения с проблематики отчуждения на проблему разделения труда был наглядным свидетельством отхода автора "Немецкой идеологии" от гегелевской и фейербаховской постановок вопроса. Если в "Экономическо-философских рукописях 1844 года" Маркс критикует политическую экономию с помощью гегелевской концепции отчуждения, подвергнутой "материалистическому перевер

* М. Вебер называл ее бюрократией.

тыванию" и переосмыслению на фейербаховской лад, то теперь он, наоборот, критикует саму эту концепцию, опираясь на выводы классической политэкономии. Даже сам термин "отчуждение" подвергается в "Немецкой идеологии" некоторому критическому отстранению; Маркс не употребляет его уже без оговорок типа: "говоря понятным для философа языком" [4, с. 33], "если воспользоваться пока еще этим философским выражением" [4, с. 271] и т. п.

Термин "отчуждение" представлялся автору "Немецкой идеологии" *недостаточно точным,* обремененным спекулятивнофилософскими реминисценциями, требующими в каждом случае конкретной расшифровки определения скрывающейся за ним реальной проблематики. Согласно этому новому представлению Маркса, указанная проблематика в своей основе имеет разделение труда, с точки зрения которого только и может быть истолковано то, что в немецкой философской традиции фигурировало как отчуждение человека.

«В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, — писал он, — философы видели идеал, которому они дали имя "Человек", и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития "Человека", причем на место существовавших до сих пор в каждую историческую эпоху индивидов подставляли этого "Человека" и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения "Человека"; объясняется это, по существу, тем, что на место человека прошлой ступени они всегда подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием» [4, с. 69].

Здесь подвергается критике не только Фейербах, Бауэр, Штирнер, но и сам автор "Экономическо-философских рукописей 1844 года", поскольку в схеме отчуждения труда, представленной там, было еще очень много от фейербаховской концепции религиозного самоотчуждения Человека. «Фейербах, — писал Маркс в знаменитых "Тезисах", предварявших его работу над "Немецкой идеологией", — исходит из факта религиозного самоотчуждения: из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отдаляет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечи

востью этой земной основы» [4, с. 2]. В этом пункте также нельзя не почувствовать элемента самокритики*. Отправляясь от факта самоотчуждения труда, трудящегося человека, Маркс далеко не сразу пришел к выводу, согласно которому сам этот факт должен быть объяснен "саморазорванностью", "самопротиворечивостью" трудового процесса, понятого уже не как отношение *рабочего к своему труду,* но как *взаимо*отношение людей в процессе общественного производства, а самого труда — в качестве антагонистически-противоречивого процесса его внутренней дифференциации.

В "Немецкой идеологии" — и в этом её отличие от более ранних марксовых работ — само снятие "отчуждения труда" обусловлено, во-первых, ликвидацией его антагонистического разделения, а во-вторых, всесторонним развитием человеческих способностей, отличающихся от "чувств" и "сущностных сил" "Экономически-философских рукописей" тем, что, говоря о способностях, Маркс рассматривает теперь в аспекте *деятельности* то, что прежде постиг (вслед за Фейербахом) под углом зрения *созерцания.*

Развитие в людях бесконечного многообразия способностей представлялось теперь Марксу единственным способом преодоления универсального разделения труда: ... наличные формы общения и производительные силы всесторонни, и только всесторонне развивающиеся индивиды могут их присвоить, т.е. превратить в свою свободную жизнедеятельность" [4, с. 441]. Только развив в себе многообразие способностей, человек может, согласно Марксу, освободиться от ограничений, навязываемых ему разделением труда, и свободно переходить от одной формы деятельности к другой, имея целью свое универсальное развитие. Поскольку же такая судьба станет уделом каждого индивида, постольку связь отдельных отраслей производства, синтезированная в личности как связь способностей индивида, форм его деятельности, будет осуществляться уже не стихийно, "за спиной" людей, а "сознательно", будучи опосредствованной коллективным разумом ассоциированных членов общества. По утверждению Маркса, люди смогут совместно управлять глобальным процессом общественного производства в целом так, что вся "масса орудий производства" будет подчинена каждому индивиду, "а собственность — всем индивидам" [4, с. 68].

Что означает все это более конкретно, в "Немецкой идеологии" не разъясняется. Однако надо отдать справедливость "герои

* Хотя именно этот момент не был замечен современными *неомарксистами,* создававшими свою социальную философию культуры как раз за счет гипертрофии фейербаховских элементов миросозерцания молодого Маркса.

ческой последовательности" молодого Маркса: он понимал, что полное осуществление преобразований, предусматриваемых в "Немецкой идеологии", в конечном счете означает *"уничтожение труда"* вообще [4, с. 54, 78, 192, 204, 207]: "... пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т.е. *должны уничтожить труд"* [4, с. 78] (выделено мной. — *Ю.Д).*

Что же такое "уничтожение труда"?

Следует, однако, сразу же определить, что имел в виду Маркс под этой парадоксально звучащей формулой. В данном случае у Маркса идет речь не о труде как индивидуальной затрате физических и духовных сил, но о труде, осуществляемом как система разделения труда, и, следовательно, система частнособственнических отношений между людьми. Ведь авторы "Немецкой идеологии" считали, что частная собственность с самого начала заключает в себе разделение *условий,* орудий и материалов труда, раздробление капитала между собственниками, а тем самым и расщепление между капиталом и трудом, а также между различными формами самой собственности". И потому "Чем больше развивается разделение труда и чем больше растет накопление, тем сильнее развивается так же и это расщепление" [4, с. 66]. Между тем, "самый труд может существовать лишь при условии этого расщепления" [там же].

Труд, выступающий как система разделения труда, предопределяющая для множества индивидов односторонние (и потому уродующие их) виды деятельности, есть, по Марксу, "та сила, которая стоит *над* индивидами", т.е. представляет собой силу отчужденную и отчуждающую, если воспользоваться прежней марксовой терминологией. И пока эта сила существует, "до тех пор должна существовать и частная собственность" [4, с. 50]. Теперь становится ясным, почему в "Немецкой идеологии" Маркс не только подвергает термин "отчуждение" критическому остранению, но и отказывается от понятия "отчуждение труда". В свете приведенных высказываний отчуждение труда и труд как таковой оказываются тождественными по своей сути. Дело не в том, что труд отчуждается, а в том, что он и есть сила, энергия отчуждения и само это отчуждение. А раз так, то не надо двух слов.

Итак, "снять" отчуждение, характерное для всех без исключения сфер капиталистического общества (поскольку во всех этих сферах силы индивидов противостоят самим индивидам), — это значит ликвидировать разделение труда и частную собственность, взаимно предполагающие друг друга. А осуществить это можно, лишь *уничтожив* труд как таковой и заменив его "самодеятельностью" людей, которая имеет своим источником потребность личности в универсальном развитии своих способностей (а не "заранее данные" ей потребности общественного производства, как это имеет место в процессе труда). Таков вывод авторов "Немецкой идеологии" относительно коммунистической перспективы человеческого развития.

При этом Маркс исходит из того, что трудящийся пролетарий "из своего положения простой производительной силы, единственного оставшегося на его долю положения, вытесняется другими, более мощными производительными силами" [4, с. 279], так что производство в конечном счете сможет вообще обойтись без включения его в механизм живого непосредственного труда, между тем как потребность в людях, не включенных в производственный процесс, в отдельные его звенья, а управляющих им как синтетическим целым, будет неуклонно возрастать. Это управление производственным процессом как целым, поскольку оно не предполагает включения человека в систему разделения труда и базируется на "самодеятельности" людей, стоящих над этой системой, уже не рассматривается Марксом как труд. Труд — это все то, что имеет целью нечто внешнее по отношению к человеческой личности, развитию ее способностей. Там же, где речь идет о деятельности, "детерминированной" потребностью личности в саморазвертывании, в универсальном развитии ее способностей к творчеству, где, следовательно, "отпадает самая основа... противоположности между трудом и наслаждением" [4, с. 206], там, согласно Марксу, можно говорить только о "самодеятельности", но не о труде.

Для того чтобы более отчетливо представить, что имел в виду Маркс, приведем выдержку из одного "коммунистического журнала" того времени, которая дается в "Немецкой идеологии", для того чтобы подчеркнуть противоположность коммунистической точки зрения индивидуалистической позиции Макса Штирнера:

«То, что теперь называется трудом, составляет лишь ничтожно малую часть всего огромного, могучего процесса производства; *религия* и *мораль* удостаивают имени *труда* только отвратительные и опасные виды производства, не останавливаясь и

перед тем, чтобы приукрасить их с помощью всевозможных изречений, как бы благословений (или заклинаний) вроде: "трудиться в поте лица" — как божие испытание; "труд услаждает жизнь" — для поощрения и т.д. Мораль того мира, в котором мы живем, весьма благоразумно остерегается называть трудом деятельность людей в ее привлекательных и свободных проявлениях. Эту сторону жизни, хотя она и представляет собой процесс производства, мораль всячески поносит. Мораль охотно поносит ее как суету, как суетное наслаждение, сластолюбие. Коммунизм разоблачил эту лицемерную проповедницу, эту жалкую мораль» [4, с. 204].

Человек, свободный от разделения труда, реализующий в своей деятельности всю целостность своих способностей; человек, ориентированный "изнутри" — из потребности в творческой реализации своей личности, а не "извне"; человек, передавший все "отвратительные и опасные виды производства" машине и оставивший себе "деятельность... в ее привлекательных и свободных проявлениях", — таким предстает в "Немецкой идеологии" "неотчужденный" индивидуум, который выступал в качестве идеального Человека в немецкой философии от Шиллера и до Фейербаха и его эпигонов. Проблема разделения труда, точнее, преодоления этого разделения, выступает в глазах молодого Маркса в качестве реального содержания всей спекулятивно-философской, и в этом смысле "идеологической", переворачивающей действительные отношения, проблематики Человека и его самоотчуждения, религиозного или философского, этического или правового, политического или экономического.

Чтобы понять изложенную мысль Маркса (которая опятьтаки была гипертрофирована позднейшими *неомарксистами,* например теми же Фроммом и Маркузе, и положена, в основу их социальной философии культуры) в правильной исторической перспективе, необходимо иметь в виду следующее обстоятельство. Маркс выступает отнюдь не против труда в культурологическом смысле, взятого в качестве универсальной характеристики человеческого рода в целом и, следовательно, как онтологическое определение сущности каждого отдельного индивида. В этом смысле труд тождествен для него человеческой жизнедеятельности вообще, "проявлению собственной жизни" как всего общества, так и единичного человека. И поэтому в тех случаях, когда Марксу нужно подчеркнуть эту универсально-онтологическую характеристику труда (в рамках которой труд совпадает с культурой как специфическим определением человеческого мира в отличие от животного), он пользуется выражением "человеческая жизнедея

тельность", специфически человеческий "способ жизнедеятельности" и т.д.

Когда же Марксу необходимо подчеркнуть, что речь идет о той особой ситуации, при которой этот специфически человеческий "способ жизнедеятельности", представляющий собой "самоцель" человеческого рода и, соответственно, естественную цель каждого индивида, низводится до роли простого средства поддержания индивидуального человеческого существования, он склонен использовать термин "труд" в смысле, тождественном понятию "отчужденный труд", "разделенный труд" и т.д. Это хорошо видно в работе Маркса "Наемный труд и капитал", написанной в конце 1847 г. и опубликованной в 1849 г.

"Но труд, — подчеркивает Маркс после того, как он описал процесс превращения его в товар в условиях капитализма, — это собственная жизнедеятельность рабочего, проявление его собственной жизни. И эту-то *жизнедеятельность* он продает другому, чтобы обеспечить себе необходимые *средства к жизни.* Значит, его жизнедеятельность есть для него только *средство,* дающее возможность существовать. Он работает для того, чтобы жить. Он даже не считает труд частью своей жизни; напротив, трудиться для него значит жертвовать своей жизнью" [4, т. 6, с. 432].

Характерно, что Энгельс, переиздавая эту работу в 1891 г., стремился избежать возможных разночтений, связанных с тем, что в работе политико-экономического характера, труд фигурирует скорее как универсальная философская категория. Поэтому в первой фразе из приведенного нами отрывка после слова "Но" вставлено: "проявление рабочей силы в действии"* и по всему тексту Марксовой работы вместо слова "труд" Энгельс, как правило, ставит слово "рабочая сила" [5, т. 6, с. 430, 431, 432, 433, 434, 439, 440, 443, 445, 447, 449, 450].

Объясняя необходимость такого рода изменений в тексте работы Маркса, Энгельс писал: «В сороковых годах Маркс еще не завершил своей критики политической экономии. Это было сделано лишь к концу пятидесятых годов. Поэтому его работы, появившиеся до выхода первого выпуска "К критике политической экономии" (1859 г.), в отдельных пунктах отклоняются от работ, написанных после 1859 г., и содержат выражения и целые фразы, которые, с точки зрения позднейших работ, являются неудачными и даже неверными» [6, с. 204].

* См. там же (примеч. редактора).

К числу таковых относятся, в частности, выражения и фразы, в которых критика "наемного труда" как ограниченного условиями капиталистического производства, "проявления рабочей силы в действии" может быть неверно понята как критика труда в качестве специфически человеческой ("родовой") формы жизнедеятельности.

§ 2. ПРОБЛЕМАТИКА ОТЧУЖДЕНИЯ В ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫХ РАБОТАХ К "КАПИТАЛУ"

Хотя Маркс подверг решительной критике как гегелевский, так и фейербаховский способы истолкования отчуждения, хотя он подверг критическому остранению и сам термин "отчуждение и вовсе отказался от понятия "отчуждение труда", сама соответствующая проблематика продолжала волновать его. Говорил ли автор "Немецкой идеологии" о производстве людьми своей "материальной жизни", о формах общения или, наконец, о "производстве сознания", он все время вскрывал одну и ту же схему — схему превращения индивидуальных сил и способностей людей в нечто всеобщее, от них не зависящее, враждебное им.

И хотя Маркс нигде не останавливался на самой этой схеме как на чем-то "самодостаточном", понятном из своего собственного механизма, тем не менее механизм отчуждения человеческих сил и способностей продолжает интересовать Маркса. О том, что он не отказался от понятия отчуждения, а превратил во всеобщее теоретическое понятие, максимально попытавшись очистить его от спекулятивно-философских реминисценций, убедительно свидетельствуют Марксовы экономические рукописи 1857—1858 гг. В этих рукописях, составляющих как бы "пропедевтику" к "Капиталу", Маркс озабочен новой проблемой: проблемой *конкретного* истолкования *механизма,* реализации системы капиталистического разделения труда, рассматриваемой в качестве универсального отчуждения человеческих сил и способностей.

Это — следующий шаг, по сравнению с "Немецкой идеологией", где необходимая связь между разделением труда и отчуждением была зафиксирована лишь в самой общей форме и — в известном смысле — только постулирована, но еще не проанализирована политико-экономически. Если в "Немецкой идеологии" Маркс зафиксировал, что разделение труда в своем развитии неизбежно оборачивается разделением, "расщеплением между капиталом и трудом", то теперь возникает задача воспроизвести механику этого "расщепления", показать расщепленные моменты в их

взаимодействии, в их движении. Для этого нужно было раскрыть динамический принцип этого движения, не ссылаясь на имманентную логику разделения труда, на антагонистичность труда вообще и т.д.

Как свидетельствует работа "К критике политической экономии", вышедшая в 1859 г. и подытожившая в порядке первого приближения важнейшие результаты Марксовых экономических изысканий 1857—1858 гг., этот динамический принцип Маркс усматривает в разрыве между стоимостью рабочей силы (заработной платой) и стоимостью, которую эта рабочая сила фактически производит в процессе ее применения капиталом. В присвоении капиталом разницы между стоимостью рабочей силы и создаваемой ею фактической стоимостью Маркс увидел конкретный механизм "экспроприации" сил и способностей трудящегося и превращения их в силы и способности капитала.

В свою очередь, источником этого противоречия, вызывающего к жизни капиталистическую прибавочную стоимость, является — в глазах Маркса — двойственность самой экономической фигуры наемного рабочего. С одной стороны, он выступает как "меновая стоимость", т.е. человек, труд которого покупается за определенную "заработную плату" (в зависимости от стоимости рабочей силы на рынке), а с другой стороны, практически оказывается и "потребительной стоимостью", т.е. человеком, создающим своим трудом богатство в его вещественной форме. Рабочий, следовательно, является самопротиворечивой фигурой точно так же, как всякий товар, который, с одной стороны, является носителем меновой, а с другой — потребительной стоимости, с той лишь разницей, что в любом другом товаре это противоречие носит пассивный, статический характер, тогда как в рабочем оно имеет своего активного носителя.

Идея двойственности социального мира

В целом же, если взять динамический принцип, воспроизводящий капиталистическое отчуждение в его общем виде, то он, согласно Марксу, связан с тем, что *всякий предмет* в условиях товарно-капиталистических отношений играет двоякую роль. Вопервых, он должен служить делу *воспроизведения всей этой системы* (и ее основы — капиталистического разделения труда), а во-вторых, он реализует свою непосредственную функцию — становится предметом потребления (присвоения, освоения) для кон

кретных индивидов. Первая его функция явно противоречит второй, а в таком предмете, каким является сам рабочий, эта первая функция предстает как отчуждение, самоотчуждение второй.

В системе капиталистического разделения труда (и, следовательно, частнокапиталистических отношений) эти две "стороны", характеризующие любой предмет, попадающий в систему общения (и в их числе сам человек), с самого начала персонифицируются двумя социально-экономическими фигурами: рабочего — создателя предметной формы общественного богатства, и капиталиста, воплощающего ту общественную форму, какую это богатство неизбежно принимает в условиях капитализма.

Эти социально-экономические фигуры уже не дедуцируются из "факта" отчуждения труда, а *предполагаются* как необходимые полюсы системы общественного разделения труда. В пределах этой системы отчуждение возникает, развивается и становится всё более и более универсальным в поле взаимодействия рабочего, воплощающего "отрицательную" сторону капиталистического отчуждения, и капиталиста, воплощающего "положительную", самоудовлетворенную сторону этого отчуждения. В итоге этого взаимодействия качества, которыми реально обладал трудящийся к моменту вступления в это взаимодействие, "изымаются" у него, отчуждаются и выступают уже не как личные качества рабочего, а как свойства и качества самого капитала. Более конкретно Маркс иллюстрирует этот процесс в экономических рукописях 1857— 1858 гг., анализируя возникновение системы машин, выступающей в капиталистическом обществе как олицетворение господства "мертвого труда", капитала:

1. "Машина, обладающая вместо рабочего умением и силой, сама является тем виртуозом, который имеет собственную душу в виде действующих в машине механических законов..."

2. "Деятельность рабочего, сводящаяся к простой абстракции деятельности, всесторонне определяется, и регулируется движением машин, а не наоборот".

3. "Наука, заставляющая неодушевленные члены системы машин посредством ее конструкции действовать как автомат, не существует в сознании рабочего, а посредством машин воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины".

4. "Труд перестал охватывать процесс производства в качестве господствующего над ним единства. Наоборот, труд выступает теперь лишь как сознательный орган, рассеянный во множестве точек механической системы в виде отдельных живых рабочих и подчиненный совокупному процессу самой системы машин, как

фактор, являющийся лишь одним из звеньев системы, единство которой заключается не в живых рабочих, а в живых (активных) машинах, выступающих по отношению к единичной незначительной деятельности рабочего, в противовес ему, как могущественный организм" [7, с. 113].

Умение и сила трудящегося человека, его самодеятельность и его интеллект — псе эти качества, необходимые для осуществления производственного процесса, "опредмечиваются" в системе машин. А поскольку сама эта система принадлежит капиталу, поскольку он использует ее таким образом, что от самого трудящегося этих качеств уже не требуется в процессе производства, они как бы "атрофируются" у него, постольку упомянутое "опредмечивание" выступает как отчуждение, превращающее систему машин в силу, враждебную личности рабочего.

Капитал, выступающий как собственник системы машин и всех объективированных в ней человеческих свойств и качеств, разрастается до размеров фейербаховского бога, но бога не воображаемого, а реального, созданного не актом созерцания, а актом практической, материально-производственной деятельности, историческим актом развития капиталистической промышленности. По политико-экономической сути этот акт заключался в колоссальном возрастании "мертвого", "овеществленного" труда, выступающего как собственность капиталиста, как постоянный капитал, в противоположность "живому", "неовеществленному" труду, представляющему собственность рабочего. Эту свою собственность последний обменивает у капиталиста па предметы первой необходимости при явно невыгодных условиях обмена. В лице капиталиста, обладателя системы машин, "мертвый труд" выступает как абсолютный господин "живого труда".

"Таким образом, — резюмирует процесс капиталистического отчуждения Маркс, — *асе силы трудя* превращаются в *силы капитала.* В форме основного капитала выступает производительная сила труда, которая положена здесь как вне *трудя находящаяся* и как *существующая* (в виде вещей) независимо от труда" [7, с. 116]. В системе машин этот процесс представляет собой полное и окончательное завершение отчуждения, возможного в рамках предпосылок классической политической экономии, т.е. в рамках буржуазно-капиталистической системы хозяйства. Теперь он приводит к тому, что "определенный способ труда прямо оказывается перенесенным с рабочего на капитал в форме машин, и в результате такого перенесения его собственная работа обесценивается. Отсюда борьба рабочих против системы машин. То, что было

деятельностью живого рабочего, становится деятельностью машин. Таким образом, рабочему грубо-чувственно противостоит присвоение труда капиталом, противостоит капитал, поглощающий живой труд "как будто под влиянием охватившей его любовной страсти" [7, с. 118].

Форма и содержание исторического процесса

Все сказанное выше о капиталистическом отчуждении Маркс применяет к тому, что можно было бы назвать *формой исторического процесса,* взятой под углом зрения отношения результатов этого процесса к его творцам и носителям — людям. Но именно потому, что речь идет здесь лишь о форме исторического процесса, вопрос о капиталистическом отчуждении не может считаться решенным до тех пор, пока теоретический анализ не углублен до рассмотрения субстрата, материала, сокрытого в этой форме и приобретающего в ней определенное содержание. *Содержание* же *этого процесса* Маркс выявляет при анализе позитивного значения отчуждения. В этом аспекте упомянутые моменты капиталистического отчуждения, связанные с перенесением свойств и качеств "живого труда" на сферу "мертвого, приобретают несколько иной вид:

1. "Изъятие" у рабочего его физических сил и присвоение этих сил капиталом, выступающим от имени машины или системы машин, представляет собою замену в непосредственном процессе производства физических сил рабочего силами природы. Тем самым для рабочего открывается возможность не растрачивать более в производстве своих индивидуальных физических сил, вступая в безнадежное соревнование с силами природы.

2. Сведение деятельности рабочего к простой абстракции оборачивается "выталкиванием" рабочего из сферы материального производства. "Уже не столько труд выступает как включенный в процесс производства, сколько человек, наоборот, относится к самому процессу производства как его контролер и регулировщик... Вместо того, чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним" [7, с. 119].

3. Вытеснение производственного опыта рабочих, их знаний и умений технологическим применением науки предстает как замена партикулярных знаний и умений разрозненных индивидов всеобщим интеллектом", "обобществленной силой знания", "всеобщим общественным знанием" [7, с. 120]. А это открывает воз

можность для рабочего, сохранившего свои интеллектуальные силы, заняться "более возвышенной деятельностью" [7, с. 124].

4. Превращение труда в "сознательный орган", "рассеянный во множестве точек механической системы", открывает возможность интегрировать все эти точки, превратив "процесс производства" в "экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающую науку" [там же].

Но агент процесса производства, понятого таким образом, уже не есть "экономический человек" в том смысле, в каком брала его классическая политическая экономия. Не является он уже и тем "трудящимся человеком", по отношению к которому процесс капиталистического развития выступал как процесс "отчуждения", ибо его нельзя уже свести к тому индивиду, с которым капитализм имел дело в момент своего становления, к тому "природному", "телесному", "чувственному" существу (если говорить языком Фейербаха), интеллектуальные силы которого ограничивались рутинным "производственным опытом" и "навыками к труду".

В процессе капиталистического производства возник, согласно Марксу, "универсальный" человек, чьи *физические* силы, помноженные на силы промышленности, возросли до размеров универсальных сил природы, чьи *интеллектуальные* силы, помноженные на силы науки, возросли до размеров "всеобщего интеллекта". Создание такого человека, по Марксу, — историческая заслуга капитализма. Правда, человек этот создан как универсально отчужденный человек, т.е. человек, обладающий, так сказать, *негативной универсальностью,* человек, универсальность которого находится "по ту сторону" его личности — на стороне общественного производства. Это *самая опасная* из возможных ситуаций: реальный эмпирический человек не идет ни в какое сравнение с самим собой в качестве общественного, "отчужденного человека" с теми колоссальными силами науки и природы, которые он в состоянии привести в движение, когда находится в сфере своего "отчуждения". Образ узколобого солдафона, держащего палец на атомной кнопке, способного привести в движение силы, грозящие уничтожить все живое на нашей планете, — вот портрет этого универсально "отчужденного человека".

Трансформация "экономического человека "

Как видим, в ходе развития капиталистического отчуждения существенную метаморфозу проделала сама проблема отчуждения человека, ибо трансформировался тот "экономический человек", по

отношению к которому осуществлялось отчуждение. К этому человеку уже нет возврата: промышленность, конституирующаяся в систему машин, не испытывает потребности в таком агенте.

Да и сама политическая экономия, ориентированная на "экономического человека", оказывается, согласно Марксу, перед лицом утраты своего предмета — "прибавочной стоимости", экспроприируемой капиталом. *"Кража чужого рабочего времени,* на которой *зиждется современное богатство,* представляется жалкой основой в сравнении с этой вновь развившейся основой, созданной самой крупной промышленностью. Как только труд в его непосредственной форме перестал быть великим источником богатства, рабочее время перестает и должно перестать быть мерой богатства, и потому меновая стоимость перестает быть мерой потребительной стоимости. *Прибавочный труд рабочих масс* перестает быть условием для развития всеобщего богатства, точно так же, как *не-труд немногих* перестал быть условием для развития всеобщих сил человеческой головы" [7, с. 119].

Здесь расшифровывается вполне конкретный смысл требования "уничтожить труд", прозвучавшего в "Немецкой идеологии", — это требование оказывается выражением общей тенденции крупной промышленности, которая по мере втягивания в оборот производства "универсальных сил" природы, человеческого общения и науки уже перестает испытывать прежнюю потребность в агенте производства как носителе "труда". Ей нужен уже иной субъект. Для производства, базирующегося на "всеобщих силах" природы, человеческой кооперации, науки, становится жизненно необходимым, по словам Маркса, "универсальный" человек, развивший свои способности на таких "всеобщих продуктах общечеловеческого развития", как наука, искусство, философия, культура в целом, т.е. человек, принявший" эту "универсальность" в себя.

Только такой человек способен, согласно убеждению Маркса, подняться на уровень современного производства и встать рядом с ним, возвысившись над его "вещественными" элементами. Только такой человек может открывать новые перспективы перед промышленным развитием, поскольку они отныне находятся в прямой зависимости от возможностей современной промышленности "усваивать" новые и новые всеобщие силы человеческого развития, включая саму историю, само время. И вклад такого универсально развитого человека в дело промышленного развития не может идти ни в какое сравнение с тем вкладом, на который способен фейербаховский "телесный" человек или "экономический человек классической политической экономии.

Но крупная промышленность, по утверждению Маркса, не только испытывает возрастающую потребность в такого рода "универсальном субъекте", но и создает возможности для его формирования — "пространство" для его развития, свободное время. По мере того как система машин сводит необходимый труд к минимуму и увеличивает свободное время, которое начинает доминировать над рабочим временем хотя бы в чисто количественном отношении, основной сферой формирования человека становится сфера досуга и возвышенной деятельности", а не труда. "Свободное время — представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности, — разумеется, превращает того, кто им обладает, *в иного субъекта,* и в качестве этого иного субъекта он и выступает затем в непосредственный процесс производства" [7, с. 124].

Субъект, формируемый в системе непроизводственных отношений, становится поначалу не менее важным, а затем все более и более важным, чем субъект, формируемый трудовым процессом. А поскольку субъект, формируемый в свободное время, оказывается и экономически более "ценным" для производственного процесса, более того, поскольку "ценность" его становится определяющей для промышленного развития, постольку должна произойти "переоценка ценностей" и в области экономической мысли: *политическую экономию труда* требуется заменить *политической экономией свободного времени* [там же].

Существенно, однако, обратить внимание на то, что даже и в контексте этих рассуждений Маркс вовсе не собирается "ликвидировать" труд как таковой. "Труд, — специально оговаривает Маркс, — не может стать игрой, как того хочет Фурье, за которым остается та великая заслуга, что он объявил конечной целью преобразование в более высокую форму не распределения, а самого способа производства... По отношению к формирующемуся человеку этот непосредственный процесс производства вместе с тем является школой дисциплины, а по отношению к человеку сложившемуся... он представляет собой применение (знаний), экспериментальную науку, материальную творческую и предметно воплощающуюся науку. И для того, и для другого процесс производства вместе с тем является физическим упражнением, поскольку труд требует практического приложения рук и свободного движения, как в земледелии" [8, с. 221].

Так выглядит в экономических рукописях 1857—1858 гг. перспектива "снятия" отчуждения, предполагающая сохранение результатов общечеловеческого развития, достигнутых в формах,

отчужденных от человека. Тот *человек культуры,* от которого абстрагировалась классическая политическая экономия, ориентировавшаяся на "экономического человека" (несущего на себе неизгладимую печать английского эмпиризма), сломал ее рамки, перевернув всю ту "систему ценностей", на которой она базировалась. Человек, преодолевающий капиталистическое отчуждение, опираясь на положительные достижения общечеловеческого развития, не охватывался классической политической экономией, но, не сделав этого, она не могла развиваться дальше как наука.

Проблематика культуры выдвигалась, таким образом, на передний план как логически последовательное развитие — и "снятие" — проблематики отчуждения. Но тем самым фактически "снималась" и проблематика социальной науки, в лучшем случае сохранявшаяся лишь в рамках социологии культуры и социологии знания*.

Общая тенденция изменения содержания понятия "отчуждение" в ходе идейно-теоретической эволюции Маркса свидетельствует о том, что в качестве альтернативы отчужденному состоянию человека все чаще выдвигаются такие формы деятельности и реалии человеческого бытия, которые наиболее точно обозначаются с помощью термина "культура". В свете этой тенденции представляются тем более опасными *культуроборческие* устремления леворадикальных неомарксистов, стремящихся всю (!) культуру подвести под категорию буржуазного отчуждения. Ведь таким образом — даже если рассуждать в их понятиях — ликвидируется реальная альтернатива нынешнему "отчужденному состоянию" человечества, которое в таком случае рискует оказаться вообще без каких бы то ни было перспектив.

"Ликвидируя" культуру как сферу, где непосредственная практика людей соотносится с высшими ценностями, выявляемыми и осмысляемыми в таких формах сознания, как наука, искусство, мораль, т.е. с ценностями истинного, прекрасного и доброго, человечество лишается возможности *общезначимым* образом судить о том, что такое добро, а что зло, что в мире прекрасно, а что безобразно, что в наших представлениях истинно, а что ложно. Лишившись этих ориентиров, мы лишаемся возможности четко вы

* Вот откуда тенденция превращения неомарксизма XX в. в социологию знания или социальную философию культуры — правда — "критическую".

ражаемого и общезначимого суждения, между прочим, и о том, чем же, собственно, отчужденное состояние отличается от неотчужденного. Вот почему понятие культуры оказывается "коррелятивным" понятию отчуждения, без которого последнее утрачивает свой смысл. Это та причина, по которой мы должны акцентировать *специфичность* понятия культуры, насильственно втискиваемого неомарксистами в прокрустово ложе "капиталистического отчуждения".

Литература

1. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет в двух томах. М., 1970, Т. I.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 42.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.6.
6. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.22.
7. Из рукописи К. Маркса "Критика политической экономим" // Вопр. философии. 1967. № 7.
8. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.46. Ч. II.

Глава вторая. Социологическое содержание категории "gemeinwesen" в работах К. Маркса (К проблеме прафеномена социальности в марксизме) (Давыдов Ю.Н.)

(К ПРОБЛЕМЕ ПРАФЕНОМЕНА СОЦИАЛЬНОСТИ В МАРКСИЗМЕ)

Говоря о теоретических проблемах социологии в работах К.Маркса, особенно в подготовительных рукописях к "Капиталу", нельзя обойти два вопроса, задающих общую "рамку" этой проблематике: о соотношении социологии с социализмом как целостным учением, с одной стороны, а с другой — с политической экономией, критику которой предпринял основоположник научного коммунизма. Оба эти вопроса оказываются одинаково важными, когда мы пытаемся вычленить в произведениях Маркса социологические аспекты анализа человеческой жизнедеятельности.

§ 1. "GEMEINWESEN" В КОНТЕКСТЕ ОТПРАВНЫХ ПОНЯТИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ МАРКСА

Теоретическое своеобразие научного социализма объясняется, в частности, тем, что Маркс шел к нему через немецкую классическую философию, точнее, через диалектическое переосмысление материалистической философии Фейербаха (что, в свою очередь, сопровождалось преобразованием диалектики, воспринятой Марксом от Гегеля). Уже в 1843—1844 гг. будущий автор "Капитала" формулирует общефилософскую проблему соотношения сущности и существования как антропологическую: как проблему отношения человеческого существования к сущности человека. Если в общефилософском плане под сущностью понимается то, благодаря чему некоторое бытие только и является самим собой, — и в этом смысле данная категория предстает в качестве отношения этого бытия к условиям возможности своего "существования", — то в антропологическом "сущность" есть отношение человеческого индивида к тому, что делает его самим собой, иными словами, — к условиям возможности его существования как человека.

Но, рассуждал далее Маркс, отношение это не чисто логическое, идеальное, а реальное: отношение конкретного человека к другому человеку. Подобно Фейербаху, Маркс трактовал конкретность как эмпирически-чувственную, телесную данность. Однако, в отличие от него, не сводил отношения людей к "родовой" связи, где и сам "род" предстает "как внутренняя, немая всеобщность, связующая многих индивидов *природными* узами" [1]. В работах 1843—1844 гг. Маркс говорит о взаимодействии людей, имеющем предметный характер, т.е. о практическом взаимоотношении, возникающем по поводу вполне определенных предметов — предметов человеческих потребностей. Таким образом, сущность человека, понимаемая как отношение человеческого индивида к условиям возможности его существования, раскрывается в практическом общении с себе подобными по поводу предметов жизненных потребностей. А это — лишь иное выражение того общеизвестного (но не всегда подвергаемого теоретическому анализу) факта, что условием возможности существования человеческого индивида является его жизнь совместно с другими людьми, что его отношение к *своему собственному существованию* опосредовано отношением ко всем, от кого зависит реальное, действительное (предметное) удовлетворение важнейших жизненных потребностей.

Но это означает также, что "сущность" каждого человеческого индивида, представляющая собой "совокупность всех общественных отношений", пребывает одновременно и как бы *вне его индивидуальности.* И хотя это и его собственная, "родовая", "прирожденная ему сущность, на которую он имеет право претендовать, будучи индивидуальным представителем человеческого рода (уже не в фейербаховском натуралистическом, а в социологическом понимании), каждый создает ее лишь во взаимодействии с другими людьми и "присвоить" себе может лишь в процессе общения с ними. Эта (его!) человеческая сущность есть в то же время "общая сущность", или по-немецки: "das Gemeinwesen".

«Так как человеческая сущность является истинной общественной связью+ людей, — писал Маркс, конспектируя книгу Дж. Милля "Основы политической экономии", — то люди в процессе деятельного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь+*, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством» [2, с. 23]. Основная особенность "Gemeinwesen " — как всеобщей сущности, сущности всех людей, всех представителей человеческого рода — заключается в том, что для каждого из индивидов она является одновременно и "его собственной" сущностью, неотъемлемой от его индивидуальности. «...Если человек, — развивает Маркс ту же мысль в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", — есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное,* общественное существо+, то он в такой же мере есть также и *тотальность,* идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни» [3, с. 119].

Так же как и Фейербах, Маркс называет "*Gemeinwesen"* — "родовой" сущностью, не забывая, однако, что речь идет о человеческом роде, в само понятие которого входят общитель

* Здесь и далее крестиком (+) помечено то место русского текста, где в оригинале Марксом употреблено понятие "das Gemeinwesen" [8, 456 u.s.w.; 9, 6 u.s.w.].

ность", "общественность", "социальность". Образованная людьми в процессе их непрерывного взаимодействия друг с другом, "общая", "родовая", сущность (неизбежно выступающая в исторически конкретных формах) предстает по отношению к каждому из них как "общественное бытие". Сознание же отдельных индивидов — их "всеобщее сознание" — есть "лишь *теоретическая* форма того, *живой* формой чего является *реальная* коллективность, общественная сущность..." *[3,* с. 118].

Уже здесь определенное сочетание общефилософских принципов, взятых в социально-философском аспекте, применительно к пониманию человека, дает в итоге исходный постулат социализма — толкование "родовой" человеческой сущности как общей, непосредственно коллективной, обладающей безусловным приоритетом по отношению к каждому отдельному индивиду. Поскольку "родовая" сущность неделима — так как вырабатывается людьми коллективно и живет лишь в их деятельном общении друг с другом, постольку наиболее естественными, соответствующими ей формами человеческого общежития могут быть только коллективные, непосредственно общественные, в рамках которых социализм раскрывается в качестве подлинной, изначальной сути всякой социальности*.

Таким образом, вопрос стоит не о том, как возможно общение, а о том, как возможно разобщение. Действительной теоретической проблемой науки об обществе оказывается не непосредственно общественное существование людей, а отход от него и возникновение иных форм человеческого существования. В аспекте методологическом все сказанное означает, что в социальном исследовании нельзя начинать о абстрактных индивидов. Прежде всего нужно понять ту связь, которая сопрягает их между собой, ту "субстанцию общения" *("Gemeinwesen"),* в рамках которой они конституируются как люди, впервые начиная воспринимать друг друга в качестве таковых. Формулируя свои исходные посылки, в "Экономических рукописях 1857—1859 годов" ("Grundrisse") Маркс пишет: "Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, тем в большей степени индивид, а следовательно и производящий индивид, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей и с семьей, развившейся в род; позднее — с возникающей из столкновения и слияния родов общиной+ в ее

* Эту связь Маркс подчеркивает уже в одной из своих ранних работ — «Критических заметках к статье "Пруссака"...» [4].

различных формах". И далее: "Человек есть в самом буквальном смысле, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться" [5,

с. 18].

Непосредственно-коллективное существование индивидов, предполагающее тождество индивидуального и семейно-родового начала, служит отправным принципом не только в логическом, но и в историческом смысле — как факт, засвидетельствованный исторической наукой. Каждый раз, когда она углубляется в далекое прошлое человечества, ей приходится сталкиваться не с "естественным индивидом", а с "естественно сложившимся" коллективом — будь то семейная община, род или комбинация родов в более крупную, однако опять-таки непосредственно коллективную "форму общения".

Итак, "естественно сложившийся коллектив" — "Gemeinwesen", нашедший наиболее адекватное воплощение в общине (Gemeinde)*, — вот исходный пункт философии истории научного социализма. Не "естественный индивид", а именно "естественная общность", "естественное сообщество" индивидов!**

В аспекте социологическом "естественно возникшая" община, эта столь же изначальная, сколь и естественная форма "Gemeinwesen" (а в поисках таковой Маркс вместе с современной ему исторической наукой двинется ко все более ранним ее разновидностям), предстает в исходном единстве социального и антропологического определений. В качестве рода (организации кровно-родственного типа) первобытная община была одновременно и "естественным" лоном возникновения человека, и субстанцией социальности, и "формой общения" людей. Индивид выступал здесь как "родовое" существо в двух (первоначально совпадавших) смыслах: и как единоличный представитель "вот этого" конкретного рода, и как представитель рода "человек". И поскольку эти два определения "родовых" индивидов совпадали, постольку их непосредственные отношения друг к другу оказывались "родовыми", в более широком толковании — отношениями всеобщими, т.е. значимыми "для всех" (в данном случае для всех представителей все того же рода), и в этом плане социальными, значимыми для всего эмпирически наличного "социума". Иначе говоря, антропологические характеристики индивида — пол, возраст, сила, ловкость, витальная энергия и т. д. — оказывались одновременно и социаль

* Поэтому-то Маркс не различает здесь "Gemeinde" и "Gemeinwesen". ** Ср. Шефтсбери, Хатчесона, а отчасти уже и Локка.

ными, обусловливающими его функцию, роль и место в родовой общине.

Однако важнейшей социальной характеристикой, согласно автору "Grundrisse", была сама природная принадлежность индивида к "естественно сложившемуся" коллективу: роду, племени, семейной общине, поскольку бытием в качестве общинника, т.е. непосредственно коллективным, родовым, всеобщим (и в этом смысле социальным) бытием, предопределялось главное, решающее в существовании индивида: его отношение к условиям, средствам и предметам удовлетворения жизненно важных потребностей как к своим собственным. *"...Собственность* означает *принадлежность к какому-либо племени* (коллективу)+ (означает иметь в нем основу для своего субъективно-объективного существования), а через посредство отношения этого коллектива+ к земле как к своему неорганическому телу..." [там же, с. 481].

Утверждая себя членом общины, ее "органом", ее непосредственно значимой "функцией", индивид — тем же самым актом! — утверждал себя и "вот этим" единичным индивидом, обладающим определенной суммой потребностей, удовлетворяемых с помощью других сообщников. Принадлежностью к общине оказывается опосредованным то, что служит необходимыми предпосылками природного, физического, телесного бытия индивида. Но это еще не все. Внутренняя причастность к этой столь элементарной, сколь и всеобщей ячейке социальности, сообщает характер социальных и всем действиям, всем более конкретным контактам и связям индивида. Иначе говоря, его изначальная принадлежность к роду, являющаяся условием возможности телесного существования, не только делает "физически" возможными остальные отношения, но и придает им непосредственно социальный характер.

Взятые в "сращенности" с антропологическими признаками, эти отношения — и прежде всего отношение индивида к общине — образуют ее фундамент, который начинает колебаться, как только намечаются изменения в последних. Отсюда — главная цель подобных общин: "...*воспроизводство индивида* в тех определенных отношениях его к общине+, в которых он образует ее базис..." [там же, с. 472-473]. "Во всех этих формах основой развития является *воспроизводство заранее данных* (в той или иной степени естественно сложившихся или же исторически возникших, но ставших традиционными) отношений отдельного человека к его общине..."* [там же, с. 475].

* В оригинале — Gemeinde [9, с. 386].

И хотя всякий раз (когда речь шла о "естественно возникших" или "исторически модифицированных" общинах) Маркс имел в виду лишь один тип общества, а именно традиционный, тем не менее уже здесь прорисовываются контуры того, что мы можем характеризовать как специфически социальное отношение. Это, в первую очередь, отношение индивида к обществу, к тому, что составляет сущность всех людей вместе и каждого в отдельности: к "Gemeinwesen", и, стало быть, — любое другое его отношение, коль скоро оно опосредовано этим изначальным отношением и тем самым получает от него определение социального.

Как писал Маркс еще в "Критических заметках к статье "Пруссака", социальными человеческие действия делает их отношение к "Gemeinwesen" как истинно человеческой, а потому и истинно общественной сущности людей. Это "та *общность+,* отрыв которой от индивидуума вызывает его противодействие", поскольку она "есть истинная *общность+* человека, есть *человеческая* сущность" [4, с. 447].

§ 2. "GEMEINWESEN" КАК ПЕРВОИСТОЧНИК СОБСТВЕННОСТИ. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ПРОТИВ ЭКОНОМИЧЕСКОГО НОМИНАЛИЗМА

Учитывая общие социологические предпосылки, легче представить своеобразие взглядов будущего автора "Капитала" на современную (да и не только современную) ему политическую экономию. Внимание его должна была обратить на себя внутренняя "социологичность" позиций классиков экономической мысли — прежде всего А.Смита и Д.Рикардо, т.е. стремление увидеть за основными экономическими подразделениями большие социальные группы людей, и вместе с тем недостаточная последовательность, противоречивость и ограниченность такого стремления. Отсюда — исходная критичность установки Маркса, выбор им в качестве формы изложения своих итоговых социально-экономических воззрений именно критики политической экономии.

Решительное неприятие Маркса вызывала уже та номиналистически-индивидуалистическая предпосылка, общая для Смита и Рикардо, в соответствии с которой каждый из них был склонен в своих теоретических размышлениях отправляться от изолированного индивида — как данного самой природой "естественного человека". И потому свое «Введение к первому варианту Критики политической экономии» (первоначальный вариант "Капитала")

Маркс начинает следующим рассуждением: "Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века. ...Пророкам XVIII века, на плечах которых еще всецело стоят Смит и Рикардо, этот индивид XVIII века... представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, ибо именно он признается у них индивидом, соответствующим природе, согласно их представлению о человеческой природе, признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой" [5, с. 17-18].

Такая исходная позиция, противоречащая, согласно Марксу, общепризнанным свидетельствам исторической науки, и предопределила радикальную неисторичность классической политической экономии, что особенно болезненно проявлялось при столкновении с проблемами социального порядка.

Недостаток историзма, оборачивающийся непоследовательностью социологического устремления, обнаруживался, согласно Марксу, уже в тех случаях, когда вставал вопрос об условиях и предпосылках капиталистического производства, которым предстояло затем стать его внутренне необходимыми "моментами": земля, орудия производства, наконец, сами индивиды — носители "способности к труду". Экономисты, по его словам, рассуждали обо всем этом как о чем-то "заранее данном и не требующем специального (социально-исторического, историко-социологического) анализа именно в качестве предпосылки. Так, словно бы капиталистическое производство получило ее прямо из рук "самой природы".

Между тем уже в методологическом введении к "Grundrisse" подчеркивалось: "...производство действительно имеет свои условия и предпосылки, которые образуют собой его моменты. Последние могут на первых порах выступать как естественно выросшие. Самим процессом производства они превращаются из естественно выросших в исторические, и если для одного периода они выступают как естественная предпосылка производства, то для другого периода они были его историческим результатом" [там же, с. 33].

Справедливость сказанного особенно очевидна, если вспомнить, что классики политической экономии застали позднейшую историческую фазу развития производства, когда ни об одной из предпосылок уже нельзя было говорить как о "естественно выросшей" и не опосредованной последующим историческим движе

нием. (Но нельзя не учитывать, что у них шла речь об определенных теоретических идеализациях, без которых не обходился и сам автор "Капитала".)

Неспособность осмыслить отмеченное обстоятельство во всей его принципиальной значимости и была, с точки зрения Маркса, источником радикальной ограниченности социальноисторического горизонта классической политэкономии. Вот почему одна из первых задач критики политэкономии заключалась для автора "Капитала" в "размыкании" этого горизонта: "Все намеченные выше вопросы сводятся в последнем счете к влиянию *общеисторических* условий на производство и к отношению между производством и историческим развитием *вообще"* [там же, с. 34] (курсив мой. — *Ю.Д.).*

В ходе решения этой задачи, которая, как видим, была вполне отчетливо осознана и сформулирована автором "Grundrisse" в самом начале работы над ними (т. е. в 1857 г.) и которой была посвящена их весьма значительная часть, Маркс объединяет исторический и социологический подходы к анализу человеческого бытия столь далеко идущим образом, что уже здесь прорисовываются контуры совершенно определенной научной дисциплины, вновь и вновь "открываемой" западной социологией во второй половине нашего столетия. А именно — исторической социологии, означающей применение исторического подхода к анализу социальных аспектов человеческого существования, и социологического — к исследованию исторического процесса.

Надо оказать, что в этом плане первоначальный вариант "Капитала" так же соотносится с его окончательным текстом, как гегелевские "Феноменология духа" и "Большая логика". То, что в "Капитале" рассматривается главным образом в качестве "готовых" моментов капиталистического производства (хотя Маркс, разумеется, не забывал об их историческом происхождении, весьма часто прерывая свое изложение более или менее краткими экскурсами в историю соответствующих экономических категорий), в "Grundrisse" анализировалось — в большинстве случаев — в качестве исторически складывающихся (на протяжении многих веков) социальных предпосылок.

В связи с этим весь исторический процесс, предшествующий возникновению капиталистического производства, рассматривается под углом зрения исторического становления его необходимых предпосылок: превращение земли в частную собственность с дальнейшим отрывом непосредственных производителей от земли — природной предпосылки их телесного существования и производ

ства; превращение индивидуальной собственности на орудия труда, утверждаемой и подтверждаемой трудовой деятельностью индивида, их создавшего и виртуозно ими владеющего, в собственность отчуждаемую, разрывающую ранее нерасторжимую связь между трудящимся человеком и его орудием; наконец, превращение трудящегося, отрываемого таким образом от естественных условий его собственной жизнедеятельности, от предмета, орудий и результатов своего труда, в наемного рабочего, вынужденного — под угрозой голодной смерти* — продавать свою рабочую силу как товар.

В аспекте собственно социальном весь этот процесс предстает как растянутый на многие столетия (и даже тысячелетия) процесс деформации и разложения общины — первоначальной ячейки человеческого существования, в рамках которой обеспечивалось нерасторжимое единство индивида с естественными условиями и предпосылками его бытия и деятельности, — как процесс прогрессирующего отчуждения от индивидов и, следовательно, радикального извращения их собственной "Gemeinwesen"**.

Маркс был убежден, что даже в период интенсивных исторических модификаций и последующего разложения общины, наступившего в связи с развитием в ее недрах противостоящих ей начал — частной собственности и эксплуатации человека человеком, она продолжала определять многое в социальной истории добуржуазных антагонистических обществ. Так, в основе хорошо известного фрагмента "Формы, предшествующие капиталистическому производству", относящегося к материалам первоначального варианта "Капитала", лежит тезис, согласно которому разложение общины, взятой на одной стадии ее развития, привело к возникновению "азиатского способа производства"; на другой — рабовладельческого общества в двух его вариантах — древнегреческом и древнеримском; взятой в ее особой (древнегерманской) модификации — к возникновению западноевропейской формы феодализма.

* Кстати сказать, это тоже была теоретическая идеализация, отражавшая (если вообще отражавшая) лишь одни из исторически преходящих моментов и развитии капитализма, превращая его в "негативный абсолют".

** Как подчеркивал Маркс впоследствии, "...жизнеспособность первобытных общин была неизмеримо выше жизнеспособности семитских, греческих, римских и прочих обществ (имеются и виду рабовладельческие и, очевидно, феодальнокрепостнические общества. — *Ю.Д.),* а тем более жизнеспособности современных капиталистических обществ" [6, с. 402].

Впоследствии Маркс подчеркивал, что... "община, введенная германцами во всех покоренных странах, стала в течение всех средних веков единственным очагом свободы и народной жизни" [там же, с. 403], причем этой своей положительной социальной ролью германская община была обязана "характерным особенностям, позаимствованным у ее (более архаического. — *Ю.Д.)* прототипа" [там же, с. 418],

Характеризуя рабовладельческую и крепостническую социальные формы как носители принципа эксплуатации человека человеком, Маркс в то же время отмечал: "Основное условие собственности, покоящейся на племенном строе (к которому первоначально сводится община+) — быть членом племени. Это значит, что племя, завоеванное, покоренное другим племенем, *лишается собственности* и становится одним из тех *неорганических условий* воспроизводства племени-завоевателя, к которым община+ относится как к своим собственным. Рабство и крепостная зависимость являются поэтому лишь дальнейшими ступенями развития собственности, покоящейся на племенном строе. Они неизбежно изменяют все его формы. Меньше всего могут они это сделать при азиатской форме" [5, с. 482].

В другом месте "Grundrisse" та же мысль выражена следующим образом, выявляющим некоторые существенно важные ее нюансы: "Если вместе с землей завоевывают самого человека как органическую принадлежность земли, то его завоевывают как одно из условий производства, и таким путем возникают рабство и крепостная зависимость, которые вскоре извращают и видоизменяют первоначальные формы всех общин+, сами становясь базисом последних. Простая организация приобретает в силу этого негативное определение" [там же, с. 480].

Любопытно, что здесь, как и во всех аналогичных случаях, Маркс говорит не о разрушении и не о ликвидации первоначальных общинных форм, прямо и непосредственно воплощающих в себе "Gemeinwesen", а именно об их "модификации" и "фальсификации". Речь идет, следовательно, о том, что они сохраняются, но в "модифицированном" виде, поскольку их "базисом" оказывается теперь не сотрудничество общинников, а порабощение одной общины (или рода, или племени) другой. Разумеется, это обстоятельство не могло не "фальсифицировать" общинных отношений, извратив их первоначальную природу. Но тем не менее их "простая конструкция" сохраняется, хотя и получает новую — "негативную" — определенность, превращая господствующую общину в сообщество угнетателей и тем самым в некую разновид

ность того, что Маркс еще в "Немецкой идеологии" называл "мнимыми", "ложными" коллективностями. Она сохраняет лишь внешнюю оболочку "Gemeinwesen", утрачивая, однако, ее глубинное содержание: ее обще -человечность.

Хотя отношения господства и угнетения и деформируют общину, нанося ей непоправимый ущерб, тем не менее она сохраняется, согласно Марксу, и при рабстве, и при крепостничестве, поскольку и первая, и вторая социальные формы оказались не способными выработать свой собственный тип социальной (а не только политической) связи людей, которая была бы столь же общезначима, как общинно-родовая связь. Вот почему связи этого типа наследуются, преемствуются в рамках классовоантагонистических добуржуазных форм, образуя если не их структуру, не их скелет, то во всяком случае их ткань, клетчатку и межклеточную плазму.

Впрочем, влияние унаследованных классово-антагонистическими добуржуазными социальными формами традиционных общинно-родовых отношений простирается гораздо дальше, чем можно было бы предположить в данном случае. «...Если они, — пишет Ф.Энгельс о германцах в "Происхождении семьи, частной собственности и государства", — могли развить и поднять до положения всеобщей уже существовавшую у них на родине более мягкую форму зависимости, в которую и в Римской империи все более и более переходило рабство..., то чему мы этим обязаны, если не их варварству, в силу которого они не довели у себя эту зависимость до вполне развитого рабства: ни до античной формы рабского труда, ни до восточного домашнего рабства» [7, с. 155]. Напомним, что под "варварством" германцев Энгельс имеет в виду прежде всего и главным образом "их родовой строй" [там же, с. 154].

§ 3. ДЕНЬГИ КАК ИСКУССТВЕННАЯ "GEMEINWESEN", ТО ЕСТЬ ОТЧУЖДЕННАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ*

Поскольку социальные отношения, если уж не на уровне общей структуры, получившей теперь характер классовой, то на уровне их простейшего клеточного строения ("клеточной ткани", обволакивающей эту структуру) и в рамках антагонистических

* Хотя само это слово среднего рода, сопрягаемые с ним русские термины — община, общность, общая сущность — женского рода: их мы и имеем в виду при образовании соответствующего понятия.

добуржуазных форм все еще сохраняют характер общинно родовых (и квази-родовых, квази-общинных) связей, постольку они по-прежнему предстают неотделимыми от индивидуальности своих носителей и в этом смысле непосредственно личными. Правда, теперь они получают еще более негативное определение, выступал как "...отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные)..." [5, с. 100-101] — непосредственной зависимости подчиненного", будь то раб или крепостной, от личности господина и, соответственно, от ее произвола.

Они, эти отношения, в такой же мере являются, по утверждению Маркса, "...выражением преобладания потребительной стоимости и производства, рассчитанного на непосредственное потребление, в какой они служат выражением преобладающего значения определенной реальной общины+, которая непосредственно сама еще существует в качестве предпосылки производства" [там же, с. 501]. Отсюда — узкий, ограниченный лишь рамками данной "формы общения" характер социальных отношений людей, которым связи господина и раба, феодала и крепостного отмечены точно так же, как и отношения общинно-родовые.

Этот характер ("индивидуально-личностный" и в то же время ограниченный, очерчивающий социальные связи кругом данной обособленной "формы общежития") в одинаковой степени свойственен и неантагонистическим и классово-антагонистическим добуржуазным общественным формам. Потому-то и говорится в "Grundrisse" о "...всего лишь локальной связи, основанной на самом тесном кровном родстве или на отношениях господства и подчинения" [там же, с. 105], под знаком которой проходит социальная жизнь как бесклассовых, так и классовых добуржуазных общественных форм.

Этому типу социальных связей Маркс противопоставляет совершенно иной тип социальных отношений, хотя и возникающий еще в добуржуазных общественных формациях, однако не получающий в их ограниченных рамках своего полного и адекватного развития. Речь идет о товарно-денежных отношениях, которые, в противоположность рассмотренным, с самого начала предстают в качестве совершенно безличных (анонимных), отличных от индивидуальных особенностей их носителей, а потому отчуждаемых от них и выходящих за пределы всех и всяких локальных форм "человеческого общежития".

Отношения "личной зависимости", внеся в первобытный коллектив принцип социального неравенства, все-таки не вытеснили, не ликвидировали, а лишь надорвали общинно-родовые

связи, ограничившись их более или менее далеко идущими "модификациями". И только товарно-денежные отношения, проникшие в общине вслед за отношениями непосредственного угнетения и подавления, смогли довершить вытеснение связей общинно-родового типа на социальную периферию, что, впрочем, сопровождалось также и устранением добуржуазных классовоантагонистических общественных форм — факт, свидетельствовавший о том, в какой значительной степени судьба последних была связана с судьбой ими же и деформированных общинно-родовых отношений, с судьбой общины как изначального лона "Gemeinwesen" как "естественно возникшей" ячейки, клеточки, "элемента" истинной, т.е. неотчужденной социальности.

Объясняя причину столь радикальной несовместимости общины и товарно-денежных отношений, Маркс писал: "Жажда денег, или страсть к обогащению, необходимым образом обозначала гибель древних общественных образований. Отсюда противодействие этому. Деньги сами — *общественная связь* (das Gemeinwesen) и не терпят над собой никакой другой общественной связи [там же, с. 167]. "Там, где сами деньги не являются основой общественной связи (das Gemeinwesen), они неизбежно разлагают существующую общественную связь" [там же, с. 169]. "...Деньги непосредственно суть *реальная общественная связь* (das Gemeinwesen), поскольку они — всеобщая субстанция существования для всех и вместе с тем совместный продукт всех. Но в деньгах, как мы видели, общественная связь есть в то же время лишь абстракция, лишь чисто внешняя, случайная для индивида вещь и в то же время лишь средство его удовлетворения как изолированного индивида. Античное общество предполагает для себя совершенно иное отношение индивида. Поэтому развитие денег в их третьем определении и разрушает это общество" [там же, с. 171]. Таким образом, причина радикальной несовместимости денег (взятых в их "третьем определении": в качестве "всеобщей формы богатства", т.е. богатства, одинаково значимого для "всех"), с одной стороны, и всех добуржуазных форм социального общения, тяготеющих к своему общинно-родовому прототипу — с другой, в том, что деньги — тоже форма, стихия и субстанция общения.

Как писал Маркс еще в 1844 г. в конспекте книги Дж.Милля "Основы политической экономии", "сущность денег заключается... в том, что здесь *отчуждается* и становится *свойством материальной вещи,* находящейся вне человека... та *опосредствующая деятельность*... тот *человеческий,* общественный акт,

в результате которого продукты человека взаимно восполняют друг друга" [2, с. 18].

В качестве "всеобщей субстанции существования для всех" и одновременно "совместного продукта всех" деньги представляют собой всепроникающую и универсальную силу, мощь которой простирается далеко за пределы локально ограниченных форм человеческого общежития. Они черпают свою силу как раз там, где общинно-родовая (и квазиродовая, и квазиобщинная) связь, неразрывно сросшаяся с природной индивидуальностью ее носителя, эту силу утрачивает: вне отношений прямого сотрудничества или непосредственной зависимости людей. Вот почему, перерастая свои собственные ограниченные пределы, каждая из добуржуазных общественных форм, так сказать, самой логикой дела вынуждалась обращаться к помощи столь неограниченного для нее типа социальных контактов людей. И... находила на этом пути неминуемую гибель.

В чем, однако, заключается специфически социальная природа товарно-денежной связи? Отвечая на этот вопрос, Маркс начинает с простейшего отношения — независимых друг от друга товаровладельцев*, которое возникало в добуржуазных общественных формациях, когда по той или иной причине уже "не срабатывали" отношения общинно-родового типа и связанные с ними "личные контакты". Речь идет, стало быть, уже не о первичном, "естественно сложившемся", социальном отношении, а о вторичном, воспринимаемом людьми как "чисто социальный" продукт, продукт взаимодействия людей, обособляющихся в рамках первоначальных форм совместного общежития и устанавливающих между собой новый тип связи. Только когда "сама действительность" стала мало-помалу "осуществлять" эту абстракцию, Маркс позволяет себе начинать рассуждение с абстракции взаимодействия двух изолированных индивидов, разрешая себе то, за что критиковал Смита и Рикардо.

В акте обмена двух независимых товаровладельцев Маркс выделяет несколько существенно важных моментов. Прежде всего

— само содержание этого акта, лежащее (в качестве природного) за границами его собственно социальных определений, однако обусловливающее их значимость и весомость. "Что же касается содержания (процесса обмена), существующего вне акта обмена... то этим содержанием, находящимся за пределами экономического

* Т.е. с той же самой абстракции, за использование которой он критиковал Смита и Рикардо, намекая на их "индивидуализм" (конечно же "буржуазный", как расшифровывали этот намек марксисты).

определения формы, может быть лишь: 1) природная особенность обмениваемого товара; 2) особая природная потребность обменивающихся или — если связать то и другое вместе — потребительная стоимость обмениваемых товаров" [5, с. 188].

При этом специально подчеркивается, что природное различие индивидов с их особыми потребностями, равно как и самих продуктов, предлагаемых на обмен, не только не причиняет никакого ущерба отношению социального равенства, утверждаемому в акте обмена, но, наоборот, служит предпосылкой, условием возможности такого равенства. "Потребительная стоимость, составляя содержание обмена... далека... от того, чтобы причинять ущерб социальному равенству индивидов; напротив, природное различие между ними она делает основой их социального равенства... Только различие их потребностей и неодинаковость осуществляемого ими производства дают повод к обмену и к их социальному приравниванию друг к другу в обмене; это природное различие является поэтому предпосылкой их социального равенства в акте обмена... Природное различие ставит их взаимно опять в отношение равенства" [там же, с. 189].

Все дело в том, что природное различие людей, их потребностей и производимых ими продуктов обусловливает необходимую взаимную зависимость, побуждая каждого из них искать в себе подобном собственное "дополнение" и "восполнение", укрепляемое сознанием, что и "другой" ищет в нем то же самое. "Но вследствие этого они не равнодушны друг к другу, а дополняют друг друга, нуждаются друг в друге, так что индивид *B,* будучи объективирован в товаре, представляет потребность для индивида *A,* и vice versa; так что они находятся друг к другу не только в отношении равенства, но и в общественном отношении" [там же, с. 198]. Так из природного различия, обусловливающего потребность индивидов друг в друге, выводится необходимость их социальной интеграции, их общественного отношения. Причем общественного в двух смыслах: и в том, что оно не природное (а отношение людей), и в том, что оно уже не является общиннородовым, а есть выражение "чистой" социальности, "положенной" самими людьми, а не "заданной" им заранее как их "естественно возникшая" предпосылка.

"Но это еще не все", — тут же оговаривается Маркс, подчеркивая, что свое аналитическое выведение социального отношения данного типа он не считает законченным, исчерпывающим все аспекты этой простейшей "клеточки" социальности. "То, что эта потребность одного может быть удовлетворена продуктом другого,

и vice versa то, что один может произвести предмет, являющийся потребностью другого, и каждый противостоит другому как владелец объекта, являющегося потребностью другого, — все это доказывает, что каждый индивид в качестве *человека* выходит за пределы своей собственной особой потребности и т.д. и что они относятся друг к другу как люди; что общая им родовая сущность* осознана всеми" [там же, с. 189].

Итак, социальным отношение двух независимых друг от друга товаровладельцев, имеющих собственные, сугубо индивидуальные и своекорыстные цели, делает следующее: 1. Производя не для себя (ибо такова природа производства, рассчитанного на обмен), изолированный индивид — хочет он того или нет — неизбежно выходит за пределы своей особой, ограниченной партикулярной потребности. 2. Этим обусловливается и отсюда вытекает определенная взаимность данного отношения, побуждающего каждую из сторон (хоть и применительно к крайне ограниченной сфере) относиться к противоположной так же, как к себе, т.е. как к человеку. 3. Тем самым практически, на деле утверждается принадлежность каждой из них к роду "человек", а сама эта родовая сущность" как общая основа и почва.

"Обмен, или *меновая торговля,* — писал Маркс еще в конспекте книги Милля, — есть, стало быть, общественный, родовой акт, общественная связь+, социальное общение и интеграция людей в рамках частной собственности и потому — внешний, *отчужденный родовой* акт" [2, с. 26].

То, что делает меновой контакт двух изолированных друг от друга и равнодушных друг к другу людей социальным отношением, вытекает прежде всего из взаимности этого контакта. Преследуя свои особые интересы, участники акта обмена одновременно утверждают и нечто всеобщее: саму эту связь с другим человеком, субстанцию этой связи — "Gemeinwesen". Признавая за партнером такого же человека, как и он сам, товаровладелец оказывается вынужденным относиться к "другому" родовым, т.е. общезначимым, общественным образом. Утверждая не только себя самого, но и своего контрагента в качестве человека, каждый из участников акта обмена поступает "всеобщим" образом: как представитель "общества", как существо социальное в точном смысле слова. И это превращает сделку двух изолированных своекорыстных индивидов в социальное отношение: связь, опосредованную отношением каждой из ее сторон ко всей той

* В оригинале - "gemeinschaftliche gattungswesen" [9, с. 145].

"субстанции общения" (в развитом виде — это буржуазное общество), которая делает ее возможной.

Впрочем, этим последним и ограничивается сходство социальной связи, утверждаемой в акте обмена, с социальным отношением общинно-родового типа. Завершая свое аналитическое выведение элементарной социальной связи, образующей клеточную структуру буржуазного общества, Маркс пишет: «...эта взаимозависимость есть необходимый факт, предполагаемый в качестве естественного условия обмена, но она, как таковая, безразлична для обоих субъектов обмена и представляет для каждого из них интерес лишь постольку, поскольку она удовлетворяет его собственный интерес как интерес, исключающий чужой интерес, без учета чужого интереса.

Иными словами, общественный* интерес, выступающий в качестве мотива всего акта в целом, хотя и признан как факт обеими сторонами, но, как таковой, не является мотивом, а осуществляется, так сказать, лишь за спиной рефлектированных в самих себя" отдельных интересов, за индивидуальным интересом одного, который противоположен интересу другого» [5, с. 190191].

В том же самом процессе, где утверждается социальное отношение, происходит обособление "общего интереса", на основе которого только и мог произойти товарообмен, от "личных", партикулярных интересов обменивающихся индивидов. "Общий интерес", образующий здесь внутренний "мотив" всего акта обмена, придающий ему значение социально значимого акта, ни в коей мере не является целью его участников. Их цель совершено иная, вовсе не всеобщая. Что же касается общего интереса и лежащей в его фундаменте "общей сущности" людей, то и он и сама эта "Gemeinwesen" выступают для них не целью, а средством — в виде условия возможности акта обмена, которое, если и признается "как факт", но не тематизируется (и не может быть тематизировано) в качестве мотива действия обменивающихся. "Общий интерес" реализуется "автоматически" — за спиной обменивающихся индивидов, которые все-таки служат ему, хотя и не знают об этом, когда вступают друг с другом в новые и новые меновые контакты.

В 1844 г., в конспекте "Основ политической экономии" Милля, Маркс ту же идею сформулировал следующим образом: "...*истинная общественная связь*+ возникает не вследствие рефлек

* В оригинале — "gemeinschaftliche" [9, с. 156].

сии; она выступает как продукт *нужды и эгоизма* индивидов, то есть как непосредственный продукт деятельного осуществления индивидами своего собственного бытия. От человека не зависит, быть или не быть этой общественной связи; но до тех пор, пока человек не признает себя в качестве человека и поэтому не организует мир по-человечески, эта *общественная связь*+ выступает в форме *отчуждения.* Ибо *субъект* этой общественной связи, человек, есть отчужденное от самого себя существо*. Люди — не в абстракции, а в качестве действительных, живых, особенных индивидов — *суть* это сообщество+. *Каковы* индивиды, такова и сама эта общественная связь+. Поэтому идентичными являются положения, что *человек* отчужден от самого себя и что *общество* этого отчужденного человека есть карикатура на его *действительную общественную связь*+, на его истинную родовую жизнь..." [2, с. 24].

Точно так же, как в каждом индивидуальном акте обмена общественная связь, реально объединяющая людей, обособляется от их частных интересов, в масштабах общества в целом, подчиняемого товарно-денежным отношениям, происходит обособление — отчуждение — самой "субстанции общения" от общающихся индивидов. Их изначально "общительная", "родовая", "коллективная" сущность ("Gemeinwesen") (экономическим содержанием которой является разделение труда и "обмен деятельностью") отчуждается от них и получает — в деньгах — самостоятельное существование как бы "рядом" с этими людьми. Они же оказываются тем более изолированными и индифферентными друг другу, чем в более тугой узел связывает их оторвавшаяся от их индивидуальности социальная связь.

"Взаимная и всесторонняя зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в *меновой стоимости,* ибо только в меновой стоимости для каждого индивида его собственная деятельность или его продукт становится деятельностью или продуктом для него самого; он должен производить всеобщий продукт — *меновую стоимость* или меновую стоимость в ее обособленном изолированном и индивидуализированном виде, т.е. *деньги.* С другой стороны, та власть, которую каждый индивид осуществляет над деятельностью других или над общественными богатствами, заключается в нем как владельце *меновых стоимо*

* В оригинале — "Wesen" [8, с. 456].

стей, денег. Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане" [5, с. 99-100].

Таким образом, "общительность", "коллективность" — социальность, образующие "родовой", "всеобщий" — универсальный — аспект человеческой природы, не только отрываются и отчуждаются", согласно Марксу, от индивидуально-личностного ее аспекта, приобретая (в виде некоей воплощенной абстракции) свой собственный ритм и закон функционирования. В деньгах эта абстракция получает вид вполне определенной вещи, которую человек "носит в собственном кармане", не подозревая, что реальная "власть", каковой она обладает, — это власть человеческой совместности, солидарности, всеобщности ("Gemeinwesen") и, стало быть, также и его собственная власть.

Сопоставляя ситуацию, складывающуюся на основе рассматриваемого типа социального общения, с той, что характеризовала жизнь людей в лоне общинно-родовой "формы общежития", Маркс писал: "Здесь перед нами, действительно, состояние, весьма отличное от того состояния, при котором отдельный индивид или же индивид, естественно или исторически расширившийся до пределов семьи и рода (позднее — общины+), непосредственно воспроизводит себя из природы, и его производительная деятельность и его участие в производстве привязаны к определенной форме труда к продукта, а его отношение к другим определено точно таким же образом.

...В меновой стоимости общественное отношение лиц превращено в общественное отношение вещей, личная мощь — в некую вещную мощь. Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, тем теснее оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и с непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той общности+, которая связывает индивидов друг с другом — патриархальное отношение, античное общество+, феодализм и цеховой строй" [там же, с. 100].

И тот и другой типы социальной связи имеют свой специфический субстрат: в первом случае таковым являются антропологические характеристики конкретного индивида, включая "общительность", неспособность существовать иначе чем непосредственно-коллективным образом; во втором — абстрактный труд, количеством которого измеряется совокупное общественное богатство, его "стоимость". В условиях одного типа, следовательно, человек целиком совпадает со своей социальной определенностью, и можно говорить о той или иной степени единства индивидуального

(впоследствии — личного) и общественного. В условиях другого типа человек совпадает с его социальной определенностью "частично", происходит расщепление общественного и личного.

Обе социальные *связи* рассматриваются как развивающиеся и усложняющиеся, однако в совершенно определенных пределах, за которыми начинается регресс, сопровождающийся если не полным устранением одной формы другой, конкурирующей с нею, то таким оттеснением, которое ставит ее на грань ликвидации. Границей каждого типа связи служат возможности, предполагаемые его субстратом: в одном случае это чисто природные ограничения, которыми так или иначе обусловлена всякая "естественно сложившаяся" общинно-родовая связь. В другом — ограниченность возможности измерять общественное богатство абстрактным трудом, т.е., в конечном счете, затратой физических, нервных и психических усилий трудящихся индивидов — поскольку реальный вклад в общественное производство, связанный с этими усилиями, становится исчезающе малой величиной по сравнению с тем, что дает использование сил природы.

Задача, вытекавшая для Маркса из осознания ограниченности и того и другого типов социальной связи, предполагает "производство самой формы общения", которая была бы свободна от ограниченности каждой из них. Судя по тому, что он писал в набросках письма Вере Засулич, речь шла о возвращении «современных обществ к "архаическому" типу общей собственности» [6, с. 402]. Однако о таком "возвращении", при котором коллективные формы человеческого бытия имели бы своим основанием не "локальную" общину, не "ограниченную" форму человеческого общежития, а связь *универсальную,* реально выработанную в ходе развития современного производства, которое реально превратилось в непосредственно общественное производство, и современного разделения труда, каковое с неудержимой стремительностью превращает все человечество в единое целое.

"Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные* — таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, — такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность,

* В оригинале — "naturwuchtig".

основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной**, общественной производительности в их общественное достояние, — такова третья ступень" [5, с. 100-101].

Как видим, и К.Маркс, подобно Гоббсу и Локку, не обошелся без некоторой гипотезы "естественного состояния", которую еще Д.Юм отверг в свое время, назвав ее "фикцией" (что, впрочем, не помешало ему предложить свою гипотезу — идею "симпатии", каковой предстояло компенсировать изначальный эгоизм людей — еще один гипотетический постулат, способствуя их объединению в общество). Только, в отличие от гоббсовского и локковского, марксово "естественное состояние" толковалось не номиналистически, а реалистически (в смысле социологического реализма), и не индивидуалистически, а коммунистически. А тем самым получила иное истолкование и идея "естественных прав": они "экспроприировались" у индивидов и передавались обществу, его "Gemeinwesen", которая — и в этой точке совпадали постулаты Маркса и Конта — получала абсолютную власть над личностью.

Заложив свою гипотезу абсолютного тождества индивидуально-антропологического и коллективно-социологического начала в основание своего понимания истории (а в этом и заключался его коммунистический идеал), Маркс мог затем спокойно позволить себе "выводить" — на гегелевский манер — из этого "фундамента" все последующее всемирно-историческое развитие человечества, которое должно было увенчаться торжеством "научного коммунизма". Утопия, заложенная в самое глубокое основание социальной теории, получала таким образом форму "строго диалектически" — аналогично гегелевской "Логике" — развертываемой "научной системы". Системы, для которой главной проблемой было не обоснование постулата, не доказательство истинности первоначальной гипотезы, но нечто совсем иное. А именно — решение вопроса о том, по какой причине человечество все-таки уклонилось от столь "естественного" для него изначального состояния. Этот вопрос и решался, как мы убедились, в рамках марксовой теории отчуждения, причем опять-таки на диалектический манер: в качестве "отпадения" от "естественного состояния" отчуждение несло в себе и зародыш его неизбежного "снятия": "отрицания отрицания".

** В оригинале — "gemeinschaftlicher".

Литература

1. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе (текст 1845 года) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.42, с.262.

2. *Маркс К.* Конспект книги Дж.Милля "Основы политической экономии" // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.42.

3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.42.

4. *Маркс К.* Критические заметки к статье "Пруссака" "Король прусский и социальная реформа" // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.1.

5. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 изд., т.46, ч.1.

6. *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И.Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 изд., т.19.

7. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.21.

8. *Marx K., Engels F.* Werke. Bd. 1. Berlin: Aufbau Verlag, 1968.

9. *Marx K.* Grundrisse der Kritik der Politischen Okonomie. Berlin: Aufbau Verlag, 1953.

Глава третья. Социологические концепции Карла Маркса (Гофман А. Б .)

§ 1. ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ

Одним из первых в истории социологии Маркс разрабатывает весьма развернутое представление об обществе как системе. Это представление воплощено прежде всего в его понятии общественной формации.

Термин "формация" первоначально использовался в геологии (главным образом) и в ботанике. Он был введен в науку во второй половине XVIII в. немецким геологом Г.К.Фюкселем и затем, на рубеже XVIII-XIX вв., широко использовался его соотечественником, геологом А.Г.Бернером. Хотя этот термин в геологии был и остается очень многозначным, в самом общем виде он обозначает комплекс геологических пород, тесно связанных между собой как в вертикальном, возрастном отношении, так и в горизонтальном, пространственном отношении. Это же значение часто приписывается термину "геологическая система".

Именно из геологии Маркс заимствовал термин "формация" (об этом свидетельствуют, в частности, его прямые аналогии между общественными и геологическими формациями [15, с. 460; 8, с. 402, 413], отчасти, вероятно, под влиянием Гегеля и Фейербаха, которые ранее использовали этот термин в его геологическом значении.

В содержательном отношении выбор этого термина был не случайным и выражал теоретическую близость марксовой трактовки социальных систем тогдашним представлениям о системах геологических. В самом деле, его понятие общественной формации, так же как и соответствующее геологическое понятие, содержит в себе указание на присущий этому комплексу многоуровневый характер; тесную взаимосвязь различных уровней; наличие "остаточных" слоев в этом комплексе, унаследованных от прежних эпох; общность признаков, объединяющих весь комплекс, особенно одинаковый *возраст.* Ведь согласно эволюционистской и прогрессистской точке зрения Маркса (формации — это "ступени" развития общества, от наименее прогрессивной — к наиболее прогрессивной), определив, к какой формации относится то или иное общество, значит определить его возраст.

Еще одним естественнонаучным источником системной ориентации у Маркса было представление о биологическом организме, но главным теоретико-методологическим прецедентом в данном отношении для него было все же понятие геологической формации.

Впервые Маркс использует термин "общественная формация" ("Gesellschaftsformation") для обозначения французского общества начала XIX в. в работе "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта" (1952) [2, с. 120]. В дальнейшем он применяет его к социальным системам различного масштаба и уровня: от глобальных систем до социальных микроединиц. В "Набросках ответа на письмо В.И.Засулич" (1881) он исп1ользует его применительно к первобытной общине [8, с. 402]*. Термином "формация" он обозначает отдельные подсистемы общества: экономическую и идеологическую. Так он говорит об "экономической общественной формации" ("okonomische Gesellschaftsformation") и "идейной фор

* В этом издании французское слово "formation", употребленное Марксом (письмо написано по-французски), переведено как "образование", по-видимому, с целью не засорять термин "формация" "лишними" значениями и сохранить его исключительно для принятой и советском марксизме "пятичленки", деления всемирной истории на пять формаций — эпох: первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую, состоящую из двух фаз: социалистической и "высшей", собственно коммунистической.

мации" ("Ideenformation")*. Но главным с социологической точки зрения является его понятие "общественной формации" как социальной системы в целом.

Общественная формация, по Марксу, — это социальная система, состоящая из взаимосвязанных элементов и находящаяся в состоянии неустойчивого равновесия. Структура этой системы имеет следующий вид. В ее основании лежит *способ производства материальных благ,* т.е. экономическая подсистема; для ее обозначения Маркс иногда использует также термины "экономическая формация" и "экономическая общественная формация". Способ производства имеет две стороны: *производительные силы* общества и *производственные отношения.*

К *производительным силам* относятся все имеющиеся в распоряжении общества ресурсы и средства, обеспечивающие процесс производства: вовлеченные в производство естественные и человеческие ресурсы, средства производства, уровень науки и ее технологическое применение и т.д. Особенно важное место среди производительных сил развитых формаций Маркс, вслед за СенСимоном, отводил промышленности, утверждая, что страна промышленно более развитая показывает стране промышленно менее развитой картину ее собственного будущего.

Производственные отношения, вторая сторона способа производства, выражаются, по Марксу, главным образом в различных *формах собственности* на средства производства.

Важно иметь в виду, что Маркс часто понимает производство как общий цикл движения производимого блага, куда входят собственно производство, или производство в узком смысле, распределение; обмен и потребление [16, с. 17-48]. Каждая фаза этого цикла выполняет важную функцию, без которой в развитых социальных системах процесс производства невозможен. Маркс придает особое значение завершающей фазе этого цикла — потреблению. "Без производства нет потребления, но и без потребления нет производства, так как производство было бы в таком случае бесцельно", — подчеркивает он. И далее он акцентирует эту мысль: "...Только в потреблении продукт становится действительным продуктом. Например, платье становится действительным платьем лишь тогда, когда его носят; дом, в котором не живут, не является действительным домом" [там же, с. 27]. Это положение весьма важно именно с социологической точки зрения, так как оно

* Последний термин из "Немецкой идеологии" в том же издании также переведен как "образование", очевидно с той же целью, что и в предыдущем случае [10, с. 37].

касается не только производства и продвижения материальных благ, но и всех процессов коммуникативного взаимодействия в обществе.

Обе стороны способа производства находятся в состоянии соответствия и взаимодействия; при этом ведущую роль играют производительные силы.

Способ производства составляет, по Марксу, системообразующий компонент социальной системы, определяющий остальные ее компоненты. Именно способ производства создает качественную определенность общественной формации и отличает одну формацию от другой. Но помимо производительных сил и производственных отношений, которые составляют "реальный базис", структуру общества, формация включает в себя и *надстройку,* или *суперструктуру.* В нее Маркс включает прежде всего юридические и политические отношения и институты (находящиеся ближе других институтов и отношений к базису) и далее, точнее, "выше" — остальные сферы социальной жизни, которые, как и право и политика, относятся к области "общественного сознания", или "идеологии": мораль, науку, религию, искусство.

То, что надстройка — это надстройка *над базисом,* а базис — это *базис надстройки,* делает тезис об определяющем влиянии одного на другую тавтологичным и бессмысленным. Маркс понимал относительную автономию надстройки по отношению к базису (а искусство вообще рассматривал как сферу, независимую по отношению к экономической подсистеме) *и* ее обратное воздействие на него. Но в целом он был убежден в том, что подлинной реальностью обладает прежде всего экономика, отчасти политика; все же остальные сферы обладают лишь ограниченным собственным бытием, у них нет, по Марксу, собственной подлинной истории, поскольку они являются лишь отражением, осознанием настоящего, подлинного бытия" — производственных отношений.

Такая позиция в трактовке социальной системы резко отличала Маркса от Конта, для которого наука, мораль и религия — это *действующие, практические силы,* обладающие собственной реальностью и эффективностью и выступающие в роли марксовых производительных сил.

Помимо базиса и надстройки формация, по Марксу, включает в себя и определенную структуру социальных классов, групп и слоев, которая, так же как и надстройка, выражает способ производства, базис. Наконец, в общественную формацию входят и такие компоненты, как определенные формы семьи, образа жизни

и повседневная жизнедеятельность людей, в частности, потребление, о котором уже шла речь. По-видимому, вся эта сфера, по Марксу, должна быть отнесена скорее к базису, чем к надстройке, так как здесь имеет место "реальный процесс жизни людей, или, по выражению Энгельса, "производство и воспроизводство непосредственной жизни" [14, с. 25].

Какие же конкретно общественные формации выделяет и изучает Маркс? Широко известна его классификация формаций на первобытную, рабовладельческую, феодальную, буржуазную и будущую коммунистическую. В основу этого различения были положены различия в способе производства. Первобытная формация основана на коллективной общинной собственности и кровнородственных отношениях. Следующие три формации базируются на частной собственности на средства производства, отношения в них носят антагонистический характер. "...Буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества" *[3,* с. 8], "Подлинная" его история должна наступить с. утверждением коммунистической формации, завершающей, на гегелевский манер, триаду и возрождающей в новой форме первобытный коммунизм.

Коммунистическая формация в своей развитой форме (согласно марксовой "Критике Готской программы", 1875) обладает такими чертами, как 1) исчезновение подчинения человека порабощающему его разделению труда; 2) одновременное исчезновение противоположности умственного и физического труда; *3)* превращение труда из средства в первую потребность жизни; 4) всестороннее развитие индивидов; 5) небывалый рост производительных сил и общественного богатства; 6) реализация принципа "Каждый по способностям, каждому по потребностям" (лозунг, первоначально провозглашенный французским коммунистом Э.Кабе).

Эта стройная периодизация дополнялась, а отчасти нарушалась, марксовым понятием "азиатского способа производства". На протяжении многих лет это понятие широко дискутировалось в марксистской и марксологической литературе. Одни аналитики доказывали, что "азиатский способ производства" составляет особую общественную формацию, занимающую промежуточное историческое положение между первобытной и рабовладельческой формациями и основанную на системе земельных общий, объединенных государством. Другие отрицали, что Маркс считал "азиатский способ производства" специфической общественной формацией. Эти дискуссии носили в значительной мере схоласти

ческий характер, но первая точка зрения была для многих социальных ученых, в частности, историков, средством выйти за жесткие рамки деления всемирной истории на пять формаций, деления, которого обязаны были придерживаться социальные ученые в странах, где утвердилась пятая, самая "высокая" из указанных Марксом формаций.

В "Набросках ответа на письмо В.И.Засулич" (1881) Маркс пишет о "первичной" или "архаической" и "вторичной формациях, подразумевая, очевидно, и "третичную" (коммунистическую). Первая, по-видимому, включает в себя те общества, которые основаны на общинной собственности (первобытные и "азиатские"), вторая — те, которые основаны на частной собственности.

Для Маркса общественные формации — не просто социальные системы различного масштаба и сложности. Подобно контовским "трем стадиям", это следующие друг за другом периоды всемирной истории, этапы, "ступени" общественного прогресса, ведущие от "предыстории" к "подлинной" истории человечества, т.е. к земному раю. Такое истолкование социальных систем вытекало из его веры в прогресс и представления о социальной эволюции как процессе, в котором все общества неизбежно проходят одни и те же фазы и все человечество в общем движется в одном направлении. Сам Маркс иногда критиковал этот теоретикометодологический стереотип своего времени. "Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к "самокритике"... [1, с. 732]. Золотые слова! Но Маркс, к сожалению, не сумел применить их к своей собственной теории, оставаясь в плену того же критикуемого им предрассудка. Неудивительно, что впоследствии представление о формациях в официальном советском марксизме приобрело гипостазированный вид, и из научного понятия оно превратилось в идеологическую догму.

§ 2. ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ. СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Динамика социального развития, по Марксу, обусловлена постоянно возникающим противоречием, конфликтом между развивающимися производительными силами, с одной стороны, и производственными отношениями, — с другой. В свою очередь и производственные отношения (базис) постоянно оказываются в конфликте с надстройкой и различными формами осознания этого базиса в обществе. В целом развитие производительных сил, согласно Марксу, является непреложным законом; они не могут не развиваться. Для него это развитие тождественно самой жизни: "...Люди, развивая свои производительные силы, то *есть живя* (выделено мной. — *А.Г.),* развивают определенные отношения друг к другу, и... характер этих отношений неизбежно меняется вместе с преобразованием и ростом этих производительных сил" [13, с. 406].

Когда неустойчивое равновесие между двумя сторонами способа производства нарушается, и производственные отношения из средства развития производительных сил превращаются в препятствие для него, они подвергаются революционному преобразованию и смене. Одновременно этот процесс выражается в разного рода коллизиях и конфликтах среди остальных компонентов социальной системы: в обострении классовой, политической, идейной борьбы и т.д. В результате происходит смена общественных формаций глобального масштаба, т.е. *социальная революция.* Но и после социальной революции элементы прежних формаций продолжают частично сохраняться в качестве постепенно отмирающих *пережитков.*

Для понимания марксова подхода к социальному развитию полезно сравнить его с контовским.

Что их объединяет?

1. Оба они верят в универсальную эволюцию человеческого рода. Оба они — исторические эволюционисты, так как считают, что все общества развиваются согласно одним и тем же законам и проходят в своем развитии одни и те же стадии. По Конту, это теологическая, метафизическая и позитивные стадии; по Марксу — сменяющие друг друга общественные формации.

2. Оба они верят в прогресс, т.е. считают, что социальная эволюция* — это развитие от низшего к высшему, от менее со

* Слово "эволюция" имеет два значения: во-первых, всякое развитие вообще, независимо от того, как оно понимается; во-вторых, постепенное, непрерывное, медленное развитие. Здесь слово используется в первом значении.

вершенного к более совершенному. По Конту, в основе прогресса лежит интеллектуальное и моральное совершенствование; по Марксу — развитие производительных сил.

3. Из первых двух пунктов вытекает, что оба они верят в конечное совершенное состояние, в грядущий и уже наступающий золотой век. По Конту, это позитивное состояние человечества; по Марксу — коммунизм.

4. Из предыдущего пункта в свою очередь вытекает следующий: оба они занимаются *предсказаниями,* точнее, *пророчествами* относительно грядущего состояния.

5. Пророчествуя о грядущем золотой веке, они не могут просто ожидать его, но чувствуют себя призванными способствовать его наступлению. Конт это делает посредством проповеди Религии Человечества; Маркс — посредством политико-организационной и революционной деятельности.

В чем различия между контовским и марксовым подходами к социальному развитию?

1. Для Конта "нормальное" социальное развитие предполагает преемственность, опору на традицию, отсутствие резких скачков и сдвигов. Для Маркса, наоборот, "нормальное" социальное развитие — это постоянный разрыв с прошлым, бурные трансформации и сдвиги. По Конту, фундаментальные структуры общества в принципе неизменны, изменяется, в сущности, лишь социальная оболочка; развитие происходит как бы согласно французской поговорке: "Чем больше меняется, тем больше остается самим собой". У Маркса, наоборот, общество непрерывно изменяется в самой своей основе, а неизменность характеризует лишь внешний, надстроечный слой социальной системы, который отстает от глубинных, основополагающих изменений.

Правда, Маркс признает существование застойных исторических эпох и регионов и постепенных изменений, не приводящих к резким сдвигам, смене социальных систем. Он даже признает роль традиций в жизни общества. Но застой, постепенность, традиция — все это для него либо своего рода аномалии, либо более или менее длительные перерывы в неуклонном процессе изменений, либо, наконец, идеологический камуфляж, за которым, опятьтаки, скрываются бурные социальные сдвиги. Конт рассматривал традиции как великую благотворную силу, формирующую общество. Маркс же оценивал их роль совершенно иначе: "Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых" [2, с. 119]. В работе "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта" он анализирует идеологическую функцию традиции, рассматривая ее

как своего рода язык, посредством которого осуществляются революционные преобразования. Таким образом, хотя Маркс не выделял, подобно Конту, социальную динамику как особую отрасль социальной науки, именно он был подлинным создателем социальной динамики, понимаемой как исследование социальных изменений, инноваций, революционных преобразований.

2. По Конту, социальный прогресс носит мирный, непротиворечивый характер. Он, правда, признает критические фазы в социальном развитии, когда происходят революционные изменения и столкновение различных социальных сил, но это для него всетаки скорее патология, чем норма. Для Маркса, наоборот, социальные противоречия, конфликты, противоборство всякого рода — *источник социального развития.* Эти противоречия и конфликты, с. его точки зрения, носят в принципе постоянный характер, то обостряясь, то несколько затухая, но никогда не прекращаясь. Они охватывают всю социальную систему и ее элементы; они присутствуют как внутри этих элементов, так и между ними. Будучи приверженцем диалектики, Маркс не только констатирует противоречивый и конфликтный характер социального развития, но и позитивно его оценивает. Подобно тому, как Конт не только констатировал, но и воспевал *согласие,* Маркс не только исследовал, но и восхвалял *конфликты.*

3. Представление Маркса о характере и путях социальной эволюции, прогресса было более сложным и тонким, чем у Конта. Это было связано с тем, что Маркс был гораздо ближе Конта к фактам социально-исторической действительности. Будучи в принципе историческим эволюционистом и приверженцем идеи прогресса, он, тем не менее, понимал социальное развитие как многолинейный процесс и улавливал специфику отдельных обществ и культурно-исторических ареалов. Он отмечал также существование длительных регрессивных и застойных периодов, а также разной скорости социальной эволюции.

Проблематика *революции* занимает центральное место в теории социального изменения Маркса. *Социальная революция* в его истолковании — это не просто переход от одной, менее прогрессивной общественной формации к другой, более прогрессивной, не только глубокое качественное преобразование общественных отношений, но и *определенный способ* такого преобразования; это *быстрый, резкий, конфликтный* и *тотальный* сдвиг в социальных отношениях. Такой способ социального изменения Маркс считал исторически неизбежным и желательным, так как он позволяет ускорить общественный прогресс. Именно таков смысл

его знаменитого тезиса: "Революции — локомотивы истории" [6, с. 86]. К этому тезису близок по смыслу другой, не менее знаменитый: "Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым" [4, с. 761].

Помимо социальной, Маркс рассматривал экономическую, промышленную и политическую революции, сближая социальную революцию то с первой, то со второй, то с третьей. Но особенно тесно он связывает социальную революцию с политической, т.е. с завоеванием государственной власти прогрессивным классом и установлением его революционной диктатуры для подавления других, реакционных классов.

Маркс несомненно различал социальную и политическую революции. Но последняя незаметно приобрела в его сознании самодовлеющее значение, превратившись из обязательного условия и элемента социальной революции в самоцель. Наоборот, социальная революция как объективно протекающий процесс, стала интерпретироваться в его работах как условие и средство для революции политической, основанной на волевых устремлениях определенных групп. Когда Маркс пишет просто о революции, он имеет в виду именно революцию политическую.

Социальные и политические реформы представляются Марксу искусственным тормозом в социальном развитии, результатом вынужденных уступок и (или) обмана со стороны господствующих классов или же слабости и нерешительности угнетаемых классов. Его идеал социального развития в "предыстории" общества, которое построено на частной собственности и эксплуатации человека человеком — это "непрерывная революция", постоянная революционизация общества для скорейшего наступления "подлинной" истории, коммунизма. В этом золотом веке, согласно одному из пророчеств Маркса, политических революций уже не будет. "Только при таком порядке вещей, когда не будет больше классов и классового антагонизма, *социальные эволюции* перестанут быть *политическими революциями.* А до тех пор накануне каждого всеобщего переустройства общества последним словом социальной науки всегда будет: "Битва или смерть; кровавая борьба или небытие. Такова неумолимая постановка" (Жорж Санд)" [11, с. 185].

Очевидно, что в теории социальной революции темперамент политического борца и пророка особенно сильно влиял на Маркса-ученого, и "последнее слово социальной науки" у него тесно переплеталось с мессианизмом и утопией. Но у. Маркса была еще

одна очень важная теория, с которой дело обстояло точно так же. Это его теория классов и классовой борьбы.

§ 3. ТЕОРИЯ КЛАССОВ И КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ

Тема классов и классовой борьбы — центральная у Маркса. Ее роль в его доктрине столь значительна, что марксисты часто отождествляли марксистскую точку зрения" с "классовой точкой зрения".

Деление общества на классы и рассмотрение социального развития под углом зрения взаимодействия и борьбы различных классов существовали и до Маркса. Еще Тюрго различал внутри "земледельческого класса" и "класса ремесленников" предпринимателей и наемных рабочих, капиталистов и земельных собственников, противопоставляя первый класс двум остальным. Д.Рикардо своим законом обратно пропорциональной зависимости между заработной платой рабочего и прибылью капиталиста доказывал противоположность экономических интересов рабочего класса и буржуазии. Французские историки-романтики (Ф.Гизо, Ф.Миньи, А.Тыр, О.Терри) рассматривали классовую борьбу как главную движущую силу истории. Важное значение классовому делению общества придавал Сен-Симон.

Сам Маркс отмечал, что не он открыл существование классов в современном обществе, классовую борьбу, историческое развитие этой борьбы и "экономическую анатомию классов". "То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что *существование классов* связано лишь с *определенными историческими фазами развития производства, 2)* что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата,* 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов* и к *обществу без классов",* — писал он [13, с. 427].

Хотя понятие класса занимает центральное место в доктрине Маркса, он нигде не дает его общего определения. По-видимому, это понятие представлялось ему достаточно очевидным и настолько фундаментальным, чтобы можно было обойтись без его определения. Впрочем, он хотел определить это понятие в третьем томе "Капитала". Но завершающая глава рукописи, названная "Классы", как раз обрывается почти сразу после слов: "Ближайший вопрос, на который мы должны ответить, таков: что образует класс..?" [5, с. 458].

Тем не менее, представление Маркса о классах можно реконструировать на основании его работ и многочисленных выска

зываний об этом предмете. С его точки зрения, классовое деление отсутствует в первобытных обществах, основанных на коллективной собственности на средства производства; оно возникает только в так называемых антагонистических формациях, в результате развития разделения труда и частной собственности на средства производства. Что же такое классы в его трактовке?

В самом широком смысле классы, по Марксу, это любые социальные группы, находящиеся по отношению друг к другу в неравном положении и борющиеся между собой. В этом смысле классы включают в себя сословия и любые более или менее значительные социальные категории, расположенные на различных ступенях социальной лестницы. Именно в этом смысле понятие классов используется в "Манифесте Коммунистической партии": "Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов.

В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия, — целую лестницу различных общественных положений. В Древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века — феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов — еще особые градации.

...Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат" [7, с. 424-425].

В более узком смысле Маркс понимает под классами такие социальные группы, которые различаются по их отношению к средствам производства. Поскольку он видит основу классового деления общества в производственных отношениях, постольку классы выступают как выражение этих отношений. Различная форма собственности на средства производства и, главное, наличие или отсутствие этой собственности выступают как главные критерии классообразования.

Но этих объективных критериев еще недостаточно для того, чтобы говорить о классе в полном смысле слова. Это еще "класс в себе". Класс в полном смысле, по Марксу, — это "класс для

себя, т.е. класс, осознавший себя как особую социальную группу со своими собственными интересами, противостоящую другим группам [11, с. 183-184]. Наряду с такими признаками, как отношение к средствам производства, экономическое положение, образ жизни, уровень образования и т.п., классовое самосознание составляет важнейший признак класса. "Поскольку миллионы семей живут в экономических условиях, отличающих и враждебно противопоставляющих их образ жизни, интересы и образование образу жизни, интересам и образованию других классов, — они образуют класс. Поскольку между парцельными крестьянами существует лишь местная связь, поскольку тождество их интересов не создает между ними никакой общности, никакой национальной связи, никакой политической организации, — они не образуют класса", — пишет Маркс. [2, с, 208]. С его точки зрения, наиболее адекватной формой выражения классового самосознания является политическая партия.

По Марксу, *противостояние, оппозиция* данной социальной группы определенной другой группе — один из важных признаков класса. В "Немецкой идеологии" мы читаем: "Отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести борьбу против какого-нибудь другого класса; в остальных отношениях они сами враждебно противостоят друг другу в качестве конкурентов" [10, с. 54]. Таким образом, марксова концепция классов неотделима от его концепции классового господства и классовой борьбы.

В принципе Маркс исходит из *дихотомического деления* общества на классы. Классовая дихотомия выступает у него в двух формах.

Во-первых, это сквозное противостояние, характерное для всех "антагонистических" формаций, где на одном полюсе располагаются *непроизводительные, господствующие, угнетающие, эксплуатирующие* классы, извлекающие прибавочный продукт из эксплуатации другого класса, а на другом, соответственно, — классы *производительные, подчиненные, угнетаемые, эксплуатируемые.*

Во-вторых, в каждой из этих формаций существуют свои специфические пары классов, выражающие определенный способ производства. Каждый класс предполагает в принципе своего антипода, с которым он находится в противоборстве: явно или скрыто; осознанно или неосознанно; реально или потенциально; в прошлом, настоящем или будущем.

Вот примеры таких пар у Маркса: свободные — рабы; патриции — плебеи; помещики — крепостные; мастера — подмастерья; буржуа — пролетарии и т.п.

Борьба между классами, по Марксу, — это в конечном счете выражение борьбы между развивающимися производительными силами и отстающими от них производственными отношениями. В определенный исторический период один класс ("реакционный") воплощает отжившие производственные отношения, другой (прогрессивный") — нарождающиеся производственные отношения, соответствующие развивающимся производительным силам. Один и тот же класс на разных фазах развития общественной формации бывает прогрессивным и реакционным. Так буржуазия, которая на ранней стадии капиталистической формации была прогрессивным классом, на завершающей стадии становится реакционным классом,

Пролетариат и буржуазия, по Марксу, — последние классы антагонисты. Будущая коммунистическая формация — это бесклассовое общество. Для того чтобы его установить, пролетариат, историческая миссия которого состоит в том, чтобы, освободив себя от буржуазной эксплуатации, одновременно освободить все общество (человечество), должен завоевать политическую власть и установить свою революционную диктатуру. Таким образом, Маркс не только, вместе с Сен-Симоном, сен-симонистами и Контом, пророчествует о наступлении золотого века, не только открывает в пролетариате нового мессию, но и "научно" обосновывает, что этот мессия должен делать, чтобы выполнить свое всемирно-историческое предназначение.

Маркс, однако, был слишком серьезным ученым, чтобы за своим утопическим мессианством не видеть более сложной реальности классовой структуры. Дихотомическое видение этой структуры дополнялось у него пониманием существования других классов, слоев и групп помимо двух главных. Более того, вопреки своей упрощенной концепции борьбы двух классов, Маркс, дал блестящие образцы анализа сложных взаимоотношений между различными социальными группами, находящимися внутри и вне выделенных им классов-антагонистов. Подобные образцы мы находим, в частности, в таких известных его работах, как "Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г." (1850) и "Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта" (1852).

В современном буржуазном обществе, помимо пролетариата и буржуазии, Маркс, в частности, рассматривает в качестве классов землевладельцев и мелкую буржуазию *("переходный класс,* в котором взаимно притупляются интересы двух классов..." [2, с. 151]. Иногда он обозначает как "фракции" более широкого класса такие социальные категории, которые осознают свои клас

совые интересы. Маркс использует такие понятия, как "слой", "промежуточный слой", "промежуточное сословие", "промежуточные классы", "средние, классы", "либеральный средний класс" и т.п.

Необходимо отметить многозначность марксова термина "класс". Одни и те же категории выступают у него то как класс, то как часть класса, то как сословие. Класс земельных собственников он рассматривает иногда как часть класса буржуазии, иногда как самостоятельный класс. Так, в уже упоминавшейся неоконченной главе "Классы" из III тома "Капитала" он даже заменяет свою излюбленную классовую дихотомию трихотомией, выделяя вслед за Адамом Смитом три основных общественных класса: наемных рабочих, капиталистов и земельных собственников [5, с. 458].

И все же дихотомическое классовое деление было у Маркса преобладающим. В этом сказалось влияние и гегелевской диалектики, и его революционного бойцовского темперамента. Но такое видение классовой структуры было связано и с собственно социологическими представлениями Маркса об этом предмете. Вопервых, он понимал дихотомическое деление классов не только как реальное, но и как идеально-типическое, о чем свидетельствует его анализ внутриклассовых, внеклассовых и межклассовых социальных категорий. Во-вторых, дихотомическая картина классов была связана с марксовым пониманием базовой тенденции их развития: тенденции к *поляризации.*

Хотя Маркс и признает существование в современном капиталистическом обществе других классов и слоев, помимо буржуазии и пролетариата, все они, с его точки зрения, в перспективе должны исчезнуть. Это относится и к осколкам, "пережиткам" прежних формаций, и к средним, промежуточным слоям, которые должны быть размыты и раствориться среди главных классовантагонистов. Маркс предсказывает "неизбежный при современной системе процесс гибели средних буржуазных классов и крестьянского сословия..." [9, с. 429].

Предсказания Маркса об исчезновении средних классов, об абсолютном и относительном обнищании пролетариата при капитализме к настоящему времени не осуществились. Представление о том, что социальное развитие — это непрерывная борьба классов, выступающая в качестве движущей силы этого развития, было, разумеется, односторонним и упрощенным. Оно фиксировало внимание только на классовом конфликте, оставляя без внимания, вопервых, внеклассовые социальные конфликты, во-вторых, сотруд

ничество между классами, которое подчеркивал Конт. В работах Маркса для социологического изучения классов имели значение не столько его классовые дихотомии и прогнозы, сколько сам акцент (зачастую чрезмерный) на роли социальных конфликтов, анализ экономических факторов этих конфликтов, исследование положения и взаимодействия различных классов и групп в конкретных обществах и социальных ситуациях.

Литература

1. *Маркс К.* Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов). — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., изд. II, т.12.

2. *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.8.

3. *Маркс К.* К критике политической экономии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.13.

4. *Маркс К.* Капитал, т.1. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.23.

5. *Маркс К.* Капитал, т.Ш. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., ч.II, т.25.

6. *Маркс К.* Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.7.

7. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.4.

8. *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В.И.Засулич. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.19.

9. *Маркс К.* Наемный труд и капитал. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.6.

10. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3.

11. *Маркс К.* Нищета философии. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т,4.

12. *Маркс К.* Письмо И.Вейдемейеру, 5 марта 1852 г. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.28.

13. *Маркс К.* Письмо П.В.Анненкову, 28 декабря 1846 г, — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.27.

14. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.21.

15. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861—1863 годов, - Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.47.

16. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов. Введение. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.46, ч.1.

Раздел третий. ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТРЕМЛЕНИЯ И РАЗМЕЖЕВАНИЯ ПОСЛЕКОНТОВСКОЙ СОЦИОЛОГИИ XIX ВЕКА
Глава первая (вводная). Программа СОЦИОЛОГИИ

§ 1 МЕСТО СОЦИОЛОГИИ В СИСТЕМЕ "НРАВСТВЕННЫХ НАУК"

В Англии методологические идеи контовского позитивизма пропагандировал, критиковал и переосмыслял знаменитый экономист, логик, теоретик политического и экономического либерализма Джон Стюарт Милль (20.05.1806, Лондон — 08.05.1873, Авиньон). В историю социологии он, подобно Конту, вошел как проектант новой общественной науки (которую называл то социологией (редко), то политической наукой, то политической этологней, то просто социальной наукой или социальной экономией) и тонкий исследователь методологии и взаимоотношений обществоведческих дисциплин. Заслугу в постановке этих проблем признавали за ним и оппоненты, в частности, неокантианец Г.Риккерт: "Д.С.Милль первый сделал попытку создать систематическую логику наук о духе" [8, с. 193].

Сам Милль говорил не о "науках о духе" или "культуре", но о "логике нравственных (moral) наук" — таково название его главного "социологического" текста, шестой книги энциклопедического трактата "Система логики силлогистической и индуктивной" (1843). Основополагающей в составе этих наук мыслилась психология, или наука о человеческой природе, которая ищет основные единообразия (контовские "законы природы") в области духовных и умственных явлений. Эмпирический психологизм у Милля — один из главных столпов и социологии, и самой логики, которая признается всего лишь ветвью психологии, изучающей технику мышления. Эта важность эмпирической психологии в системе общественных наук — естественное следствие миллевского всеиндуктивизма, согласно которому все методы познания (в том числе прямой, обратный и комбинированные дедуктивные методы) способны давать новое знание лишь постольку, поскольку они способны восходить к индукции. Именно психология, по Миллю, возможна как образцовая индуктивная наука, тогда как общественные науки неизбежно приобретают дедуктивный характер, пытаясь объяснить разновидности социального поведения конкретных людей с помощью общих законов, найденных индуктивно.

В отличие от "холиста" и "реалиста" (в средневековом смысле) Конта Милль тяготел к социологическому "номинализму" и верил, что социальные законы" поведения людей в основном

удается свести к законам поведения отдельных индивидов: "Соединяясь в общество, люди не превращаются в нечто другое... и обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут быть к ним сведены" [5, с. 798]. Все общественные явления суть явления человеческой природы, а законы общественных явлений не могут быть ничем иным, как только законами действий и страстей людей.

Это была одна из первых и наиболее ясно выраженных программ "психологизма" в социологии, который стал ее разветвленнейшим направлением к концу XIX в. Таким образом, по вопросу о психологии как непосредственной предшественнице и базе для социологии Милль разошелся с Контом, который эту роль отвел биологии, хотя саму мысль о необходимости связывания всех обобщений исторического масштаба с законами человеческой природы Милль нашел у Конта.

Ближе всего к психологии, по Миллю, основанная на ней этология, или "наука о формировании характера", которая дедуктивно выводит законы образования характеров и их формы из различных комбинаций общих психологических законов с конкретными физическими и психическими обстоятельствами, что и придает характерам индивидуальный отпечаток. "...Этология будет обозначать ту, зависящую от психологии науку, которая определяет, какого рода характер получится (в зависимости от этих общих законов) при наличности известного ряда физических и психических обстоятельств" [5, с. 789]. Переходный к социологии, частный вид этологии — "политическая этология", или наука "о причинах, определяющих национальный характер, присущий всякому народу или эпоху" [5, с. 823] — по сути некая разновидность социальной психологии, учение о национальном характере. Общая психология вкупе с индивидуальной и национальной этологиями обеспечивают почву для дедуктивного построения той общей "науки об обществе" (the science of society), которая соответствует контовской социологии. По мнению Милля, чем больше будет разработана этология и чем лучше будут изучены различия и индивидуальных и национальных характерах, тем меньше останется положений, которые будут считаться всеобщими принципами человеческой природы [см.: 5, с. 824].

Дедуктивное движение мысли от "абстрактной" индуктивной науки психологии к "конкретным"* общественным наукам допол

* Абстрактная наука в смысле Конта — это общая теоретическая наука, нацеленная на открытие основных законов, управляющих данным классом явлений.

няется встречным индуктивным движением "от истории". Последняя дает социологии материал для размышлений в виде "эмпирических обобщений", извлекаемых из наблюдений за действительным ходом развития человеческих обществ. Ибо, исповедуя "положительное правило — не вводить в социальную науку ни одного обобщения из истории, пока для него нельзя указать достаточных оснований в человеческой природе", Милль отнюдь не утверждает, будто "отправляясь от принципов человеческой природы и от общих условий жизни человечества, можно было бы a priori определить тот порядок, в каком должно происходить развитие человечества, и дедуктивно вывести основные факты прошлой истории — вплоть до нашего времени" [5, с. 832-833]. Реальные наблюдения необходимы. Социология лишь осуществляет постоянную проверку исторических обобщений психологическими и этологическими законами: "История, при разумном ее изучении, дает эмпирические законы общества. Задача же общей социологии заключается в том, чтобы проверить эти законы и связать их с законами человеческой природы посредством дедукций, показывающих, что таких именно производных законов и надо было ожидать в качестве следствий тех основных законов" [5, с. 834].

Тем самым социология превращает "простой эмпирический закон" в истинный закон природы, "закон научный", т.е. общезначимый, которым можно пользоваться, как мечтал Конт, "для предсказания будущих событий" [5, с. 832]. В итоге социология у Милля оказывается промежуточной (между психологией и "номотетической" историей) контрольной дисциплиной, связывающей традиционные интересы общественной мысли прошлого — поиски (особенно в XVII—XVIII вв.) каких-то постоянных черт человеческой природы и выведенных из них универсальных естественноправовых принципов — с новым послеконтовским "эволюционным" интересом к законам смены исторических состояний и свойствам обществ как неких целостностей.

Контрольная функция социологии — предохранять от ошибок как некритической экстраполяции эмпирических наблюдений на все человечество и всевозможные социально-исторические ситуации, так и чистой спекуляции о реальном поведении человека в обществе на базе одних лишь теоретически выведенных свойств человеческой природы. Образец ошибки первого рода — скрытое принятие английскими мыслителями в качестве общего факта та

Конкретные науки — более частные и описательные теоретические науки, базирующиеся на применении этих законов к разным областям действительности и открытии вторичных производных законов.

ких эмпирических законов (например, наличности острой конкуренции), которые в то время могли иметь значение лишь для Великобритании и США.

С одной стороны, Милль хотел сохранить стабилизирующую общественное сознание концепцию человеческой природы, признавая, однако, изменчивость последней и привлекая для научного объяснения исторического усложнения человеческого поведения результаты ассоцианистской психологии своего времени (в первую очередь — своего отца Джеймса Милля). Но Милльсын понимал также, что самая лучшая психология — не спекулятивная и дедуктивно-нормативная, как старая психология многочисленных "естественных состояний", а его индуктивно-ассоцианистская, все равно не сможет дать удовлетворительных объяснений для всех конкретных случаев общественного поведения, с которыми ежедневно сталкивается любой политик и рядовой наблюдатель общественной жизни. Знания основных мотивов человеческого поведения безусловно недостаточно для объяснения поступков людей в конкретных социальных ситуациях, где на них воздействуют другие, очень разные люди, косвенные моменты, обычаи и проч.

С другой стороны, историографическая регистрация только преходящих, бесконечно множественных ситуаций дает ущербное, знание, лишенное общезначимости, характеризующей истинное научное знание. Вдобавок "на основании фактов истории и делаются постоянно самые ошибочные обобщения" [5, с. 834]. Милль постоянно предостерегал от наивного принятия первой попавшейся "исторической очевидности", некоего фактического "единообразия исторической последовательности общественных состояний" за истинный закон природы, тогда как такое единообразие надо считать лишь "эмпирическим законом", т.е. законом самого низшего уровня общности, законом в первом приближении. Чтобы убедиться в его надежности, социология должна привести ("редуцировать") эмпирический закон к законам более высокой степени общности, которые могут быть обоснованы "на стороне", независимо от его фактологической базы и из которых можно дедуцировать какое-то проверяемое причинное обобщение-объяснение. Редукция как научная процедура, которая помогает исполнить основную задачу социологии, состоит в установлении совпадения двух порядков обобщений — "априорной дедукции" общих принципов социальной науки и фактологической "исторической очевидности". Несовпадение, невозможность связать эти два ряда обобщений сигнализирует о необходимости критического пересмотра обоих.

Редуцирование первичных исторических и социологических обобщений к ряду законов более высокой степени общности составляет суть миллевского "обратно-дедуктивного или исторического" метода, который он считал важнейшим и наиболее надежным из своих "методов социальной науки". Понимание Миллем этих методов во многом повлияло на его содержательные суждения из области теоретической социологии, как выдержавшие проверку временем, так и признанные впоследствии ошибочными. В данной связи присмотримся внимательнее к методологическим идеям Милля, опираясь на их современный анализ в давно ставших классическими работах К.Поппера [6; 7]. Сосредоточимся на одном лишь "обратно-дедуктивном" методе как наиболее социологическом, имея в виду, что сводки и обзоры всех методов Милля дают многочисленные курсы логики.

§ 2. ОСОБЕННОСТИ МЕТОДА "СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ"

Милль вместе с Контом защищал принципиальное единство Метода естественных и социальных наук (хотя, конечно, признавал особенности разных методических подходов, обусловленные предметом исследования, и в этом смысле отличия методов политической экономии, социологии и т.п. дисциплин друг от друга и от методов естествознания). Он сходился с Контом в понимании сущности позитивного метода, в убеждении насчет возможности и необходимости завершения (распространением этого метода на сферу обществоведения) системы научного знания в виде некоего иерархически построенного целого, состоящего из законов разной степени общности.

В первом приближении соотношение единства и особенностей в методологии естественных и общественных наук можно проиллюстрировать на примере упомянутого выше обратнодедуктивного метода. По формально-логической структуре Милль описал в нем общенаучный метод выдвижения и последующей проверки дедуктивных причинных объяснений прогнозов: "...Все общие предложения, какие могут быть установлены дедуктивной наукой, являются гипотетическими... Они основаны на некотором предполагаемом ряде обстоятельств и указывают, какое действие окажет та или другая причина при этих обстоятельствах, предполагая, что к ним не присоединится никаких других" [5, с. 818].

В современной науке такой прием обычно называют гипотетикодедуктивным (или просто гипотетическим) методом. Поппер указывает, что он

имеет даже более широкое применение и важность, чем думал Милль, ибо идущее от последнего убеждение большинства методологов в необходимости различать предварительные гипотезы и доказанные теории, который в конечном счете обязательно приходят на смену гипотезам, ошибочно и только "приводит к множеству совершенно лишних трудностей" [6, № 10, с. 42]. Метод проверки гипотез в объяснениях и предсказаниях будущих событий всегда и везде один и тот же. Из проверяемой гипотезы, будь то универсальный закон или принятые суждения о начальных условиях, дедуцируют некий прогноз. Согласие такого прогноза с результатами многих наблюдений считают подтверждением гипотезы, явное несоответствие — опровержением ("фальсификацией"). Но гипотетико-дедуктивный метод нигде не дает окончательных доказательств научных суждений, проверяемых с его помощью. Эти суждения сохраняют характер пробных гипотез, хотя со временем после многих проверок их гипотетичность становится менее очевидной. Все научные законы в конце концов принимаются или отвергаются на основе эмпирической очевидности, все они "эмпирические" в этом смысле, и отсюда понятно, почему Поппер считает терминологически неудачным популярное Миллево различение "эмпирических" (дающих сравнительно низкую степень обобщения) и "точных", "научных" законов.

Первоначальные наброски теории общественных наук связаны у Милля с определением предмета политической экономии и "свойственного ей метода исследования" [10]. Не надо забывать, что политэкономия была единственной общественной наукой, где Милль систематически работал над содержанием теории, тогда как социология у него не вышла из области проектов и анализа методологических принципов. Определение предмета любой пауки, тем более такой сравнительно давно признанной, как политэкономия, должно, по Миллю, не предшествовать ее созданию, а следовать за ним. Определение предмета науки можно уподобить возведению городских стен, обычно ограждающих не пустое пространство для будущих зданий, а нечто уже существующее. Научная дисциплина — это совокупность истин, получившая при подобном определении границ общепризнанное обозначение.

Логику собственно "науки" как совокупности абстрактных истин о данной области фактов и явлений, надо отличать от логики практики, или от "искусства", как свода практических правил и рецептов поведения [3, кн.VI, гл.XII]. Наука познает явления, открывая законы их связи и сомневаясь, искусство ставит цели и ищет средства для их осуществления, выдавая рекомендации в повелительном наклонении: делай это, избегай того-то. Наука не может быть собранием только практических правил, но, чтобы не остаться полностью бесполезной, форма выражения ее теоретических принципов должна обеспечивать связь с этими правилами. Со своей стороны, искусство, не опи

рающееся на научное знание свойств предмета, вырождается в слепой эмпиризм.

Общее поле поиска универсальных, подлинно научных законов для семьи социальных наук — познание причинных связей между психологическими феноменами. Но и в этом намеренно ограниченном пространстве различимы разные виды причин, от которых зависят разные разряды социальных фактов. Их можно и должно изучать отдельно друг от друга, Этому не мешает признание контовского всеобщего "консенсуса" социальных явлений в том широком смысле, что "ничто происходящее в одной области общественной жизни не остается без влияния на всякую другую ее область" [5, с. 818]. На разных классах психологических причин и держится существование особых, хотя и не независимых друг от друга областей "социологического умозрения, отдельных теоретических наук, позволяющих объяснить и предсказать соответствующую часть общественных явлений.

Гипотезы, основанные на простейшем, единственном и наиболее четко определенном "предполагаемом ряде обстоятельств", позволяет получать политическая экономия. Это наука, допускающая сильнейшую во всем обществоведении абстракцию "экономического человека", определяющими причинами поведения которого предполагаются исходный мотив "стремления к богатству" и производные от него психологические законы вроде того, что люди большую выгоду предпочитают меньшей и т.п. "Политическая экономия... ограничивается лишь такими явлениями общественного строя, которые возникают вследствие стремления к богатству. Она совершенно игнорирует все другие человеческие страсти или побуждения... Она показывает, как под влиянием такого желания люди накопляют богатство и пользуются им для произведения другого богатства; как они устанавливают законы, для того чтобы помешать отдельным лицам силою или обманом захватывать собственность других; как они придумывают различные средства для увеличения производительности своего труда; как они, под влиянием конкуренции, распределяют по соглашению продукты... и пользуются известными способами (каковы деньги, кредит и проч.) для облегчения распределения" [5, с. 820].

Эта обширная цитата дает очень хорошее представление о мышлении Милля и о предполагаемом направлении его исследований, которые подвели бы твердый фундамент психологических причин под существующий разрозненный набор не только политэкономических, но и социологических "суждений", превратив его в систему знания. Успех обеспечивает прием "изолирующей абстракции" типа вышеописанного допущения, что все люди безотносительно к обстоятельствам всегда и везде руководствуются одними

и теми же мотивами наиболее выгодного поведения в условиях конкурентного рынка. Но и сам этот важнейший и многомерный социальный институт западного общества, функционирование, которого есть главный объект изучения экономической науки, упрощенно рассматривается как неизбежный продукт столкновения психологии людей, занятых исключительно приобретением и потреблением богатства.

Известна "социологическая" критика Дюркгеймом этого дедуктивного и абстрактного метода политэкономии как раз на примере Милля, во многом совпадающая с более ранней аргументацией немецкой "исторической школы" в экономике, правоведении и социологии: "Предмет политической экономии, понятой таким образом, состоит не из реальностей, которые могли бы быть указаны пальцем, а из простых возможностей, из чистых понятий разума, то есть из фактов, которые экономист понимает как относящиеся к означенной цели и в том виде, как он их понимает. Изучает ли он, например, то, что называет производством? Нет, он думает, что сразу может перечислить главнейшие факторы его и обозреть их. Это значит, что он узнал об их существовании не посредством наблюдения условий, от которых зависит изучаемое явление,... <но> получил эту классификацию простым логическим анализом. Он отправляется от идеи производства; разлагая ее, он находит, что она логически предполагает понятия естественных сил, труда, орудий или капитала, а затем таким же образом трактует производимые идеи.

...Конечно, он подтверждает свой анализ некоторыми примерами. Но если подумать о бесчисленных фактах, которые должна объяснить подобная теория, то можно ли признать хоть какую-нибудь доказательную ценность за теми неизбежно редкими фактами, которые по случайному внушению приводятся в ее подтверждение?" [1, с. 429-430].

Эта критика кажется самоочевидной защитой непредвзятого объективного исследования социальных явлений прежде скороспелого принятия их смысла в готовых понятиях в качестве исходного пункта последующего анализа.

Первое возражение, которое тут сразу приходит в голову, это — что исходные понятия ("идеи") экономистов все-таки не просто плод непосредственных субъективных суждений о смысле (значении) схваченных в них социальных фактов, но объективный результат длительного отбора в огромной научной традиции, без которой любой исследователь и шагу не сделает. А во-вторых, Милль не хуже Дюркгейма и яснее большинства своих современников понимал ограниченность (но и достоинства!) таких познавательных фикций, как "экономический человек": "... Ни один политикоэконом не настолько безрассуден, чтобы предполагать, будто природа люден в самом деле такова; но этого предположения требовал тот метод, какому необходимо должна следовать наука" [5, с. 820]. Ибо, прежде чем судить, как будет вести себя человек в обществе под влиянием совместно действующих побуждений "нашей природы"

и бесчисленных социальных обстоятельств, надо изучить, как он стал бы поступать под влиянием законов каждой из причин в отдельности. Благодаря упрощающей гипотезе о "главной цели" экономической деятельности как одиночной и о сохраняющейся однородности ее мотивов, политэкономия оказывается единственной из общественных наук, которая выдерживает сравнение с математической моделью в смысле универсальности: всякий, кто знает политическую экономию Англии, знает и политическую экономию всех народов, существующих на тех же предпосылках, т.е. исходящую из условного определения человека как существа, всегда выбирающего лишь такие действия, кои сулят ему наибольшее количество благ с наименьшим количеством затраченного труда и личной самоотверженности. Чистая модель "объединенном деятельности человечества по производству богатства" достаточно близка к действительным отношениям в соответствующих областях, и в нее могут быть внесены поправки "правильным учетом влияний других причин" [5, с. 821]. Милль верил, что в обществоведении, как и в механике, закон следствия слагается из законов всех причин, его определяющих, и что эти причины можно и должно сначала изучать поодиночке. Различия между политэкономией и социологией — чисто количественные различия в сложности и устойчивости предполагаемых начальных условий. Ни по методу, ни по характеру своих "законов" они принципиально не отличаются.

Что касается проблемы фактической проверки результатов дедуктивного анализа, затронутой Дюркгеймом в конце приведенной цитаты, то Милль вообще относил процедуру "апостериорной" (основанной на "специальном опыте") верификации полученных гипотез (т.е. установления прямым наблюдением степени их согласия с фактами какой-то реальной ситуации) к сфере приложений науки. Ибо всякая достаточно развитая наука строится на гипотезах, умозаключает не из фактов непосредственно, а из обобщающих допущений, И политическая экономия — это абстрактная наука, пользующаяся "априорным" (в смысле "гипотетико-дедуктивным") методом. Хотя ее можно, вслед за Адамом Смитом, назвать наукой о законах увеличения богатства народов, но прямых рецептов, как сделать нацию богаче, она не дает. Практические рекомендации такого рода, заземленные на факты конкретной ситуации, сами по себе не являются наукой, однако в качестве системы непротиворечивых правил они возможны лишь на ее почве.

Логика проводимого здесь Миллем различения та же, что позже, на рубеже веков, привела к многочисленным попыткам разделить "чистую", формальную" социологию и социологию "общую", "прикладную" и т.п.

Понимание ограниченности "экономической философии человека (особенно в ее утилитаристской версии) поддерживало "социологические" интересы Милля, стимулировало его попытки перейти от "политической экономии" как части к "социальной экономии" как более обширному целому, охватывающему все про

явления и "законы человеческой природы в общественном состоянии" в той мере, в какой эта природа зависит от положении и поведения человека в обществе. Задачи, которые ставил Милль перед "социальной экономией" (она же — "умозрительная политика" или "естественная история общества") в известном очерке "Об определении политической экономии и о свойственном ей методе, исследования" (1836), по сути намечали программу будущего эволюционизма в социологии, позже частично реализованную Спенсером. Здесь и генетическое изучение черт человеческой природы, которые делают возможной совместную жизнь в ' общественном состоянии"; и изучение разновидностей межличностных отношений в зависимости от характера общественного союза и "состояния общества"; и нахождение естественного исторического порядка, в каком "состояния общества" сменяют друг друга, соответственно изменяя типичные для эпохи характер и поведение человека; и т.п. Между прочим, Милль высоко ценил теоретических предшественником Дюркгейма, философов "реакционной школы" (немецких и английских консервативных романтиков, французских "традиционалистов") за их вклад в "философию культуры"; за внимание к таким условиям "общественного согласия", как характер или дух народа, в конечном счете стоящий и за преобладанием материальных интересов у отдельных наций; признание чего-то священного для всех, неподвластного рациональной философии; воспитание в людях дисциплины подчинения и долга как необходимого дополнения к утилитарным экономическим взаиморасчетам "наибольшего количества счастья", "наибольшей выгоды" и проч. Так что вряд ли Милль возражал бы против того расширения области исследования "действительных отношений социальных фактов", к которому призывал Дюркгейм. Он полагал лишь, что в качестве исходной эта задача слишком сложна, ибо названная "социологическая" область уже не позволит ученому допустить "политэкономического" единообразия мотивов и ситуаций, и потому методологические трудности в ней очень заметно возрастут.

Эти трудности, понимаемые, в основном, как колоссальное количественное усложнение при обобщении взаимодействий неоднородных сознаний, Милль думал преодолеть статистической трактовкой законов человеческого поведения. Раз действия людей суть результат совместного влияния общих законов человеческой природы и конкретных обстоятельств ее проявления, плюс частных особенностей человеческих характеров, то объяснение этих действий будет успешным постольку, поскольку удастся найти способ отделения всеобщего, закономерного от частного и случай

ного. При соблюдении известных условий (главное из них — достаточное число наблюдений) статистика это обеспечивает, ибо в больших массивах и совокупностях (популяциях) случайные отклонения взаимно нейтрализуются и вычисляется общая тенденция. Разумеется, статистические, вероятностные закономерности не позволяют предвидеть поступков отдельных людей или даже отдельных групп в конкретных обстоятельствах, но зато выявляют тенденции или направления социального изменения в достаточно крупных массах людей. Статистическое суждение, всего лишь вероятное в отношении поведения случайно выбранного индивида, приобретает достоверность закона в отношении характера и коллективного поведения масс. Социология как наука и занимается не действиями отдельно взятых индивидов, но масс, судьбами не отдельных лиц, но коллективов, при этом "коллективы" и "массы", по Миллю, следовало понимать не как единые существа организмы либо целостности вроде химических соединений, не как те персонифицированные органически спаянные субъекты коллективного действия типа "человечества", "народа", "класса" и т.п., которыми оперировали Конт и другие социологи-"реалисты", но просто как большие совокупности людей, к которым применим закон больших чисел.

Последнее, между прочим, гармонировало с политическими взглядами Милля как либерала и теоретика представительного правления [3*;* 4]. Первое же понимание благоприятствовало применению в социологии ошибочных с его точки зрения методов: "химического" [5, кн. VI, гл. VII], при котором игнорируют сложение причин" как всеобщий закон общественных явлений и дерзают выводить заключения общего характера из отдельных "непроанализированных" (т.е., по Миллю, не сведенных к законам природы отдельного человека) случаев, и "геометрического, или абстрактного" [5, кн. VI, гл. VIII], свойственного, например, утилитаризму и доводящего до крайности идею внеисторической, универсальной детерминации данной группы общественных явлений только одной силой, одним определенным свойством человеческой природы. Социология же, хотя и дедуктивная наука, но "дедуктивная не по образцу геометрии, а по образцу более сложных физических наук" [5, с. 814], т.е. пользующаяся "физическим, или конкретно-дедуктивным методом" [5, кн. VI, гл. IX] в его "прямой" (как в политэкономии) и "обратной" формах.

В области общественных явлений сложность объяснения определенного следствия из запутанного ряда обстоятельств вытекает не из многочисленности законов (которых не особенно

много), а из необычайно большого количества и разнообразия данных или элементов, то есть тех факторов, которые, подчиняясь этому небольшому числу законов, участвуют в произведении данного следствия" [5, с. 814]. Статистика в борьбе с такого рода сложностями — это не особый путь к истине, а средство предварительной обработки наблюдаемых фактов с целью уменьшения их разнообразия, приведения в обозримый вид и последующего сопоставления с дедуктивными гипотетическими заключениями.

Подготовительные статистические процедуры, как и в случае обобщений, основанных на истории, могут приводить к установлению эмпирических законов, сжато выражающих признаки, общие большим классами наблюдаемых фактов, и образующих "важную часть той системы непрямого наблюдения, в которой мы часто бываем вынуждены искать данных для дедуктивной науки" [5, с. 825]. Когда непосредственные причины социальных фактов недоступны прямому наблюдению, то мы можем определять эти причины исключительно через посредство их следствий, и тогда "эмпирический закон следствий" (типа установленной прямыми наблюдениями статистической частоты банкротств от плохого ведения дел, несчастных случаев и др.) дает нам одновременно и "эмпирический закон причин". Но на такой эмпирический закон применительно к ненаблюдавшимся случаям можно полагаться лишь постольку, поскольку есть основания предполагать неизменность обстоятельств, неизменность зависимости "ближайших причин" от "отдаленных". И вот почему, "когда мы на основании самых лучших статистических обобщений умозаключаем (хотя бы только предположительно), что те же эмпирические законы будут иметь силу и для того или другого нового случая, мы должны хорошо знать более отдаленные причины — для того, чтобы не приложить данного эмпирического закона к случаям, отличающимся от прежних такого рода обстоятельствами, от которых в конце концов зависит истинность самого закона" [5, с. 826]. Для уверенности же в неизменности фундаментальных причинных связей и здесь необходимо, чтобы на страже всего процесса стояла дедуктивная наука, сверяясь с которой, мы получали бы санкцию для каждого вывода пусть и на основании прямого наблюдения.

Милль предупреждал также, что не следует переоценивать законодательного потенциала статистических тенденций, даже подтвержденных по всем правилам науки. Их совокупный результат все равно трудно предсказать в точности, и на их базе не удается установить сколько-нибудь значительное число суждений, истин

ных для всех обществ без исключения, т.е. настоящих универсальных законов. Вердикт Милля относительно предсказательной силы социологического знания категоричен: "...Социология, как система априорных дедукций, может быть наукою лишь тенденций, а не положительных предсказаний" [5, с. 816]. Однако это искупается тем, что знание, недостаточное для предсказания, может быть весьма ценным в качестве руководства для практики. Собственно на этом держится связь "науки" и практического "искусства".

Против формального истолкования метода социологии как общенаучного дедуктивного и гипотетического Миллю возражать трудно. В этом отношении он, видимо, более прав, чем Дюркгейм в приведенном антимиллевском пассаже, Современная логика науки только радикализировала указанное истолкование научного метода в том смысле, что ни на одном этапе научного исследования не начинают с чистых наблюдений "фактов", не имея хоть какого-то подобия теории, будь то даже бытовой предрассудок, которое направляет наши наблюдения, помогая справиться с хаосом бесконечного мира и отобрать интересующие нас объекты, В конечном счете, нигде, даже в естественных науках, нельзя доказать теорию каким угодно методом индукции из-за всегдашней ограниченности наших фактических знаний о достаточно сложной ситуации, открытой в бесконечность. В общественных же науках эта сложность и "неизбежные дефекты в материалах индукции" (когда значительная часть процессов скрыта от наших наблюдений) настолько очевидны, что и Милль говорит о невозможности постановки в них бэконовского "круциального" (решающего, контрольного) эксперимента, в ходе которого была бы однозначно установлена правильность одной гипотезы и ложность другой. Вновь и вновь с разных сторон он показывает ограниченные возможности экспериментально-эмпирических (даже в форме косвенных, "естественных" экспериментов) методов в общественнонаучном познании из-за (1) множественности и разнообразия относящихся к делу обстоятельств; (2) ничтожных шансов их варьирования и контролирования; (3) невозможности постановки решающего эксперимента и т.п. Поэтому Милль признает более надежным путем к истине метод "абстрактного размышления" (априорный, или дедуктивный), вовсе не исключающий опору на индукцию, но заметно расширяющий свободу поиска и выдвижения гипотез,

Говоря словами до конца последовательного Поппера, «с точки зрения науки не имеет значения, получили ли мы свои теории в результате скачка к незаконным заключениям, или просто наткнулись на них (благодаря "интуиции"), или же воспользовались еще каким-то индуктивным методом. Вопрос "Как вы пришли к своей теории?" касается совершенно частных проблем, в отличие от вопроса "Как вы проверили свою теорию?", единственно значимого для науки» [6, № 10, с. 44]. И любые теоретические "законы", полученные из обобщений нашего знания о какой-то ограниченной ситуации, всегда остаются дедуктивно-гипотетическими в том смысле, что допускают лишь негативную "проверку" (если будут опровергнуты наблюдением событий,

по теории невозможных), но не окончательную позитивную "верификацию" (контрольным экспериментом, истинной индукцией и т.п.). Подбор сколь угодно большого числа фактов, подтверждающих теорию, мало что значит по сравнению с поиском хотя бы одного ее опровержения.

Однако кок бы ни понимать "проверку" (верификацию), ее психологистическая база, которую Милль настойчиво рекомендовал обществоведам, подразумевая существование какой-то исконной психологии (индивидуальной и национальной), более чем сомнительна. Психологизм, с его невольной склонностью редуцировать мир социально-исторических явлений к относительно "небольшому числу законов" человеческой природы вел к суженному восприятию этого мира, к определенной недооценке автономного анализа особенностей функционирования и логики саморазвития сложившихся социальных институтов, обычаев и т.п. для объяснения действий людей. Если в этом смысле толковать не раз упоминавшуюся дюркгеймовскую критику Милля (т.е. как защиту автономии социологии, критику одного из направлений ее обоснования — "психологизма" — с позиций "социологизма), то она правомерна. Правда, намного раньше и основательнее Дюркгейма невозможность понимания правовых и других общественных отношений (и особенно таких их институциональных проявлений, как разнообразные формы государства) из "так называемого общего развития человеческого духа" доказывал К.Маркс. Если Дюркгейм противопоставлял психологизму анализ общества в категориях реальных социальных групп, сплавленных "коллективным сознанием" в принудительные к индивидуальным сознаниям самостоятельные целостности, то Маркс представлял общество в виде совокупности абстрактных (типа обмена) и личных (типа верности вождю) отношений, которые в основном застают готовыми и в которые вступают все новые поколения людей, лишь видоизменяя их в процессе производства своей коллективной жизни: "Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу" [2, с. 214]. Следовательно, функционирование обществ можно рассматривать как взаимодействие позиций и ролей, занимаемых людьми в7 обществе, отвлекаясь от их психологических качеств и затрагивая лица лишь постольку, поскольку они олицетворяют экономические и др. категории, являются проводниками определенных классовых отношений и интересов.

Даже известный противник марксизма Поппер считает такой антипсихологизм "величайшим достижением Маркса как социолога" [7, т.2, с. 105].

Но здесь нас интересует не общая критика психологизма (не раз впоследствии возобновлявшаяся в истории социологии при очередных попытках реализации его программы), а те его следствия, которые, как показал К. Поппер, прямо вели к родовым ошибкам социологического эволюционизма XIX в., в частности, к путанице "тенденций" и "законов" и к ложной трактовке так называемой исторической необходимости в наблюдаемых переменах общественных состояний.

§ 3. ПСИХОЛОГИЗМ И ЗАЧАТКИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА

Несмотря на то, что Милль охотно рассуждал о значении конкретной социальной среды в объяснениях человеческих поступков, но структуру этой среды как продукт взаимодействия индивидуальных психик все-таки следовало, по его мнению, выводить из психологических феноменов человеческой природы. Милль надеялся, что научный анализ способен добраться до первоначальных мотивов и целей, с какими вводились те или иные обычаи, институты и другие традиционные элементы человеческого общежития. И саму инерционность традиционных обычаев, принятых образцов поведения, когда исходные мотивы их появления забыты и назначение в настоящем непонятно, тоже можно было приписать неистощимой человеческой природе. Это подразумевало надежду, что и уважаемые Миллем социальные философы-"традиционалисты" поддадутся перетолкованию на психологистический лад.

Что же связывало психологизм с эволюционными идеями? Связывало "решающее" (по характеристике Поппера) положение психологизма, что "как происхождение, так и развитие традиций должны быть объяснимы путем обращения к человеческой природе" [7, т. 2, с. 108]. Эта попытка свести факты социальной жизни к психологическим законам логически вела к спекуляциям по поводу сущности происхождения и развития общества. Поиски чисто психологического происхождения социальных норм, воплощенных в разных обычаях и институтах, заставляли искать некое начало исторического развития — такое дообщественное состояние людских скоплений, когда введение в них нормативных регуляторов зависело только от психологических факторов, на которые еще не накладывалось влияние устоявшихся коллективных учреждений. Поппер верно характеризует и бесперспективность и генеалогию подобных идей: «Эта позиция является тупиковой, потому что теория, признающая существование досоциальной человеческой природы, объясняющей появление общества — психологический вариант теории "общественного договора", — представляет собой не только исторический, но... и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем уже и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество)» [7, т. 2, с. 110]. Гораздо более обоснованным выглядело бы истолкование психологического в социологических категориях, а не наоборот.

Пожалуй, стоит предостеречь от рассмотрения Милля как явного эволюциониста в последарвиновском смысле слова. Просто его философия "Опыта и ассоциаций", продолжавшая линию английского эмпиризма и противостоявшая так называемому "интуи

ционизму", который доказывал неизменность человеческой природы и божественное происхождение человеческих идей, без труда укладывалась в русло эволюционизма. Милль ценил в ассоцианизме умение разлагать сложные способности человеческого сознания и деления на простые психологические элементы и тем самым отчасти объяснять происхождение универсальных понятий. Появившаяся позднее эволюционная история человека старалась показать, как возникали элементарные способности, наиболее существенные для социальной жизни, и как эти способности и их упражнение в усложнявшейся среде закладывали основание социальной структуры. Все это было легко согласовать с миллевским подступом к социологии через теорию человеческого характера (этологию).

Может показаться, что миллевский психологизм полностью совпадает с позицией номинализма, или методологического индивидуализма, отстаивающего необходимость понять все социальные явления, включая функционирование даже огромных институтов (государств, армий и т.п.), как результат решений и действий отдельных людей и не использовать в объяснениях категории, относящиеся к условным "группам" и псевдоколлективам (вроде рас, наций, классов и проч.), а также персонифицированные метафизические понятия (типа руссоистской "общей воли", "национального духа" немецких романтиков, дюркгеймовского "коллективного сознания", или "групповой психики"). Но это не так. Можно быть последовательным номиналистом (как тот же К.Поппер, М.Вебер, социологию которого считают высшим достижением методологического индивидуализма) и одновременно антипсихологистом.

Оставляя в стороне фундаментальнейший общий вопрос о правоте или неправоте номинализма, выделим те ошибки его психологистского варианта у Милля, которые вскрыты во внутренних спорах номиналистов между собой, но уцелели до наших дней во многих социологических трактовках общественного развития.

Как ясно из предыдущего, Милль должен был допускать существование в человеческой природе каких-то врожденных социальных чувств и побуждений (унаследованных еще от животных предков "социальных инстинктов" — в словаре позднейших социал-дарвинистов), сплачивавших первоначальные малые объединения людей. Это, так сказать, исходный момент истории. В силу последовательного порядка смены социальных состояний "главнейшие условия жизни каждого поколения" обусловлены причинами, скрывающимися "в фактах жизни непосредственно предшествую

щего поколения" [5, с. 841]. Вслед за Контом Милль находил, что "развитие всех сторон жизни человечества зависит, главным образом, от развития умственной жизни людей, то есть от закона последовательных изменений в человеческих мнениях" [5, с. 845]. Всякому значительному прогрессу в материальной цивилизации предшествовал прогресс в знании, и предвестниками важных социальных перемен были крутые изменения в образе мыслей общества. К примеру, традиционное христианство, протестантизм, критическая философия новейшей Европы — последовательно играли роль "первичных факторов" в этих переменах, но, по мысли Милля, "в создании самих этих факторов общество играло лишь второстепенную роль: каждый из этих факторов (поскольку можно указать его причины) обусловливался, главным образом, не практической жизнью данного периода, а прежним состоянием верования и мышления" [5, с. 845]. Этот закон последовательного развития умственной жизни людей, как обычно, сначала можно установить на основании истории (в качестве эмпирического закона) и затем превратить его "в научную теорему", априорно выведя из принципов человеческой природы. В качестве такого основного закона прогресса человеческого знания, обладающего "тою высокой степенью научной доказательности, какая получается от совпадения исторических указаний с вероятностями, вытекающими из организации человеческого духа" [там же], Милль называет закон "трех стадий" Конта. Приняв прогресс человеческого знания и психики за основное звено, далее можно присоединять к ней соответствующие звенья всех других элементов, пока последовательность фактов не представится в виде определенного "самопроизвольно развивающегося порядка".

Как видно, миллевская концепция общественно-исторического развития включает столь популярную впоследствии (хотя бы через Бокля) идею постепенного усиления роли разума, рационального контроля на более поздних стадиях социальной эволюции при одновременном просветлении разумом же инстинктивных побуждений человеческой природы. Но рациональность и иррациональность у Милля выступают как переменные психологические свойства человеческой природы. Отличие трактовки рациональности у номиналистов-антипсихологистов в том, что рациональность либо иррациональность поведения должна определяться в соответствии с логикой конкретной социально-исторической ситуации, с предварительно разработанной нормой, устанавливающей, что считать рациональным в этой ситуации. Психологический анализ рациональности мотивов здесь не исключен, но подчинен

ситуационному. Для антипсихологиста даже не очень важно эволюционное различение инстинктивного, врожденного, рефлекторного поведения, якобы преобладавшего на заре истории, и более свойственного цивилизованному человеку поведения целенаправленного, рационального, рассчитанного на получение строго определенных результатов, ибо и тот, и другой типы поведения в достаточно сложной ситуации равно порождают множество непреднамеренных и часто нежелательных социальных последствий. Гораздо важнее то, что происходит самопроизвольный эволюционный процесс отбора таких социальных отношений, культурных норм и правил поведения (источники их происхождения безразличны), исполнение которых, будь то безотчетное или рационально осознанное, объективно способствует выживанию большего числа людей и распространению на земле социального порядка, воплощенного в этих нормах и правилах. Они передаются не инстинктивно, но через традиции, подражание, обучение и в значительной части состоят из запретов, вроде библейских моральных заповедей, устанавливающих социально приемлемые границы индивидуальной свободы действий. Разум, индивидуальный и даже коллективный, может не находить для этих запретов достаточного основания и противиться им. С другой стороны, прочно привитые нравственные нормы могут не доходить до сознания в виде четких правил и проявляться, подобно инстинктам, в форме смутного отвращения к определенным поступкам. Однозначно разграничить приобретенные нормативные навыки поведения и унаследованные инстинкты еще никому толком не удалось, да это и не имеет значения, Важно, что с положительными или отрицательными чувствами, сознательно и бессознательно, люди в основной массе должны следовать некоторым всеобщим абстрактным правилам и неписаным нормам поведения, дабы выжить. Разнообразие сочетаний этих правил и норм равновелико разнообразию социальных ситуаций и не сводимо к мотивам и общим законам "человеческой природы".

Милль по-кантиански относит "все, что выражается правилами или предписаниями, а не утверждениями относительно фактов", к сфере "практического разума", практики или искусства, и "этика, или мораль есть именно та часть искусства, которая соответствует наукам о человеческой природе и обществе" [5, с. 860]. Метод этики — это общий метод "искусства". Оно дает первоначальную посылку о желательности достижения данной цели и передает ее науке. Наука предлагает искусству "теорему", или теоретическую истину, полученную при помощи ряда индукций или

дедукций, что совершение определенных действий и выбор соответствующих средств приведет к достижению поставленной цели. На основании этих посылок искусство заключает о возможности таких действий при данных обстоятельствах и тем "превращает теорему в правило или предписание" [5, с. 861]. При этом Милль допускает, как необходимое условие этого превращения, что научный процесс может и должен быть "выполнен весь, а не только отчасти", и сверх того допускает существование единственного рационального критерия для определения того, насколько хороши или дурны цели или предметы желания. По его личному убеждению, "тот общий принцип, с которым должны сообразоваться все практические правила, и тот признак, которым надо пользоваться для их испытания, есть содействие счастию человечества, или, скорее, всех чувствующих существ; иначе говоря, конечный принцип телеологии есть увеличение счастия" [5, с. 866-867].

Подобную позицию Ф.Хайек, мыслитель той же школы, что и К.Поппер, называет "конструктивистским рационализмом". Определяющее в нем — требование разумных оснований для принятия человеком норм морали, на которые должны опираться все практические правила. По наличию этого определяющего признака Хайек пренебрегает и критическим отношением Милля к утилитаризму Бентама, объединяя обоих под шапкой "правового или морального позитивизма", где господствует "конструктивистская интерпретация систем права и морали", согласно которой "их действенность и значение всецело зависят от воли и намерения их создателей [9, с. 92-93]. Напротив, для Хайека наш разум — такой же продукт процесса эволюционного отбора, как и мораль, а отнюдь не самостоятельная направляющая сила социокультурной эволюции. Не мыслящий человек творит и контролирует собственную культурную эволюцию, но культура и эволюция создали его разум. Наше сознание больше обязано подражанию, обычаю, традиции, чем разуму и пониманию. Усвоение правил поведения и моральных норм, регулирующих большинство ситуаций человеческого взаимодействия, — это источник, необходимое условие, а не результат личной интуиции, разума и понимания. Подчиняясь определенным ограничительным правилам поведения, люди вписываются в гигантскую, необозримую для разума и никем не спроектированную сознательно систему институтов и традиций.

Деятельность Милля, которого часто величали "святым от рационализма", Хайек признал вредной именно за то, что тот, как никто, способствовал распространению рационалистических и социалистических иллюзий о возможностях познания и спланированного, конструктивного совершенствования "высокоорганизованных порядков взаимодействия" при помощи однонаправленных причинно-следственных связей (по Миллю, сводимых, в основном, к законам прогрессивного развития психики в направлении возрастающей рационали

зации), вместо того, чтобы видеть в в этих порядках "результат тех процессов самоорганизации, через которые и лежит путь к объяснению феноменов высших уровнен сложности" [9, с. 254-255]. Рационализм миллевского типа, стремившийся минимизировать в общественной жизни число представлений, основанных на чем-либо еще, помимо опыта и доказательств, дедуктивных и индуктивных, несколько склонял исследователей к признанию "ненаучными" и "неразумными" большинства существующих социальных принципов, институтов и практик, освященных традиционном религиозном моралью, но по названным критериям недоказуемых и непонятных. Задачу преобразовать существующий моральный хаос в систему "позитивных", научно обоснованных и доказуемых правил выдвигал еще Конт, и Милль в общем соглашался с нею, осудив лишь последнюю сразу развития этой идеи — попытку создания позитивистской псевдорелигии человечества. Позиция же, которую защищает Хайек и которую можно проследить по меньшей мере к шотландским моралистам, требует подходить к социальной организации человеческой деятельности, к сложному общественному разделению труда и соответственно сложному миру человеческих норм и ценностей как к естественной самоупорядочивающейся системе, способной эффективнее намеренного устроения приспособиться к неизвестным будущим обстоятельствам. Между двумя этими позициями впоследствии постоянно колебался Г.Спенсер — виднейший представитель социологического эволюционизма.

Обманчивое представление об окончательной познанности и рациональной управляемости мира ценностей проникло и в политэкономию Милля. Отсюда его резкое противопоставление в единой системе экономической деятельности "законов и условий производства богатства", которые имеют характер, "свойственный естественным наукам", и "законов распределения", будто бы целиком являющихся делом "человеческого учреждения" и объектом индивидуального или коллективного произвола, т.е. не подчиняющихся принципам "естественной" (или спонтанной) эволюции. Общество может подчинить распределение имеющихся вещей, произведенного богатства любым правилам, какие только оно изобретет, — утверждал Милль. Нам, свидетелям неудач явно изобретенных правил социалистического распределения, пришлось на опыте убедиться, насколько объем производства продукта, направляемого на удовлетворение многообразия человеческих потребностей, зависит от стихийно складывавшихся веками способов рыночного распределения. Рыночные цены — не только следствие, но и причина принимаемых людьми производственных решений, ибо без "естественной" системы таких цен, в которой выражена информация относительно редкости и нужности производимых вещей, об их субъективной ценности для разных индиви

дов и групп, о готовности последних с прибылью оплачивать издержки производителя, — эти вещи просто не будут производиться или привозиться из отдаленных мест для продажи.

Как бы то ни было, идеалом для Милля всегда оставалось построение "нового метода социальной науки", превосходящего все прежние, "на идее прогресса человеческой расы" [5, с. 832]. Этот метод должен был поставить последовательность состояний человеческого духа и соответственно человеческого общества в зависимость от психологических и этологических законов, управляющих действием обстоятельств на людей и людей на обстоятельства, или, иначе говоря, поставить законы эволюционно-исторического развития в зависимость от законов прогрессивного развития психики. Но для "установления зависимости между двумя поколениями прямо на основании элементарных законов человеческой природы" мало что можно сделать из-за "столь длинного ряда взаимных влияний", что его "не в силах вычислить... человеческие способности" [5, с. 833]. Поэтому-то и нужны "средние истины (или принципы) общей социологии", устанавливающие сначала производные законы, по которым "социальные состояния порождаются в общественном процессе одни другими", т.е. "целое производится целым" [5, с. 841-842]. Как уже говорилось в другой связи, все эмпирические социальные исследования должны занять место внутри этой системы законов, или "средних принципов" социологии, связующих факты общественной жизни с высокотеоретичными построениями более развитых наук.

Главным понятием, обеспечивающим наблюдение последовательности порядка замены одного "целого" другим, служит у Милля понятие "состояния общества" (социального, или общественного состояния). Фактически, он оперирует двумя разными понятиями этих "состояний", используемыми в двух разных родах социологических исследований. "В одних вопрос идет о том, каково будет следствие той или другой причины — при предположении известного общего состояния социальных условий.., например,.. следствия принятия или отвержения хлебных законов, уничтожения монархии или введения всеобщего голосования — при современном состоянии общества и культуры в той или другой европейской стране... Но бывают и другого рода исследования: в них... вопрос идет уже не о том, каково будет следствие данной причины для определенного состояния общества, а о том, каковы вообще те причины, которые обусловливают различные Состояния общества..." [5, с. 829]. Второй род исследований Милль вслед

за Контом считал более высоким и важным и ему преимущественно приписывал использование "исторического метода".

Эти миллевские различения, по оценке К.Поппера, соответствуют его собственному различению между установками "частичной технологии" и так называемого "историцистского пророчества" в социологии (которое охватывает и детерминистский натуралистический эволюционизм, и Марксов историцизм) с той розницей, что, в отличие от Милля, Поппер считает проблемы историцизма псевдопроблемами [6, № 9, с. 31]. Предпочтение Миллем проблем второго рода означало, что в понимании общественной роли и задач социологии он не избавился от иллюзий контовского глобального проектирования ("холистской, или утопической, социальной инженерии" в терминологии Поппера) будущих Состояний общества, хотя того же Милля многие считают и одним из основателей либеральной концепции "малых дел", постепенного реформирования социальных институтов, т.е. той тенденции, венцом которой стала концепция "поэтапной социальной инженерии" самого К.Поппера.

Согласно Миллю, когда о состояниях общества говорят как об особом объекте науки, то подразумевают, что между его элементами существует некое "естественное соотношение", что возможно отнюдь не любое сочетание общих социальных фактов, а лишь некоторые из их сочетаний. Кратко это выражает формула, что между различными социальными явлениями, взятыми в целом, обнаруживаются "единообразия сосуществования", установлением и проверкой которых занимается отдел социологии, вслед за Контом называемый "социальной статикой". Она определяет "условия устойчивости общественного союза" и есть "теория взаимодействий между одновременными социальными явлениями" [5, с. 835]. Соответственно, "социальная динамика" занимается "единообразиями последовательности" и есть "теория общества, рассматриваемого в состоянии прогрессивного движения" [там же]. Милль с этими своими глобальными "состояниями общества" выглядит еще одним посредствующим звеном в переходе от Конта к развернутым построениям прогрессистского эволюционизма с их "стадиями развития" человечества. Трактовка "состояний" у него — не просто холистская, она не чуждается и языка органицизма. "Состояния общества подобны различным... возрастам живого тела: это состояния не отдельных органов или функций, но организма в целом" [5, с. 830]. Состояние общества — это одновременное состояние всех значительных социальных фактов или явлений (например, уровень знаний, умственной и нравственной культуры всего общества и отдельных классов; состояние промышленности, богатство и его распределение и т.д.). Перечисление элементов "состояния общества" у Милля довольно бессистемное [5,

с. 829], так что в данном случае известная оценка его Марксом в "Капитале" как представителя "плоского синкретизма" имеет некоторые основания.

Законы последовательной смены таких "состояний общества" соответственно прогрессивным изменениям в характере человеческой расы все-таки способны (как надеялся Милль, несмотря на сомнения и частично описанные выше критические оговорки) предсказывать порядок следования действительных исторических событий. В качестве достаточного основания для этого служит контовский принцип "единообразия человеческой природы", фактически и после Милля долго бывший опорой эволюционистских построений. Если угодно, здесь можно усмотреть зародыш идеи конвергенции. "Так как и естественные различия между людьми, и разнообразие первоначальных местных условий гораздо менее значительны, нежели черты сходства, — утверждает Милль, — то естественно, что прогрессивное развитие человечества и его деятельности будет до известной степени единообразно. И по мере движения общества вперед, единообразие это стремится стать больше, а не меньше, так как развитие каждого народа, определяемое сначала исключительно его собственной природой и обстоятельствами, постепенно подпадает влиянию (притом усиливающемуся с прогрессом цивилизации) со стороны других народов земного шара..." [5, с. 833-834]. Собственно эта база получения эмпирических законов общества, которые социология должна доказать или опровергнуть: "Основная задача социальной науки заключается в отыскании законов, согласно которым всякое данное состояние общества вызывает другое, следующее за ним и замещающее его" [5, с. 830].

В связи с этим встает вопрос, прогрессируют ли человек и общество? Как уже ясно из предыдущего изложения, Милль убежден, что идея прогресса содержится во всяком научном представлении об общественных явлениях и, более того, он надеется на открытие законов прогресса и их великую практическую полезность. Орудие открытия — все тот же "исторический" (обратнодедуктивный) метод в психологистском варианте. Этот "метод есть именно тот, каким надлежит пользоваться для получения производных законов социального строя и социального прогресса. С его помощью нам удастся, быть может, впоследствии не только далеко заглянуть в будущую историю человечества, но и определить, какие искусственные средства и в какой именно степени можно применить для того, чтобы ускорить естественный прогресс, поскольку он благодетелен, ... и предохранить против тех

опасностей или неожиданностей, каким подвергается человечество в силу необходимых случайностей своего развития. Такие практические указания, основанные на высшей отрасли умозрительной социологии, составят самый благородный и самый благодетельный отдел "политического искусства" [5, с. 846-847]. В обществе, несмотря на случайные и временные отклонения, дело идет к лучшему и более счастливому состоянию, хотя Милль и открещивается от примитивного отождествления "прогрессивного" со "стремлением к улучшению" и с "полезным" [5, с. 831].

Приведенные цитаты ясно рисуют Милля провозвестником главного направления социологического теоретизирования в XIX в. — поисков наилучшей теории, описывающей закономерную эволюционную последовательность смены исторических периодов. К.Поппер, наиболее известный аналитик подобных теорий, всех мыслителей, полагающих главной задачей социальных наук открытие основного закона эволюции, или движения, или прогресса общества, называл "историцистами", независимо от их симпатий к философскому материализму или идеализму [6]. Для него создателями историцистских теорий общества были и Платон, и Конт, и Милль, и Гегель, и Маркс. На примере Милля Поппер выявил уцелевшие до наших дней логические ошибки таких теорий в исходной постановке проблемы. Его анализ не может не быть убедительным и для тех, кто не согласен с его философией.

Поппер доказывает, что эволюция человеческого общества есть уникальный исторический процесс, а поскольку нельзя проверить универсальную гипотезу или закон наблюдением одного уникального процесса, то научный закон эволюции невозможен. По отношению к уникальным фактам невозможны никакие обобщения. Кажущиеся типовые сходства и повторения исторических событий разных эпох поверхностны, ибо реально они происходят в совершенно разных обстоятельствах, могущих в любой момент изменить дальнейшее развитие событий, С последним утверждением, вероятно, не стал бы спорить и Милль, хотя, как мы видели, по его мнению, индивидуальные и неповторяющиеся цепи событий и состояния общества в качестве "фактов истории" всетаки способны служить материалом для эмпирических обобщений, а затем и для установления "законов" общественной жизни. Даже если процесс эволюции уникален, в нем можно различить тенденцию, сформулировать гипотезу, объясняющую ее, и проверить эту гипотезу на будущем опыте развития человеческой природы.

Поппер не сомневается в существовании тенденций социального изменения, но для него "суждение, утверждающее существование тенденции в определенный момент времени и в определенном месте, является единичным историческим суждением, а не универсальным законом" [6, № 10, с. 34]. Последний же вовсе не утверждает существования — он утверждает невозможность того или иного явления при данных условиях, тем самым исключая из рассмот

рения определенные возможности, но не позволяя сузить круг возможностей настолько, чтобы оставить одну из них и сделать точное предсказание об исходе конкретной ситуации. Практическое следствие этих логических выводов таково, что научные предсказания (на статус которых претендуют суждения о "законах" прогресса или об универсальной последовательности сменяющих друг друга "состояний общества") можно было бы основывать лишь на законах в понимании Поппера, но не на простом существовании тенденций, статистических или выраженных по-иному. Даже многовековое существование каких-то тенденций (например, технического прогресса или роста населения) — это еще не закон. Тенденция может относительно быстро измениться при изменении прежних условий, как ныне во многих странах прокладывает себе дорогу тенденция не к росту, а к стабилизации населения. Ошибка Милля, по Попперу, не только в том, что он путает некоторые интуитивно найденные тенденции с законами, но и в том, что он не видит зависимости тенденций от начальных условий, превращает их в "абсолютные тенденции". Милль и другие "историцисты" никак не могут представить себе "изменения в условиях изменения". На самом деле число возможных условий бесконечно. Чтобы выделить из них и проверить подлинные условия данной тенденции, "мы должны все время пытаться представить себе те условия, при которых тенденция могла бы исчезнуть. Но именно это историцист и не может сделать. Он твердо верит в свою излюбленную тенденцию, и условия, при которых она могла бы исчезнуть, для него немыслимы" [там же, с. 41-42].

Все критические замечания в адрес Милля не отменяют его вклада в методологию общественных наук и, в частности, его доводов в защиту универсального естественнонаучного метода, на опровержение которых много сил потратили неокантианцы. Именно у Милля завязываются узлы тех не только методологических, но и мировоззренческих споров о соотношении "реализма" и "номинализма, "генерализирующего" и "индивидуализирующего" методов и т.п. в общественных науках, которые занимают социологическую мысль еще и сегодня. Милль сумел впрок заготовить аргументы против будущих односторонностей в трактовке исторического познания как ограниченного поисками исключительно "индивидуальных", неповторяемых, самоценных причинностей. Он показал, что история не может обойтись без социологии, без универсальных законов, и что единичное событие определяется как причина другого единичного события лишь в отнесении к универсальным законам. Другое дело, что в качестве базиса этих законов он выбрал психологию "человеческой природы". Но сами ошибки Милля поучительны. Последовавшие вскоре попытки реализовать его программу, например, в инстинктивистских теориях социального поведения, разоблачили "человеческую природу" как

бесконечно растяжимую категорию, так что почти под любое событие удавалось подобрать определенную склонность этой природы в качестве причинного объяснения. Такие всеобъясняющие категории не раз возникали в социологии (другой пример — "рациональность"), подобно панацеям в медицине, и также выходили из моды. И пусть Милль ошибался вместе со своей эпохой насчет возможностей причинного описания исторического движения общества как целого при помощи всего лишь одной группы психологических законов, но он же как никто обосновал и другую, более скромную контовскую установку на поиск общих законов, постоянств и единообразий между лежащими на поверхности фактами социальной жизни, дабы использовать их в "политическом искусстве". В этом и строгий критик Милля — К.Поппер — его наследник.

Литература

1. *Дюркгейм Э.* Метод социологии //Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; Метод социологии. М., 1991.
2. *Маркс К.* Экономические рукописи 1847 — 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.46. 4.1.
3. *Милль Дж.С.* О представительном правлении. СПб., 1898.
4. *Милль Дж.С. О* свободе. СПб., 1882,
5. *Милль Дж.С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
6. *Поппер К.Р.* Нищета нсторицизма // Вопр. философии. 1992. № 8-10.
7. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т.1-2. М., 1992.
8. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1904.
9. *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. М., 1992.
10. *Mill J.S.* Essays on some unsettled question of political economy. L., 1948.

Глава вторая. Эволюционистская социология Г. Спенсера: опыт синтетического подхода (Ковалев А. Д .)

§ 1. ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И ДУХОВНЫЙ ОБЛИК

Герберт Спенсер (27.04.1820, Дерби - 08.12.1903, Брайтон) - английский философ, один из "отцов" социологии и создателей ее языка, классик социологического эволюционизма — родился в семье учителя. Из-за слабого здоровья до 13 лет не посещал школу. Учился дома под руководством отца и дяди, на всю жизнь приобретя прочные навыки самообразования и веру в свои силы. Спенсер так до конца и оставался, по сути, самоучкой без систематического образования. С одной стороны, это положительно влияло на смелость его обобщении, универсализм, независимость и оригинальность его мысли, за что он при жизни получил лестное прозвище "английского Аристотеля", с другой — имело следствием то, что Спенсер с трудом отказывался от самостоятельно усвоенных (часто из вторых рук) устарелых положений естествознания, однажды сделанных им опорами своего мировоззрения.

По свидетельству "Автобиографии" (1904), этой "естественной истории самого себя", вся интеллектуальная атмосфера семьи располагала к принятию эволюционных взглядов, будущей основы всего "спенсеризма". По самоощущению Спенсера, идеи всеобщей причинности и единообразия природных процессов были уже в детстве так глубоко привиты ему отцом, что стали для него как бы "врожденными".

Большую часть долгой жизни Спенсер провел как независимый "кабинетный" ученый и публицист, избегавший всяких академических постов и официальных должностей. До своего трудового затворничества он работал инженером-надсмотрщиком на железной дороге (с 1837 по 1846 гг.), вторым редактором журнала "Экономист" (с 1848 г.), пытался участвовать в политической жизни.

Главный плод жизни Спенсера — 10 томов системы "синтетической философии", объединяющей общей эволюционной идеей теоретические естественные и общественные науки: "Основные начала" (1862, книга о первопринципах бытия), "Основания биологии" (1864—1867), "Основания психологии" (1870— 1872), "Основания этики" (1879—1893), "Основания социологии" (в трех томах, 1876—1896). Другие важнейшие социологические работы — ото "Социальная статика" (1850) и "Социология как предмет изучения" (1873).

Английские исследователи Спенсера обычно указывают, что его духовный облик можно понять как продукт влиянии трех сил тогдашнего общества: радикальных провинциальных течении религиозного диссидентства, оптимистической викторианской веры в Науку и особенностей организации первого промышленного общества в мире. "Истолкование промышленной революции (в самом широком смысле) в провинциальных радикальных кругах, идеалы которых были идеалами Просвещения, дало наиболее основательные материалы, на каковых Спенсер построил свою социологию" [13, т, XIV], — писал биограф Спенсера Пиль. Идейно современники помещали Спенсера (как, впрочем, и Дарвина) в долгую традицию британской эмпирической философии (от Гоббса и Локка) и не сомневались в его ближайшем родстве с шотландскими моралистами-политэкономами и вообще английским Просвещением XVIII в., включая утилитаризм Бентама. Но эволюционизм Спенсера по своему происхождению все же отличался от теории Дарвина, и даже вступив позднее в сложное взаимодействие с дарвинизмом, популяризируя его, Спенсер сохранял верности своим более ранним идеям.

Природа, наука и эволюция как путеводные категории, методологический и онтологический натурализм в подходе к социокультурным явлениям вместе с радикальной идеологией laissez faire — вот постоянные составляющие спенсеровского мышления.

§ 2. ОБЩАЯ СХЕМА ЭВОЛЮЦИИ

Все социологические выводы Спенсера так или иначе опираются на его собственную теорию эволюции, сформулированную раньше и независимо от Дарвина. Эволюционная теория общества — составная часть философии природы, ибо социальная эволюция — часть великого процесса, которому подчинена вселенная. Принципы, общие для всех наук, Спенсер называет философскими. Над ними стоит закон эволюции как синтез всех научных законов, наиболее общий закон природы. Непроходимой пропасти между философскими и научными законами нет. И наука, и здоровая философия познают мир одним методом наблюдения и индукции, только философия не ограничивает свою область исследования. Но истинная сущность мира непознаваема для обеих. Наше познание всегда относительно и ограничено сферой опыта и эмпирии.

Хотя Спенсер, подобно Дж.С.Миллю, полагал, что любые методы познания способны давать новое знание, лишь постольку, поскольку они сводимы к индукции, и что самые общие онтологические категории: сила, движение, материя и проч. — в конечном счете являются результатом обобщения накопленного человеческого опыта, свой "закон эволюции" в окончательной форме Спенсер

представил с помощью своеобразной "дедукции категорий" (если воспользоваться языком Канта). Основная категория здесь — сила. Материя и движение — лишь проявления действия силы. Само "понятие о законе есть понятие установленного порядка, в котором согласуются проявления какой-либо силы ' [9, с. 39]. Все выводится из нескольких всеобщих "первопринципов" науки: 1) закона постоянства силы, т.е. постоянного существования какой-то конечной причины, познание которой превышает возможности человека; 2) закона неуничтожимости материи; 3) закона непрерывности движения. Из этих аксиом выводятся производные утверждения: (1) о сохранении связей между силами, или о единообразии законов; (2) о преобразовании и эквивалентности сил: они только преобразуются, но никогда не уничтожаются; (3) о всеобщем движении по линии наименьшего сопротивления либо наибольшего притяжения; (4) закон ритмичности, или очередности изменений движения.

Непосредственная, ближайшая посылка, из которой уже следует формулировка универсального эволюционного процесса "преобразования однородного в разнородное", — это так называемый "всеобщий закон изменения": каждая действующая сила производит больше, чем одно изменение, каждая причина вызывает больше, чем одно следствие. Другими словами, следствие сложнее причины, и умножение следствий означает, что все прошедшее время происходило постоянное усложнение вещей, т.е. непрестанные эволюционные преобразования, ведущие к росту разнообразия (гетерогенности) в каждой области вселенной.

Действительный же процесс выработки общей формулы эволюции был иным. Спенсер имел право многократно повторять, что его аналогии и генерализации в основе своей суть "индуктивные обобщения", что индукция предшествует дедукции и последняя проверяется первой. Так, в исходном наблюдении, что в социальном мире рост разделения труда сопутствует прогрессу организации, Спенсера укрепило знакомство в 1851 г. с работами физиологов, в частности с принципом "физиологического разделения труда" и с формулой классика естествознания К.Бэра о том, что и растительные, и животные организмы в процессе развития изменяются от гомогенного до гетерогенного состояния, т.е. переходят от единообразия к многообразию структуры. Формула Бэра стала прообразом и ступенью к обобщенной спенсеровской формуле эволюции, которая, по сути, представляла собой предельно широкое и абстрактное индуктивно-эмпирическое (и, следовательно, допускающее исключения) обобщение о некоторых всеобщих стру

ктурных закономерностях развития явлений из самых разных областей действительности.

Итак, законы эволюции, выступающей в роли философского первопринципа для метода всех наук, объемлют все сущее, все явления вселенной. Эволюция представляет собой интеграцию материи и рассеяние (дезинтеграцию) движения, т.е. переход от рассеянного состояния материи к концентрированному, сопровождающийся также дифференциацией, т.е. переходом от состояния неопределенной несвязной однородности материи к определенной структурной разнородности. Дифференциация неизбежна, так как любые конечные однородные системы неустойчивы в силу разных условий среды для их отдельных частей и неодинакового воздействия разнообразных внешних сил на их различные элементы. Говоря словами Г.Спенсера, "различные части однородной агрегации неизбежно подвержены действиям разнородных сил, разнородных по качеству или по напряженности, вследствие чего и изменяются различно" [6, с. 224]. И при однородной среде внутрисистемная дифференциация будет возрастать, ибо "однородная сила, сообщающаяся агрегату, производит несходные изменения в различных его частях, делая однородное многообразным, а многообразное еще более многообразным" [6, с. 293]. Утверждение о неустойчивости всякого однородного целого, о неизбежно возникающей неоднородности внутри любых систем и о возрастании разнообразия структур составляет ядро спенсеровского принципа дифференциации.

По мере роста сложности и разнообразия в системах темп дифференциации ускоряется: факторы и следствия дифференциации умножаются в геометрической прогрессии. Причина этого в том, что "каждая дифференцированная часть является не только вместилищем дальнейших дифференциаций, но вместе с тем и источником последних, потому что становясь все более отличной от других частей, она делается центром неодинаковых реакций на внешнее воздействие, и увеличивая таким образом различия действующих сил, она увеличивает также и различие производимых ими следствий" [7, с. 614]. Поэтому чем разнообразнее (более дифференцирован) агрегат, тем разнообразнее изменения, производимые в нем любым простым фактором. Иными словами, чем сложнее система, тем легче начинается в ней дальнейшая дифференциация элементов и тем значимее для нее этот процесс. Так всякий новый фактор, действующий в обществе, порождает постоянно возрастающее количество следствий,

Дифференциация подразумевает специализацию, разделение функций между частями системы (агрегата или организма — в терминологии Спенсера). Увеличение различий в строении частей, расхождение между ними быстро приводило бы к распаду всякого целого, если б при дифференциации не отбирались наиболее устойчивые структурные соотношения между расходящимися частями. При этом направление отбора определяется принципом наименьших сопротивлений: "С динамической точки зрения естественный отбор подразумевает изменения по линии наименьшего сопротивления" [6, с. 97].

Эволюционные изменения в строении какого-то агрегата (системы), противодействующие расхождению и состоящие в повышении гармонизации, структурного и функционального соответствия, в укреплении связей между частями этого агрегата, Спенсер называет интеграцией. Местные дифференциации всегда сопровождаются местными интеграциями, так как дифференцированные части имеют тенденцию к разграничению и выделению путем связывания и объединения в одну группу подобных элементов. Естественным пределом всех этих эволюционных процессов оказывается состояние динамического равновесия, обладающего инерцией самосохранения, которая проявляется в нейтрализации возмущений и в приспособлении к новым условиям.

Каждое эволюционное изменение реализуется через установление нового состояния равновесия. Уравновешивание между какой-то системой и внешними условиями (силами) Спенсер называет приспособлением (адаптацией) к ним,

Дифференциация в сочетании с интеграцией ведет к усложнению структуры системы и ее связей с окружающей средой. Собственно в ряде дифференциаций, сопровождающихся интеграциями и объединением отдельных частей в общее целое, и состоит, по Спенсеру, развитие, эволюционное повышение организации, прогресс. И все же процесс эволюции в целом рано или поздно завершается процессом распада (диссолюции) ее собственных произведений вследствие накопления несоответствий и дисгармоний дифференциации. Промежуточным между процессами эволюции и распада как раз и является процесс уравновешивания, который содержит в себе зачатки новых процессов в ту или другую сторону. Постоянное и абсолютное равновесие невозможно. Всякий агрегат, в том числе и общественное соединение людей, неизбежно подвергается разложению. Феномены диссолюции и эволюции — проявления одного и того же закона при противоположных условиях. Когда эволюционные дифференциация, обособление

(индивидуализация) форм и сопровождающее их постоянное соревнование (борьба за существование) прекращаются, начинается регрессивная эволюция и распад.

§ 3. СОЦИАЛЬНАЯ ФАЗА ЭВОЛЮЦИИ

Спенсеровская философия эволюции с ее вселенским разма- хом все-таки создавалась с исходной оглядкой на социальный мир и для решения социологических проблем. Описание общих эволюционных законов движения от гомогенности к гетерогенности, от простых к сложных формам организации и к локальной специализации форм в неорганическом и органическом мирах, конечно, не объясняло особых механизмов социокультурной эволюции, но давало первые ориентировочные характеристики самоподдерживающемуся и необратимому во времени процессу развития общественных форм как одного из типов "открытых" систем, взаимодействующих со сложной средой и включающих астрономические сгущения, биологические организмы и т.д.

Спенсер выделял три фазы "большой эволюции": неорганическую, органическую и надорганическую (или сверхорганическую), до неразличимости плавно переходящие друг в друга. Однако каждая фаза на определенной ступени зрелости приобретает новое качество сложности и не сводится к другой. Социальная эволюция — часть надорганической эволюции, которая подразумевает взаимодействие многих особей, скоординированную коллективную деятельность, по своим последствиям превышающую возможности любых индивидуальных действий. Поначалу социальное вырастает из простого сложения индивидуальных усилий, но потом, по мере роста размеров и сложности обществ, приобретает собственный характер. Социальная эволюция своим размахом, количеством вовлеченных в процесс индивидуальных организмов, уровнем сложности, темпом изменений и важностью следствий превосходит все другие встречающиеся в природе формы надорганической эволюции [5, т.1, с. 4]. "Порядки естественных явлений, представляемых обществом" [9, с. 11], — более сложные системы, чем изучаемые в биологии, ибо они в известном смысле организмы организмов, "сверхорганизмы". Предмет социологии — это "изучение эволюции (развития) в ее наиболее сложной форме" [9, с. 379].

"Чувствующие элементы" сверхорганизма — люди, — в качестве членов общества также приобретают новые свойства по сравнению с людьми как представителями биологического вида.

Человек лишь постепенно становился подлинно "общественным животным". Новый надорганический порядок социальных явлений изменял и изменяет в процессе социализации первоначальную "антиобщественную" (изображаемую в духе Гоббса) природу человека, несмотря на зачатки общественности еще в животном царстве. Главными предметами изучения в социологии должны быть рост, развитие, строение и отправления общественного агрегата, как они порождены взаимными действиями отдельных личностей, природа которых отчасти похожа на природу людей вообще, отчасти — на природу родственных племен и отчасти совершенно исключительна" [9, с. 50].

Общие эволюционные принципы, примененные к наблюдаемым изменениям социальных структур и форм деятельности, открывают в них определенный порядок развития, порядок сосуществования и хронологической последовательности социальных явлений и тем самым дают первые грубые ориентиры исторической (или "генетической", анализирующей зарождение явлений) социологии. «Многие факты доказывают, — пишет Спенсер в "Основаниях социологии", — что социальная эволюция составляет часть большой эволюции, эволюции вообще. Подобно любым развивающимся агрегатам, общества обнаруживают интеграцию как благодаря простому увеличению массы, так и объединению и рекомбинации масс. Развитие от однородности (гомогенности) к разнородности (гетерогенности) подтверждается многочисленными примерами перехода от простого племени, похожего во всех своих частях, к цивилизованной нации, полной образцов структурного и функционального несходства. С прогрессом интеграции и разнородности растет связность. Мы видим вначале разделенную, рассеянную кочевую группу, не удерживаемую никакими связями, затем — племя с его частями, связанными подчинением предводителю, политическое объединение племен под водительством вождя с подчиненными вождями и т.д., вплоть до цивилизованной нации, достаточно крепко связанной, чтобы просуществовать тысячу и более лет. Одновременно увеличивается определенность. Сперва социальная организация расплывчата. Дальнейшее, развитие приносит устойчивые установления, которые, обретая стабильность, также становятся более конкретными, а сферы их приложения к разным видам действий и все институты — поначалу беспорядочно смешанные — постепенно разделяются, одновременно яснее отличаясь друг от друга своей внутренней структурой. Таким образом, во всех отношениях выполняется формула эволюции: налицо прогресс в направлении большего размера обществ, их связности,

многообразия и определенности» [14, т. 2, с. 584-585]*. Эта формула приложима ко всем социальным и культурным явлениям: "Возрастание общества, как в отношении его численности, так и прочности, сопровождается возрастанием разнородности его политической и экономической организации. То же самое относится ко всем надорганическим продуктам — языку, науке, искусству и литературе" [7, с. 613].

§ 4. СОЦИОЛОГИЯ И ТЕЛЕОЛОГИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ И ПРОГРЕСС

Русский философ С.Н.Булгаков утверждал, что "теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления... Оба учения — о механической эволюции и о прогрессе, — как бы они ни разнились по своим выводам, — соединены между собою необходимой внутренней если не логической, то психологической связью" [1, с. 269]. Это наблюдение целиком верно, например, для Конта, у которого принцип эволюции построен на принципе целесообразности в разнообразных произвольных формулировках и насквозь проникнут моралистическим долженствованием, утопическим прожектерством. Менее очевидно, но тоже верно это и для Спенсера.

В зрелом периоде своего творчества он старался уйти от распространенного предрассудка, будто всякая телеология подразумевает сравнение социальных институтов (для оценки "прогресса") только по моральным критериям ("лучшие" и "худшие" общества в моральном смысле) и вводил нравственно нейтральные мерила сложности строения и организации, эффективности (экономической, власти) и т.п. Основное спенсеровское понятие прогресса как дифференцированных изменений в направлении все большей разнородности и от простых к сложным формам — не моралистическое, а морфологическое, подобное условной лестнице "низших" и "высших" (высокоорганизованных) организмов в биологии. Эта направляющая тенденция перехода социальных систем от меньшей к большей разнородности является, в силу органического сцепления их элементов, внутренней, а не просто результа

* Цитата дана и переводе автора. Старый русский перевод [см.: 5, т.1, с. 374].

том отбора в определенных условиях среды, хотя они тоже влияют на процесс. В таком понимании эволюция и прогресс — синонимы и указанное направление и есть "цель" эволюции-прогресса. Предпочтение термина "эволюция" Спенсер объяснял в "Автобиографии" просто желанием избавиться от слишком узкого "антропоцентрического значения" слова "прогресс", тогда как "эволюция" говорит о необходимости вышеописанного хода изменений во всех областях действительности и разных классах явлений. Но потребности очистить этот термин от любых "телеологических выводов" он, по его словам, не испытывал.

Данное направление надорганической социальной эволюции отражено в спенсеровской классификации обществ по степени их сложности: простые, сложные, двойной, тройной и т.д. сложности [5, т. 1, *с.* 343]. В "малом простом агрегате" все его части похожи друг на друга, люди непосредственно сотрудничают между собой для достижения одинаковых для всех, жестко закрепленных групповых целей; управляющего центра нет или он рудиментарен. Это — ранний аналог "односегментной" организации с механической солидарностью" по Дюркгейму. Такой агрегат — простейшая система без подсистем или группа, в которой не удается различить никаких расходящихся между собой подгрупп. В сложном обществе его члены входят в него опосредованно, как элементы простых агрегатов со своими "координирующими центрами", в свою очередь подчиненными одному центру того или иного "более обширного" агрегата. В еще более сложных обществах количество посредствующих звеньев, уровней и подсистем соответственно нарастает.

Даже такая спонтанная (не допускающая какого-либо персонифицированного агента) и идеологически нейтральная целесообразность возникновения и эволюции высокосложных общественных систем таила в себе опасность произвольного хронологического упорядочения социальных институтов и продуктов культуры в однолинейную схему прогрессивного исторического развития. Последователям Спенсера легко было сделать вывод, что более ранние социальные явления и факты обязательно должны быть и наиболее примитивными, бесформенными и слабосвязанными между собой, а все позднейшие определенно отличаться возрастающей дифференцированностью и взаимозависимостью. Если развитие всех обществ идет в одном направлении и с имманентной необходимостью, то можно предположить универсальность некоторых основных стадий (или фаз) развития. Имманентность означала, что очередность этих стадий в общем неизменна и малозависима

от внешних (внесистемных) факторов (природной среды, завоеваний, искусственно навязанного или заимствованного законодательства и т.д.). Все эти факторы могли создать условия, благоприятствующие или тормозящие развитие, изменить его темп, но "перескочить" через промежуточные ступени на высший уровень сложности не дано ни одному обществу.

В теоретических декларациях Спенсер безусловно боролся с идеей такого однолинейного прогресса, которую обычно связывают с эволюционизмом XIX в. Подобно неоэволюционистам нашего века Спенсер представлял социальную эволюцию не как один глобальный процесс, а как совокупность дивергентных, особенных, относительно автономных процессов, включая процессы регрессивного упрощения организации некоторых сообществ и институтов. Так, он недвусмысленно критиковал "серьезную ошибку" Конта, "будто различные формы общества, представляемые дикими и цивилизованными племенами на всем земном шаре, составляют лишь различные ступени одной и той же формы; между тем как истина заключается скорее в том, что социальные типы, подобно типам индивидуальных организмов, не образуют известного ряда, но распределяются только на расходящиеся и разветвляющиеся группы" [9, с. 321]. И еще более определенно в связи с понятием приспособления к "несметному множеству" переменных условий: "Эволюция не предполагает непременно находящегося повсюду в действии скрытого стремления к совершенствованию. Мы не видим однообразного восхождения от низшей к высшей форме; наблюдаются лишь отдельные случаи возникновения форм, которые, в силу их большей приспособленности к более сложным условиям, оказываются способными к более продолжительной и разнородной жизни" [5, т. 2, с. 706].

Однако исследовательскую практику Спенсера можно упрекнуть в излишнем доверии к своим эволюционным генерализациям, в таком доверии, что научная их проверка на бесконечных примерах и аналогиях часто оказывалась всего лишь процедурной формальностью. Как заметил выдающийся русский экономист Н.Д. Кондратьев, главная черта эмпирических обобщений Спенсера о динамике общественной жизни все же та, что они являются только "мастерской" иллюстрацией его формулы эволюции: "Бесконечное число обобщений Спенсера о дифференциации и интеграции обществ по плану его закона эволюции можно считать индукцией per enumerationen simplicem, но никак не настоящей индукцией. Поэтому между его философским законом эволюции и эмпирическими законами развития общества и организма остается логическая пропасть. Первая система мысли логически держится не на конкретных данных второй, а на тех посылках, из которых Спенсер исходит дедуктивно" [2,

с. 32], Спенсер, несмотря на свой "агностицизм" (определение соратника Дарвина Т.Хаксли), так и не смог смириться с тем, что никакая социологическая теория не в состоянии дать несводимые к трюизмам универсальные законы, годные в смысле конкретно-практических предсказаний для всех времен и народов, и не удержался от попыток в атом направлении. С современной точки зрения (в русле "общей теории систем" и т.п.) его "всеобщие" принципы дифференциации и интеграции, вероятно, лучше всего толковать как первичные, формальные эвристические указания, без поверки конкретной историей данного явления работающие вхолостую.

Уместно напомнить здесь, что по мнению большинства исследователей "логики науки" телеологические объяснения являются совершенно законными даже в естественных науках (пример — дарвиновское "приспособление"), но отличаются от причинных объяснений тем, что ото как бы обратный метод по сути единого принципа познания. При телеологических объяснениях (к которым относятся и функционалистские) идут обратным путем от следствий к причинам, а поскольку каждое сложное следствие допускает вероятностную множественность причин, то такие объяснения отличаются неопределенностью и многозначностью предполагаемых ими связей. Телеологическое объяснение редко является окончательным и чаще служит эвристическим принципом для предварительного объединения с виду разрозненных явлений в одну группу. Телеологическую точку зрения как таковую не следует смешивать с оценкой социально-исторических явлений. И телеологизм Спенсера в вышеописанной основной трактовке им эволюции был идеологически нейтрален, не содержал какой-либо субъективной оценки, за исключением того ключевого значения, которое придавалось эволюционным процессам дифференциации и интеграции как общемировым.

Но в построениях Спенсера можно обнаружить и другую, "перфекционистскую" телеологию, включавшую в себя явное отнесение к определенной этической системе ценностей и общественному идеалу. Именно эта телеология позволила К. Попперу уверенно причислить Спенсера к историцистам, т.е. к социальным философам, убежденным в существовании объективных законов развития истории, но основе открытия которых можно предсказывать пути исторического развития человечества. Основной прием "историцистской моральной теории", приверженцем которой, по Попперу, был Спенсер, — это "приспособить систему ценностей таким образом, чтобы она сообразовывалась с надвигающимися переменами. Сделав это, мы придем к форме оптимизма, который может иметь оправдание, ибо в таком случае любое изменение обязательно будет изменением к лучшему, если судить о нем, исходя из данной системы ценностей" [4, с, 78].

Яснее всего критикуемый Поппером подход выражен в первой из крупных работ Спенсера "Социальной статике" (1850), где, по его же свидетельству в "Автобиографии", идеальное мо

ральное состояние отождествлялось с полным приспособлением организмов к требованиям условий их жизни, чему сопутствовала уверенность в постепенном переформировании человеческой природы в будущем, дабы соответствовать этим требованиям. Целью человечества объявлялось достижение истинно "социального" (общественного) состояния, при котором люди гармонично удовлетворяли бы свои потребности. Это "социальное состояние" требует, чтобы каждый имел лишь такие потребности, кои могут быть удовлетворены без нарушения способности других людей к достижению подобной удовлетворенности. Положение, при котором некоторые люди удовлетворяют свои потребности за счет других, остающихся неудовлетворенными, Спенсер называл состоянием неприспособленности.

В отличие от вышеописанного крена в имманентизм при трактовке "прогресса" от однородности и простоты к сложности и разнообразию, в названной работе, а также и в "Основаниях этики" Спенсер стоит на позициях крайнего "адаптационизма": приспособления внутренних отношений к внешним, постепенного приспособления человека в моральной сфере к общественной среде. "Основной принцип жизни", стремление к достижению полной адаптации путем ступенчатых модификаций данной системы, распространяется и на человека в физическом и психическом его измерениях. В первом томе "Оснований этики" Спенсер писал: "Сообразно законам эволюции вообще и законам организации в частности, происходил и происходит прогресс в приспособлении человечества к социальному состоянию, причем человечество изменяется в направлении к такому идеальному согласию". И "предельным человеком является такой человек, у которого этот процесс дошел до такой ступени, что создалось соответствие между всеми способностями его природы и всеми требованиями его жизни в обществе" [цит. по: *3,* с. 77].

При таком подходе история человечества есть, безусловно, прогрессивный процесс совершенствования, направленный к определенной цели — идеальному общественному состоянию (оно же — состояние "достигнутого совершенства"). "Цивилизация" в "Социальной статике" означала всего лишь адаптацию, которая уже наступила. Спенсер допускал даже возможность системы абсолютной этики, регулирующей "поведение человека вполне приспособленного в обществе вполне развившемся" [там же].

Русский правовед и философ П.И. Новгородцев убедительно показал, что эта идея конечной общественной гармонии и "утопический оптимизм этики противоречат общим утверждениям философии Спенсера; "Философское поня

тие вечного движения, в котором эволюция сменяется диссолюцией, совершенно исключает этический принцип абсолютного приспособления" [3, с. 78]. Поддержание этой гармонии и согласованного общения предполагает такую власть человека над естественными условиями жизни, которую нельзя назвать иначе, как всемогуществом разума и прозрения" [3, с. 82].

Новгородцев указал и на ошибочное, расширительное по сравнению с биологическим трансформизмом Дарвина и др., толкование Спенсером "приспособления". У биологов приспособление объясняет только сохранение уже появившихся признаков, но отнюдь не их первоначальное возникновение. Дарвиновская теория естественного отбора принимала те же описанные Спенсером факты безграничной производительности и бесконечной изменчивости и дифференциации просто как исходные данные, как материал для действия "сита" естественного отбора, но не бралась объяснять (если не считать поздних уступок Дарвина ламаркизму) само это творчество природы. В сущности, теория Дарвина объясняет не "происхождение видов" (как говорит название его главной работы), не появление видоизменений (которые могут упрощаться или усложняться, быть полезными или вредными), а только сохранение и закрепление отбором (выживание) новых приспособлений, новых полезных признаков из числа уже появившихся по неизвестным причинам. И если, как Спенсер-адаптационист, "некоторые историки-социологи предполагают, что понятие перехода форм под влиянием приспособления общества к своеобразной среде объясняет все в социальной эволюции, то здесь совершается ошибка, в которой главные теоретики биологического трансформизма неповинны" [3, с. 83-84], Сторонники "творческой эволюции" (в духе Бергсона или др.) сказали бы, что приспособление в лучшем случае может, да и то задним числом, объяснить пассивное самосохранение какого-то социокультурного новообразования (обычая, правила поведения и т.п.) в ответ на воздействия, идущие извне, но не его саморазвитие как выражение активного сопротивления им изнутри, импульса к самоутверждению данного социального института.

К тому же, как мы видели, Спенсер нарушал то правило использования понятия "приспособление" (адаптация) в объяснениях, которое предписывает, чтобы адаптационистские рассуждения основывались только на существующих, а не на возможных будущих обстоятельствах. Аргументация от будущего полностью "нефальсифицируема" (в смысле Поппера), ибо всегда можно сказать, что если, мол, сейчас не удается обнаружить приспособительной пользы данной черты общества, то она еще будет полезной, когда соответствующие условия возникнут в будущем. Собственно этот запрещенный прием и сделал возможной ту историцистскую теорию морали" Спенсера, которую критиковал Поппер.

После "Социальной статики" Спенсер развивал концепцию приспособления в разных направлениях, но так и не избавился от элементов прогрессистского перфекционизма в ней. Имманентизм

основной его трактовки эволюции в категориях развития уровней сложности и адаптационизм сочетаются в его концепции "социального организма" (см. § 5 наст. главы) как целостной конечной системы, функционирующей в определенных условиях среды. При этом оба подхода, соединенные вместе, взаимно влияют и ограничивают друг друга.

"Среда" у Спенсера — широкое понятие, включающее природные условия (первичная человеческая среда), преобразованный совместной деятельностью людей мир природы и социальнокультурное окружение, состоящее из надличностных традиций, обычаев, привычек, обрядов, а также других социальных организмов-систем и организаций. Рост значения вторичных, социокультурных элементов среды тоже является одним из критериев прогрессивного хода эволюции. Одна из спенсеровских рабочих моделей эволюционного процесса — это изображение его как результата взаимодействия двух высокосложных систем: социального организма и его среды. Изучение этого взаимодействия многое объясняет в возникновении и эволюции человеческих социальных организаций, но окончательное выяснение естественного порядка социальных явлений требует соотнесения все с теми же универсальными законами эволюции.

Возникновение этих новых качеств человека под влиянием культурной среды развитого общества — один из подпроцессов эволюции. Но и это изменение человеческой природы согласуется с общими законами эволюции. Проявлением вселенских процессов дифференциации и интеграции в обществе является "тенденция к индивидуализации", соединенная с одновременным ростом взаимозависимости индивидов. Прогресс, таким образом, движется в направлении как обособления индивидов, использующих возрастающее разнообразие возможностей для выбора личной сферы деятельности в соответствии со своими склонностями, так и единства общества, скрепляемого все более сложными связями для удовлетворения общественных потребностей. Это двойственное движение возможно благодаря соблюдению принципа "равной свободы", согласно которому свобода каждого ограничена стремлениями других к такой же свободе.

Интересно, что общественный идеал атеиста Спенсера формально соответствует здесь критерию идеального бытия ("полная свобода составных частей — в совершенном единстве целого") у нашего религиозного мыслителя В.С. Соловьева (1889), не говоря уже о К.Н. Леонтьеве с его "единством в разнообразии".

Итак, Спенсер вводит еще один рабочий вариант трактовки социальной эволюции: эволюционное исследование человеческой природы в континууме от дообщественного первобытного человека до полностью социализированного цивилизованного человека, и еще один критерий прогресса: развитие личности и индивидуальной свободы в связи с ростом дифференциации и разнообразия общественной жизни.

Естественными ограничителями темпа прогресса в этом направлении оказываются медленный, требующий многих поколений процесс изменения человеческой природы (прогресс общества обогнать его не может) и вытекающая из общих эволюционных законов невозможность перескакивать через уровни сложности, органичные для данных конкретных обществ. Отсюда — постоянные предостережения Спенсера, что "никакое учение и никакая политика не могут ускорить процесс социального развития выше известной нормы, которая ограничена скоростью органических изменений в человеческих существах", и что сознательным вмешательством извне в естественный процесс эволюции, "поддерживая благоприятные условия можно достигнуть только того, чтобы общественный прогресс не встречал лишних остановок; но политика, следующая ошибочным понятиям, может приносить чрезвычайный вред, расстраивая, искажая и останавливая ход прогрессивного развития" [9, с. 403-404].

Обратим внимание еще на одно противоречие. С одной стороны, Спенсер постоянно говорит о нерациональности человеческой природы, о внеразумности эволюции, о спонтанности, независимости ее хода от индивидуальной и коллективной воли, исходит из общей метафизической посылки, что у истоков эволюционных преобразований лежит причина, выходящая за пределы нашего знания и воображения, ясно понимает "положительную сложность социальных явлений и проистекающую из этого трансцендентную невозможность положиться на какие-нибудь заранее вычисленные результаты" [9, с. 18]. В этом качестве либерал Спенсер иногда неожиданно сближается с консервативной мыслью начала XIX в. ("традиционалистами") в умалении важности прогрессивных усилий людей, сознательного законодательного формирования общественной морали и правил поведения по сравнению со значением сохраненных эволюцией обычаев, нравов, предрассудков, часто темных по происхождению и загадочных по функциям.

С другой стороны, для тех же сложнейших естественных и самоупорядочивающихся процессов приспособления к "трансцендентно" большому числу конкретных фактов и обстоятельств, превосходящему способности управления, восприятия и осознания любым индивидуальным (и коллективным) разумом, Спенсер полагал возможным заранее знать благоприятные последствия этих

процессов для судеб общества, прилагать к ним однозначную личную мерку справедливости и т.п. Вероятно, это и давало повод Дарвину говорить о том, что спенсеровская эволюция для него чересчур разумна, и Новгородцеву (см. выше) о скрытой предпосылке "всемогущества разума" у Спенсера.

Спенсер со своей склонностью к обозримым, конечным эмпирическим и утилитаристским решениям не сумел достаточно последовательно провести принципиальный взгляд на эволюцию разных порядков человеческого сотрудничества как на процессы "приспособления к неизвестному" (Ф.Хайек), к непредвиденным событиям, к случайным обстоятельствам, которые непредсказуемы. "... Эволюционная теория в принципе не может позволить нам рационально прогнозировать и контролировать будущую эволюцию. Самое большее, на что она способна, — это показать, каким образом у сложно организованных структур вырабатываются способы корректировки, ведущие к новым эволюционным изменениям, которые, однако, по самой своей природе, неизбежно остаются непредсказуемыми" [10, с, 48]. Мнимая разумная предсказуемость эволюции, быть может, следует уже из некоторых ее онтологических характеристик у Спенсера как простого количественного перераспределения первичных элементов, что связано с ложной позитивистской тенденцией "вывести все изменяющееся ив неизменного" (С.Л.Франк).

Спенсер, видимо, чувствовал свои противоречия и потому прибегал еще к одному нейтральному мерилу "прогресса", допускавшему любые средства и направления изменения для достижения предполагаемой цели. Это критерий роста численности населения (см. § 6 наст. главы), максимально близкий и к дарвиновскому показателю жизнеспособности вида — плодовитости, и к мысли Адама Смита, что "самый бесспорный показатель процветания любой страны — увеличение числа ее жителей". Данный критерий подразумевает, что у общественной эволюции нет иной цели, кроме продолжения жизни людей, что жизнь — самоцель.

Все рассмотренные выше измерения прогресса никогда не были приведены Спенсером к бесспорному логическому единству. Поэтому вслед за Новгородцевым и другими правильнее говорить о "совокупности учений Спенсера об эволюции", а не об одной эволюционной теории.

§ 5. СПЕНСЕРОВСКИЙ СИНТЕЗ ЭВОЛЮЦИОНИСТСКОЙ, ОРГАНИЦИСТСКОЙ И ФУНКЦИОНАЛИСТСКОЙ МОДЕЛЕЙ ОБЩЕСТВА

В большинстве своих рассуждений Спенсер отправлялся от изначальной существенной взаимозависимости между компонентами общества, от признания за ним некоторых неотъемлемых си

стемно-структурных свойств. Собственно, это было необходимой предпосылкой для толкования социальной эволюции как внутренне детерминированного процесса, ведущего, как правило, к появлению более сложных форм общественной организации. Подразумевается, что на давление своего окружения общество реагирует внутренними изменениями (приспособлением) как некий структурированный порядок людей, отношений, институтов и т.д. в самих этих изменениях, зависящих друг от друга, а не как беспорядочная россыпь элементов и культурных черт, изменяющихся по отдельности.

Понятно, что при таких установках из биологических моделей развития, используемых в социологии, Спенсер предпочитал древнюю организмическую модель общества как связного целого, поддерживающего внутри "известное постоянство отношений". Эта модель отлична от "популяционной" дарвинистской модели, которая представляет общества не как структуры, в которых воплощен некий общий направляющий принцип, а как множества, совокупности (аналогичные популяциям особей в биологии) культурных черт и форм (например, форм политической власти, форм собственности, правил наследования и т.п.), подверженных случайным ошибкам и вариациям при передаче их от лица к лицу. Модель общества-организма (точнее, организма организмов, или сверхорганизма) обусловливала расхождение с дарвинистской концепцией эволюции и сразу отводила второстепенное место в объяснениях общественного развития главным механизмам последней — случайным культурным вариациям и случайному же отбору из них наиболее "полезных" черт культуры. В логике Спенсера всякие заимствования извне и социально-значимые новации, производимые мыслью и поведением людей, скорее "органичны" для данного общества, и их приживаемость очень сильно зависит от его прошлого и сложившегося специфического комплекса свойств в настоящем.

До Спенсера органицизм был преимущественно орудием консерваторов, с его помощью доказывавших необходимость смирения своевольного индивида перед органической жизнью целого. Спенсер стал основоположником и главным авторитетом либерального органицизма, пытавшегося теоретически совместить "номиналистский" подход, индивидуализм, политические и экономические ценности классического либерализма с социологическим реализмом", с допущением верховенства целого, общественного организма как необходимого источника условий, средств и возможностей для индивидуального действия.

Все это, как и раньше, пояснялось биологическими аналогиями, но с иной расстановкой акцентов [5, т. 1, ч. 2, § 220223]. Если клетки биоорганизма составляют конкретное целое (слиты в одно сплошное физическое тело), подчиняются центральной нервной системе и оптимизируют ее самочувствие, то в обществе как дискретном "чувственно-множественном" целом (состоящем из пространственно отделенных друг от друга частей) нет центрального чувствилища и чувствуют только его элементы — люди. Сознание как бы разлито по всему агрегату. Поскольку все элементы общества обладают сознанием, самосознанием и целенаправленностью, то центр больше зависит от частей, чем они от него, и общество существует для блага своих членов, а не члены — для блага общества. Контакты, связи и коммуникации в этом "суперорганическом" теле в очень большой степени смысловые, символические, языковые, контролирующие функции рассеяны по всему телу, и лучше всего скрепляют этот общественный организм (на "промышленной" стадии развития) не внешний авторитет, не политическая верховная власть, а постепенное и неуклонное распространение в нем моральных, гражданских и прочих социальных чувств.

Другие различия между обществами и биологическими организмами, указанные Спенсером, — это: отсутствие у общества определенной внешней чувственно-наглядной формы, так что само применение к нему понятия структуры в какой-то мере метафорично; значительная подвижность, пространственная незакрепленность отдельных частей общества; нежесткость, ограниченность дифференциации функций в силу относительно равной способности людей чувствовать и сознавать и т.п. характеристики, подчеркивающие автономию отдельных людей, которой не обладают никакие части и органы биологического организма с их четко определенными, неизменными функциями.

Существенные сходства между обществом и организмом, позволяющие заимствовать для анализа первого некоторые понятия, выработанные биологией, по Спенсеру, следующие: (1) эволюционное значение для обоих роста массы и объема, (2) в одном и другом случае прогрессирующая дифференциация структуры сопровождается прогрессирующей дифференциацией функций, и общественное разделение труда отчасти подобно специализации органических функций; (3) в обоих случаях существует органическая взаимозависимость частей: ни одна из них не может нормально функционировать без функционирования остальных; (4) и там и тут для жизни целого необходимо поддержание (непрерыв

ность и самосохранение) определенных функций, а не вечная жизнь исполняющих их единиц: люди в социальных институтах сменяют друг друга подобно тому, как обновляются клетки в органах живого тела.

Общий вывод Спенсера: у общества и организма различны цели, но общи основные принципы (законы) организации [5, т. 1, с. 371], обусловливающие и некоторые подобия в приспособительных реакциях на внешнюю среду. При этом все же не утверждается, как у традиционалистов и у Конта, будто общества — это реальные организмы. Польский историк социологии Ежи Шацкий резюмирует, что статус концепции социального организма у Спенсера "не вполне ясен. В некоторых контекстах кажется, что он трактует аналогии максимально буквально, в других — сознательно использует их как дидактический прием, и в третьих — приближается, как утверждает Пиль, к формальной теории систем" [15, с. 319].

Спенсеровская концепция общества ближе всего к функционалистской версии теории систем. Здесь он предшественник и Дюркгейма, и РадклиффБрауна, и всей так называемой структурно-функциональной школы в социальной антропологии и социологии, хотя его теоретический приоритет не всегда признают. В естественном (в смысле сложившемся эволюционно, а не в результате воплощения чьей-то выдумки или сознательного замысла) общественном организме различаются уровни: индивидов, социальных институтов и общества как целого, Как позже Дюркгейм, Спенсер стремился объяснять факты об индивидуальном поведении, институтах и т.п. не мотивами и целями людей, а путем установления места и последствий (функций) этих фактов для более обширных структур, в которые они входят, в том числе для поддержания приспособленности целого к среде (о понятии "среды" см. § 4 наст. главы). Функции определяются как "несходные действия несходных частей" по отношению друг к другу и к целому.

Некоторые историки социологии считают, что Спенсер в терминологии органицизма начал разрабатывать важную для функционализма XX в. идею иерархии системных уровней, на каждой из которых имеются общие и специфические классы функций, обслуживаемые специализированными структурами. В изложении современного аналитика социологических теорий Дж.Тернера логика спенсеровского функционального анализа суммируется так: "1. Существуют определенные универсальные потребности или необходимые требования, для удовлетворения которых функционируют соответствующие структуры. Эти потребности варьируют вокруг проблем (а) обеспечения и надежного обращения ресурсов, (б) производства полезных материалов и (в) регуляции и интеграции внутренней деятельности людей средствами властного и символического контроля. 2. Каждый системный уровень — группа, местная община или

общество в целом — обнаруживает сходный набор потребностей. 3. Важные движущие силы любой эмпирической системы организуются вокруг процессов, удовлетворяющих эти универсальные требования. 4. Уровень приспособления (адаптация) социальной единицы к своему окружению обусловлен степенью, в какой она удовлетворяет эти функциональные требования" [16, с. 44]. То есть, как и в современном функционализме, способ анализа здесь сводится к изучению специальных типов социальных структур и процессов с точки зрения необходимых требований, предъявляемых окружающей средой, более обширной организацией и т.п.

Трудности, встающие перед организмической концепцией общества Спенсера, — те же, что и у современных функционалистов.

Попытки определить абстрактные функциональные потребности для всех обществ (хотя бы так, как это подытожено у Тернера) если и не вырождались в тавтологические повторения того, что уже содержалось в самой идее социального организмасистемы, то давали все-таки бедные результаты, банальные, поверхностные классификации и т.п. Таково спенсеровское различение во всяком достаточно развитом обществе трех систем органов (учреждений, институтов): поддерживающей (питающей), распределительной и регулятивной [5, т. 1, гл. 7-9].

Второе затруднение состояло в проблеме выделения из бесчисленного множества человеческих действий, обычаев, нововведений и т.д. таких, которые обладали бы несомненными функциональными или адаптивными (приспособительными) свойствами. Понятия "функция" и "адаптация" частично совпадают и поднимают похожие теоретические проблемы. Но первое направлено, так сказать, "внутрисистемно" и связано со склонностью Спенсера и последующих функционалистов трактовать социальные системы словно бы это были природные сверхорганизмы, из чьих "потребностей" в выживании и эффективной жизнедеятельности появились определенные общественные институты и учреждения. Второе ориентировано "вовне", на зависимость от "среды" или "экологии", и впрямую связано с идеей конкуренции разных культур, "выживания наиболее приспособленных" из них. Конкретное общество уподоблялось особи в ряду других особей в борьбе за существование, а культурные институты, по "превосходству" или "отсталости" которых следовало судить о степени его эволюционного развития, были аналогом индивидуальных свойств и способностей.

Однако в силу многофункциональности социальных явлений и крайней сложности связей между ними почти все однозначные

указания о том, какую специальную потребность "общественного организма" исполняет тот или иной институт, можно оспорить. Большую функциональную эффективность некоторой системы отношений или правил поведения перед другой системой трудно доказать даже "невыживанием", гибелью общества в борьбе с другими. Нелегко определить и критерии выживания. Если считать таковым выживание индивидуальных членов общества, то случаи его полной гибели найдутся, видимо, только среди самых примитивных племен. Поэтому функциональный анализ общественного организма и у Спенсера, и у функционалистов всех времен часто вырождался в моноанализ с точки зрения того, как его части удовлетворяют одну-единственную функцию-потребность — сохранение (выживание) и благополучие целого. И по вышеуказанным причинам почти всегда так или иначе удавалось объяснить функциональную полезность, вклад или вред данных обычаев для социального организма в целом.

Этому много помогали и тот распространенный во всей социологии "историцистский холизм" и та персонификация "общества", которые убедительно критиковали Поппер [4, с. 59-61] и Хайек [10, гл. 7] на примере Гегеля, Конта и Маркса. Такой холизм создает лишь иллюзию известности "принципа объединения" и основных связей общественного целого, а также иллюзию способности этого целого действовать (функционировать) как один человек в соответствии с традиционно или научно обоснованными едиными целями.

Спенсер искал спасения от следствий подобного холизма в номиналистской редукции, пытаясь совместить с органицизмом общий принцип, что свойства единиц определяют свойства образуемого ими целого. Отсюда: "...Основные особенности обществ определяются основными особенностями отдельных людей, и всюду должно существовать соответствие между особенным строем и деятельностью общества и особенным строением и деятельностью людей" [9, с. 49]. Тогда и функциональность чеголибо надо анализировать не с позиций отстаиваемого в другом месте "полного права смотреть на общество как на особое бытие" [5, т. 1, с. 277], а с точки зрения того, каким индивидуальным и групповым человеческим интересам или потребностям служат данная норма действия, обряд, обычай, институт и т.д. Но тогда возникала коренная трудность — объяснить, как могли группы людей, очень по-разному воспринимающих и оценивающих полезность для себя одного и того же действия, регулярно воспроизводить определенные социальные институты, не понимая принципов их рабо

ты, не зная ни своей истории, ни теории эволюции, при том что приспособительные и функциональные качества этих институтов удивляли самого теоретика-эволюциониста.

Конечно, на этот вопрос, по сути, отвечала вся теория эволюции Спенсера, но ответ был не очень ясен (см. особенно § 6 наст. гл.) и если давался, то в самой общей форме и противоречиво. Противоречия эти выражались и в том, что Спенсер оперировал (иногда одновременно и, быть может, неосознанно) тремя разными моделями общества.

Основная, только что рассмотренная — модель общества как целого по типу биологического организма, — и преувеличивала структурную определенность всякого достаточно большого общества, и не выдерживала до конца взгляд на него как "на особое бытие", апеллируя, как мы видели, к свойствам индивидов.

Вторая — представляла общество как сумму индивидов, допуская, вслед за либеральной политэкономией и утилитаризмом, возможность объяснения социальных действий свойствами индивидов, разумно преследующих свои интересы и сознательно выбирающих себе правила поведения за их полезность в достижении желаемых результатов. Проблема общественного соединения разрозненных усилий полагалась разрешимой при определенных условиях на почве бентамовского "созидания наибольшего количества счастья" (в раннем труде "Социальная статика"). Надо иметь в виду, что Спенсер не отождествлял стремление к полезности со стремлением к эгоистической материальной выгоде и полагал главным в утилитаризме заботу о благе других. Предметом "статики" оказывается установление того, каким законам следует повиноваться, чтобы достигнуть общего счастья, или "состояния равновесия совершенного общества". Предмет "динамики" (Спенсер переосмысляет здесь известное контовское деление социологии на две части) — это анализ влияний, которые делают из нас людей, способных подчиняться этим законам. Либеральная, истинно английская картина общества как результата некоего воображаемого (т.е. не в смысле реального источника происхождения общества, а мысленно-экспериментальной правовой модели) договора между свободными и равными индивидами преобладает и в поздней книге Спенсера "Человек против государства" (1884).

Третья модель совсем по-другому трактует формирование и характер тех "законов" поведения, которым надо следовать. Они создаются не утилитаристским сознательным "исчислением счастья", а бессознательным эволюционным закреплением приобретаемых, выучиваемых друг от друга, наследуемых от предыдущих

поколений способов, правил и традиций социального поведения, которые наилучшим образом служат выживанию, увеличивают численность данной группы людей. Такой подход наиболее близок современной социологии. Его развивал, быть может, самый верный последователь Спенсера американец У.Самнер в труде "Народные обычаи" (1906). Но у самого Спенсера он выражен наименее отчетливо.

По третьей модели общество представляется ни цельным организмом, ни только суммой индивидов, а, скорее, подвижной системой отобранных на групповом уровне всем ходом эволюции традиций, норм, отношений, в которые отнюдь не добровольно вынуждены встраиваться новые поколения людей, дабы выжить. Эта модель хорошо согласуется с общей концепцией надорганической эволюции. Социальный порядок человеческого сотрудничества, сложившийся в результате надорганической эволюции, постепенно превратился в самую сложноорганизованную систему во Вселенной и новую среду обитания для и так уже высокоорганизованных индивидуальных биологических организмов. Эта чрезвычайно подвижная, вечно меняющаяся среда, вынуждая людей приспосабливаться к ней, многократно переучиваясь и осваивая все новые надличностные обычаи и навыки, изменяет человеческую природу.

Если третья концепция общества и не решает последнего и главного затруднения из вышеуказанных, то, по крайней мере, намечает путь к этому. Во всяком случае она явно подразумевает, что функционализм имеет смысл лишь как эволюционноисторический функционализм, что основательный ответ на вопрос, как функционирует данный институт, не получить только из недавных фактов, взятых отдельно, вне контекста его эволюции. "...Верное понимание социальных перемен достигается только наблюдением их медленного генезиса в продолжении столетий и ... основывать заключения на результатах, полученных в короткие периоды времени, есть такое же заблуждение, как и судить о кривизне земной поверхности, поднимаясь на холм и спускаясь с него" [9, с. 108].

Ход социального изменения, всегда "неправильный, скрытый и ритмический", никогда не сможет "выясниться для нас в своем общем направлении, если мы будем рассматривать только небольшую часть его" [9, с. 102].

Использование Спенсером сразу нескольких, не во всем совместимых концепций общества несомненно расширяло диапазон его поисков возможных факторов и механизмов собственно соци

альной фазы эволюции, хотя одновременно попытало опасность противоречий эклектизма.

§ 6. ФАКТОРЫ И МЕХАНИЗМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

Вслед за Адамом Смитом и другими "шотландскими моралистами" Спенсер отчетливо сознавал фундаментальное эволюционное значение роста населения, возрастающего размера обществ ("массы социального организма"), сознавал грандиозные последствия той очевидности, что координация усилий миллионов люден в современных государствах требует совершенно иных принципов организации, чем неписаные правила поведения, когда-то достаточные для небольших отрядов охотников и собирателей. "Масса есть одновременно и условие и результат общественной организации. Ясно, что только множественность единиц делает возможной разнородность структуры. Разделение труда не может пойти далеко там, где имеются лишь немногие, между которыми надо разделить этот труд. При незначительной численности индивидов не может существовать дифференциация на классы" и т.д. [5, т. 1, с. 6].

Еще в раннем очерке "Теория народонаселения, выведенная из общего закона плодовитости животных" (1852) Спенсер называл мальтусовское "давление населения" (вследствие его роста) "непосредственной причиной прогресса". Но у Мальтуса давление населения и соответствующие ему "борьба за существование" и "выживание наиболее приспособленных" (термины, употреблявшиеся в английской литературе задолго до Дарвина) служили только закреплению естественного равновесия, усилению существующего отношения между распределением населения и распределением ресурсов, т.е. эти понятия использовались антиэволюционно. Спенсер переосмыслил мальтусовскую модель в эволюционном духе.

Его интересовали следствия общего биологического закона размножения и роста популяций в мире людей. Постепенное ограничение животной чрезмерной плодовитости человека достижимо только в процессе цивилизации, но сам этот процесс сделала неизбежным именно избыточная плодовитость. Давление населения вызвало расселение и распространение человеческого рода, расчистку земной поверхности, отказ от хищнических навыков в пользу начала земледелия. Оно вынудило людей перейти к общественному состоянию, сделало необходимой организацию общест

ва, повлияло на развитие социальных чувств, поскольку побуждало к более тесным связям и взаимозависимым отношениям. Оно толкало ко все новым усовершенствованиям в процессе производства и вызывало соответствующий рост умений и умственных способностей.

Эти процессы прогрессируют до тех пор, пока все пригодные для жизни участки земли не будут одинаково плотно заселены и доведены до "наивысшего состояния культуры" (это одно из немногих прямых употреблении Спенсером термина "культура", хотя его "вторичная среда" обозначает именно то, что обычно называют культурой), обеспечивающего наиболее совершенное удовлетворение человеческих потребностей. Только тогда давление, порождаемое ростом численности населения, исполнит свое предназначение и постепенно притормозит свое воздействие на общественные процессы.

Наряду с этой "непосредственной причиной прогресса" Спенсер в других трудах называл "главной ближайшей причиной прогресса" — "медленное изменение человеческой природы путем общественной дисциплины", которое "одно может создать непрерывное изменение к лучшему" [8, с. 270].

Видимое противоречие сохранится для нас до тех пор, пока мы будем думать, что Спенсер добивался исключительно монокаузальных объяснений или, по крайней мере, правильной линейной детерминации объясняемого социального явления цепью наблюдавшихся в прошлом событий, выступающих в роли причин. Но в социальном мире "причины и действия в высшей степени запутаны" [9, с. 52], каждая причина порождает множество отдаленных разветвляющихся последствий, и потому "изучение социологии... может назваться научным только в том случае, когда мы проследим связь между ближайшими и более отдаленными причинами и путь от первоначальных действий до вторичных, третичных и т.д." [9, с. 22], — короче, когда мы проследим в общих чертах всю эволюционную цепь. Полное причинное объяснение — это всегда эволюционное объяснение.

Однако эволюция предполагает непрестанное изменение первоначального соотношения элементов. Ни один причинный фактор не может одинаково действовать на всех фазах эволюционного процесса. Реальностью является множество разнородных причин, взаимодействующих во времени, усиливающих, ослабляющих, изменяющих или устраняющих друг друга. Например, упомянутый выше "общественный рост (рассматриваемый просто как накопление все большего и большего числа индивидов) есть также один

из... производных факторов, и... он, подобно остальным, также есть в одно и то же время и следствие, и причина общественного прогресса. Другие факторы взаимно содействуют друг другу для произведения этого фактора, а он, в свою очередь, соединяется с ними для произведения дальнейших перемен" [5, т. 1, с. 6].

Сказанное подтверждает правоту русских социологов М.М. Ковалевского и Н.С. Тимашева (позже работал в США), без колебаний относивших Спенсера к многофакторникам, отказавшимся от поисков единственной причины, во все времена и при всех обстоятельствах движущей общество вперед. Местами в спенсеровских объяснениях можно усмотреть описания системы самоорганизующихся процессов с элементами обратных связей, хотя отчетливых формулировок на этот счет у него нет.

Соответственно духу эволюционизма Спенсер осмысляет сложные общественные состояния, спускаясь до их истоков, к воображаемому первоначальному состоянию человечества. Он подразделяет факторы эволюции на "первичные" и "вторичные." (производные) и в каждой из этих групп различает "внешние" и "внутренние" факторы [5, т. 1, ч. I, гл. 2-4]. Первичные внешние факторы — это природная среда (климат, почва и т.д.), сильнее всего воздействующая на первобытного (примитивного) человека. Первичные внутренние факторы — это физические и психические (умственные и нравственные) свойства его нецивилизованной, дообщественной природы (описываемые в основном чисто негативно, по контрасту с "современностью": нерассудительности, хищничество, неспособность к длительному сотрудничеству, к абстрактному мышлению и т.п.), от которых зависят черты первых человеческих объединений. Предплеменная орда в полном согласии с общей формулой эволюции пребывает в состоянии неопределенной, несвязной однородности: члены орды живут одинаково, разделения труда нет и нет устойчивой взаимной зависимости людей друг от друга — этого "существенного условия для начала и развития общественной организации" [9, с. 825].

Вторичные, цивилизационные факторы (внутренние и внешние) "вводит в игру" сама социальная эволюция. Это — изменившаяся социализированная природа человека, измененная человеческой деятельностью природная среда и все возрастающее влияние надорганической среды. Универсальная абстрактная схема, описывающая порождение новых производных факторов, — это схема взаимодействия между общественным целым и составляющими его единицами, между вторичными внешними и вторичными внутренними факторами: "Коль скоро общественная комбинация

приобретает некоторую прочность, сейчас же начинаются взаимодействия между обществом, взятым как целое, и каждым отдельным его членом, причем каждая из сторон влияет на природу другой стороны" [5, т. 1, с. 6-7].

Спенсер редко раскрывает конкретные механизмы такого взаимодействия, а когда делает это, то, подобно другим эволюционистам XIX в., смешивает механизмы культурного и биологического наследования. Он, как известно, был главой тогдашнего неоламаркизма и полагал ведущим эволюционным механизмом и в социальных и в биологических процессах ламарково наследование приобретенных черт (признаков). Похоже Спенсер стал ламаркистом именно потому, что в теории эволюции отправлялся от социальной сферы прежде всего.

С современной точки зрения ламаркизм здесь оправдан. Новые приобретенные обычаи действительно передаются от поколения к поколению, а также путем обучения и подражания распространяются и среди живых представителей своей и чужих культур. Если биологические виды не скрещиваются между собой, т.е. изолированы друг от друга непередаваемостью генов и обусловленных ими свойств, то обычаи разных культур смешиваются ("диффузия культур"). «...Культурная эволюция осуществляется через передачу навыков и информации не от одних только биологических родителей индивида, но и от несметного числа его "предков". Процессы, способствующие передаче и распространению навыков культуры через обучение.., приводят к тому, что культурная эволюция развивается несравненно быстрее, чем биологическая. Наконец, культурная эволюция проявляется в основном в групповом отборе» [10, с. 47]. Как показывает "третья модель" общества (см. предыдущ. параграф), акцентирующая передачу навыков социального поведения именно через обучение путем повторения, Спенсер приближался к этой наиболее перспективной "имитации" (Поппер) ламаркизма для нужд социологии. Тем более, что он, подобно теперешним эволюционистам, обращал внимание на необычайно долгий (по сравнению с другими биовидами) период детства у человека, благоприятствующий обучению не врожденным, а индуцированным обществом правилам и законам, регулирующим взаимоотношения индивидов.

Даже ошибочные с точки зрения биологической науки утверждения Спенсера, будто на протяжении жизни индивидуального организма "изменения функций порождают изменения структуры, которые затем и наследуются, применительно к идее "социального организма" имеют смысл. Взаимозависимость между его частями означает исполнение ими специализированных функций друг для друга. Появление новых функций, т.е. функциональная дифференциация, порождает нужду в особых приспособлениях или даже в новых органах хотя бы для обмена продуктами и вы

годами соответствующих видов деятельности, т.е. порождает структурную реорганизацию и дифференциацию. Все это воплощается в повышении разнообразия общественного разделения труда. Оно в свою очередь предъявляет повышенный спрос на разнообразные человеческие качества и умения — спрос, который может удовлетворить только соответствующий рост населения, способного к самодисциплине и обучению, чтобы занять новые функциональные ниши. Рост населения, превышающий объем средств его содержания, вызывает очередную необходимость улучшения способов производства этих средств существования и очередное совершенствование разделения труда для повышения производительности. Это опять влечет рост спроса на еще более высокий уровень умения, достигаемый постоянной учебой и самоконтролем, доступный людям лишь высокосложной цивилизации, не только развивающей их первичные природные качества, но и открывающей перед ними небывалое в природе разнообразие культурных традиций для их свободного личного выбора наряду с бессознательным усвоением. Возникает круговой самоускоряющийся процесс: рост населения и его плотности создает возможности углубленной специализации, которая повышает производительность, что создает условия для дальнейшего роста численности населения — и цикл повторяется на обозримый исторический период до достижения равновесного совершенного" удовлетворения человеческих потребностей в масштабах мировой цивилизации.

Эти идеи Спенсера опередили многие положения зиммелевской "Социальной дифференциации" (1890) и трактата Дюркгейма "О разделении общественного труда" (1893), составившие славу их авторам.

Но одновременно Спенсер в своей ассоцианистской психологии пропагандировал наряду с обучением бездоказательные идеи о прямой "физиологической" передаче культурной информации. Реакция элементарной человеческой способности со средой якобы может оставлять память о себе изменениями в клетках мозга и, следовательно, внедряться в наследственность индивида. Эту "память" скоро отождествили с ламарковым наследованием признаков, приобретенных организмом благодаря его усилиям приспособиться к изменяющимся условиям среды. Здесь социальное прямо переходило в биологическое. Инстинкт, например, был не более как привычкой, вошедшей в плоть и кровь и передаваемой по наследству. В конкретной социальной среде индивиды приспособляют свое поведение к институтам своего общества и будто бы приобретают наследственную предрасположенность к определенным установкам и образцам поведения.

По Спенсеру, это лучший, чем естественный отбор, механизм быстрого согласования индивидуального поведения с требованиями общества. Ламаркистская теория наследования подчеркивала прямое влияние, или давление, социальной среды, делала ее активным фактором в социально-биологическом объяснении происхождения и сохранения определенных обычаев и поведения, тогда как дарвиновская теория естественного отбора вынуждала принять непонятную (до появления генетики) самопроизвольную изменчивость в наследственности безотносительно к условиям окружающей среды. Спенсер оставлял за естественным отбором вспомогательную роль "выпалывателя" вариационных изменений, запущенных совсем другими механизмами эволюции. Если законы естественного отбора применимы и к социальному поведению, то "полезные" обычаи должны бы выживать подобно "полезным" физиологическим характеристикам.

Сразу возникало затруднение, на которое указал Дарвин (вместе с большинством "ламаркистов" в вопросах происхождения социальных обычаев) в своем "Происхождении человека..." (1871), что "бессмысленные обычаи", привычки и суеверия тоже ведь передаются от поколения к поколению, и как тогда объяснить их выживание?

Появлялся соблазн вывода, будто выжившие в итоге группового отбора и наиболее распространенные в течение долгого исторического срока обычаи обязательно должны быть в какомто, пусть пока неизвестном отношении "полезными" или "хорошими". Хайек называет такую установку "генетической", или "натуралистической", ошибкой [10, с. 51].

Спенсер не снял указанного затруднения и не был свободен от этой "натуралистической ошибки", особенно в своих функционалистских и адаптационистских объяснениях. Но он приводил примеры многих и многих древних обычаев, учреждений, законодательных мер, принятых столетия назад для смягчения какогонибудь "временного бедствия" и удержавшихся силой исторической инерции до нового времени (чаще всего как черты "древнейших частей управляющей организации", исключительно стойкой к влияниям, изменяющим все вокруг нее). И он показал, что ни о какой постоянной и абсолютной "хорошести" обычаев или мер, бывших когда-то кратковременно эффективными, и речи быть не может. Действительно важные последствия общественной политики, "которые продолжаются целые века и заметны в целой цивилизации" [9, с. 103], могут обнаружиться "только в течение тех длинных периодов, которые потребовались для образования

национального характера, обычаев и образа мыслей" [9, с. 101]. Первоначальное влияние, внесенное в общество, через несколько поколений может дать совершенно противоположные задуманным результаты, потому что изменяет непредсказуемым образом сумму и направление всех других факторов исторического движения, Спенсер лишний раз подчеркивает здесь, что основательные данные для социологических выводов обеспечивает только эволюционное исследование во всей его полноте.

Эти его примеры долгой жизни архаических установлений наводят на мысль, что и побеждать вначале и выживать потом могут вовсе не самые эффективные социальные формы и решения. Большее значение часто имеет учет их исторических корней, даже случайностей происхождения, чем любые объяснения с точки зрения эффективности приспособления к специфике окружающей среды. Поэтому в арсенале Спенсера есть к "эмбриологические", преформистские объяснения развития и особенностей приспособления определенных социальных форм направляющим действием какого-то устойчивого и часто скрытого ядра свойств, сложившихся при их зарождении, по всех дальнейших исторических превратностях и новых обстоятельствах. Положим, определенное национальное общество и приспосабливается к изменившимся условиям международной политики и хозяйства, но усваивает свой опыт в новой среде в привычных структурных формах, сквозь фильтр органического национального характера и образа мыслей. Идея начального потенциала конкретного общества подкрепляет концепцию преимущественно эндогенного характера социальной эволюции вдобавок к общефилософским соображениям об имманентной тенденции к дифференциации и разнообразию.

Вероятно, рациональное отделение "полезных" и "хороших" обычаев и традиций от "плохих" применительно к масштабам общества в целом — вообще невыполнимая задача. Во всяком случае таково кредо одного из самых глубоких эволюционистов нашего времени: "... Нельзя полностью понять, в чем суть традиционных нравственных норм и как они действуют; ...следование им не служит никакой цели, точно определенной заранее; ...соблюдение их приводит к последствиям, не наблюдаемым непосредственно, из-за чего благотворность этих последствий не устанавливается заранее, и их невозможно полностью знать или предвидеть ни при каких условиях" [10, с. 124]. Приходится довольствоваться пониманием, что без необозримого массива принимаемых на веру традиций, а также некоторого абстрактного знания о принципах самоупорядочения сложных целостностей (вроде принципов отбора), неизвестных нам в конкретных деталях, жить и мыслить нельзя. Но Спенсер вряд ли согласился бы с такими скромными установками в познании.

Наиболее последовательно Спенсер использовал дарвиновский механизм естественного отбора (или, как чаще всего он его толковал, "выживания наиболее приспособленных") для защиты

конкурентного экономического индивидуализма в книге "Человек против государства" (1884). Он приписал экономической конкуренции ту же роль, какую у Дарвина играл отбор. Конкуренция не устраняет людей физически. Она лишь отсеивает экономически неэффективное поведение от эффективного, неудачу от хозяйственного успеха, неприспособленного к рыночной среде от приспособленного. Наилучшие условия, при которых осуществляется экономическое соревнование и, следовательно, естественный эволюционный процесс, — это невмешательство государства. Бедность можно временно смягчить государственным вмешательством только за счет темпа общественного прогресса. Вмешательство бесплодно именно потому, что ход процесса, в котором участвует необозримый конгломерат индивидуальных воль, субъективных выборов и решений, проб и ошибок, не могут предопределить ничьи действия и знания.

Спенсер отвергал обвинения, что этим он сводит на нет роль моральных чувств в обществе. Его аргументы направлены лишь против "коллективизма" и ложных представлений о возможностях соответствующих социальных реформ, ибо нет оснований полагать коллективизм необходимой целью моральной эволюции. Но вообще человеческое общество морально, внеморальна же природа и законы эволюции, поскольку они естественны. Под "невмешательством" Спенсер разумел "политику естественной дисциплины", когда "государство предоставляет каждому гражданину самому устраивать для себя добро, какое он может, и самому разделываться со злом, какое он себе наносит". Такую политику он категорически отказывался называть lassez faire, ибо за этим ярлыком часто скрывается невмешательство "самого дурного свойства", когда "государство предоставляет гражданину терпеть зло, причиняемое ему другими, и... защита государства приобретается только путем разорительных издержек..." [9, с. 344]. Подобное невмешательство вредно и по ближайшим, и по отдаленным последствиям.

Кроме, так сказать, "внутрисистемной" конкуренции и борьбы как движущего механизма эволюции Спенсер подробно рассматривал еще один "производный фактор чрезвычайной важности" — влияние надорганической среды, т.е. в основном взаимодействие между данным обществом и соседними с ним обществами, или конкуренцию межсистемную. Между обществами и телами, которые их окружают, как и между другими конечными естественными системами, происходит уравновешивание энергии. Оно идет также между разными общественными сверхорганизмами,

социальными группами и классами. Уравновешивание между обществами принимает форму борьбы за существование. Конфликт (слово употреблялось взаимозаменяемо со словом "война") становится обычной формой жизнедеятельности общества. Влияние конфликта сказывается не только вовне, но и внутри конфликтующих обществ. В борьбе за существование появляется боязнь утраты средств существования и страх перед смертью. Первая становится корнем политической власти, второй — власти религиозной. Это дает первотолчки внутренней дифференциации.

За доказательное обоснование интеграционной роли межплеменных и межнациональных конфликтов в сплачивании и объединении малых групп в большие, в создании межплеменных союзов, в начатках "кооперации", первоначально служившей для защиты и нападения (т.е. исполнявшей чисто военные функции, но он этого вида сотрудничества произошли все другие виды кооперации), и т.д. и т.п. — Спенсера можно считать основоположником "конфликтного функционализма", развиваемого в наши дни на Западе.

Все соображения Спенсера насчет движущих сил социальной эволюции трудно и вычленить и собрать в систему, В какойто мере объединяющим принципом является наиабстрактнейшее положение, что мера всех вещей, конечная причина эволюции и источник социального прогресса — это сам эволюционный процесс, в направлении своем определенный общим законом вселенской эволюции, — но вряд ли этого достаточно для целей социологии.

В качестве итоговой оценки его учения о факторах и механизмах социальной фазы эволюции приведем слова Е.Шацкого: «Пытаясь выяснить механизмы общественной эволюции, Спенсер бился над двумя дилеммами, которые на почве его системы оказались по сути неразрешимыми. Первая — это дилемма объяснений натуралистических и собственно социологических; вторая — ... дилемма объяснений номиналистских и реалистских. С одной стороны, он хотел все истолковать биологическими и психическими чертами индивидов..; с другой — должен был учитывать явления, которые сформировались только на сверхорганическом уровне. С одной стороны, хотел видеть общество, целиком детерминированным природными условиями, с другой — замечал, что общество преобразует эти условия, создавая "искусственную" среду с растущим по ходу эволюции значением. В результате он утверждал, что все совершающееся в обществе имеет источники либо в природе, либо в природе, преобразованной людьми, либо, наконец,

в самих людях. Формула широкая, в которой... умещается все» [15, с. 329-330].

§ 7. СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ

Спенсер как никто способствовал распространению термина "социальный институт" в социологии и смежных науках, но строгого определения его не дал. Слово употреблялось в разных контекстах наряду с целым выводком родственных и частично взаимозаменимых понятий: "социальные отношения", "организация", "учреждение (агентство)", "координирующий центр (или сила), контролирующий центр", "система принуждения" и др. Социальные институты — это что-то вроде органов общественного суперорганизма, которые делают возможной совместную жизнь и сотрудничество людей; это любые устойчивые надорганические формы деятельности, в которых приспособляется и приучается к взаимодействию с другими людьми несоциальный по природе человек.

Совокупность институтов и сеть функциональных связей между ними, определяющая основные каналы сотрудничества, взаимодействия и обмена между людьми, характеризует строение, базовую организацию общества. Говоря о социальной организации и порядке человеческого сотрудничества, Спенсер разумеет не сознательное, планируемое и целенаправленное сотрудничество индивидов, групп и институтов, возможное в малых рационально управляемых организациях и специально созданных учреждениях, а тот естественный спонтанный макропорядок, масштабы которого и сроки эволюционного формирования выходят за пределы восприятия отдельных людей и не зависят от них. Но и рациональная организация отдельных институтов не в ущерб другим и по известным правилам слаженного сотрудничества часто искажается под влиянием сословных, профессиональных и других групповых интересов. Для их защиты создаются специальные органы, совершенно излишние для общества, но служащие самосохранению данного института как главной цели [9, с. 234]. Все это еще увеличивает стихийность и хаотическую запутанность общего макропорядка.

Регулярные формы взаимодействия индивидов поддаются упорядочению в несколько крупных категорий институтов. Семейное сожительство людей породило домашние институты (отношения), в том числе разные формы брака, семьи, воспитания, отношений между полами, родителями и детьми и т.д. Объединения

людей в целях нападения и обороны положили начало развитию государственной организации и политических институтов. Всего Спенсер выделяет шесть категорий институтов: домашние (семейные), обрядовые, политические, церковные, профессиональные и промышленные, посвятив их анализу большую часть "Оснований социологии" [5, т. 2]. Кроме того, много места у него занимает анализ структуры и развития продуктов культуры: языка, знания, искусства и морали.

С точки зрения идеи "социального организма", идеи системности, институты надо было анализировать во взаимозависимости, *в* совместной исторической работе. Спенсер следовал определенным правилам такого анализа, которые мы здесь вслед за Е.Шацким [15, с. 319] лишь кратко перечислим, ибо многие детали были уже даны раньше: 1. Никакой институт нельзя трактовать как нечто умышленное и сознательно введенное в жизнь. Как позднее Э.Дюркгейм, Спенсер предпочитал объяснять институты не через индивидуальные мотивы и цели, а через их функции в системе. 2. Понимание института невозможно без учета его происхождения и пережитых им изменений. Ответ на вопрос о функционировании института немыслим вне контекста его эволюции. *3.* Все институты — части единой общественной системы, подчиняющиеся контовскому принципу "консенсуса", т.е. согласованности элементов всякой данной группы общественных явлений между собою, и потому нарушения в одном институте отражаются на функционировании других. 4. Каждый институт исполняет свои определенные функции. Если почему-либо он начинает брать на себя функции других институтов, то это грозит нарушением равновесия всей системы и ее возвратом к примитивной недифференцированности функций и к архаическим и сверхцентрализованным способам координации и управления.

Однако проблема комбинации и эволюционного обобщения порядков развития множества институтов из очень различных культур и разных областей общественной организации — развития, приведшего к современным характеристикам ее функционирования, — слишком сложна, а по мнению многих наших современников, и вообще нерешаема. Поэтому фактически у Спенсера каждый тип института рассматривается по отдельности с несистематическими отсылками к целому и другим институтам. Но способ анализа почти одинаков для всех типов и опирается на его общеэволюционные принципы: "Спенсер оперирует самобытной последовательностью институционального развития. Толкуя институт (например, правительство) как определенный способ приспособле

ния человека к жизни в обществе, он полагает, что генезис этого последнего, будучи следствием роста численности людей, подразумевает вместе с тем несомненное существование почти неструктурированного агрегата индивидов с очень сильными эгоистическими, антисоциальными (конфликтогенными) инстинктами. Затем он проецирует этот тип отношений на отношения между первичными, а также позднейшими обществами. Таким образом порядок появления институтов остается запрограммированным с точки зрения роли, какую данный институт играет в процессе борьбы за существование, его значения для выживания данного общества" [11, с. 132].

Спенсер слишком догматически применял свою схему. Так, можно заранее догадаться, что при анализе "домашних институтов" [5, т. 2, ч. 3], отвечающих за сохранение человеческого вида, из всех конкурировавших в его время теорий происхождения моногамной семьи он предпочтет те, которые начинали ее эволюцию от беспорядочных половых отношений (теория "первобытного промискуитета"). Постепенная "этизация" в обществе природнобиологических отношений от уровня полнейшей бесформенности и нравственного безразличия идеально ложилась в его схему эволюции, хотя уже тогда были кое-какие данные в пользу возможной изначальности моногамии (например, существование пожизненно моногамных пар у высших приматов — орангутангов). Но, несмотря на схематизм, ценной в этом разделе оказалась сама постановка вопроса и исследование зависимости между типом общества и типом семьи.

В анализе Спенсером "обрядовых институтов" [5, т. 2, ч. 4] в наше время видят обычно ранний прообраз "теории социального контроля", охватывающей те бытовые, стихийно сложившиеся в обществе формы регуляции поведения во взаимоотношениях людей, которые действуют помимо права и религиозной морали. Обряды, обычаи, привычки, церемонии этикета, моды и т.п. — все это средства контролирования поведения и вынуждения поступков, одобряемых обществом. В соответствии с базовой схемой эволюции Спенсер усматривает истоки действующих обычаев в древних церемониалах приношения даров, взятия трофеев, триумфов и пр., особенно развитых в воинственных обществах, где они были частью машины принуждения.

В самом большом разделе о "политических институтах" ныне, как правило, выделяют не очень устаревшую теорию происхождения политической власти, которую современные этносоциологи и культурантропологи лишь модифицируют, и описания воин

ственного и промышленного типов общества [5, т. 2, ч. 5, гл. 1718]. На самых низких ступенях развития, пишет Спенсер, в небольших и несвязных объединениях людей нет ни прочной подчиненности, ни центральной власти. Но развитие более или менее постоянной правящей инстанции, обладающей известной силой принуждения, — это необходимое условие сколько-нибудь значительного роста общества. И по общему закону эволюции дифференциация первоначально однородной массы единиц на часть координирующую и часть координированную везде есть необходимый начальный шаг. Люди поднимаются до общественного состояния только "при условии, когда между ними устанавливается неравенство относительно власти". Выдающуюся роль в этих процессах сыграли военные конфликты. Нужды примитивной войны отбирали в качестве вождей особенно храбрых и способных людей. Но всякое такое лидерство, основанное на личных качествах индивида, эфемерно и может установиться на постоянной основе только в сочетании с наследственным принципом. Эту наследственную власть усиливала и подкрепляла вера в особые отношения между вождями и духами предков.

Военное лидерство естественно расширяется в гражданстве. Общественные обязанности вождя, вначале соединявшего в своем лице царя, судью, полководца и часто жреца, все больше специализируются по мере увеличения и усложнения общества. Из первоначальной координирующей силы, ни с кем не делящейся своими функциями, развивается несколько центров силы, между которыми эти функции распределяются. Далее они снова подразделяются на множество частей, и каждая становится организацией — административной, судебной, духовной или военной.

Особое значение имеет первичная социальная дифференциация между управляющей и производящей частями общества. Когда власть вождя устанавливается прочно, он больше уже не работает вместе со всеми для добывания средств существования, но отделения его "политических" функций от "промышленных" еще не происходит. Он обыкновенно продолжает регулировать производство и даже торговлю, удерживая в своих руках обмен товарами. Ибо древняя торговля могла развиваться только под защитой профессиональных воинов. Но торговля, естественно тяготеющая к выходу за узкие рамки родо-племенных объединений, а за ней и производительная деятельность ("промышленность") раньше всех обнаруживают стремление к самоуправлению, к независимости от влияния, которое все более сосредоточивается в руках вождя племени как его военного и политического главы. Принципы коорди

нации, даже человеческие характеры, потребные в этих двух частях, все больше расходятся: координация в непроизводящей, управляющей, части продолжает идти "прежним путем", тогда как координация процессов производства, распределения и обмена в производящей, промышленной, части все меньше нуждается в принуждении и опирается на личную инициативу индивидов в установлении связей между собой (как сказали бы сейчас — "горизонтальных" связей).

"Прежний путь" управляющей части общества — это путь "военной организации", непосредственно возникающей для решения сознательно поставленных общественных целей и лишь опосредованно могущей привести к индивидуальному благополучию. Такая организация развивается сознательно и принудительно навязывается людям. Тип "промышленной организации" непосредственно и стихийно рождается из стремления к индивидуальным целям, но опосредованно ведет к общественному благополучию. Этот род организации развивается ненамеренно и сознательно никому не навязывается. В сущности только такая организация развивается путем естественной эволюции, путем самоупорядочивающихся процессов приспособления к непрерывно меняющимся внешним обстоятельствам и к постоянным внутренним изменениям в соотношении целей индивидов.

Сказанное дает представление об эволюционной базе спенсеровской полярной типологии: "военное" — "промышленное" общества. Эта типология очень отличается от его же количественной классификации известных обществ по нарастающей сложности структуры. Ежи Шацкий приравнял названные крайние типы Спенсера к чистым идеальным типам М.Вебера, к которым более или менее приближаются те или иные из существующих обществ, всегда, однако, обладая чертами обоих типов в разной пропорции [15, с. *324]*. Один полюс — это воображаемая идеальная организация общества, психика и поведение человека в нем, соответствующие состоянию перманентной войны с другими обществами. Другой полюс — производящее общество в условиях постоянного мира и безопасности, полностью сосредоточенное на обеспечении благополучия своих членов и, соответственно требованиям мирной жизни и труда, преобразующее социальную организацию, образ жизни и психику своих граждан.

Типологию военного и промышленного общества надо рассматривать не как реальные этапы исторической последовательности, а как "инструмент оценки социальных систем и пропаганды спенсеровского общественного идеала" [15, с. 323], хотя она тоже

ретроспективно характеризует направление эволюции. Не следует забывать, что на заре истории конфликт, по Спенсеру, сыграл громадную роль в социализации человека. Организованный конфликт, направляемый вовне политической или религиозной властью, — "милитаризм", — объединяя малые общественные группы во все более крупные, неизбежно расширял пространство, где воинами могли быть не все и растущая часть человечества получала возможность жить в мире и производительно трудиться, незаметно формируя ростки новых, "промышленных" отношений.

Однако уже довольно давно эволюция взяла от "милитаризма" все что могла, и он закончил свою созидательную миссию. Спенсер оценивал современную ему эпоху как переходную. Индустриализм не может повсеместно утвердиться, пока между народами не установится состояние равновесия. Идеальные полярные типы нужны, чтобы измерить степень отклонения от них общественных организаций, существующих в разных странах.

Грубо говоря, военное общество — это распространение армейской организации на все сферы общественной жизни. Отсюда не только запретительное право, единственно допустимое в промышленном обществе, но и прямая регламентация того, что следует делать. Тип военного общества у Спенсера во многом совпадает с другим, еще более распространенным в социологии, полярным типом "традиционного" общества. Так, он говорит вслед за Г.Мэном (Мейном) о господстве "статусных", наследуемых отношений при военной организации, когда каждый член общества занимает предназначенное ему положение, будучи пожизненно "приписан" к определенной позиции в организационной иерархии. Вознаграждения за труд и почести распределяются здесь, как правило, не по его качеству и квалификации, а согласно позиции и рангу в иерархии. Право охраняет не интересы индивидов, личности, а в первую очередь незыблемость статусной иерархии и власти.

Соответственно, структура обществ военного типа жесткая, малоподвижная и сопротивляется всяким изменениям. Люди в них консервативны и малоинициативны, плохо приспособляются к новым условиям, как и общество в целом. Среди обществ, наиболее приближающихся к военному типу, Спенсер называет древний Египет, Спарту, Россию и другие, замечая, что этот тип пока еще преобладает.

Промышленный тип общества описан в основном по контрасту с военным. Это почти полный аналог понятию "современное общество", распространенному в нынешних западных социоло

гических текстах, особенно в "социологии развития" и в "теории модернизации". В обществе, длительно живущем в условиях мира, неизбежно слабеет принуждение, возрастает гибкость и подвижность социальной организации. Индивиды не прикованы соответственно статусу к одному месту или занятию и свободно меняют свои общественные позиции, вступая в новые отношения без ущерба для сплоченности общества. Сплачивающими силами вместо примитивного принуждения становятся знание и приобретенная психологическая гибкость, уживчивость людей. Отношения в "промышленном обществе" — это воображаемые идеальные условия, которые социальная эволюция должна создать для самой себя, дабы ничто в дальнейшем не мешало ее естественному ходу. Среди этих условий названы: децентрализация; торжество принципа "разрешено все, что не запрещено законом" (т.е. исключительно запретительный, негативный, а не разрешительный, позитивный, принцип построения права, которое вообще желательно свести к минимуму); веротерпимость, разнообразие убеждений и мнений; культ прав человека вместо культа власти; независимость и новаторство как общественно одобряемые черты личности вместо конформизма и консерватизма; международное сотрудничество вместо военной изоляции и т.д. Этот идеал нигде не достигнут с удовлетворительной полнотой, и даже англосаксонским странам, наиболее приблизившимся к нему, угрожает отказ назад в виде ремилитаризации, социализма и т.п.

О других группах институтов, рассмотренных Спенсером, можно не говорить, поскольку, например, развитие "промышленных институтов" [5, т. 2, ч. 8] определяют те же факторы, о которых сказано уже достаточно. Это развитие основано на росте разделения труда и сопровождающих его структур производства и управления производством. Способ управления трудом Спенсер рассматривал в исторической последовательности: управление отеческое, патриархальное, общинное, гильдейское, в форме рабства или крепостничества, наконец, управление трудом на условиях почти свободного договора. При этом промышленное развитие, хотя и не без временных отступлений, пока обнаруживает тенденцию к большей независимости от политической организации общества.

Учение Спенсера о социальных институтах ценно не столько громадностью конкретного материала, переработанного по плану его исторической социологии (здесь он все равно был слишком схематичен и слишком многое опускал, чтобы его признали профессиональные историки), сколько самой формальной классифика

цией этих институтов и обсуждением принципов их систематического анализа. Все это нашло продолжение в современных теориях социальной организации.

§ 8. СПЕНСЕР - КРИТИК СОЦИАЛИЗМА

Уже спенсеровский идеал промышленного общества показывает его полную несовместимость с принципами социалистической организации, которые пропагандировались в то время. В свете своей типологии Спенсер видел, что идеальные системы совместной жизни и труда, предлагаемые социалистами, родственны архаическим системам, преобладавшим на первых стадиях цивилизации и у отсталых народов. Социалистический идеал "... соответствует устройству армии. Это гражданская регментация, параллельная регментации военной и устанавливающая в сфере промышленности такую же субординацию, какую мы видим в армии. Правило одно и то же: делай свое дело и получай свой паек" [5, т. 2, с. 695]. Словом, это регресс к военному типу общества вплоть до желания восстановить статусную систему с той лишь разницей, что ею распоряжались бы не отдельные лица, а община. Военная организация и в новом виде потребует поглощения жизни индивидов жизнью группы, общины.

И распределение пайков, и управление статусом потребует обширной и сложной администрации, иерархии, вплоть до центральной власти, которая будет координировать многообразные виды деятельности общества и подводить итоги. Т.е. вместо "хищников-предпринимателей" социалисты предлагают несравненно большую армию бюрократов. Вообще, главный предмет спора между социалистами и антисоциалистами — это способ управления трудом. В разделе о промышленных институтах, куда входит глава "Социализм", выявлена тенденция к минимизации принуждения в современном промышленном строе, к ослаблению политического и религиозного гнета в управлении промышленностью, отмечена тенденция к индивидуации, самостоятельности в труде как предпринимателей, так и работников. Социалисты же думают бороться со своеволием и эгоизмом отдельных предпринимателей, проистекающими из злоупотребления свободой и от недостатков человеческой природы, установлением сильной централизованной власти, управляющей одной монопольной сверхорганизацией, которая заменит все мелкие группы. Такая организация, поддерживаемая

силой, будто бы будет полезна не только как временная чрезвычайная мера, но и как постоянное явление.

Временно, армейскими мерами и методами многочисленные чиновники, располагая властью и средствами принуждения, действительно способны побороть самые грубые проявления хищнического агрессивного эгоизма — лень и т.д. и добиться успешного труда. Но надолго ли? Кто будет контролировать саму бюрократию? Она обязательно будет извлекать выгоды из своего положения за счет управляемых. И тут не поможет даже избирательная власть (всеобщее избирательное право), предоставленная управляемым, ибо опыт показывает, что большая, но неорганизованная корпорация не в состоянии бороться с небольшой, но хорошо организованной [5, т. 2, с. 695]. "...Раз установится общая социалистическая организация, то обширная широко разветвленная и объединенная в одно целое корпорация лиц, руководящих деятельностью общества, получит возможность применять принуждение беспрепятственно, насколько это окажется нужным в интересах системы, т.е. в сущности в их собственных интересах, — не преминет распространить свое суровое владычество на все жизненные отношения действительных работников; и в конце концов разовьется чиновная олигархия с более чудовищной и страшной тиранией, чем какую когда-либо видел свет" [8, с. 270].

Поэтому борьба с социализмом необходима в интересах не столько класса предпринимателей, сколько самих рабочих. Производство всегда будет требовать управления, и по самой сути вещей управляющих нужно меньше, чем производителей. При свободном рынке труда и добровольной кооперации эгоизм управляющих производством предпринимателей может быть обуздан успехами рабочих союзов, пользующихся такой же свободой, как и другие добровольные ассоциации. В принудительной же кооперации, какую повлечет за собой социализм, эгоизм управляющих по самой природе человека будет неменьшим, но уже не натолкнется на согласное сопротивление рабочих.

Спенсер отмечает еще одну иллюзию социалистических идеологов, имеющую важные практические последствия: "Доктрины коллективистов, социалистов и коммунистов не признают... различия между этикой семейной жизни и этикой жизни вне семьи. Они предлагают распространить семейный режим на всю общину..." [5, т. 2, с. 691]. Но семья и вообще малые группы людей, поддерживающих между собой тесные личные контакты, и огромное безличное "общество" функционируют по совершенно разным законам. Семья действительно может взаимосогласовать

цели и добиться единства воли своих членов; для общества — это только метафора, которая может, однако, подтолкнуть к деспотическим попыткам "семейного" управления и планирования. Кроме того, семейный принцип распределения благ, невзирая на заслуги или даже обратно пропорционально трудовому вкладу (лучшее — детям), примененный к обществу, приведет к быстрому снижению производительности труда.

Суждения Спенсера о том, какое будущее ожидает человечество, если реализовать предложения современных ему социалистов, — примеры удачных "негативных" социологических прогнозов. При этом он полагал, что прогноз не сможет отвратить будущего. Европе придется пройти через опыт социализма, ибо только опыт, а не слова, убеждает людей. Но это будет лишь временное уклонение, зигзаг истории, который относительно ненадолго замедлит естественный ход эволюции.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Основные проблемы теории прогресса // С.Н.Булгаков, Философия хозяйства, М., 1990.

2. *Кондратьев Н.Д.* Основные учения о законах развития общественной жизни // Новые идеи в экономике. СПб., 1914, Сб. № 5, с.1-53.

3. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.

4. *Поппер К.Р.* Нищета нсторицизма //Вопр. философии. 1992. № 8.

5. *Спенсер Г.* Основания социологии. Т.1-2. Соч. Т.IV, Киев — Спб. Харьков, б.г.

6. *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1899.

7. *Спенсер Г.* Основные начала //Антология мировой философии. Т.З. М., 1971.

8. *Спенсер Г.* От свободы к рабству // Соч. Т.VI. Киев — Спб. — Харьков, б.г. С.257-271.

9. *Спенсер Г.* Социология как предмет изучения. СПб., 1896.

10. *Хайек Ф.А.* Пагубная самонадеянность. М., 1992.

11. *Chmielewski P.* Kultura i ewolucja, Warszawa, 1988.

12. *Peel J.D.Y.* Herbert Spencer: The evolution of a sociologisl. N.Y., 1971.

13. *Peel J.D.Y.* Introduction // H.Spencer. On social evolution, Chicago. 1972,

14. *Spencer H.* Principles of sociology, 3 vole, L., 1893.

15. *Szacki J.* Historia mysli socjologiczney. Cz.l. Warszawa, 1981.

16. *Turner J.H.* The structure of sociological theory. Chicago Illinois, 1986.

Глава третья. Сциентистский редукционизм в социологии (основные формы) (Гофман А.Б.)

§ 1. СОЦИАЛЬНЫЙ ДАРВИНИЗМ

Теория биологической эволюции, разработанная в трудах Ч.Дарвина, Г.Спенсера, А.Уоллеса, Т.Хаксли, произвела колоссальное впечатление на современников. Естественно, что научное событие такого масштаба не могло не затронуть сферу социальных наук. С середины XIX в. принципы теории эволюции энергично вторгаются в самые разнообразные области социального знания: от экономики и государствоведения до лингвистики, где известный немецкий лингвист А.Шлейхер делает одну из первых попыток применения теории Дарвина вне биологии.

В Англии, помимо Г.Спенсера, систематически применявшего свою эволюционную теорию к социальной жизни, У.Беджгот (1826—1877), известный экономист, социолог и публицист, стремился распространить принципы дарвинизма на изучение социально-исторических процессов. Обоснованием и пропагандой подобных идей во Франции занималась французская писательница, автор трудов в области философии, социологии и политической экономии К.Руайе (1830—1902). В США, где Спенсер к концу XIX в. стал властителем дум, его идеи были, в частности, ассимилированы Л.Уордом и Ф.Гиддингсом, не говоря уже о таком ортодоксальном спенсерианце, как У.Самнер. В Германии в 1900 г. Иенский университет объявил конкурс научных работ на тему: "Чему учат нас принципы теории происхождения видов в отношении внутриполитического развития и законодательства государства?". Первое место на этом конкурсе заняла работа В.Шольмайера "Наследственность и отбор в жизни народов".

В целом ключевые понятия теории биологической эволюции: "естественный отбор", "борьба за существование", "выживание сильнейшего" — стали в какой-то мере характерными для всей социальной науки второй половины XIX в. Поэтому социальный дарвинизм выступил не столько как особое направление, сколько как определенная парадигма, проникшая в разные направления социологической мысли. Кроме уже упомянутых Уорда и Гиддингса, в разное время и в разной степени под влиянием этих идей находились столь различные социологи, как К.Маркс, Г.Тард, А.Лориа, Ж.Ляпуж, Э.Ферри, Г.Зиммель, Т.Веблен и др. Даже ученые, весьма далекие от социального дарвинизма или

откровенно враждебные ему, нередко использовали его категории. Даже Э.Дюркгейм, несмотря на свой радикальный антиредукционизм в изучении социальных явлений и акцент на роли социальной солидарности, рассматривал разделение общественного труда как "смягченную форму" борьбы за существование.

Некоторые социологи были озабочены выявлением специфики естественного отбора и борьбы за существование в социальном мире в отличие от мира животных, но при атом оставались в рамках той же биолого-эволюционистской парадигмы. Именно такое стремление обнаружить особенности человеческой борьбы за существование пронизывает книгу итальянского социолога А.Ваккаро "Борьба за существование и ее последствия для человечества"

[1].

Но идеи борьбы за существование и выживание сильнейшего к концу XIX в. выходят далеко за пределы науки и становятся популярными в массовом сознании, публицистике, бизнесе, практической политике, художественной литературе. Известно, что этими идеями были очарованы американские писатели Д.Лондон и Т.Драйзер (трилогия "Финансист", "Титан", "Стоик"). Представители экономической элиты, магнаты большого бизнеса с удовольствием узнали ив теории эволюции (или, во всяком случае, пожелали ее так истолковать), что они не просто самые удачливые, энергичные и талантливые бизнесмены, а, согласно закону эволюции, зримое воплощение естественного отбора и победы в универсальной борьбе за существование. «Соответственно для Рокфеллера было вполне в порядке вещей заявлять, что "образование большой компании — это просто выживание наиболее приспособленного", а великолепия Американской розы можно достичь, только пожертвовав первыми бутонами, которые вырастают вокруг нее. Для Джеймса Хилла — утверждать: "Богатства железнодорожных компаний определяются законом выживания самых приспособленных". Или для Джорджа Херста сказать в сенате, в котором так много было магнатов бизнеса, что в народе его прозвали "клубом миллионеров": "Я не очень знаком с книгами, я не очень много читал, но я много ездил, видел людей и много чего еще. Накопив опыт, и пришел к выводу, что члены сената — это те, кто выжил, это самые приспособленные» [2, с. 191].

Было бы, однако, ошибочным видеть истоки социального дарвинизма только в теории биологической эволюции и считать его простым продолжением этой теории. Прежде всего, вопреки закрепившемуся за этим направлением мысли выражением, сам Дарвин не был сторонником "социального" дарвинизма, также как и другие создатели "биологического" дарвинизма: А. Уоллес и Т.Хаксли. С другой стороны, некоторые сторонники "социального дарвинизма были противниками дарвинизма "биологического" (например, А.Гумплович).

Необходимо отметить, что биологическому редукционизму, присущему рассматриваемому направлению, предшествовал социальный редукционизм в теориях биологической эволюции. В данном случае мы видим любопытный пример "путешествия" понятий из сферы социального знания — в естественнонаучное и обратно. Известно, что понятие "борьба за существование" Дарвин заимствовал у английского экономиста Т.Мальтуса (1766—1834). Затем уже, внедрившись в теорию биологической эволюции, указанное понятие вновь вернулось в социальное знание. При этом интерпретация "борьбы за существование", разумеется, претерпевала существенные изменения. Небиологические истоки этого понятия свидетельствуют о том, что теория биологической эволюции в известном смысле лишь актуализировала и вновь обосновала определенную и давнюю традицию социальной мысли. Эта традиция восходит к формуле "Homo homini lupus", которую мы находим еще в пьесе римского комедиографа III—II вв. до н.э. Плавта "Ослы".

Новая теория биологической эволюции была привлечена для обоснования старой идеи о ведущей роли конфликтов в жизни общества и во взаимоотношениях между обществами. В разное время о значении этого фактора размышляли Полибий, Ибн Халдун, Н.Макиавелли, Ж.Боден и многие другие. Для Т.Гоббса состояние "войны всех против всех" — естественное состояние человечества до возникновения общества и государства. Последние обуздывают это состояние, выступая как устрашающая всех и, тем самым, умиротворяющая сила. Общество и государство, по Гоббсу, — результат договора между людьми, но этот договор может быть не только добровольным, но и навязанным группой завоевателей [3, гл. XVI). Учение о диалектике, разработанное в немецкой классической философии Кантом, Фихте, Шеллингом и особенно Гегелем, обосновывало роль противоречий в качестве источника развития. Согласно Гегелю, противоречие представляет собой "корень всякого движения и жизненности" [4, с. 520]. П.Прудон, опираясь на гегелевскую диалектику, рассматривал социальное развитие как борьбу идей и систему противоречий, не разрешающихся диалектическим синтезом и всегда заключающих в себе "положительные" и "отрицательные" стороны. Французские историкиромантики Ф.Гизо, Ф.Минье, О.Тьерри, А.Тьер подчеркивали ведущую роль классовой борьбы в историческом развитии, уходящей своими корнями в борьбу "рас" победителей и побежденных.

Под влиянием этих историков, а также гегелевской и прудоновской диалектики, К. Маркс и Ф. Энгельс в "Коммунистическом манифесте" провозгласили знаменитый тезис о том, что "история всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов", — тезис, который впоследствии Энгельс несколько смягчил, уточняя в позднейших изданиях "Манифеста", что

речь идет лишь об истории, дошедшей до нас в письменных источниках, и оговариваясь, что речь идет о всей прежней истории, "за исключением первобытного состояния" [5, т. 4; т. 19, с, 208]. Маркс и Энгельс доказывали антагонистический, ожесточенный и бескомпромиссный характер классовых конфликтов, нередко характеризуя их как своего рода военное противоборство и используя соответствующую терминологию; "... Буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть; она породила и людей, которые направят против нее это оружие, — современных рабочих, пролетариев" [5, т. 4, с. 430].

Итак, биологический редукционизм в социальной мысли, опиравшийся на теорию эволюции и получивший во второй половине XIX в. название "социальный дарвинизм", продолжил и усилил тенденцию, присутствующую в теориях вышеназванных мыслителей. *Наиболее общий признак социального дарвинизма — рассмотрение социальной жизни как арены непрерывной и повсеместной борьбы, конфликтов, столкновений между индивидами, группами, обществами, а также между социальными движениями, институтами, обычаями, нравами, социальными и культурными типами и т.п.*

Непосредственным предтечей социального дарвинизма был уже упоминавшийся Т. Мальтус, который в своем "Опыте о законе народонаселения" (1798) обосновывал тезисы о "борьбе за существование" и "выживании сильнейшего" в качестве определяющих факторов социальной жизни.

Первым социальным дарвинистом в полном смысле слова следует считать Г. Спенсера, в социологической теории которого эти же факторы занимают центральное место. Различая два главных типа обществ: военный и промышленный, Спенсер видел существенное различие в двух типах борьбы за существование; в первом случае речь идет о военных конфликтах и истреблении или порабощении побежденного победителем, во втором — имеет место главным образом промышленная конкуренция, где побеждает "сильнейший" в отношении усердия, способностей и т.п., т.е. в области интеллектуальных и моральных качеств. Такого рода борьба — благо для всего общества, а не только для победителя, так как в результате растет интеллектуальный и моральный уровень общества в целом, объем общественного богатства. И наоборот, альтернативой такого естественного отбора является выживание и процветание "слабейших", т.е. людей с низшими интеллектуально-моральными качествами, что ведет к деградации всего общества.

Другим представителем социального дарвинизма в Англии был упоминавшийся выше У. Беджгот, идеи которого сформиро

вались в значительной мере независимо от теории Спенсера. Более того, не исключено, что теория конфликта самого Спенсера сформировалась отчасти под влиянием идей Беджгота [см.: 6, с. 711].

В отличие от ряда других социал-дарвинистов, Беджгот сознательно стремился применить идеи Дарвина к социальной теории. Не случайно его главное социологическое сочинение "Физика и политика" (1872) имеет подзаголовок "Мысли о применении принципов "естественного отбора" и "наследственности" к изучению политического общества". Особенно важную роль естественный отбор в биологическом смысле играет в начальный период человеческой истории. «Можно возражать против принципа "естественного отбора" в других областях, но он несомненно господствует в ранней истории человечества: сильнейшие убивали слабейших, как только могли» [7, с. 442], — писал он. При этом "борьба за существование" в мире людей происходит не столько между индивидами, сколько между группами. Основными социальными законами Беджгот считал стремление одних людей к господству над другими и одних социальных групп над остальными внутри наций [7, с. 457].

Подчеркивая важнейшую роль межгрупповых конфликтов, Беджгот вместе с тем придавал огромное значение внутригрупповой сплоченности. Последняя, с его точки зрения, основана на подражании, которое он еще до Тарда считал сильнейшей природной склонностью и важнейшим социальным фактором. Но наряду, с этой склонностью существует и противоположная: стремление людей отличаться от своих предшественников. Оптимальные условия прогресса, по Беджготу, существуют в тех областях, в которых тенденция к изменчивости, порождающая нововведения, и тенденция к подражанию, обеспечивающая социальную сплоченность, дополняют друг друга.

В отличие от Беджгота, другой социальный дарвинист, австрийский социолог Л. Гумплович (1838—1909), не выводил свои теории из принципов теории эволюции. Однако акцент на роли конфликтов в социальной жизни выражен у него гораздо сильнее, чем у английского ученого.

Гумповичу свойственна натуралистическая и фаталистская интерпретация истории и социальных законов. Предмет социологии, по Гумповичу, — изучение социальных групп и взаимоотношений между ними [8, с. 14; 9, с. 68]. Социальные группы он трактует в духе экстремистского социального реализма, подчеркивая их надиндивидуальный и внеиндивидуальный характер. Взаимоотношения между группами Гумплович изображает как непре

рывную и беспощадную борьбу, которая может лишь камуфлироваться, но не прекращаться. С его точки зрения, основной социальный закон — это "стремление каждой социальной группы подчинять себе каждую другую социальную группу, встречающуюся на ее пути, стремление к порабощению, к господству" [9, с. 159].

На заре человеческой истории борьба происходит главным образом между ордами, т.е. группами, разделенными антропологическими и этническими признаками (иногда Гумплович обозначал их термином "раса"). Если вначале побежденные орды физически уничтожались, то впоследствии они стали порабощаться победителями. В результате возникает государство, которое является орудием этого порабощения. С возникновением государства межгрупповые конфликты не исчезают, но выступают уже в новой форме как борьба между другими видами социальных групп, классов, сословий, политических партий и т.п. [10, с. 194].

Наиболее общее деление социальных групп у Гумпловича — это деление на господствующих и подчиненных, причем и те и другие обладают стремлением к власти. Конечной причиной всех социальных процессов, в том числе конфликтов, он считает стремление человека к удовлетворению материальных потребностей. Он утверждает, что "всегда и всюду экономические мотивы являются причиной всякого социального движения, обусловливают все государственное и социальное развитие" [10, с. 192].

Важное значение имело введение Гумпловичем понятия "этноцентризм", которое затем разрабатывал У. Самнер и которое вошло в понятийный аппарат новейшей социологии, социальной психологии и этнопсихологии. В своей работе "Расовая борьба" (1883) он определял этноцентризм как "мотивы, исходя из которых каждый народ верит, что занимает самое высокое место не только среди современных народов и наций, но и в сравнении со всеми народами исторического прошлого" [11, с. 349].

В целом для работ Гумпловича характерны вульгарный материализм, противоречивость и радикализм ряда утверждений. Будучи историческим пессимистом, он стремился показать, что современный цивилизованный человек по сути своей остался таким же агрессивным дикарем, как его далекий предок, а за оболочкой социальных и культурных идеалов скрываются весьма низменные мотивы и импульсы.

Другой австрийский социолог — Г.Ратценхофер (1842— 1904) так же, как и Гумплович, был сторонником натуралистического монизма, утверждая, что в обществе действуют те же закономерности, что и в природе. Однако, в отличие от Гумпловича,

он рассматривает социальную группу как продукт межиндивидуального взаимодействия, организацию индивидов для борьбы за существование. Социологические закономерности близки к химическим и, особенно, к биологическим. К главным социальным явлениям и процессам он относил следующие: самосохранение и размножение индивидов, изменение индивидуального и социального типов, борьбу за существование, враждебность рас, расовую дифференциацию, пространственное расположение, господство и подчинение, чередование индивидуализации и социализации структур, изменение интересов, государство, глобальное общество [12, с. 244-250].

Среди социальных процессов Ратценхофер особо выделял конфликт, а главной социологической категорией считал интерес. Интерес — это основной принцип, управляющий социальными процессами. Согласно Ратценхоферу, существует пять главных типов интересов: прокреативные (стимулирующие продолжение рода), физиологические (связанные с питанием), индивидуальные (связанные со стремлением к самоутверждению), социальные (родственные и групповые) и трансцендентные (религиозные). Интересы, по Ратценхоферу, — это осознание прирожденных биологических потребностей и импульсов, которые обусловливают борьбу за существование.

Вообще такие категории, как интересы, потребности, желания, рассматриваемые в качестве движущих сил социального поведения, весьма характерны для социального дарвинизма. Эти категории находились и в центре внимания американского социолога А.Смолла (1854—1926), который испытал влияние концепций Ратценхофера. Интерес, по Смоллу, — основная единица социологического анализа; понятие интереса в социологии призвано сыграть ту же роль, какую в физике сыграло понятие атома [13, с. 426]. Вся социальная жизнь в конечном счете состоит "в процессе развития, приспособления и удовлетворения интересов" [13, с. 433-434]. Интерес Смолл определяет довольно туманно: как "неудовлетворенную способность, соответствующую нереализованному условию и направленную на такое действие, которое реализует указанное условие" [13, с. 433]. Наиболее общие классы интересов: здоровье, благосостояние, общение, познание, красота, справедливость. Интерес имеет два аспекта: субъективный — желание и объективный — то, в чем испытывается потребность, "желаемая вещь".

В целом концепции Смолла носят довольно эклектический характер. Наряду с социал-дарвинистской тенденцией они в высо

кой степени пронизаны психологизмом; конфликт для него не является доминирующим фактором социальной жизни.

Гораздо более явственно черты "идеально-типического" дарвинизма свойственны теориям другого американского социолога У.Самнера (1840—1910). В своих общих мировоззренческих и теоретико-методологических воззрениях он был ортодоксальным спенсерианцем. Отсюда два главных принципа его социологии: автоматический и неуклонный характер социальной эволюции; универсальность естественного отбора и борьбы за существование. Эти общие принципы определили его социально-практическую ориентацию; в отличие от Смолла, который был реформистом, и подобно Спенсеру, Самнер был сторонником стихийности в социальном развитии и противником всех форм государственного регулирования социальных и экономических процессов.

Самая известная и оригинальная работа Самнера — "Народные обычаи" (1906) — основана на анализе большого этнографического материала. В конечном счете обычаи в ней рассматриваются как следствие фундаментальных биологических потребностей людей. Под обычаями автор понимает все стандартизированные групповые формы поведения, выступающие на уровне индивида как привычки. Две группы факторов, по Самнеру, определяют характер и содержание обычаев. Во-первых, это интересы [14, с. 3]. Обычаи являются определенными видами защиты и нападения в процессе борьбы за существование (либо между собой, либо с окружающей средой). Во-вторых, обычаи — результат воздействия четырех главных мотивов человеческих действий вообще (здесь автор предваряет теорию "четырех желаний" У.Томаса): голода, сексуальной страсти, честолюбия и страха. В основании этих мотивов также лежат интересы [14, с. 18]. Обычаи не являются результатом сознательной воли человека и влияют на его поведение так же, как естественные бессознательные силы и импульсы .

Наибольшую известность получили разработанные Самнером в "Народных обычаях" понятия "мы-группа", или "внутренняя группа" ("we-group", "in-group") и "они-группа", или "внешние группы" ("they-group", "out-groups"). Отношения в "мы-группе" характеризуются сплоченностью, тогда как отношения с "онигруппами" отличаются враждебностью. Самнер разрабатывает введенное Гумпловичем понятие этноцентризма, определяя его как "взгляд, согласно которому собственная группа представляется человеку центром всего, а все остальные определяются и оцениваются по отношению к ней" [14, с. 13]. Хотя Самнер представил

упрощенную картину взаимоотношений между группами в первобытных обществах, разработанные им понятия сохранили свое значение и продолжают использоваться в социологии, социальной психологии и этнопсихологии.

Социальный дарвинизм, как уже отмечалось, явился не столько "школой" или особым направлением, сколько одной из парадигм в социальной мысли второй половины XIX — начала XX вв. В качестве таковой он соединялся с самыми разнообразными течениями социальной мысли и социальными движениями: с психологизмом в социологии (например, в концепциях Л.Уорда, У.Беджгота, А.Смолла); с социальным реализмом (Л.Гумплович) и социальным номинализмом (Г.Ратценхофер); с концепциями расово-антропологической школы и этнического детерминизма (Ж.Ляпуж, Л.Вольтман); с экономическим детерминизмом (А.Лориа); с идеями географической школы, геополитики и инвайронментализма (Ф.Ратцель, Р.Челлен, Э.Хантингтон); с технологическим эволюционизмом (Т.Веблен); с обоснованием стихийности в социальном развитии (У.Самнер) и реформизмом (А.Смолл); с идеями социализма (Л.Вольтман и др.) и антисоциализма (У.Самнер, Ж.Ляпуж и др.).

Важное значение имели национальные особенности в интерпретациях социального дарвинизма, обусловленные тем, на какие интеллектуально-культурные традиции и тенденции наслоились принципы теории эволюции. На родине этой теории, в Англии, эти принципы соединились с идеями мальтузианства и утилитаризма в этике и политической экономии. В Германии они переплелись одновременно с различными традициями: с индивидуализмом, идущим от младогегельянства; с идеями социализма, философии жизни, расово-антропологической и географической школ, а также зарождавшегося пангерманизма. Во Франции они соединились с идеями расово-антропологического детерминизма (Ж.Ляпуж), социализма и марксизма (П.Лафарг). В США они наслоились на протестантскую религиозную традицию и традиционные ценности личной свободы, частного предпринимательства, "успеха".

В рамках социал-дарвинистской парадигмы было достигнуто немало важных научно-теоретических результатов. Была поновому осмыслена традиционная конфликтная модель социальных отношений. Это осмысление позволило глубже понять содержание и значение внутрисоциальных и межсоциальных конфликтов. Социальный дарвинизм сыграл важную роль в перемещении внимания социальных ученых от рассмотрения глобальных обществ к социальной группе, внутригрупповым и межгрупповым отношени

ям. Приверженцы этой парадигмы внесли серьезный вклад в изучение нормативных аспектов социального поведения, обычаев, моды, группового самосознания. Осознание роли конкуренции как необходимого для общества свободного соревнования умов, талантов, трудовых усилий, нравственных достоинств, социальных институтов, норм и организаций сыграло в высшей степени положительную роль в социальной теории и практике. История нашего времени наглядно демонстрирует, что те общества, которые подавляют принцип конкуренции, понимаемой таким образом, неизбежно деградируют как в экономическом, так и в нравственном отношении.

Но социал-дарвинистская парадигма содержала в себе и немало изъянов. Главный из них с социологической точки зрения — биологический редукционизм. Но и он сам по себе не давал оснований для преувеличения роли конфликта в социальной жизни (это другой серьезный изъян социального дарвинизма). Истолкование метафоры "борьбы за существование" исключительно в духе конфликта совсем не вытекало из теории эволюции. В принципе истолкование социального взаимодействия как кооперации и взаимопомощи, предложенное П.А.Кропоткиным, вытекало на теории Дарвина с не меньшим основанием. Но чрезмерный акцент на роли конфликта был сделан, как отмечалось выше, именно вследствие уже существовавшей ранее теоретико-методологической установки. Представление о группах, постоянно воюющих между собой за удовлетворение своих потребностей, было столь же неадекватно, как и противоположное представление об идиллическом мире и полном согласии среди людей.

Важно иметь в виду, что, попадая в сферу массового сознания и практической политики, вульгаризованные социал-дарвинистские идеи нередко служили обоснованием аморализма и беззакония, а "выживание сильнейшего" выступало как право сильного во внутренней и внешней политике. Само приписывание социальным конфликтам статуса "естественности", вечности и неустранимости способствовало их оправданию, сохранению и усилению.

§ 2. РАСОВО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА

Расово-антропологическое направление складывается в социальной науке ко второй половине XIX в. Расизм как идеологический, а тем более социально-психологический феномен существовал с незапамятных примем, но в XIX в. он впервые получил столь развернутое обоснование с апелляцией к авторитету науки. Основные идеологические функции этого направления состояли в обос

новации привилегий (уже имеющихся или тех, к которым стремились) определенных социальных групп внутри государства и империалистической колониальной экспансии во внешней политике. Следует иметь в виду, что наука о расах — физическая антропология — находилась еще в зачаточном состоянии, что оставляло простор для разного рода миротворчества и спекуляций, когда незрелое научное знание нередко оборачивалось псевдонаучным либо антинаучным.

Несмотря на множество различий и оттенков, присущих отдельным расово-антропологическим концепциям, все они сводимы к нескольким базовым постулатам: 1) социальная жизнь и культура — продукт расово-антропологических факторов; 2) расы не равны между собой — и это обусловливает неравенство ("превосходство", "ущербность", "опасность") соответствующих культурных творений; *3)* социальное поведение людей и культура целиком или преимущественно детерминированы биологической наследственностью; 4) расовые смешения вредны.

Все эти тезисы в развернутой форме впервые в XIX в. выдвинул французский философ, писатель и дипломат А. де Гобино в четырехтомной книге "Опыт о неравенстве человеческих рас" (1853, 1855) [15]*.

Гобино стремится доказать, что социальные институты не детерминируют жизнедеятельность рас, но, напротив, детерминируются ею. "Это следствия, а не причины, — заявляет он [15, с. 66]. Неудивительно, что именно в сфере расы Гобино ищет решение центральной проблемы своего сочинения, проблемы упадка и гибели цивилизаций.

Будучи пессимистом, он исходит из фатальной неизбежности гибели всех цивилизаций, в том числе и европейской. Смешение рас (с обязательным участием "белой" расы), первоначально выступающее как необходимый источник развития цивилизации, в дальнейшем с неизбежностью ведет к ее вырождению и смерти [см.: 15, с. 47-48, с. 355-359]. Характерно, что основное утверждение Гобино тавтологично; смешение рас выступает в его концепции одновременно как *признак* вырождения цивилизации и как его *причина.* В итоге оказывается, что в действительности Гобино волнует проблема не "жизненности" цивилизаций, но "жизненности" расы, так как последняя является для него истинным субъектом социально-исторического процесса.

Расизм — прямое продолжение элитистского мировоззрения Гобино. Он является противником всех форм социального ра

* Подробнее о взглядах Гобино см. [16; 17].

венства и стремится обнаружить "подлинные" и "исконные" иерархии, а внутри них — "подлинные" элиты. Поскольку расовое неравенство представляется Гобино наиболее фундаментальным, исходным и неуничтожимым, постольку оно выдвигается на первый план. Расовую иерархию Гобино представляет в виде трехступенчатой лестницы, где на верхней ступени находится "белая" раса, на средней — "желтая" и на нижней — "черная". Он утверждает превосходство "белой" расы, которой будто бы принадлежит главная роль в создании и развитии всех цивилизаций. Но и внутри "белой" расы, по Гобино, имеет место иерархия, на вершине которой находятся "арийцы".

Гобино характеризовал свой подход к истории как "моральную геологию", но в действительности сциентистско-позитивистская декларация скрывала ее романтико-мифологическое истолкование. Пессимизм и фатализм Гобино были связаны с убеждением в бесплодности практического применения расистских постулатов его концепции. Однако это отнюдь не помешало последней оказать значительное влияние не только на идеологию, но и на зловещую практику расизма.

Другую расистскую "историософию" создал Х.С.Чемберлен (1855—1927), английский германофил, зять Р.Вагнера, большую часть жизни проживший в Германии. Основное произведение Чемберлена, в донацистской и нацистской Германии переиздававшееся бесчисленное количество раз, — "Основы девятнадцатого столетия" (1899) [18], где дан поверхностный, противоречивый и в высшей степени тенденциозный обзор европейской истории. Наивысшее "достижение" истории Европы, по Чемберлену, — создание "тевтонской" культуры, самой "высокой" из всех существовавших культур. "Тевтонская" раса — наследница "арийской", "дух" которой Чемберлен призывал возродить [см.: 19].

Чемберлен внес весьма значительный вклад в создание человеконенавистнических мифов германского фашизма. Недаром нацистские "теоретики" присвоили ему титул "народного мыслителя" и "провидца третьего рейха".

Одной из разновидностей расово-антропологического направления явилась так называемая антропосоциология. Главными ее представителями были антропологи Ж.Ваше де Ляпуж (Франция) и Отто Аммон (Германия).

Ляпуж (1854—1936) считал Гобино пионером антропосоциологии, Чемберлена, напротив, квалифицировал как ее "карикатуриста" [20]. Его работы основаны на истолковании антропометрических данных и прежде всего сравнительного статис

тического анализа головного указателя*. Согласно Ляпужу, антропосоциология "имеет своим предметом исследование взаимных воздействий расы и социальной среды" [20]. Под влиянием социального дарвинизма наряду с понятием естественного отбора Ляпуж вводит понятие социального отбора. Он различает шесть основных форм социального отбора: военный, политический, религиозный, моральный, правовой и экономический [см.: 21]. Все они оказывают в конечном счете пагубное влияние на общественное развитие в целом, так как в результате неуклонно уменьшается число представителей наиболее "ценного" расового типа — белокурого долихоцефала, которому грозит полное исчезновение. Один из многочисленных "законов" Ляпужа — "закон эпох" — гласит: "С доисторических времен цефалический указатель имеет тенденцию к постоянному и повсеместному росту" [21, с. 213].

С этим "законом", постулирующим исчезновение "лучших", прежде всего связан глубокий исторический пессимизм Ляпужа. В другом "законе" он пытается установить универсальную связь между величиной головного указателя человека и его классовой принадлежностью [21, с. 206-211].

Аналогичные тезисы встречаются и у другого представителя антропосоциологической школы О. Аммона (1842—1916). Аммон провел ряд антропологических исследований среди рекрутов и студентов. В своей книге "Общественный порядок и его естественные основания" (1895) [22] он также стремился соединить принципы социального дарвинизма и расизма в анализе социальных институтов.

Искусственность построений антропосоциологов выступает с особенной очевидностью тогда, когда выдающихся людей, брахицефалов, своим существованием опровергающих "законы" антропосоциологии, они вынуждены зачислять в так называемые "ложные" брахицефалы [см.: 20].

Попытка синтеза расизма и социального дарвинизма содержится и в работах Л.Вольтмана (1871—1907). Литературная плодовитость сочеталась у Вольтмана с грубым примитивизмом и откровенным пародированием науки для обоснования мифа о превосходстве "германской" расы. Его концепции представляют собой не более чем рационализацию изначального расового предрассудка.

Подобно антропосоциологам, Вольтман видел задачу социологии в том, чтобы «представить себе расу и общество в их зако-}

* Под головным указателем в антропологии понимается процентное отношение наибольшей ширины головы к ее наибольшей длине. Понятие было введено шведским анатомом А.Ретциусом в 40-х гг. XIX в.

номерной связи и изучить расовый процесс как естественное основание "социального процесса" [23, с. 136]. Но в отличие от Ляпужа и Аммона, расизм которых был направлен на обоснование социально-классового неравенства, Вольтман отрицал расовые основы социальной иерархии и считал себя сторонником социализма [см.: 24]. Его расизм был преимущественно националистическим и представлял собой обоснование идеологии националсоциализма, впоследствии развитой германским фашизмом. Как и другие расисты, Вольтман рассматривал расу в качестве главного субъекта истории и, отвергая однолинейный характер социальной эволюции, сравнивал ее с "многоветвистым деревом, на верхушке которого находятся даровитейшие расы с их самыми высокими культурами" *[23,* с. 165].

Откровенно фальсифицируя историю, Вольтман, в частности, доказывал, будто все выдающиеся творения итальянской и французской культур созданы "германской" расой, и на основе "генеалогических" изысканий утверждал даже "германское" происхождение таких людей, как Данте, Леонардо да Винчи, Тициан, Тассо, Монтень, Дидро, Руссо и др. Отстаивая необходимость разного рода мероприятий для "улучшения" породы людей наподобие искусственного отбора среди животных, Вольтман стал одним из инициаторов человеконенавистнических "экспериментов" германского фашизма.

К расово-антропологическому направлению принадлежал также видный английский ученый Ф.Гальтон (1822—1911), двоюродный брат Ч.Дарвина. Гальтон внес значительный вклад в самые различные области научного знания: географию, физику, метеорологию, статистику, психологию, биометрику (т.е. применение математических методов в биологических исследованиях) и т.д. [см.: 25]. Важное место в его творчестве заняло изучение проблем индивидуальных различий между людьми и наследственной обусловленности таланта. Именно этим проблемам, остающимся актуальными и для современной науки, посвящена его известная книга "Наследственный гений" (1869) (в рус. переводе: Наследственность таланта, ее законы и последствия) [26].

В этой книге на основе статистического анализа родословных наиболее значительных представителей английских судебных органов и духовенства Гальтон пришел к выводу о наследственной обусловленности одаренности. Как отмечает И.И.Канаев, "в массе материала Гальтон подтверждает правильность мысли, что талантливость бывает наследственной" [25, с. 44]. К серьезным недостаткам этой работы следует, однако, отнести, во-первых, выбор

для оценки талантливости таких социальных групп, как судьи и духовенство (репутация или карьера которых зависят скорее от социальных факторов), во-вторых, субъективный характер выбора некоторых лиц [25, с, 52]. Следует также подчеркнуть, что "репутация" вообще не может служить единственным критерием одаренности, как считал Гальтон: нередко, наоборот, она является следствием известной интеллектуальной и прочей ограниченности.

Из двух факторов индивидуальных различий: среды и наследственности — решающую роль Гальтон отводил последней. "Я вполне признаю важное значение воспитания и различных общественных влияний на развитие деятельных сил ума, так же как я признаю действие упражнения на развитие мышц руки кузнеца, — но никак не более", — писал он [26, с. 15]. Решительно отрицая природное равенство между людьми, он вместе с тем отвергал положительное влияние на способности аристократического происхождения.

Исходя из наследственного характера талантливости, Гальтон отстаивал необходимость поднимать ее общий уровень и обеспечивать хорошую наследственность для будущих поколений. "Я заключаю, что каждое поколение имеет громадное влияние на природные дарования последующих поколений, и утверждаю, что мы обязаны перед человечеством исследовать пределы этого влияния и пользоваться им так, чтобы, соблюдая благоразумие в отношении к самим себе, направлять его к большей пользе будущих обитателей земли", — писал он [26, с. 3]. Именно этими мотивами руководствовался Гальтон, создавая евгенику, призванную на основе научных исследований изыскивать и пропагандировать пути улучшения человеческого потомства.

По инициативе и при материальной поддержке Гальтона в 1904 г. при Лондонском университете была создана Национальная евгеническая лаборатория, а в 1907 г. в Лондоне возникло "Общество евгенического воспитания", членами которого были, в частности, Б.Шоу и Г.Уэллс. В дальнейшем в различных странах, в том числе и в СССР, также появились евгенические общества. Однако евгеническое движение было вскоре дискредитировано проникновением в него расистов: евгенику на Западе стали все чаще использовать в реакционных, антигуманных целях, а фашисты, апеллируя к евгенике, осуществляли массовые уничтожения людей. В СССР евгеника была запрещена в связи с развернувшимся в стране преследованием генетики как несовместимой с "подлинно научным" мировоззрением.

Не следует, однако, думать, что взгляды самого Гальтона не оказали определенного влияния на дальнейшую печальную судьбу евгеники. Принимая европейскую модель талантливости и гениальности за единственную и универсальную, он считал различные расы неравноценными в отношении одаренности, что было проявлением европоцентризма и культурной ограниченности его мировоззрения. Многие социальные или комплексные биосоциопсихологические проблемы Гальтон трактовал как чисто биологические.

Подчеркивая роль биологической наследственности, он фактически игнорировал роль "социальной наследственности", традиций, социальных институтов и отношений. В частности, Гальтон игнорировал тот факт, что социальная иерархия далеко не всегда отражает естественную иерархию способностей; напротив, она нередко препятствует этому выражению.

Последователем Гальтона был английский философ-позитивист, биолог К.Пирсон (1857—1936), который в 1906 г. возглавил основанную Гальтоном евгеническую лабораторию в Лондоне. Пирсон и его ученики развивали биометрические методы исследования Гальтона и соединяли его концепции с антропологическими концепциями Ляпужа и Аммона.

Концепции расово-антропологической школы нашли отражение в работах итальянского криминолога и психиатра Ч.Ломброзо (1836—1909), обосновывавшего биологически-наследственную обусловленность преступности и взгляд на преступника как на психически ненормального человека. Политические революции он истолковывал как психо-антропологическое явление, рассматривая их как выражение устремлений гениальных и психически ненормальных людей [см.: 27].

Резюмируя рассмотрение расово-антропологического направления, следует подчеркнуть, что декларации о необходимости развития общества посредством "культивирования" рас с неизбежностью оборачивались призывом обеспечить наиболее благоприятные условия, т.е. *привилегии,* для "высшей" расы, представленной либо "высшими" социальными слоями, либо "избранными" народами. Иными словами, декларируемое стремление поставить антропологические факторы на службу обществу и культуре скрывало в себе противоположное стремление: поставить общество и культуру на службу определенной "расе", группе, выделяемой по признаку этнического происхождения (этническая принадлежность отождествлялась с этническим происхождением). При этом, поскольку реальные факты не подтверждали расистских постулатов, понятие расы, или этноса, непременно приобретало символический}

или мистический смысл. Сводя социальные и культурные явления к факторам расы и биологической наследственности, к фатальной и неуловимой "игре кровей", расово-антропологическая школа выступала не только как направление внутри социологии, но и прежде всего как внесоциология или антисоциология. На протяжении последних десятилетий в более или менее серьезных социологических теориях влияние концепций этой школы не присутствует.

§ 3. Г. ТАРД: РЕДУКЦИЯ СОЦИОЛОГИИ К ПСИХОЛОГИИ

Габриэль Тард (1843—1904) был одним из оригинальнейших французских социологов, оковавшим значительное влияние на развитие социологии во Франции и за ее пределами. Будучи судьей в небольшом провинциальном городе Сарла, он вначале привлек внимание научной общественности своими работами в области криминологии, выступив с анализом и критикой концепций итальянской криминологической школы (Ферри, Гарофало, Ломброзо). Впоследствии он возглавил отдел криминальной статистики в Министерстве юстиции и стал профессором в Свободном коллеже социальных наук и в Коллеж де Франс. Предмет его научных размышлений все более расширяется, охватывая фундаментальные вопросы философии, социологии, психологии, экономики. Кроме того, Тард осуществил ряд исследований преступности, основанных на статистическом материале.

Тард отвергал эволюционизм и биологический редукционизм в социальных науках. Ему не импонировали громоздкие системы Конта и Спенсера; воззрения его формировались под влиянием работ известного математика и философа О.Курно.

Согласно Тарду, социальные процессы — это процессы интериндивидуальные. Поэтому наука об этих процессах, социология, для него тождественна "интерпсихологии", называемой им также "интерсубъективной" и "интерментальной" психологией, отличной от психологии индивида [см.: 28, с. 69, 72, 76-78]. Тард считал, что прогресс социологии будет состоять в ее все большей психологизации. В противовес таким социологам, как Конт, Спенсер, Дюркгейм и др., которые в своем анализе отталкивались от социального целого, Тард исходил из элементарного межиндивидуального отношения и далее продвигался в своем анализе к обществу. Наиболее фундаментальное, распространенное и элементарное отношение, составляющее основу социальности, составляет, с его точки зрения, *подражание:* "Общество — это подражание, а подражание — род гипнотизма..." [29, с. 89]. Таким образом, подражание, выступающее для Тарда как объяснитель

ный принцип всей социальной жизни, он, под влиянием исследований гипноза, проведенных во второй половине XIX в., понимает как нечто достаточно простое и очевидное: это повторение, копирование под влиянием внушения, исходящего от какого-то образца.

Согласно Тарду, социальное развитие происходит таким образом, что подражание в форме обычая периодически сменяется подражанием в форме моды. Если при господстве обычая имеет место подражание "своему и древнему", то при господстве моды — "новому и чужому". При этом в последнем случае степень влияния собственных обычаев бывает гораздо большей, чем сами субъекты подражания себе представляют.

Но почему люди подражают? Другой важный фактор — это *изобретения,* или *нововведения.* Социальная жизнь в изображении Тарда выступает как ряд отбираемых и распространяемых посредством подражания изобретений, которые, подобно волнам, распространяются до тех пор, пока не сталкиваются с другими аналогичными изобретениями.

По вопросу о природе социальной реальности и путях дальнейшего развития социологии развернулась довольно бурная полемика между "психологистом" Тардом и "социологистом" Дюркгеймом: обмен полемическими выпадами между ними происходил довольно регулярно. Дюркгейм, отвергая "психологизм" Тарда, подчеркивал неопределенность и многозначность понятия подражания, заключающего в себе весьма разнородные явления. Тард, в свою очередь, отвергая "социологизм" своего оппонента, обвинял его в реализме, свойственном средневековым схоластам, в трактовке общества.

В действительности расхождения между ними, по-видимому, были не столь значительны, как это казалось им самим и их современникам. С одной стороны, Дюркгейм, подобно Тарду, также признавал, что социология в сущности тождественна "коллективной психологии", отличной от психологии индивида. С другой стороны, Тард, как и Дюркгейм, признавал идею "о некотором социальном реализме", о том, что, будучи результатом межиндивидуального взаимодействия, социальная реальность оказывает воздействие на индивида изредка насилием, чаще всего убеждением, внушением или примером [см.: 30, с. 105-106]. По-видимому, оба социолога двигались в одном направлении, фиксируя внимание на разных процессах: Тард обращался главным образом к процессу формирования общества или группы посредством институционализации нововведений и межиндивидуального взаимодействия; Дюркгейм, беря уже готовый результат этих процессов (и призна

вал в принципе тот же путь его образования), воплощенный в социальных нормах, институтах и т.п., рассматривал воздействие этого результата на индивидов.

Особое значение в своих работах Тард придавал таким явлениям, как толпа и публика. В трактовке толпы он был близок к Г.Лебону, однако не интерпретировал ее так широко, как он. Кроме того, он не был согласен с Лебоном в оценке роли толпы в современном обществе, подчеркивая, в противовес Лебону, что для современной эпохи характерно не столько влияние толпы, сколько влияние публики, или, точнее, различных публик. В отличие от толпы, объединенной пространственной близостью и эмоциональной общностью, публика — сугубо духовная и интеллектуальная общность, рассредоточенная в пространстве. Публика — это среда, в которой происходит формирование общественного мнения. Значительную роль в становлении публики Тард отводил средствам связи и массовой коммуникации, особенно газетам.

Несмотря на то, что Тард не был систематически мыслящим ученым, склонным к созданию законченной теоретической конструкции, он высказал ряд оригинальных и глубоких идей, явившихся значительным вкладом в дальнейшее развитие социологического знания. Эти идеи оказали существенное влияние не только во Франции, но и за ее пределами, в частности в США (работы Э.Росса, Ч.Эллвуда, Д.Болдуина, Д.Дьюи, Ч.Кули).

С большим интересом и энтузиазмом идеи Тарда были встречены в России, где они оказались созвучны идеям "субъективной школы" (П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский, С.Н.Южаков, Н.И.Кареев). Некоторые концепции, касающиеся роли подражания в социальной жизни, взаимодействия героев и толпы, были сформулированы в России еще до Тарда; их автором был Н.К.Михайловский.

Концепции Тарда сыграли значительную роль в исследованиях массовой коммуникации, экономической психологии, толпы, публики, моды и других социологических и социально-психологических явлений. Несомненно, Тарда следует считать создателем такой междисциплинарной проблемной области, как исследование распространения и усвоения инноваций. Напротив, парадоксальным образом на последующие исследования подражания работы автора "подражательной" теории практически не повлияли, так как подражание для него не было проблемой, а составляло достаточно очевидный объяснительный принцип, который сам в объяснении не нуждается. Но Тард способствовал становлению и развитию **не** только отдельных отраслей и проблемных областей науки. Он явился одним из создателей целой науки: социальной психологии.

Литература

1.*Vaccaro A.* La lottn per 1'esistemza c i suoi effetti sull'umanita. Roma, 1886,

2. *Хофстедтер Р.* Американская политическая традиция и ее создатели. М., 1992.

3. *Гоббс Т.* Левиафан // Гоббс Т. Соч., т.2. М., 1991.

4. *Гегель*. Соч., т.5, М.; Л.. 1937.

5. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.2-изд. Т.4.

6. *Barnes H.E., Becker H.* Social thought from lore to science. Vol.1, Bost. etc., 1938.

7. *Bagehot W.* Physics and Politics // The Works of Walter Bagehot, vol.4. Hartford, 1891.

8. *Гумплович Л.* Социологические очерки, Одесса, 1899.

9. *Гумплович Л.* Социология и политика. М., 1895.

10. *Гумплович Л.* Основы социологии. СПб., 1899.

11. *Gumplowicz L.* La lutle des races, P., 1893.

12. *Ratzenhofer G.* Soziologische Erkenntnies. Leipzig, 1898.

13. *Small A.* General Sociology. Chicago; L., 1905.

14. *Sumner W.* Folkways. L., 1958.

15. *Gobineau A. de. Essai* sur 1'inegalite des races humaines. T.I. P., 1953, P.66.

16. *Далин В.М.* У истоков расизма: Маркс о Гобино // Далин В.М. Люди и идеи. М., 1970.

17. *Гофман А.Б.* Элитизм и расизм: философско-исторические воззрения А. де Гобино // Ежегодник "Расы и народы". 7. М., 1977.

18. *Chamberlain H.S.* Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderls. 9 Aufl. H. 1-2. Munchen, 1909.

19. *Чемберлен Х.С.* Арийское миросозерцание. М., 1913.

20. *Vacher de Lapouge.* Race et milieu social: Essais d'anthroposociologie. P., 1909. P. VIII, 172.

21. *Vacher de Lapouge C.* Les selections sociales. P., 1896.

22. *Amman O.* Die Gesellschaftsordnung und ihre naturliche Grundlagen. Jena, 1895.

23. *Вольтман Л.* Политическая антропология. СПб., 1905.

24. *Вольтман Л.* Теория Дарвина и социализм. СПб., 1900.

25. *Канаев И.И.* Фрэнсис Гальтон, 1822-1911. Л., 1972.

26. *Гальтон Ф.* Наследственность таланта, ее законы и последствия. СПб., 1875.

27. *Ломброзо Ц., Ляски Р.* Политическая преступность и революция СПб., 1906.
28. *Тард Г.* Психология и социология // Новые идеи в социологии. СПб., 1914. № 2.
29. *Тард* Ж Законы подражания. СПб., 1892.
30. *Тард Г.* Социальные законы. 2-е изд. СПб., 1906.

Раздел четвертый. СТАНОВЛЕНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ СОЦИОЛОГИИ НА ЗАПАДЕ

Глава первая. Становление французской социологической школы: Э. Дюркгейм (Гофман А.Б.)

§ 1. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ УЧЕНОГО

Эмиль Дюркгейм — один из создателей социологии как науки, как профессии и предмета преподавания. Он родился 15 апреля 1858 г. в г. Эпинале на северо-востоке Франции, в небогатой семье потомственного раввина. В детстве будущего автора социологической теории религии готовили к религиозному поприщу его предков, обучая древнееврейскому языку, Ветхому Завету и Талмуду. Однако он довольно рано отказался продолжить семейную традицию. Биографы Дюркгейма отмечают, что определенное влияние на это решение оказала его школьная учительница-католичка. Короткое время он испытывает склонность к католицизму мистического толка. Можно предположить, что здесь сказалось воздействие и более общих причин: разложения некогда замкнутой (изнутри и снаружи) еврейской общины и развития ассимиляционных процессов; это в свою очередь было связано с ослаблением религиозной нетерпимости и процессами секуляризации во французском обществе в целом. Но и католиком Дюркгейм не стал, так же, впрочем, как и атеистом. С юных лет и до конца жизни он оставался агностиком. Постоянно подчеркивая важную социальную и нравственную роль религии, он сделал предметом своей веры науку вообще и социальную науку — в частности.

В 1879 г. Дюркгейм с третьей попытки поступил в Высшую Нормальную школу в Париже, где одновременно с ним учились, в частности, знаменитый философ Анри Бергсон и выдающийся деятель социалистического движения Жан Жорес, с которым Дюркгейм поддерживал дружеские отношения, Из профессоров Нормальной школы наибольшее влияние на формирование взглядов будущего социолога оказали видные ученые: историк де Куланж и философ Э. Бутру. Среди студентов Дюркгейм пользовался большим уважением и выделялся серьезностью, ранней зрелостью мысли и любовью к теоретическим спорам, за что товарищи прозвали его "метафизиком".

Окончив в 1882 г. Нормальную школу, Дюркгейм в течение нескольких лет преподавал философию в провинциальных лицеях. В 1885—1886 годах он побывал в научной командировке в Германии, где познакомился с состоянием исследований и преподавания философии и социальных наук. Особенно сильное впечатление на него произвело знакомство с выдающимся психологом и фило

софом В. Вундтом, основателем первой в мире лаборатории экспериментальной психологии.

В 1887 г. Дюркгейм был назначен преподавателем "социальной науки и педагогики" на филологическом факультете Бордоского университета. Там же в 1896 г. он возглавил кафедру "социальной науки" — по существу, первую кафедру социологии во Франции.

С 1898 по 1913 гг. Дюркгейм руководил изданием журнала "Социологический ежегодник" (было издано 12 томов журнала). Сотрудники журнала, приверженцы дюркгеймовских идей, образовали научную школу, получившую название "Французская социологическая школа". Деятельность этого научного коллектива занимала ведущее место во французской социологии вплоть до конца 30-х годов.

С 1902 г. Дюркгейм преподавал в Сорбоне, где возглавил кафедру "науки о воспитании", впоследствии переименованную в кафедру "науки о воспитании и социологии". Его преподавательская деятельность была весьма интенсивной, и многие его научные работы родились на лекционных курсах. Дюркгейм был блестящим оратором, и его лекции пользовались большим успехом. Они отличались строго научным, ясным стилем изложении и в то же время носили характер своего рода социологических проповедей.

Профессиональная деятельность занимала главное место в жизни Дюркгейма, но, несмотря на это, он активно и непосредственно участвовал в разного рода общественных организациях и движениях. Он был человеком демократических и либеральных убеждений, сторонником социальных реформ, основанных на научных рекомендациях. Многие его последователи участвовали в социалистическом движении, и сам он симпатизировал реформистскому социализму жоресовского толка. Вместе с тем Дюркгейм был противником революционного социализма, считая, что подлинные и глубокие социальные изменения происходят в результате длительной социальной и нравственной эволюции. С этих позиций он стремился примирить противоборствующие классовые силы, рассматривая социологию как научную альтернативу левому и правому радикализму.

Будучи человеком долга прежде всего, Дюркгейм постоянно стремился соединить в своей собственной жизни принципы профессиональной и гражданской этики, которые послужили одним из главных и излюбленных предметов его научных исследований и преподавания. Практическая цель его профессиональной и общественной деятельности состояла в том, чтобы вывести французское общество из тяжелого кризиса, в котором оно оказалось в последней четверти XIX в. после падения прогнившего режима Второй Империи, поражения в войне с Пруссией и кровавого подавления Парижской Коммуны. В связи с этим он активно выступал против сторонников возрождения монархии и приверженцев "сильной власти", против реакционных клерикалов и националистов, отстаивая необходимость национального согласия на республиканских,

светских и рационалистических принципах, на основе которых во Франции сформировалась Третья республика.

Первая мировая война нанесла тяжелый удар по французской социологической школе, поставив под вопрос общий оптимистический пафос теории Дюркгейма. Некоторые видные сотрудники школы погибли на фронтах войны. Погиб и сын основателя школы Андре, блестящий молодой лингвист и социолог, в котором отец видел продолжателя своего дела. Смерть сына ускорило кончину отца. Эмиль Дюркгейм скончался 15 ноября 1917 г. в Фонтенбло под Парижем в возрасте 59 лет, не успев завершить многое из задуманного.

§ 2. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ ДЮРКГЕЙМОВСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Из наиболее удаленных по времени интеллектуальных предшественников Дюркгейма следует отметить прежде всего трех его соотечественников: Декарта, Монтескье и Руссо.

Дюркгейм был убежденным и бескомпромиссным рационалистом, а рационализм — французская национальная традиция, начало которой положил Декарт. "Манифест" дюркгеймовской социологии, книга "Правила социологического метода" (в русск. переводе — "Метод социологии"), удивительным образом перекликается с "Рассуждением о методе" Декарта. Оба труда объединяет одна цель: найти рациональные принципы и приемы, позволяющие исследователю постичь истину независимо от личных склонностей, общепринятых мнений и общественных предрассудков всякого рода. У Декарта мы встречаем само понятие "правил метода", вынесенных Дюркгеймом в заглавие его основного методологического труда; именно этим "правилам" посвящена вторая часть "Рассуждений о методе".

Другого своего соотечественника, Ш.Монтескье, сам Дюркгейм считал главной предтечей научной социологии. Именно у Монтескье он обнаружил идеи, обосновывающие саму возможность существования социальной науки: идеи детерминизма и внутренней законообразности в развитии социальных явлений, а также сочетание описания и рационального объяснения этих явлений. Ж.-Ж. Руссо с его понятиями "общей воли", "коллективного существа" и гражданской религии" Дюркгейм также рассматривал в качестве предшественника социологии, способствовавшего развитию представления о природе социальной реальности.

Из более поздних предшественников дюркгеймовской социологии следует указать на А.Сен-Симона и, конечно, на его ученика и последователя О.Конта. Сам Дюркгейм подчеркивал, что Сен-Симон первым сформулировал идею социальной науки, однако он скорее разработал обширную программу этой науки, чем попытался осуществить ее в более или менее систематической форме [1, с. 115, 118]. И хотя, по Дюркгейму, в определенном смысле все

основные идеи контовской социологии обнаруживаются уже у Сен-Симона, тем не менее, именно Конт приступил к осуществлению программы создания социальной науки.

Несмотря на то, что Дюркгейм в своих исследованиях критиковал ряд положений социологии Конта, он признавал за ним титул "отца" социологии и подчеркивал преемственную связь своих и контовских идей. Отвергая обозначение своей социологии как "позитивистской" (так же, впрочем, как и материалистической, и спиритуалистской), Дюркгейм в то же время вдохновлялся тем идеалом позитивной социальной науки, который сформулировал родоначальник философского позитивизма. Вслед за Контом он рассматривал естественные науки как образец для построения социологии. Дюркгейм воспринял также контовский подход к изучению общества как органического, солидарного целого, состоящего из взаимосвязанных частей.

Но будучи духовным преемником Конта, он не склонен был принимать его наследие целиком. Он отвергал знаменитый закон трех стадий интеллектуальной и социальной эволюции (теологической, метафизической и позитивной), который Конт считал главным своим достижением. В противовес своему предшественнику, провозгласившему отказ от причинности в научном объяснении и замену вопроса "почему" вопросом "как", Дюркгейм упорно искал глубинные причины социальных явлений. В отличие от Копта, он стремился сочетать теоретический анализ с эмпирическим. Наконец, Дюркгейму в целом был чужд однолинейный эволюционизм "крестного отца" социологии.

Оценивая эту сторону учения своего предшественника, он писал: "Человечество одновременно пошло различными путями, и, следовательно, учение, принципиально утверждающее, что оно всегда и всюду преследует одну и ту же цель, базируется на заведомо ошибочном постулате" [1, с. 119].

Необходимо отметить влияние Канта и кантианства на теорию Дюркгейма, прежде всего в концепции морали и нравственного долга, пронизывающей всю теорию основателя французской социологической школы*.

Особое значение в формировании социологических взглядов Дюркгейма имели идеи французского неокантианца, "неокритициста" Ш.Ренувье, в частности, его рационализм (в полном согласии и в сочетании с другими рационалистическими влияниями),

* Отсюда каламбур ученика и последователя Дюркгсйма С.Бугле: "Дюркгеймизм — это также контизм, пересмотренный и дополненный кантизмом" [2, т. *23,* с. 283].

обоснование ведущей роли морали в человеческом существовании и необходимости ее научного исследования, стремление объединить принцип свободы и достоинства индивида с представлением о его долге и зависимости по отношению к другим индивидам.

Ренувье отстаивал необходимость развития ассоциаций, независимых от государства, производственных кооперативов, усиление роли государства в установлении социальной справедливости, введение светского воспитания в государственных школах. В целом его идеи оказали значительное влияние на интеллектуальный климат и идеологию Третьей республики.

Не меньшее влияние на французское общество конца XIX — начала XX вв. оказали идеи двух апостолов позитивизма, видных философов и историков Э.Ренана и И.Тэна, энергично и красноречиво доказывающих роль науки как ведущей социальной силы, на которую должны опираться псе социальные институты, включая искусство, мораль и религию. Все научное творчество Дюркгейма свидетельствует о том, что он не остался в стороне от этого влияния.

Важную роль в формировании воззрений Дюркгейма сыграли идеи Г.Спенсера и опиравшегося на них биоорганического направления в социологии. Влияние Спенсера было неоднозначным; многие концепции Дюркгейма разрабатывались как раз в полемике с концепциями английского мыслителя. Однако в исследованиях Дюркгейма сказалось и прямое влияние идей Спенсера*. Это относится, в частности, и к структурно-функциональной стороне социологии Дюркгейма (анализ общества как органического целого, в котором каждый институт играет определенную функциональную роль), и к эволюционистской стороне, поскольку вслед за Спенсером французский социолог рассматривал сложные типы обществ как комбинации простых. Вообще склонность использовать элементарные формы" как модель для изучения форм развитых, определившая, в частности, этнологическую ориентацию дюркгеймовской социологии, в значительной мере стимулировалась работами Спенсера, также строившего свою социологию на большом этнографическом материале.

Идеи К. Маркса не могли пройти мимо внимания французского ученого. Ведь на рубеже XIX—XX вв. популярность этих идей была столь велика, что все социальные мыслители так или иначе обращались к марксизму, становясь его горячими приверженцами, вступая с ним в диалог или же энергично с ним полемизируя. Дюркгейм был знаком с работами Маркса, но отрицал его

* По слонам Дюркгейма, "при умелом применении теория Спенсера очень плодотворна" [1, с. 93].

влияние на свои исследования [1, с. 250], что, по-видимому, соответствовало истине. Подобно многим марксистам, он интерпретировал Маркса в духе экономического редукционизма, сводящего всю жизнедеятельность социальных систем к экономическому фактору. Такую позицию Дюркгейм отвергал, принимая при этом часть марксизма за весь марксизм и одну из его интерпретаций за подлинно адекватную.

Он признавал плодотворной идею Маркса о том, что социальная жизнь должна объясняться не представлениями ее участников, а более глубокими причинами, коренящимися главным образом в способе, которым сгруппированы индивиды. Однако, согласно Дюркгейму, эта идея, составляющая логическое завершение эволюции социальном мысли, никак не связана с социалистическим движением и "грустным зрелищем конфликта между классами" [1, с. 250]. В свою очередь социализм не связан неразрывно с классовой борьбой. По Дюркгейму, он может быть объектом научного анализа, может основываться на науке, но сам по себе не является научной теорией.

В отличие от Маркса, Дюркгейм противопоставлял понятия "социализм" и "коммунизм". С его точки зрения, при коммунизме социальные функции являются общими для всех, социальная масса но состоит из дифференцированных частей; социализм же, наоборот, основан на разделении труда и "стремится связать различные функции с различными органами и последние между собой" [1, с. 234-235].

Дюркгейму было присуще широкое толкование социализма, он считал, что для его понимания нужно исследовать все его виды и разновидности. Исходя из этого, он определял социализм следующим образом: "Социализм — это тенденция к быстрому или постепенному переходу экономических функций из диффузного состояния, в котором они находятся, к организованному состоянию. Это также, можно сказать, стремление к более или менее полной социализации экономических сил" [1, с, 233].

Хотя социология Дюркгейма в целом была направлена против биологических интерпретаций социальной жизни, он испытал несомненное влияние биоорганического направления в социологии, в частности таких его представителей, как немецкий социолог А.Шеффле и французский ученый А.Эспинас. Дюркгейм высоко ценил работы Шеффле, в частности его известный труд "Строение и жизнь социальных тел"; рецензия на эту книгу была первой научной публикацией французского социолога. Книгу Эспинаса "Общества животных"* Дюркгейм считал "первой главой социологии" [1, с. 97]: у него же он заимствовал столь важное для своей теории понятие "коллективное сознание". Дюркгейм не пренебре

* В русск. переводе: "Социальная жизнь животных" [3].

гал излюбленным методом органицистов — биологическими аналогиями, особенно на первом этапе своего научного творчества. Но основное влияние органицизма проявилось в его взгляде на общество как на индивидуальное интегрированное целое, состоящее из взаимосвязанных органов и функций.

Наконец, следует указать на влияние двух учителей Дюркгейма в Высшей Нормальной школе, о которых упоминалось выше: философа Э. Бугру и историка Фюстеля де Куланжа. Первый из них внушал своему ученику методологическую идею, согласно которой синтез, образуемый сочетанием элементов, не может объясняться последними; сложное нельзя выводить из простого, поэтому каждый более сложный уровень реальности должен объясняться на основе собственных принципов средствами специфической науки. Эта идея послужила одним из отправных пунктов дюркгеймовской концепции построения социологии как самостоятельной науки.

Важное значение для формирования воззрений Дюркгейма имело различение Фюстелем де Куланжем истории событий и истории институтов, а также созданные им блестящие образцы исследований развития социальных институтов, по существу, исследований в области исторической социологии. Учитель прививал своим ученикам внимание к тщательному и систематическому анализу фактов, воспитывал в них интеллектуальную честность и отрицательное отношение к любым предвзятым идеям. "Патриотизм — добродетель, а история — наука; их нельзя смешивать". "Для одного дня синтеза нужны годы анализа" — эти афоризмы Фюстеля де Куланжа, несомненно, оставили глубокий след в душе молодого ученого.

Несмотря на то что научное творчество Дюркгейма находилось на пересечении множества влияний и традиций социальной мысли, он не считал, что социология как наука уже сформировалась. Концепции Конта и других мыслителей прошлого столетия представлялись ему слишком общими и схематичными, содержащими лишь предпосылки собственно научной социологии. Самостоятельную науку об обществе со своим собственным предметом и специфическим методом, с его точки зрения, еще предстояло создать. Дюркгейм ощущал себя призванным осуществить эту задачу.

§ 3. "СОЦИОЛОГИЗМ" - ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА СОЦИОЛОГИИ ДЮРКГЕЙМА

Основополагающие принципы социологии Дюркгейма часто обозначают как социологизм". Этот термин, несомненно, огрубляет и упрощает представление о дюркгеймовской теории. Тем не менее, он может служить полезным ориентиром, указывающим на некоторые существенные особенности социологических воззрений французского ученого.

Для понимания дюркгеймовского "социологизма" необходимо выделять и различать в нем два аспекта: онтологический и методологический.

Онтологическая сторона "социологизма", т.е. концепция социальной реальности, состоит из нескольких базовых постулатов.

1. Социальная реальность включена в универсальный природный порядок, она столь же устойчива, основательна и "реальна", как и другие виды реальности, а потому, подобно последним, развивается в соответствии с определенными законами.

2. Общество — это реальность особого рода, не сводимая к другим ее видам.

Речь идет прежде всего о всемерном подчеркивании автономии социальной реальности по отношению к индивидуальной, т.е. биопсихической реальности, воплощенной в индивидах. Эта идея красной нитью проходит через все научное творчество Дюркгейма. На различных этапах и в различных исследованиях дихотомия индивида и общества выступает у французского социолога в форме дихотомических пар, так или иначе воплощающих разнородность этих реальностей. "Индивидуальные факты — социальные факты", "индивидуальные представления — коллективные представления", "индивидуальное сознание — коллективное сознание", "светское — священное" — таковы некоторые из основных дихотомий социологии Дюркгейма.

Указанные дихотомии, в свою очередь, непосредственно связаны с общей концепцией человека у Дюркгейма. Вообще во всякой общей теории общества явно или неявно присутствует общая теория человека, всякая общая социология так или иначе базируется на философской антропологии. Социология Дюркгейма не составляла в этом смысле исключения. Человек для него — это двойственная реальность, homo duplex, в которой сосуществуют, взаимодействуют и борются две. сущности: социальная и индивидуальная [4; 1].

3. Онтологическая сторона "социологизма" не сводится, однако, к признанию основательности и автономии социальной реальности. Утверждается примат социальной реальности по отношению к индивидуальной и ее исключительное значение в детерминации человеческого сознания и поведения; значение же индивидуальной реальности признается вторичным.

В указанных выше дихотомических парах те стороны, которые воплощают социальную реальность, безраздельно господствуют: "коллективные представления" — над индивидуальными, "коллективное сознание" — над индивидуальным, "священное" — над

"светским" и т.п. Социальные факты, по Дюркгейму, обладают двумя характерными признаками: внешним существованием по отношению к индивидам и принудительной силой по отношению к ним. Общество в его интерпретации выступает как независимая от индивидов, вне- и надиндивидуальная реальность. Оно — "реальный" объект всех религиозных и гражданских культов. Оно представляет собой более богатую и более "реальную" реальность, чем индивид, оно доминирует над ним и создает его, являясь источником всех высших ценностей.

Таким образом, характерная онтологическая черта "социологизма" — это позиция, обозначаемая в истории социологии как "социальный реализм". Эта позиция противостоит "социальному номинализму", точке зрения, согласно которой общество сводится к сумме составляющих его индивидов.

Дюркгейм признает, что генетически общество возникает в результате взаимодействия индивидов; но, раз возникнув, оно начинает жить по своим собственным законам. Здесь сказалось, в частности, влияние Э.Бутру и В.Вундта*. Аналогичные идеи применительно к поведению толпы развивал во Франции Г.Лебон.

В целом точку зрения "социального реализма" в разное время и с разной степенью "реализма" отстаивали французские традиционалисты Ж. де Местр и Л. де Бональд; Сен-Симон и Конт; Спенсер (несмотря на общий индивидуалистический пафос его системы); французские социологи А.Эспинас и Ж.Изуле; русский социолог Е. де Роберти; польско-австрийский социолог Л.Гумплович; немецкий философ О.Шпанн и др.

Методологический аспект "социологизма" тесно связан с его онтологическим аспектом и симметричен ему.

1. Поскольку общество — часть природы, постольку наука об обществе — социология — подобна наукам о природе в отношении методологии; ее познавательной целью провозглашается исследование устойчивых причинно-следственных связей и закономерностей. Дюркгейм настаивает на применении в социологии объективных методов, аналогичных методам естественных наук. Отсюда множество биологических и физических аналогий и понятий в его работах, особенно ранних.

* Ср.: "Хотя эти законы никогда не могут противоречить законам индивидуального сознания, однако, они отнюдь не содержатся... в последних, совершенно так же, как и законы обмена вещества, например, в организмах не содержатся в общих законах сродства тел" [5, с. 14]. Такой тип рассуждений весьма характерен и для Дюркгейма.

Основной принцип его методологии выражен в знаменитой формуле: "Социальные факты нужно рассматривать как вещи"*. Исследованию должны подвергаться в первую очередь не понятии о социальной реальности, а она сама непосредственно; из социологии необходимо устранить все предпопятия, т.е. понятия, образовавшиеся вне науки.

Методологический монизм Дюркгейма резко контрастировал с дуалистическими трактовками научной методологии, противопоставлявшими "объяснение" и "понимание" (В.Дильтей), "номотетический" и "идиографический" (В.Виндельбанд), "генерализирующий" и "индивидуализирующий" (Г.Риккерт) методы в естественных науках и науках о культуре. Эта тенденция, характерная для немецкой философии того времени, в целом не была присуща Франции, где в социальных науках в целом господствовала позитивистская методология и представление о единстве научного знания.

2. Из признания специфики социальной реальности вытекает самостоятельность социологии как науки, ее несводимость ни к какой другой из наук, специфика ее методологии и понятийного аппарата. Отсюда же и методологический принцип, согласно которому социальные факты должны объясняться другими социальными фактами.

3. Однако "социологизм" Дюркгейма выходит за рамки этого методологического принципа. Поскольку в соответствии с его "социальным реализмом" общество оказывается доминирующей, высшей реальностью, постольку происходит социологизация как объясняемых, так и объясняющих фактов. Социологический способ объяснения провозглашается единственно верным, исключающим другие способы или включающим их в себя. Социология

* Необходимо подчеркнуть, что этот тезис Дюркгейма имеет не столько онтологический, сколько методологическим смысл: он настаивает не столько на том, что социальный факты — это вещи, сколько на том, что их необходимо изучать *как* вещи. Это обстоятельство нередко игнорировали интерпретаторы и критики Дюркгейма. Впоследствии этот тезис вызывал особенно активное отрицание в экзистенциалистских и феноменологических теориях. Положение об "антивещном" характере человеческого бытия стало для некоторых из них отправным пунктом. Ж.-П.Сартр в своей феноменологической онтологии характерной чертой человеческого существования ("бытия-для-себя") провозгласил его противоположность вещному бытию ("бытию-в-себе"); соответственно, подход к человеческой реальности как к вещам трактовался им как ее искажение [6]. Французский феноменолог Ж.Моннеро подверг критике идеи Дюркгейма в книге с характерным антисоциологическим заглавием: "Социальные факты — не вещи" [7].

в результате выступает не только как специфическая наука о социальных фактах, но и как своего рода наука наук, признанная обновить и социологизировать самые различные отрасли знания: философию, гносеологию, логику, этику, историю, экономику и др.

Таким образом, признание социологии специфической наукой дополняется в "социологизме" своеобразным социологическим экспансионизмом (иногда обозначаемым как "социологический империализм"). Социология мыслилась Дюркгеймом не просто как самостоятельная социальная наука в ряду других, но как "система, корпус социальных наук" [8, с. 565]. В результате "социологизм" предстает не только как базовая социологическая концепция, но и как философское учение. Те глобальные проблемы природы морали, религии, познания, категорий мышления, которые стремился разрешить в своих исследованиях Дюркгейм, нередко выходили за рамки собственно социологической проблематики, являясь философскими в самой своей постановке. Отсюда его двойственное отношение к философии. С одной стороны, Дюркгейм отмечал в качестве одного из отличительных признаков социологического метода независимость от всякой философии; с другой, он, по собственному признанию, всегда оставался философом*.

Требование отделить социологию от философии у Дюркгейма было в значительной мере связано с его отрицательным отношением к умозрительным спекуляциям в социальной науке, которые, с его точки зрения, только дискредитируют се. Социология должна строиться на эмпирическом и рациональном методическом фундаменте.

Таковы основные принципы "социологизма", посредством которых Дюркгейм обосновывал необходимость и возможность социологии как самостоятельной науки. Разработку этих принципов он осуществлял в непрерывной полемике с самыми разнообразными концепциями человека и общества: спиритуалистской философией, утилитаристской этикой, индивидуалистской экономикой, биологическим редукционизмом в социальной науке. Но особенно важное значение имел его антипсихологизм, который содержал в себе одновременно критику психологического направления в социологии и стремление освободить последнюю от влияния психологии. Психологизм в то время был главным воплощением методологического индивидуализма; неудивительно, что

* Дюркгейм писал своему ученику и последователю Ж.Дави: "Отойдя от философии, я стремлюсь к тому, чтобы к ней вернуться, вернее, я все время возвращался к ней самой природой вопросов, с которыми сталкивался на своем пути" (цит. по: 9, с. IX].

именно в нем Дюркгейм видел явное и скрытое препятствие на пути становления социологии как самостоятельной науки.

Парадокс антипсихологизма Дюркгейма состоял в том, что, выступая против психологического редукционизма в социологии (который логически приводил к ее упразднению как самостоятельной науки) и стремясь отделить социологию от психологии, он следовал примеру последней. Выделению социологии в самостоятельную дисциплину предшествовало отделение психологии от философии и физиологии. Открытие психической реальности [см.: 10, с. 54-101] дало толчок к поискам в сфере собственно социальной реальности и, таким образом, сыграло роль научно-методологического прецедента.

Необходимо уточнить, что критика психологизма осуществлялась Дюркгеймом по существу с позиций зарождавшейся тогда социальной психологии. «Когда мы говорим просто "психология", — писал Дюркгейм, — мы имеем в виду индивидуальную психологию, и стоило бы для ясности и обсуждениях ограничить таким образом смысл слова. Коллективная психология — это вся социология целиком; почему же не пользоваться только последним выражением?» [11, с. 47]. Трактовка же самих социопсихических сущностей, таких как "коллективное сознание", "коллективные представления", "коллективные, чувства", "коллективное внимание" и т.п., была сугубо "социологистской": последние рассматривались как над индивидуальны с сущности, не сводимые к соответствующим фактам и состояниям индивидуальной психики. Этим "социологистская" социальная психология Дюркгейма существенно отличалась от "психологистской" социальной психологии его постоянного оппонента Г.Тарда, сводившего социально-психологические закономерности к индивидуально-психологическим.

Под влиянием трудностей методологического характера и критики со стороны других направлений Дюркгейм со временем смягчил ригоризм своих первоначальных "социологистских" и "антипсихологических" формулировок. Многие интерпретаторы Дюркгейма характеризуют эволюцию его идей как движение в сторону все большего спиритуализма [12, т.1, с. 33-38; 12, с. 6071; 14, с. 229-237], но это вряд ли правомерно, хотя бы потому, что уже в самом начале своей научной деятельности он усиленно подчеркивал духовный характер всех социальных явлений (включая экономические). Вообще эволюция его мысли происходила в иной плоскости, нежели движение от материализма к спиритуализму. Это движение явилось результатом изменения методологической ситуации в социальной науке и постепенного осозна

ния недостаточности и неадекватности механистического детерминизма в подходе к проблемам человеческого поведения.

Вначале Дюркгейм подчеркивал внешний и принудительный характер социальных фактов. При объяснении социальных явлений он часто апеллировал к демографическим и социально-экологическим факторам (объем и плотность населения, структура и степень сложности социальных групп и т.п.), к "социальной среде" и "социальным условиям" (не очень ясно определяемым). Впоследствии же он все чаще обращается к понятиям "чувства долга", "морального авторитета" общества [см.: 11, с. 100-110] и другим психологическим и символическим посредникам между обществом и индивидом.

Эта смена понятийных приоритетов выражает частичное осознание Дюркгеймом того факта, что социальные нормы (и, шире, социальные факторы в целом) влияют на индивидуальное поведение не непосредственно, а через определенные механизмы их интериоризации, что внешняя детерминация осуществляется через ценностные ориентации индивидов, что действенность социальных регуляторов определяется не только их принудительностью, но и желательностью для индивидов. Отсюда рост интереса Дюркгейма к собственно ценностной проблематике в конце жизни*.

В дальнейшем в трудах последователей Дюркгейма антипсихологизм уступает место установке на активное сотрудничество социологии и психологии.

Итак, необходимость и возможность социологии как самостоятельной науки получила метатеоретическое обоснование. Оставалось этим обоснованием воспользоваться применительно к определенным социальным явлениям, к предмету и методу новой науки.

Предмет социологии, согласно Дюркгейму, — социальные факты, которые, как уже отмечалось, характеризуются двумя основными признаками: они существуют вне индивидов и оказывают на них принудительное воздействие [см.: 16, с. 412-413]. Впоследствии он дополнил это истолкование предмета еще одним, определив социологию как "науку об институтах, их генезисе и функционировании" [16, с. 405].

Представление Дюркгейма об основных разделах и отраслях социологии в определенной мере отражает его взгляд на значение

* В 1911 г. на Международном философском конгрессе в Болонье он сделал специальный доклад, посвященный этой проблематике [см.: 15].

тех или иных сфер социальной жизни. В соответствии с этими делениями располагался материал в дюркгеймовском "Социологическом ежегоднике". В целом социология делилась на три основные отрасли: социальную морфологию, социальную физиологию и общую социологию [см.: 17, с. 239].

Социальная морфология аналогична анатомии; она исследует "субстрат" общества, его структуру, материальную форму. В ее сферу входит и изучение, во-первых, географической основы жизни народов в связи с социальной организацией, во-вторых, народонаселения, его объема, плотности, распределения по территории.

Социальная физиология исследует "жизненные проявления обществ" и охватывает ряд частных социальных наук. Она включает в себя: 1) социологию религии; 2) социологию морали; 3) юридическую социологию; 4) экономическую социологию; 5) лингвистическую социологию; 6) эстетическую социологию.

Общая социология, подобно общей биологии, осуществляет теоретический синтез и устанавливает наиболее общие законы; это философская сторона науки.

§ 4. В ПОИСКАХ СОЦИАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ: ОТ ТЕОРИИ РАЗДЕЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ТРУДА К СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ

Дюркгейм был довольно плодовитым автором, хотя и не столь плодовитым, как его не менее знаменитый современник, немецкий социолог Макс Вебер. Он опубликовал немало статей и бесчисленное множество рецензий; многие его статьи, лекции и лекционные курсы опубликованы посмертно.

При жизни Дюркгейм издал четыре книги: "О разделении общественного труда" (1893), "Метод социологии" (1895), "Самоубийство" (1897) и "Элементарные формы религиозной жизни" (1912).

Книга "О разделении общественного труда" представляет собой публикацию успешно защищенной докторской диссертации автора.

Содержание ее гораздо шире заглавия и, по существу, составляет общую теорию социальных систем и их развития. Основная цель работы: доказать, что, вопреки некоторым теориям, разделение общественного труда обеспечивает социальную солидарность, или, иными словами, выполняет нравственную функцию. Но за этой формулировкой цели скрывается другая, более значимая для автора: доказать, что разделение труда — это тот фак

тор, который создаст и воссоздает единство обществ, в которых традиционные верования утратили былую силу и привлекательность.

Для обоснования этого положения Дюркгейм развивает теорию, которая сводится к следующему. Если в архаических ("сегментарных") обществах социальная солидарность основана на полном растворении индивидуальных сознаний в "коллективном сознании"* ("механическая солидарность"), то в развитых ("организованных") социальных системах она основана на автономии индивидов, разделении функций, функциональной взаимозависимости и взаимообмене ("органическая солидарность")**, причем "коллективное сознание" здесь не исчезает, но становится более общим, неопределенным и действует в более ограниченной сфере. Следует подчеркнуть, что автор стремится строить свою теорию на определенной эмпирической базе, в качестве которой выступают некоторые древние и современные нравственно-правовые системы. Нижеследующая схема, составленная С.Люксом, дает прекрасное представление о дюркгеймовском описании механической и органической солидарности в связи с определенными типами обществ [18, с. 158].

Общая схема дюркгеймовского описания механической и органической солидарности в соответствии с определенными типами общества (по С.Люксу)

	Механическая солидарность Основана на сходствах (преобладает в менее развитых обществах)	*Органическая солидарность* Основана на разделении труда (преобладает в более развитых обществах)
1. Морфологическая (структурная) основа	Сегментарный тип (вначале на клановой, затем на территориальной основе)	Организованный тип (слияние рынков и рост городов)

* "Совокупность верований и чувств, общих и среднем членам одного и того же общества, образует определенную систему, имеющую свою собственную жизнь; ее можно назвать коллективным или общим сознанием" [16, с. 80]. ** Понятие "органического" при этом несло с собой двойную положительную ассоциацию: оно ассоциировалось, с одной стороны, с "органическими" периодами в социальном развитии в понимании Сен-Симона и Конта, с другой — с популярными в то время биоорганическими аналогиями.

2. Типы норм (воплощенные в праве)	Слабая взаимозависимость (относительно слабые социальные связи)	Сильная взаимозависимость (относительно сильные социальные связи)
	Относительно малый объем населения	Относительно большой объем населения
	Относительно низкая материальная и моральная плотность	Относительно высокая материальная и моральная плотность
	Правила с репрессивными санкциями	Правила с реститутивными санкциями
	Преобладание уголовного права	Преобладание кооперативного права (гражданского, коммерческого, процессуального, административного и конституционного)
3а. Формальные признаки коллективного сознания	Большой объем	Малый объем
	Высокая интенсивность	Низкая интенсивность
	Высокая определенность	Низкая определенность
	Власть группы абсолютна	Большой простор для индивидуальной инициативы и рефлексии
3б. Содержание коллективного сознания	Высокая степень религиозности	Возрастающая светскость
	Трансцендентность (господство над интересами человека и беспрекословность)	Ориентированность на человека (связь с интересами человека и открытость для обсуждения)
	Приписывание высшей ценности обществу и интересам общества как целого	Приписывание высшей ценности достоинству индивида, равенству возможностей, трудовой этике и социальной справедливости
	Конкретность и детальный характер	Абстрактность и общий характер

Не углубляясь в очень отдаленные истоки, отметим лишь, что дюркгеймовская теория разделения общественного труда формировалась под влиянием соответствующих теорий Конта, Спенсера и Ф.Тенниса (в его работе "Община и общество"), причем влияние это нередко выражалось и в форме полемики с указанными теориями.

В работе "О разделении общественного труда" эволюционистский подход сочетается со структурно-функциональным. Классификация автором социальных структур ("сегментарных" и "организованных" обществ) и рассмотрение сложных обществ как сочетания простых основаны на эволюционистском представлении о последовательной смене во времени одних социальных видов другими. Однако уже в этой работе Дюркгейм отказывается от плоского однолинейного эволюционизма в пользу представления о сложности и многообразии путей социальной эволюции. Он склонен главным образом говорить не об обществе, а об обществах. Хотя "механическая" солидарность в его интерпретации характерна преимущественно для архаических обществ, а "органическая" — для современных промышленных, все же это деление в большей мере носит аналитический характер. Дюркгейм признает сохранение элементов "механической" солидарности при господстве "органической" и вообще эти категории в его интерпретации выступают преимущественно как "идеальные типы", по терминологии М. Вебера.

Вначале Дюркгейм рассчитывал на то, что со временем разделение труда само придет к своему "нормальному" состоянию и начнет порождать солидарность. Но уже ко времени опубликования "Самоубийства" (1897) и особенно выхода второго издания книги "О разделении общественного труда" (1902) он приходит к мысли о необходимости социально-реформаторских действий по внедрению новых форм социальной регуляции, прежде всего посредством создания профессиональных групп (корпораций). Это нашло отражение в предисловии ко второму изданию книги (1902).

Теория, развитая Дюркгеймом в его первой книге, послужила объемом интенсивной, разносторонней и нередко обоснованной критики, что не помешало ей занять видное место в социологической классике. В этой работе он разрабатывает ключевые понятия своей социологической теории; помимо уже упоминавшегося "коллективного сознания", это, в частности, такие понятия, как "социальная функция" и "аномия".

Под социальной функцией Дюркгейм понимает отношение соответствия между явлением или процессом и определенной потребностью социальной системы [см.: 18, с. 51]. Образцом для подобного понимания функции послужило сложившееся в биологии представление о функциях органов в биологическом организме, представление, усвоенное затем органицизмом в социологии. Соединив присущий органицизму взгляд на общество как на интегрированное целое, состоящее из взаимозависимых частей, с идеей специфичности социального организма в сравнении с биологическим, Дюркгейм создал один из первых вариантов структурного функционализма в социологии. Исследование социальной функции, или социальной роли рассматриваемого явления он считал главной познавательной целью социологии.

Важное значение для развития социологического знания имело понятие аномии, которым Дюркгейм обозначает состояние ценностно-нормативного вакуума, характерного для переходных и кризисных периодов и состояний в развитии общества, когда старые нормы и ценности перестают действовать, а новые еще не установились*.

Работа "Метод социологии" (точное название в оригинале — "Правила социологического метода") вначале была опубликована в 1894 году в виде серии статей, а в следующем году с небольшими изменениями и предисловием была издана отдельной книгой. Написанная по горячим следам недавно опубликованной предыдущей книги, она основана на опыте предшествующего исследования и содержит развитие некоторых выдвинутых в нем идей. Как уже отмечалось, "Метод социологии" во многом перекликается с "Рассуждением о методе" Декарта. По решительности, сжатости и четкости стиля эта работа с полным основанием может быть отнесена к жанру манифеста. Дюркгейм стремится дать четкое описание способов постижения социологической истины: определения и наблюдения социальных фактов, социологического доказательства, различения "нормальных и патологических" явлений, конструирования социальных типов, описания и объяснения фактов.

Сама попытка систематизации и обоснования социологического метода была новым явлением для того времени. В "Методе социологии" проявилось стремление Дюркгейма строить социальную науку не только на эмпирическом, но и на методологически

* Эта проблема до конца жизни волновала Дюркгейма не только как ученого, но и как гражданина. "Прежние боги стареют или умирают, а новые не родились", — с тревогой писал он в 1912 г. [19, с. 610-611].

обоснованном фундаменте: отсюда его понятие "методическая социология". Такой подход противостоял хаотическому и произвольному подбору фактов для обоснования тех или иных предвзятых идей. В то же время он был направлен против дилетантизма и поверхностности, характерных для многих трудов по социальным вопросам. Дюркгейм испытывал глубокую неприязнь к таким трудам, считая, что они лишь дискредитируют социальную науку.

В этой связи следует отметить и неявно присутствующий этический пафос в "Методе социологии". Сформулированные в нем "правила" — больше, чем просто исследовательские приемы и процедуры. Это своего рода методологические заповеди исследователя. В конечном счете они основываются на требовании интеллектуальной научной честности, освобождения научного исследования от всяких политических, религиозных, метафизических и прочих предрассудков, препятствующих постижению истины и приносящих немало бед на практике. Это этика честного непредвзятого познания. В данном отношении позиция Дюркгейма была близка позиции Макса Вебера, выраженной в его работе "Наука как профессия".

Исследование Дюркгейма "Самоубийство" (1897; русск.пер. — 1912), в отличие от остальных его исследований, основано на анализе статистического материала, характеризующего динамику самоубийств в различных европейских странах. Автор решительно отвергает попытки объяснения исследуемого явления внесоциальными факторами: психологическими, психопатологическими, климатическими, сезонными и т.п. Только социология способна объяснить различия в количестве самоубийств, наблюдаемые в разных странах и в разные периоды. Прослеживая связь самоубийств с принадлежностью к определенным социальным группам, Дюркгейм устанавливает зависимость числа самоубийств от степени ценностно-нормативной интеграции общества (группы). Он выделяет три основных типа самоубийства, обусловленные различной силой влияния социальных норм на индивида: эгоистическое, альтруистическое и аномическое. Эгоистическое самоубийство имеет место в случае слабого воздействия социальных (групповых) норм на индивида, остающегося наедине с самим собой и утрачивающего в результате смысл жизни. Альтруистическое самоубийство, наоборот, вызывается полным поглощением обществом индивида, отдающего ради него свою жизнь, т.е. видящего ее смысл вне ее самой. Наконец, аномическое самоубийство обусловлено состоянием аномии в обществе, когда социальные нормы не просто слабо влияют на индивидов (как при эгоистическом самоубийстве), а

вообще практически отсутствуют, когда в обществе наблюдается нормативный вакуум, т.е. аномия*. Понятие аномии, таким образом, получает в "Самоубийстве" дальнейшее развитие и углубленную разработку.

Несмотря на то, что впоследствии исследование Дюркгейма подвергалось критике с различных точек зрения, оно единодушно признается одним из выдающихся достижений не только в изучении самоубийства, но и в социологии в целом.

Последний и самый значительный по объему труд Дюркгейма — "Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии" (1912) [19]. Исследование основано на анализе этнографических описаний жизни австралийских аборигенов. Обращение к этим "элементарным" формам позволяет, с точки зрения автора, исследовать религию в "чистом виде", без последующих теологических и прочих наслоений. Дюркгейм поставил перед собой цель, опираясь на этот материал, проанализировать социальные корни и социальные функции религии. Но по существу цель эта была гораздо более широкой. Во-первых, вследствие широкой трактовки религиозных явлений Дюркгеймом его работа превращалась в исследование социальных аспектов идеологии, ритуала и некоторых других явлений, выходящих за рамки собственно религии в традиционном понимании. Во-вторых, этот труд содержал в себе попытку построения социологии познания** посредством выведения основных категорий мышления из первобытных социальных отношений. Не случайно первоначально Дюркгейм намеревался назвать его "Элементарные формы мысли и религиозной жизни".

Дюркгейм отвергает определения религии через веру в бога (так как существуют религии без бога), через веру в сверхъестественное (последняя предполагает веру в естественное, возникающую сравнительно недавно вместе с позитивной наукой) и т.п. Он исходит из того, что отличительной чертой религиозных верований всегда является деление мира на две резко противоположные сферы: священное и светское. Круг священных объектов не может быть определен заранее; любая вещь может стать священ

* Дюркгейм указывает и на четвертый тип самоубийств — фаталистский, который должен служить симметричным антиподом анемического самоубийства, но не рассматривает его специально вследствие его незначительной распространенности.

** Это была вторая попытка подобного рода. Первая была предпринята в опубликованной ранее совместно с учеником Дюркгейма М.Моссом большой статье "О некоторых первобытных формах классификации" [см.: 20].

ной, как необычная, так и самая заурядная. Дюркгейм определяет религию как "связную систему верований и обрядов, относящихся к священным, т.е. отделенным, запретным вещам; верований и обрядов, объединяющих в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто является их сторонниками" [19, с. 65].

Автор детально анализирует социальное происхождение тотемических верований, обрядов, их социальные функции. Будучи порождением общества, религия укрепляет социальную сплоченность и формирует социальные идеалы. Религия — это символическое выражение общества; поэтому, поклоняясь тем или иным священным объектам, верующий в действительности поклоняется обществу — "реальному" объекту всех религиозных культов. Дюркгейм подчеркивает сходство между религиозными и гражданскими церемониями, он фиксирует внимание на общих чертах сакрализации как социального процесса. Поэтому его работа явилась вкладом не только в становление социологии религии в собственном смысле, но и в изучение гражданской религии и светских культов. Подобно предыдущим работам, книга "Элементарные формы религиозной жизни" явилась выдающимся достижением социологической мысли; научное сообщество отнесло ее к разряду социологической классики. Соответственно, классиком социологии стал ее автор.

§ 5. ИТОГИ

Вклад Дюркгейма в становление и развитие социологического знания общепризнан. Трудно найти такую отрасль социологии, начиная от общей социологической теории и кончая прикладными исследованиями, в которых бы так или иначе не ощущалось влияние идей французского социолога. Дюркгейм явился одним из зачинателей структурного функционализма в социологии, сохраняя при этом в определенной мере приверженность эволюционистской и сравнительно-исторической методологии. Чрезвычайно существенно было постоянное стремление Дюркгейма сочетать теоретический и эмпирический подходы в исследовании социальных явлений.

Дюркгейм внес огромный вклад в исследование общества как нормативной системы. В этой связи следует еще раз подчеркнуть значение введенного им понятия аномии, широко применяемого в социологии права, морали, отклоняющегося поведения и т.д.

Тема социальной солидарности — главная тема всей его социологии, и в ее изучении он сыграл важную роль. Многие его исследования и подходы к различным социальным явлениям и целым сферам социальной жизни в полной мере сохраняют стою актуальность. Это относится, в частности, к проблематике семьи, морали, профессиональной этики, права, религии, процессов сакрализации и т.д. В высшей степени актуальны сегодня и те принципы научной социологической этики, этики честного непредвзятого исследования, которые отстаивал французский социолог.

Литература

1. *Durkheim E.* La science sociale el I'action. P., 1970.
2. L'Oeuvre sociologique de Durkheim // Europe. 1930. T. 23. 3. *Эспинас А.* Социальная жизнь животных. СПб., 1882.
4. *Durkheim E.* Le probleme religieux el la dualite de la nature humaine // Bulletin de la Societe Francaise de philosophie. 1913. XIII.
5. *Вундт В.* Проблемы психологии народов. М., 1912.
6. *Sartre J.-P.* L'Etre et le Ne'ant. P., 1943.
7. *Monnerot J.* Les faits sociaux ne sont pas des choses. P., 1946.
8. *Durkheim E., Fauconnet P.* Sociologie et sciences sociales // Revue philosophique. T. LV. Mai 1903.
9. *Davy G.* In Memoriam: Emile Durkheim // L'Anne'e sociologique. 3-eme ser., 1957.
10. *Ярошевский М.Г.* Психология в XX столетии. М., 1974.
11. *Durkheim E.* Sociologie el philosophie. P., 1924.
12. *Cuvillier A.* Manuel de sociologie. T.1. P., 1958.
13. *De Azevedo T.*, de Souza Sampaio, Machado Nelo A.L. Atualidade de Durkheim. Salvador, 1959.
14. *Aimard G.* Durkheim et la science economique. P., 1962.
15. *Дюркгейм Э.* Ценностные и "реальные" суждения // Социологические исследования. 1991. № 2.
16. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
17. *Дюркгейм Э.* Социология и социальные науки // Метод в науках. Спб., 1911.
18. *Lukes S.* Emile Durkheim: His life and work //A historical and critical study. Harmondsworth, 1977.
19. *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912.
20. L'Annee sociologique. Vol. 6. 190Ы902. P., 1903.

Глава вторая. Ф. Тённис как основоположник немецкой социологии (Филиппов А.Ф.)

Фердинанд Тённис (1855—1936) был одним из основоположников немецкой классической социологии. Он содействовал оформлению социологии как научной дисциплины и ее институциализации в Германии. Теннис — один из сооснователей и первый Президент (1909—1933) Немецкого социологического общества. Его деятельность была очень многосторонней. Теннис проводил обширные эмпирические обследования, занимался историей философии и социальной мысли (написал, в частности, книги о Гоббсе и Марксе). Однако его основной вклад в мировую социологию — разработка системы теоретических понятий. Начало ей было положено первой, сразу принесшей Теннису известность книгой "Gemeinschaft und Gesellschaft"* (1887). Именно как автор этого труда Теннис и вошел в историю социологии. Окончательное оформление система Тенниса приобрела в его последней крупной работе — книге "Einfuhrung in die Soziologie" ("Введение в социологию") (1931). Обобщающее изложение концепции Тенниса, которое мы даем ниже, основано преимущественно на двух этих книгах.

Социология, по Теннису, может быть *общей,* исследующей все виды социальности (в том числе и те, что имеют место в растительном и животном мире), и *специальной,* исследующей лишь социальность *людей.* Специальная социология подразделяется на чистую, прикладную и эмпирическую. Любые социальные образования создаются *взаимодействием* людей. Во взаимодействии люди движимы волей. Воля может быть направлена к сохранению и утверждению чужой воли и чужого тела, а может быть разрушительна и негативна. Предмет чистой социологии есть то, что образуется за счет *взаимоутверждения.* Конфликт, взаимное негативное действие людей есть предмет уже общей социологии. Взаимоотрицающее отношение Теннис подробно не исследует.

В результате взаимодействия возникает нечто такое, что обладает значимостью для участвующих в нем. Люди действуют сообразно этой значимости. Социология, следовательно, изучает "значимые вещи", "моральные факты". В особенности в начальный период своего творчества Теннис настаивал на разнородности двух типов мышления о социальных образованиях. Вполне в традициях

* Истолкование и возможные варианты перевода этого названия даются ниже.

той эпохи речь шла о противопоставлении механического и "органического".

Во всем действительном мышление может различать *взаимодействующие* части, которые — будь то "метафизические атомы" (лишенные, протяжения "центры сил") или же системы атомов, молекулы как единицы вещества, рассматриваемые безотносительно к их делимости, — суть необходимые фикции теоретического мышления. Аномально для аналитического мышления живое, органическое целое, определяющее свои части. Наука о таком целом не может быть механическим, т.е. рационально-дискурсивным, воззрением и становится интуитивным и диалектическим философствованием. Социологический смысл этого различения подходов состоит в том, мыслятся ли взаимоотношения людей как *живая связь* или как *механический артефакт.*

Таким образом, значимость социальных "гештальтов" либо ощущается как несомненность органического единства, либо как идеальная конструкция мышления. Первый тип связи получает наименование "Gemeinscbaft", второй — "Gesellschaft". Понятие "Gemeinschaft" трудно переводится на русский язык. Принятая у нас прежде передача его как "община" не может быть признана удачной, так как помимо собственно общины ("Gemeinde") как Gemeinschaft у Тенниса обозначаются и многие другие виды социальности. Утвердившийся в последнее время вариант перевода "сообщество", равно как и реже встречающийся — "общность", более удовлетворительны, но не передают того эмоционального оттенка душевной привязанности, теплоты, которые имеет немецкое слово. Поэтому по возможности мы будем писать о Gemeinschaft'e, не давая перевода, как это зачастую делается в зарубежной социологической литературе. В остальных случаях будут использованы как равноправные оба варианта: "сообщество" и "общность". К сожалению, этим не ограничиваются терминологические сложности. Теннис, как и многие его современники в Германии, писал "максимально немецким" языком, выбирая такие слова, прямых аналогов которым в других языках нет. Это, в частности, относится и ко второму члену его знаменитой оппозиции: "Gesellschaft". Прямой перевод: "общество", — хотя и правилен, но скорее внушает представление о совокупности социальных связей, чем об особом их типе. Не случайно на английский "Gesellschaft" в этом случае переводят как "association", а не "society". Хотя в последующем изложении мы используем преимущественно традиционный русский перевод, этот момент следует постоянно иметь в виду.

Для воли людей, пишет Теннис, как она определяется сообществом в целом, характерно взаимопонимание <Verstandnis> и согласие <Eintracht>. Согласие есть тот глубинный уровень единения, который не может стать предметом соглашения, подобно тому как в языке могут обговариваться значения и понятия, но не сам язык. Зародышевые формы Gemeinschaft'a Теннис усматривает в отношениях семейного родства: в связи матери с детьми, супружеских связях, отношениях братьев и сестер, а также в отношении отца к детям, образующем единство и завершение первых трех. Единство воли определяется в этих случаях *инстинктом* (значение которого оценивается довольно сдержанно), *привычкой* и *памятью* о взаимно доставленных радостях, т.е. так или иначе опосредовано *ментальными,* а не только телесными характеристиками. В наибольшей степени момент инстинктивный присутствует в отношении матери к ребенку.

Точно так же по убыванию органичности связи располагаются далее те изначальные сообщества, которые образуются в ходе развития и обособления "общности крови" в общность местоположения (Ort), а оно, в свою очередь, переходит в духовную общность (Gemeinschaft des Geistes), сообразно чему становится возможно выделять *родство, соседство* и *дружбу.* Место (Statte) сообщества по крови — *дом.* Дом может рассматриваться как единичный (изолированный), причем в нем выделяются три слоя: хозяин и его жена или жены, их потомство, а также — как внешний круг — слуги и рабы. Дом может быть также деревенским: соседство характерно для жизни в *деревне* (селении — Dorf). По аналогии с домом, где имеется господин и слуги, может оформляться и отношение домов, если речь идет о *клане* — "семье до семьи" и "деревне до деревни". Дом главы клана и господский двор находятся в центре селения или возвышаются над ним ("бург"). Возможность для главы клана распоряжаться незанятой общинной землей и распределять ее по своему усмотрению лежит в основе развития феодализма. Дружба возникает между людьми сходного образа мыслей, т.е. занятых одним и тем же или подобным ремеслом (Beruf) или искусством (Kunst). Такая связь между людьми легче всего возникает и сохраняется в *городе.* Как место совместного проживания город тоже может подпасть под понятие соседства, но дружба как духовное единение образует "мистический город", незримое собрание, живущее как бы благодаря художественной интуиции, творческой воле. В этих членениях легко обнаружить идущую еще от Аристотеля и средневековой мысли типологию. Прослеживать всю разветвленную дедукцию

категорий античного и феодального права у Тенниса здесь нет необходимости.

В обществе речь не идет о деятельности, выводимой из априорного и необходимого единства. Тут каждый сам по себе, в напряженном, негативном, почти враждебном отношении к другому. В сообществе сохраняется *единство,* несмотря на все разделения. В обществе — *разделенность,* несмотря на взаимосоединенность (но не конфликт, иначе не было бы социальности). Человек делает что-то для другого только в расчете на выгоду. В действительности общих для всех благ нет, есть только фиктивное единство. Фикция единой воли и общих ценностей и благ возникает в ситуации обмена, в тот момент, когда есть, с одной стороны, воля к передаче, а с другой стороны, — к получению некоторого предмета, частично находящегося в распоряжении обеих сторон. Таким образом, сам *обмен* оказывается единственным, единым и объединяющим содержанием *фиктивной социальной воли.* В момент обмена объекты обмена равны по своей объективной, т.е. общественно признанной, *ценности.* Для общества же, говорит Теннис, ценность ("Wert", т.е. то, что применительно к экономике переводится также как "стоимость") вещей определяется не доброкачественностью благ, а определенным количеством общественно необходимого в среднем для их производства труда. Не сообщностное разделение труда на культивируемые и наследуемые искусства, но рациональный выбор наиболее выгодного сравнительно с затратами усилий по своему общественному вознаграждению труда. Это только кажется, что все работают для общества, в то время как каждый трудится только для себя (тут нетрудно заметить прямое влияние на Тенниса не только английской политэкономии, но и экономической теории Маркса).

Точно так же, как Теннис выводил из характеристик Gemeinschaft'a категории античного и феодального права, он выводит из договорно-обменного характера общества основные категории денежного хозяйства: деньги, контракт, кредит, обязательство (Obligation), а также "гражданского <собственно, буржуазного — burgerliche> общества", в котором "каждый — торговец" (А.Смит), и, соответственно, рынка, который неминуемо оказывается "мировым рынком". Рынок, в свою очередь, это и рынок товаров, и рынок рабочей силы. Теннис принимает трудовую теорию стоимости и в значительной мере опирается на теорию прибавочной стоимости Маркса, равно как и на концепции Рикардо и Родбертуса.

Теннис также рассматривает специально основополагающие различения, касающиеся человеческой воли. Он различает волю, поскольку в ней содержится мышление, и мышление, поскольку в нем содержится воля. Первый тип он называет "сущностной волей" (Wesenwille), второй — "избирательной волей (Kurwille). Сущностная воля — это "психический эквивалент тела". Поэтому в связи с данным типом рассматриваются все эмоциональные, аффективные, полуинстинктивные влечения, реализующиеся в деятельности. Мышление же предполагает, что воля как организм уже вполне сформирована. Все бесчисленные зачатки, представления будущей деятельности, которые в ней есть, мышление приводит в систему, выстраивает иерархию целей, намерений, средств. Субъектом сущностной воли Теннис называет "самость", т.е. органическое единство, определенное как таковое лишь самим собой, но способное включать и меньше единства, а соотносясь с равными себе, конституировать и репрезентировать целое. Субъект избирательной воли — лицо. Лицо есть внешнее механическое единство, определяемое внешним, случайным образом. Это — идеальная конструкция мышления, ищущего единства во множестве проявлений. Отдельный человек — естественный представитель индивидуального лица. Множество лиц может конституировать "фиктивное лицо", представленное собранием или опять-таки отдельным индивидом. В противоположность сообществу, в котором моральные регулятивы возникают на основе религии и нравов, мораль общества — это продукт общественного мнения. Город как духовная общность противостоит большому городу, характерному, для общества.

Схема усложняется, когда Теннис вводит различение между отношениями (Verhaltnisse), совокупностями (Samtschaften) и корпорациями (Korperschaften) и накладывает на эту трихотомию и дихотомию "Gemeinschaft/Gesellschaft", и (с опорой на О.фон Гирке) дихотомию "Genossenschaft/Herrschaft" (товарищество/господство). Таким образом, отношения могут быть типа Gemeinschaft и при этом либо товарищескими (например, отношения братьев или друзей), либо господскими (отношение отца к детям), либо смешанными. Отношения типа Gesellschaft изначально предполагают равенство и в этом смысле близки товариществу. Их отличает, однако, не эмоциональное тяготение друг к другу, а рациональный договор. Но поскольку между равными может быть заключен договор, предполагающий последующее господство одного над другими, то есть и общественные отношения договорного господства. К совокупностям типа Gemeinschaft Теннис относит

"естественные", "душевные" и "социальные". К последним относятся, например, индийские касты, другого рода сословия и даже такая большая совокупность, как народ. Среди совокупностей типа Gesellschaft он называет классы и "общество" — не общество вообще, не тип и не всеобъемлющую связь, но "данное конкретное" общество. Совокупности представляют собой промежуточную ступень между отношениями и корпорациями.

Корпорации — это союзы, выступающие для своих членов воле- и дееспособным единством, а постольку и *лицом.* Подобно тому, как рациональные отношения соотносятся с договором, все понятия о самостоятельно возникающих объединениях людей соотносятся с категорией "союз" как рациональным *идеальным типом.* Неважно, какой цели служит союз — важно, что собравшиеся мыслят себя как единство ради этой цели. Но корпорацияGemeinschaft предполагается существовавшей прежде своих членов. Дальше всего от рационального союза отстоит корпорациясообщество господского типа, когда она развивается из естественных совокупностей, например, кланов или родов, и господин в таких союзах выступает в роли "отца". При товарищеском типе связи участники союза могут предполагать, что у них есть общий предок и они, таким образом, "братья". Помимо этого возможно появление такой корпорации на основе деревенской или городской общин.

Предпосылкой преобразования сообщностных связей в общественные является современный индивидуализм. Современному гражданскому (буржуазному) обществу равных эгоистичных индивидов соответствует и самое обширное нынешнее политическое объединение — государство. Оно выражает ту идею, что при современных договорных отношениях и объединениях необходим носитель власти и воли, чтобы улаживать или даже насильственно подавлять внутренние раздоры, положить конец своевластию и преследовать общие цели при помощи общих средств. Такой союз есть коллективное искусственное лицо, а чтобы он мог действовать, у него должны быть и физические силы, и неуязвимые полномочия. А для этого личность государства должна быть репрезентирована либо единственным естественным лицом, либо постоянной правомочной корпорацией, т.е., как сказал бы Гоббс — основной идейный источник Тенниса в этом случае, — "лицом или собранием лиц".

Государство, правда, может в большей степени приближаться к Gemeinschaft'у и мыслиться как "этический организм". В таком случае оно называется "Gemeinwesen". Или же оно есть

"общественное" государство, *машина,* механизм упорядочения связей рациональных расчетливых индивидов. Но поскольку гражданское общество — это состояние, отвечающее всемирному рынку, то и государство тут должно в пределе оказаться *"мировым государством"*. Сообществу соответствует народность и культура, обществу — *государственность* и *цивилизация.*

Теннис также прочерчивает линию исторического изменения. Здесь нам представляется наиболее уместным дать слово самому теоретику и привести его высказывание in extenso:

"Подобно тому как индивидуальная сущностная воля порождает непосредственно сам процесс мышления и избирательную волю, каковая стремится подавить первую, сделав ее от себя зависимой, — так у исторических народов мы наблюдаем процесс развития общества и общественных образований с помощью избирательной воли из первоначальных форм жизни и индивидуальных волевых образов <Willensgestalten>: из культуры народности — цивилизацию государственности. — Изобразить этот процесс в его основных чертах можно и следующим образом. Субстанция парода как изначальная и господствующая сила создает дома, селения, города страны. Затем, в многообразных проявлениях, она порождает также и сильных своевольных индивидов — в образе князей, феодальных сеньоров, рыцарей, а также духовников, художников, ученых. Но все они, покуда обусловлены экономически, остаются обусловленными и в социальном смысле всей совокупностью народа, его волей и его силой. Их единение в нации <nationale Einigung> — благодаря чему они только и могут быть столь могущественны в качестве некоего единства, само обусловлено экономическими условиями. А их подлинное, сущностное господство есть господство экономическое, каковое до них и вместе с ними — а частично и помимо них — завоевывают непосредственно крупные торговцы <Kaufherrn>, подчиняющие себе в многообразных формах рабочую силу нации, причем наивысшей из этих форм является планомерное капиталистическое производство, или крупная промышленность. Создание условий для национального единения свободных в своих действиях <людей>, а также условий и форм капиталистического производства является делом торгового класса, каковой по своей природе и тенденциям, а чаще всего и по своему происхождению столь же интернационален, сколь и национален, как и принадлежит большому городу, — т.е.: общественен. А вслед за ним все более и более общественными становятся все другие сословия и вельможи <Wurdetrager> в конце же концов — по меньшей мере в тенденции — и весь народ. Изменяя свой социальный статус и, следовательно, условия своей повседневной

жизни, люди меняют свой *темперамент,* неустанное стремление к переменам делает его лихорадочным и непостоянным. Одновременно и параллельно этим изменениям в социальном порядке происходит постепенное преобразование *права,* по его содержанию и по формам. Чистый контракт становится основой всей системы, а избирательная воля общества, определяемая общественным интересом, — частью в себе и для себя, частью же как исполнительная государственная воля, — все более и более оказывается единственным источником, хранителем и двигателем *правопорядка,* относительно какового, следовательно, можно сказать, что общество по своему положению и предпочтению, по так, чтобы это было для него полезно и целесообразно, может и смеет <этот правопорядок> фундаментально менять. Государственная воля все больше и больше освобождается от предрассудков, традиции и веры относительно ее основополагающей роли. Таким образом, право по своей форме в конце концов опирается не на *нравы* и не является правом естественным, а только — на закон и становится уже продуктом политики. Теперь в качестве действующих единиц существуют лишь государство с его институтами и индивиды — вместо естественно образовавшихся многочисленных и многообразных товариществ, общин и этнических сообществ <Gemeinwesen>. И так же, как эти сообщества определяли *характер* людей, так теперь меняется и он, приспосабливаясь к новым произвольным правовым установлениям и теряя ту опору, которая ранее покоилась на нравах и на убеждениях в том, что они незыблемы.

И вот под влиянием всех этих изменений совершенно преображается и духовная жизнь. Первоначально целиком коренясь в фантазии, она теперь опирается на разум. Прежде человек верил в незримые существа, духов и богов, теперь он обратился к познанию видимой природы. Религия, произрастающая из глубин народной жизни или сросшаяся с нею, уступает место науке, берущей свое начало из глубины разумно осознанного <Bewußtheit>. Религия непосредственна и по своей сущности моральна, поскольку она глубочайшим образом соотносится с теми телеснодушевными узами, которые связывают целые поколения людей. Наука же получает свое моральное обоснование лишь через наблюдение законов человеческого общежития, пытаясь вывести отсюда правила его произвольного и разумного порядка. И способ мышления отдельных людей постепенно все менее определяется религией, все более — наукой"*.

* *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft: Achte, verbesserte Aufl. Leipzig, 1935. S.243-245.

Подведем некоторые итоги. В своей концепции Теннис создает систему чистых формальных категорий. Он не описывает реальность как таковую при помощи категорий "Gemeinschaft/Gesellschaft", а конструирует чистые понятия, идеальные типы. При этом, как и обычно в таких случаях, описание идеального типа нередко оказывается в опасной близости — вплоть до полной неразличимости — от описания реальности как таковой. Дихотомия сообщества и общества позволяет ему привлекать в свою схему политико-правовые и экономико-правовые категории и конструкции как досовременной, так и современной ему эпохи. Внутренне напряженная дихотомия позволяет ухватить не только бывшее и настоящее. В самом *современном* она высвечивает целый спектр социальных образований, которые все еще "весьма реальны", хотя и принадлежат уже по существу давно минувшему: все это в последующем в социологии будет называться, например, "первичными группами" в противоположность "вторичным коллективам": семьям, дружеским или соседским группам. Дихотомия позволяет также отличать внешне-ориентированное поведение от поведения, *выражающего* какие-то чувства или убеждения независимо от достижения или недостижения цели.

Слабость концепции Тенниса в том же, в чем и ее сила. Универсальность основной дихотомии скрывает отсутствие внятного представления о том основополагающем единстве социального, *внутри* которого только и может проводиться различение. Некоторые намеки Тенниса позволяют говорить, то основным субстратом социальности является все-таки Gemeinschaft, и эволюционирует и изменяется, следовательно, тоже только Gemeinschaft. Но тогда можно — и для этого есть опора в самих его рассуждениях — рассматривать Gesellschaft как извращенный, выродившийся Gemeinschaft. Что неоднократно и делалось, и, несмотря на возражения Тенниса, его схема стала использоваться для консервативной критики капитализма.

Однако теоретическое воздействие схемы Тенниса было глубже и шире. Под ее влиянием складывались концепция денег и социальной эволюции Г.Зиммеля, теория механической и органической солидарности Э.Дюркгейма, понятия "расшифровки мира", рациональности', а также типология социального действия у М.Вебера; идея формальной социологии Зиммеля и социологии отношений Л. фон Визе, социологическая концепция А.Фиркандта, а позже — социология города Р.Парка и Л.Вирта. Трактовка Т.Гоббса и понятие Gemeinschaft Тенниса оказали сильнейшее

воздействие на постановку проблемы и понятие структуры социального действия раннего Т.Парсонса.

Литература

1. *Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Achte, verbesserte Aufl. Leipzig, 1935.
2. *Tönnies F.* Einfuhrung in die Soziologie. Stuttgart, 1965.

Глава третья. Становление американской социологии (Кравченко А. И .)

Введение

СОЦИОЛОГИ-СВЯЩЕННИКИ: ОТ ПРОРОЧЕСТВА К ПРОЕКТУ

Отличительной чертой ранней американской социологии является то обстоятельство, что очень многие из ее основателей были священниками либо сыновьями священников. Первые президенты Американского социологического общества Ф.Гиддингс, У.Томас, Дж. Винсент родились в семье священников, а У.Самнер, А.Смолл, Хейс, Ч.Уитерли, Лихтенбергер, Дж.Гиллин и Ч.Хендерсон начинали свою карьеру в качестве священников, а затем уже стали социологами. Е.Фарис даже служил миссионером. Анализ биографий, проведенный в 1927 г. Л.Бернгардом и П.Бэкером, показал, что более 70 социологов из 260 обследованных в прошлом являлись священниками либо закончили религиозную школу, но затем не решились делать карьеру в церкви [2, с. 287].

Не удивительна поэтому фраза А.Смолла, высказанная им в минуты душевного подъема: "Со всей серьезностью и взвешивал каждое свое слово, заявляю, что социальная наука для меня — самое священное таинство, открывшееся мне". Евангелическая страсть и моралистическая риторика, в тона которых окрашивались произведения ранних американских социологов, объясняются их социальным происхождением и полученным образованием.

Первый курс по методам социального исследования в Америке предложил в Чикагском университете бывший священник Ч.Хендерсон. Это произо

шло в 90-е годы XIX в., после того как А.Смолл стал заведовать здесь кафедрой социологии. Лидеры и первого, и второго поколения американских социологов поддерживали прочные связи с христианской церковью. Одни из первых социологических факультетов в 1894 г. открылся в Католическом университете США. Он явился вторым после Чикагского факультета. В середине 50-х годов XX в. социологию преподавали в 1,5 тыс. католических школ, колледжей и университетов,

Не только американская, но и французская социология была тесно связана с пророчеством. Об этом документально засвидетельствовал Ф.Мануэль в книге "Пророки Парижа" [3]. Наука о "социальном человеке" родилась в узком кругу французских интеллектуалов-утопистов (Тюрго, Кондорсе, СенСимон, Фурье, Конт), которые, подобно античным философам-перипатетикам, создавали новые идеи в неформальном общении и дружеских беседах — в небольших кафе, домашних гостиных, на улице. Происходило это в конце XVIII — начале XIX вв.

Восхищенные техническими достижениями научного прогресса, они верили в то, что история складывается из человеческих поступков и движется энергией разума. Они верили, что социальный порядок можно изменить при помощи тех методов, какие они использовали при свершении революции в физических науках. Люди все больше тянутся к знаниям, и это превращается в мощное социальное движение. Человечество движется от теологической фазы к позитивной через метафизическую. Социология становится царицей социальных наук.

По данным Ф.Мануэля, французские утописты разработали практическую программу позитивной научной религии. Первосвященнику, в роли которого мыслился Конт, подчинялись национальные пророки-социологи, реализующие идеалы переустройства общества на принципах гуманизма в каждой европейской стране. Им подчинялись низшие чины, выполнявшие работу на местах, Получалась сложная иерархическая система, подобная Римской католической церкви. Всего предполагалось подготовить 20 тыс. позитивистских священников, одного на 10 тыс. европейских семей. Соглашаясь с мнением Ф.Мануэля, Р.Фридрихс полагает, что в своих сочинениях Конт настойчиво проводит мысль о социологе как священнике. Но своей жизнью, практическими шагами он демонстрирует иной образ: социолога как пророка [4, с. 70].

Не только Конт, но и другие утописты рассуждали в подобном тоне. Каждый из них видел в себе мессию, который прибыл на землю, чтобы спасти людей, Сен-Симон воображал себя не кем иным, как перевоплотившимся Сократом. О.Конт предпочитал связывать свой образ с именем святого Павла [4, с. 71].

В отличие от немецких социологов, французские мыслители, пророчествовавшие по поводу социальной науки, не были академическими философами. Для них любое действие было связано не с практикой, а с теорией. Они были

глубоко верующими людьми: знали, каким хотят видеть будущее устройство мира, и свои знания часто выражали в социальных манифестах. Подобно израильским мудрецам, они не были пророками в своем отечестве. Конта при жизни на родине не читали. Позитивизм получил признание и опору в Англии благодаря проявленному к нему интересу со стороны Джона Стюарта Милля и Герберта Спенсера. Конта читали в конце XIX в. многие интеллектуалы в России. Позитивизм оказал особое влияние на М.Ковалевского. Небольшими кружками интеллигентов позитивизм поддерживался в Голландии, Италии, Швеции и США. Зато очень ограниченное влияние он оказал на Дюркгейма. Конта почитали в Латинской Америке. В Бразилии его считали официальным философом, а на изображенном на национальном флаге гербе красовался девиз Позитивистской Церкви Конта — "Порядок и Прогресс".

Образ социологии как символа веры и инструмента социальных реформ утвердился в США. Пионер систематической социологии в Америке Лестер Уорд сказал как-то: "Истинным поводырем, Моисеем, выведшим людей из пустыни, явится наука". А затем добавил: "действительным объектом науки служит то, что приносит благо человеку. Наука, не способная делать это, пусть даже поступающая так, как велит научный метод, нежизнеспособна".

§ 1. Л.УОРД: ОТ "ГЕНЕЗИСА" К "ТЕЛЕЗИСУ"

Лестер Франк Уорд (1841-1913) считается одним из основателей и классиков американской социологии. Он прожил яркую и интересную жизнь. Научную деятельность начинал в качестве геолога и палеонтолога, был одним из основателей палеоботаники. Большую часть жизни Л.Уорд провел в государственных органах, занимаясь самой разной научной работой. Социологию ему пришлось преподавать только в течение семи лет. Но и здесь он достиг немалого, успев стать первым президентом Американского социологического общества и выпустить в свет несколько учебников: "Динамическая социология" (1883), "Психические факторы цивилизации" (1893), "Чистая социология" (1903), "Прикладная социология" (1906) (на рус.языке вышли: "Психические факторы цивилизации". М., 1897; "Очерки социологии". М., 1901).

Л.Уорд родился в семье железнодорожного рабочего и все детство провел в ужасающей бедности. С ранних лет ему пришлось трудиться на заводах и фабриках, а в свободное время заниматься самообразованием: самостоятельно выучил несколько иностранных языков, биологию, психологию. Вскоре он смог стать школьным учителем. Два года Л.Уорд провел рядовым солдатом на Гражданской войне между Севером и Югом (1861—1865). После войны приехал в Вашингтон, где устроился на должность мелкого служащего — казначея. Одновременно он посещает вечерние курсы и через пять лет получает несколько дипломов: в области искусств, медицины и юриспруденции. Позже обучается естественным наукам, специализируясь в палеонтологии и ботанике. В

1883 г. он — главный палеонтолог США. Только на закате своей карьеры, в 1906 г., Л.Уорд становится преподавателем социологии — возглавляет кафедру в университете Брауна.

Л.Уорд написал первый в Америке учебник по социологии. Это тем более удивительно, что у него не было официального образования в области социальных наук. Самообразование в конечном счете сказалось на манере изложения материала. Специалисты считают ее чрезмерно тяжеловесной. Л.Уорд, учебники которого сегодня почти никто не читает, явно проигрывает своему оппоненту — яркому стилисту У.Самнеру, книги которого и сегодня пользуются спросом.

Несмотря на это, Л.Уорд оказался более современным мыслителем, чем У.Самнер. "Самоучка" Уорд предвосхитил общую тенденцию эволюции капиталистического государства — движение к обществу материального благосостояния и социального обеспечения, где плановое начало играет не последнюю роль. Напротив, эра свободного капитализма, защитником которого проявил себя У.Самнер, закончилась еще при его жизни.

Главной целью своей жизни Л.Уорд считал создание социологической системы, которая помогла бы человечеству достичь расцвета и благосостояния. Он писал: "Предмет социологии — человеческие достижения. Они подразумевают не то, чем человек является, а то, что он делает. Достижение — это не структура, а функция".

Л.Уорд подразделял социологию на две части — чистую и прикладную. Чистая, или теоретическая социология имеет дело с "генезисом", т.е. истоками и процессом развития социальных явлений. Прикладная, или практическая социология касается изменений в обществе, которые вызывает сознательное вмешательство человека. Целенаправленное, творческое воздействие людей на общественные явления он называл "телезисом" (telesis).

Таким образом, в социологическом учении Л.Уорда выделяются две составные части — генезис и телезис. Они обозначают два начала — природное и социальное, которые борются и дополняют друг друга. Природа — царство генезиса, т.е. жесткого детерминизма, эволюции живого в соответствии с непреложными биологическими законами. Общество — царство телезиса, т.е. индивидуальной свободы, частного предпринимательства, управляемых на основе разумно поставленных целей и законов.

Если бы природу полностью подчинило себе общество, то власть стихийных законов тут же бы прекратилась и им на смену пришли законы разума. Воцарилась бы полная гармония, никаких катаклизмов и противоречий. К сожалению, между природой и обществом нет жестких границ. Напротив, между ними существу

ет соединительный мостик — человек. Наполовину он дитя природы, наполовину продукт общества. Человек двойственен, в нем борются природное и социальное начало.

Полем борьбы выступают душа и сердце человека — средоточие психических сил. Психическое и есть мостик между физиологическим и социальным. Чувства и страстные желания — вот что управляет человеческим поведением. Когда человек не может управлять чувствами, это значит, что им правит "генезис", что он во власти природной стихии. Когда же человек подчиняет чувства разуму и сознательной цели, он во власти "телезиса". Осознанные желания становятся интересами и проявляются как социальные силы. Голод и любовь — самые сильные желания. Но пока они внутри индивида, они — психические силы. Социальными силами они становятся в результате взаимодействия людей, интеракции. Теперь уже обузданные силы превращаются в мотивы, они направляют поступки человека к определенной цели (телезис), подчиняясь человеческому разуму.

Несомненно, в своем творчестве Л.Уорд, как и многие другие американские социологи конца XIX — начала XX вв., отталкивался от эволюционных идей Спенсера и Конта. Но остался ли он на этих позициях до конца? Анализируя учение А.Уорда, необходимо отметить, что ему, быть может, как никому в мире, удалось органично соединить жесткий натурализм Спенсера с гуманистически, ценностно ориентированной социологией. Получился оригинальный теоретический синтез, которого, пожалуй, не знала еще мировая социология.

Хотя понятия "генезис" и "телезис", истолкованные как две стадии эволюции или как два ее модуса вивенди, могут показаться наивными или неубедительными, за ними скрывается глубокая правда. Человеческое существо воистину раздвоено между миром природного и миром социального. Таким же раздвоенным оказалось и человеческое общество. В нем одновременно царствуют слепые законы естественного отбора, заставляющие людей не щадить друг друга в конкурентной борьбе, и разумные законы добра, основанные на высоких гуманистических ценностях.

Признав невозможными приложение естественных законов эволюции к человеческому обществу и гармонию между природным и социальным, Л.Уорд, по мнению Л.Козера, заложил основы дуалистического подхода в социологии [2, с. 299]. Естественной эволюции, протекающей по законам "генезиса", отказывается в наличии какой-либо целесообразности. Только эволюция об

щества, подчиняющаяся законам "телезиса", может содержать в себе цель и значение.

Признание права на самостоятельное существование социального и природного означало разрыв Л.Уорда с учением Спенсера, в котором социальное являлось бы зеркалом природного. В методологическом плане это было не что иное, как отстаивание автономного статуса социологии, ее независимости от биологии. "Если мы признаем биологические процессы естественными, то должны признать социальные процессы искусственными (artificial). Фундаментальный принцип биологии — естественный отбор, а социологии — искусственный отбор... Если природа эволюционирует благодаря устранению слабых, то человеческий прогресс совершается благодаря защите слабых", — писал Л.Уорд. Его историческая заслуга состоит в том, что он одним из первых в США попытался освободить социологию от биологических пут. В социологии он видел прикладную, ориентированную на социальные реформы дисциплину.

Социальный дарвинизм, как доказал или, по крайней мере, пытался доказать Л.Уорд, описывает только половину правды о человеке — сферу, где господствуют темные, "телесно-низменные" силы. Уорд перечислил их: голод, жажда, половые потребности. На этом этапе эволюции ("генезисе") царствуют борьба за выживание и естественный отбор, воспеваемые У.Самнером. На их базе формируются более сложные интеллектуальные, моральные и эстетические потребности. Это уровень "индивидуального телезиса". Когда он высок, люди подчиняются законам разума, в обществе воцаряется "коллективный телезис". Этим термином Л.Уорд обозначил государство, которое возникает вместе с такими институтами, как собственность, право и классы, из борьбы рас.

Л.Уорда можно назвать величайшим защитником социократического типа демократии. При социократии, или идеальной демократии, индивидуализм и конкуренция должны исчезнуть, хотя индивидуальные желания и интересы останутся, как останутся и индивидуальные свободы. Но это уже будут цивилизованные желания, которые, реализуясь, не нарушают общей гармонии и не вредят общему благу. Л.Уорд поддерживал профсоюзное движение, симпатизировал пролетариату и выступал за равенство классов. Однако всеобщее равенство, считал он, означает равенство стартовых возможностей, одинаковый доступ к образованию всех, а не равенство конечных результатов, оборачивающееся на деле государственным социализмом и уравниловкой.

Пожалуй, Л.Уорд был ближе к О.Конту, чем к Г.Спенсеру, ближе к А.Смоллу, чем к У.Самнеру. Имея за плечами огромный практический опыт и хорошо зная оборотные стороны реальности, Л.Уорд оставался великим романтиком и идеалистом. Он верил в преобразующие возможности социологов, которые должны-де управлять государством на основе изучения социологических законов. Подобно Конту, он мечтал заменить политику социологией. Следует присоединиться к точке зрения М.Бурового, заметившего: «Ранняя американская социология, возникнув в конце XIX в., была движима контовским стремлением развить пауку об обществе, которая сделает политику ненужной. Это, например, было бы верно в отношении самого раннего курса по социологии — "Социологической динамики" Л.Уорда» [5, с. 75].

Американская социология в конце XIX в., как и французская социология в начале XIX в., начиналась с утопии и пророчества. Но если контовский утопизм был обращен к всемирной истории и социальному макрокосму, то уордовский утопизм — к обыкновенному человеку и социально-психологическому микрокосму. О.Конт — социальный аутсайдер, человек, стоящий вне академического мира и вне государственной деятельности, — остался социальным прожектером. Л.Уорд — социально ангажированный деятель, академический ученый, государственный муж, подвижник — вошел в историю как социальный реформатор.

§ 2. У. САМНЕР И СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Уильям Грехем Самнер (1840—1910) считается одним из основателей американской социологии. Из ранних американских социологов, пожалуй, он один упоминается в современных учебниках по социологии как ее классик. У.Самнер известен еще как экономист и публицист, о чем свидетельствуют названия его книг: "Американские финансы" (1875), "Александр Гамильтон" (1890), "Финансисты и финансы американской революции" (1891), "История банковского дела в США" (1896), "Забытый человек и другие эссе" (1913). У.Самнер был весьма плодовитым, его перу принадлежит около 20 книг. В области социологии главными считаются "Народные обычаи" (1906) и четырехтомная "Наука об обществе", написанная в те годы, когда он был профессором политической и социальной науки в Йельском университете, но опубликованная после его смерти (1927—1929).

Отец У.Самнера — скромный, трудолюбивый эмигрант из Ланкашира, механик по специальности, протестант по религиозным убеждениям. От отца Самнер унаследовал и всю жизнь придерживался таких ценностей, как трудолюбие, бережливость, благоразумие и умеренность. Их он проповедовал в

своих сочинениях. Им рано овладела страсть к чтению, и в 13 лет он познакомился с "Иллюстрациями к политической экономии" Г.Мартина. Следующими на очереди были сочинения Д.Рикардо и Т.Мальтуса. Позже У.Самнер скажет о себе: "Основные идеи о труде, капитале, деньгах и торговле сформировались в подростковом возрасте". Не меньшее влияние на него оказали идеи Дарвина о борьбе за существование и выживание сильнейшего. Уже став епископальным ректором в Йельском колледже, У.Самнер, оставаясь верующим человеком, не отказался от концепции свободы предпринимательства и социального дарвинизма.

У.Самнер часто выступал в ведущих газетах, борясь с протекционизмом, защищая свободную торговлю, предупреждая против угрозы империализма. Деятели республиканской партии добивались его отставки, но безуспешно. До конца жизни в нем видели радикального апостола дарвинизма.

Самнер и не скрывал, что историей правит борьба за выживание: между собой борются индивиды, классы, группы. Законы борьбы за существование объективны, они не могут устанавливаться или отменяться человеком. Также объективны экономические законы. Экономические силы создают и разрушают социальные институты. Они воздействуют на человеческие интересы, а через них — на человеческую природу. В обществе, как и в природе, царит хрупкое равновесие, установленное борьбой за существование. Реформы, проводимые государством, способны только нарушить его и ничего не исправить в обществе.

Кому призваны помочь реформы, задается вопросом У.Самнер и отвечает: тем, кого считают "слабыми". Но, во-первых, искусственно защищать тех, кто не выдерживает конкурентной гонки, значит, нарушать естественный закон борьбы за существование, который сохраняет обществу самых сильных и наиболее приспособленных. Во-вторых, нет точных определений того, кого считать слабым", а кого "сильным". Существуют трудолюбивые и ленивые, бережливые и транжиры, занятые и безработные. Если нам не нравится дарвиновский закон выживания наиболее приспособленных индивидов, говорит У.Самнер, то останется лишь одно — выживание наименее приспособленных.

Естественный отбор выносит на поверхность не только самых сильных, но и, будем объективны, самых достойных. Те, кто выигрывают в жизненной схватке, делают карьеру, добиваются успеха, пользуются всеобщим уважением, если, конечно, не нарушают протестантской этики. Проигравшие — ленивые и неумеренные — опускаются на социальное дно. Общественное неравенство отражает нормальное положение дел. Более того, оно справедливо и естественно. Не можем же мы сказать, что выживание силь

нейших и гибель слабейших в стае волков или павианов несправедливы. Также надо судить и человеческое общество. Борьбы и выживание, сильнейших — условие прогресса человеческой цивилизации.

Жесткий дарвинизм У.Самнера имел политическую подоплеку. Идеологически он склонялся к консерватизму. Капитализм хорош потому, что основывается на выживании сильнейших. Они составляют класс зажиточных и богатых граждан. Слабые и ленивые занимают нижнюю ступеньку социальной пирамиды. Эволюционная модель общества использовалась У.Самнером для оправдания существующей классовой системы. Согласно его воззрениям, на вершине пирамиды оказываются самые способные и полезные для общества социальные группы. Менять что-либо в такой системе столь же вредно, сколько и бесполезно. Сознательное вмешательство, особенно государственное, способно только нарушить естественный ход событий. Социальные реформы не улучшают, а ухудшают ситуацию, неумело "подправляя" и "корректируя" природу. Таким образом, священник А.Смолл и публицист У.Самнер оказались по разные стороны баррикады.

Несмотря на то, что У.Самнер посвятил проблеме социальных шансов самостоятельную работу ("Чем обязаны друг другу социальные классы", 1883), главной считается его монография "Народные обычаи", в основу которой положен большой этнографический материал. У.Самнер развивает в ней идеи о социальных нормах и социальных группах, которые были положены позже в основание социологии культуры.

Общество, согласно У.Самнеру, представляет собой конгломерат групп. Каждая группа заботится о сохранении своей целостности. Достигается это при помощи норм — особых правил, вырабатываемых группой и определяющих, что и как должны делать индивиды в различных ситуациях. У.Самнер разработал целую классификацию социальных норм. *Обычаи* (folkways) описывают нормы, нарушение которых не угрожает целостности группы. Они напоминают правила приличия, например, требование пользоваться ножом и вилкой. Они различаются у разных народов и культур. *Нравы* (mores) — более строгий вид норм. К нарушителям нравов группа применяет жесткие санкции вплоть до изгнания. Они составляют групповую мораль, или нравственность. К ним относятся требования уважать старших, помогать родственникам. "Нравы помогают делать что-либо правильно и избегать неправильных поступков", — писал У.Самнер. *Законы,* третий вид норм, он подразделял на две категории: 1) обычное право, 2) формальное

право. Первый тип является кристаллизацией традиционной практики, второй — государственной деятельности. Нравы включают философские и этические оценки поступков. На обычаях и нравах основываются "естественные" институты, например, религия, семья, собственность, а на законах — "предписанные" институты (банки, система выборов). Институт — одно из ключевых понятий социологии У.Самнера.

Нравы и обычаи представляют собой предписания о том, как следует обращаться с членами своей группы и с членами чужой группы. "Своя" группа называется у Самнера in-group, а "чужая" — out-group. Своя группа та, к которой принадлежим "мы", к чужой группе принадлежат "они". Отсюда У.Самнер вывел закон: степень враждебности, направленной в сторону чужой группы, пропорциональна степени сплоченности своей группы. Такую враждебность он называл этноцентризмом — уверенностью людей в том, что их группа самая лучшая и что ее нормы служат стандартом для оценивания норм других групп. Правильным считается образ жизни своей группы, неправильным — чужой.

Согласно У.Самнеру, существуют четыре универсальных мотива, из которых произрастают интересы, формирующие все культурное многообразие поведения людей: это голод, любовь, страх, тщеславие. Они-то и являются базисными социальными силами.

Пропагандируя ценности индивидуализма, выступая против социального планирования и деятельности государства, У.Самнер писал: «Мы должны оставить все надежды найти абсолютно "лучшую" систему правления. Если мы изучим человеческую природу и человеческую историю, то обнаружим, что гражданские институты были "лучше" только в сравнении с людьми, для которых они были созданы». Его представления о государстве сводились к такой формуле: "Это небольшая группа случайно подобранных большинством из нас людей, призванных оказывать некоторые услуги всем нам".

Если Л.Уорд повторил проект О.Конта по превращению социологии в разновидность науки управления обществом, то У.Самнер сознательно ушел от глобальных проблем к сиюминутным аспектам повседневной жизни, обратив внимание на индивидуальные и коллективные привычки, обычаи, традиции. Под его влиянием американские социологи отвернулись от глобальных проблем человечества, сосредоточившись на изучении малых дел и конкретных проблем.

§ 3. Ф.ГИДДИНГС И "СОЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ"

Франклина Генри Гиддингса (1855—1931) называют в числе отцов"фундаторов" американской социологии. Он создал научную школу в Колумбийском университете, где первым среди американцев получил должность "полного профессора" (1894). В 1908 г. его избирают президентом Американского социологического общества.

Теоретически Ф.Гиддингс формировался под влиянием психологического эволюционизма Спенсера, у которого общество рассматривалось как этап космической эволюции, где каждая новая ступень аккумулирует достижения предыдущих и строится на них. (Отметим: в России сходные идеи развивал Н.Д.Кондратьев (1892—1938), у которого "мир общественно-человеческих явлений" представляет высшую, десятую ступень эволюции макрокосма.) К основным произведениям Ф. Гиддингса относятся "Принципы социологии" (1896), "Элементы социологии" (1818), "Демократия и империя" (1900), "Индуктивная социология" (1901), "Дескриптивная и историческая социология" (1904), "Цивилизация и общество" (1933).

Социологию Ф.Гиддингс представлял как специальную науку, опирающуюся на достижения естествознания. Он не мыслил ее вне широкого применения статистических методов. Но этим научная социология, по его мнению, не должна ограничиваться. Она прибегает также к психологической и даже физиологической интерпретации данных. Поэтому общество у Ф.Гиддингса не только и не столько социальный феномен, сколько физико-психологический организм — результат одновременно бессознательной эволюции и сознательного развития (усилий интеллигенции и всех мыслящих людей).

Социологическое учение Ф.Гиддингса базировалось на двух центральных понятиях — понятиях сходства и возбуждения. Он так отзывался о социологии: "Многообразие форм поведения — предмет психологии общества, которую иначе называют социологией, наукой статистической по своим методам, стремящейся, вопервых, факторизировать множественность поведения, во-вторых, объяснить генезис форм поведения, их интеграцию, дифференциацию и функционирование в терминах 1) возбуждения и 2) сходства (большего или меньшего) частей реагирующего механизма .

Общество является продуктом ассоциации. Многообразное, или плюралистическое поведение — не что иное как коллективное поведение собравшихся вместе людей. Оно имеет свои законы и нормы. Один из таких законов — борьба за существование. Индивиды не только борются друг с другом. Они еще по-разному

реагируют на одни и те же стимулы в зависимости от того, в какую социальную среду они попали.

Взаимное стимулирование, или возбуждение, происходит через механизмы внушения и подражания (имитации). В процессе взаимостимулирования (или взаимовозбуждения) усиливается восприимчивость к общим ценностям: растет понимание их значимости. Результатом общего возбуждения является формирование особого типа сознания. Оно состоит из "органической симпатии, восприятия сходства, осмысления или рефлективной симпатии, аффектации и стремления к признанию". Такое сознание Ф.Гиддингс называл "сознанием рода" (consciousness of kind).

Людей Ф.Гиддингс подразделял в зависимости от степени развития у них "сознания рода". Оно подобно коллективному сознанию или коллективному разуму, который организует, сплачивает и управляет социальным целым. Экономические и социальные кризисы, всеобщее противостояние обостряют чувство общности, интенсифицируют "сознание рода". Народ сплачивается. "Сознание рода" исключает тех, кто принадлежит к иной расе или культуре. Оно усиливает сплоченность и укрепляет стабильность общества. Возможно, поэтому Ф.Гиддингс был против массовых миграций и переселений, которые "разжижают" нацию, делают ее смешанной, гетерогенной. Помочь в сплочении нации может социальная инженерия и социальный реформизм, а исходные принципы им дает социология. В обществе, которое заинтересовано в процветании, должна победить социологическая технократия. Но не насильственным путем. Ф.Гиддингс был твердым приверженцем западной демократии и, подобно своему духовному учителю Спенсеру, выступал против социализма, считая его антиэволюционной теорией. Его "социализированный индивидуализм" и "социетаризм" напоминали больше о свободе предпринимательства Самнера.

§ 4. А. СМОЛЛ И СОЦИОЛОГИЯ ИНТЕРЕСОВ

Албион Вудбери СМОЛЛ (1854—1926) прославился не столько как теоретик или исследователь, сколько как организатор социологической науки. И в этой области его вклад невозможно переоценить. Достаточно сказать, что А.СМОЛЛ был основателем и руководителем первого в мире социологического факультета в Чикагском университете (1892), Американского социологического общества и "Американского социологического журнала" (1895). Совместно с Дж.Винсентом он издал первый американский учебник по социологии "Введение в изучение общества" (1894).

Среди его публикаций выделяются следующие учебники и научные монографии: "Общая социология" (1905), "Адам Смит и современная социология" (1907), "Значение социальной науки" (1910), "Между эпохами: от капитализма к демократии" (1913), "Происхождение социологии" (1924). Ценным вкладом в изучение истории американской социологии специалисты называют его статью "Пятьдесят лет социологии в Соединенных Штатах", опубликованную в майском номере "Американского социологического журнала" (1916).

А.Смолл происходил из семьи священника, поэтому получил основательное образование в области теологии. Его жизненный уклад и характер вполне способствовали разделяемым им христианским ценностям братской любви. Видимо, он ощущал себя в жизни скорее подвижником, нежели теоретиком или эмпириком. Научную кафедру он превращал в трибуну, с которой проповедовал окрашенное в религиозные тона социологическое учение о человеческих интересах.

Он не создал оригинальной и плодотворной теории. По всей видимости, А.Смолл к этому и не стремился. Его притягивала практическая деятельность. Социологию он ценил скорее как инструмент улучшения общества и наилучшую основу для развития социального планирования. А.Смолл негативно относился к спенсеровскому эволюционизму, к идеям о том, что обществом правит борьба за существование и конкуренция, Общество, полагал А.Смолл, должно быть единым, крепким, базирующимся на общечеловеческих ценностях и христианской этике.

Предметом социологии у А.Смолла выступает изучение интересов и социального контроля. Человеческие интересы он разбил на шесть категорий: 1) первичные, или интересы здоровья, включающие питание, секс, работу; 2) интерес к богатству, улучшению материального благосостояния; *3)* социабильный интерес, или общение; 4) познавательные интересы; 5) интерес ко всему прекрасному; 6) заинтересованность в соблюдении справедливости и правопорядка.

Интересы не могут возникнуть вне общества, поэтому они — продукт его деятельности. Интересы управляют поведением людей, поэтому для того чтобы контролировать самих людей, необходимо изучать их интересы. Вокруг них, как вокруг костного скелета, формируется социальная структура общества. Изменение интересов, их перегруппировка ведут к изменению социальной структуры. Столкновение (конфликты) и усвоение (аккомодация) интересов составляют содержание того, что называется динамикой социальной системы.

А.Смолл не оставил после себя след в истории социологической теории. Он считал, что социология должна давать практи

ческие рекомендации для социальных реформ, которые призваны улучшать деятельность социальных институтов. Однако без изучения творчества А.Смолла неполной окажется история раннего периода американской социологии. Его значение в том, что он был среди тех, кто закладывал основания социологии интересов в США.

Литература

1. *Dibble V.* The Legacy of Albion Small. Chicago, 1975.
2. *Coser L.* American trends //A history of sociological analysis. L., 1979.
3. Manuel F.E. The Prophets of Paris. Harvard, 1962.
4. *Friedrichs R.E.* A Sociology of Sociology. N.Y., 1970.
5. *Буровой М.* Развитие американском социологии: дилеммы институционализации и профессионализации // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1991. № 1.

Раздел пятый. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ СОЦИОЛОГИИ
Глава первая. Социально-философские и социологические воззрения П. Я. Чаадаева (Сапов В.В.)

§ 1. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) родился в семье отставного подполковника Я.П.Чаадаева и его жены, Натальи Михайловны, урожденной Щербатовой (1766—1797), дочери историка князя М.М.Щербатова. Ему было три года, когда они с братом М.Я.Чаадаевым (1792—1866) осиротели и воспитывались опекунами: тетушкой А.М.Щербатовой (1761—1852) и дядей князем Д.М.Щербатовым (1760-1839). В 1808-1811 гг. Чаадаев учился в Московском университете (вместе с А.С.Грибоедовым и И.Д. Якушкиным), по окончании которого участвовал в Отечественной войне 1812 года и в составе лейб-гвардии участвовал в заграничном походе русской армии, В 1819 г. получил звание ротмистра. В 1816 г. в Царском Селе в доме историка Н.М.Карамзина Чаадаев познакомился с лицеистом А.С.Пушкиным и оказал на него в те годы (до южной ссылки поэта) большое положительное влияние. Их дружба с годами ослабела, но сохранялась до самой смерти Пушкина. В сентябре 1820 г., будучи адъютантом командира гвардейского корпуса Чаадаев был послан в Троппау для доклада императору Александру I о волнениях в Семеновском полку. В феврале 1821 г. по непонятным для окружающих причинам Чаадаев вышел в отставку, пренебрегши открывающейся перед ним блестящей карьерой, и летом того же года был принят И.Д.Якушкиным в общество декабристов. В 1823—1826 гг. Чаадаев путешествовал за границей (Англия, Франция, Швейцария, Италия, Германия), где познакомился со многими выдающимися учеными, в том числе с Шеллингом. Летом 1826 г. вернулся в Россию; на границе в Брест-Литовске он был задержан и допрошен (на предмет участия в тайных обществах: Чаадаев при этом сознался, что с 1816 г. был масоном, но позже порвал с масонами связь, а от участия в декабристском обществе отказался, не зная о том, что во время следствия его имя было названо некоторыми его друзьями-декабристами), после чего ему разрешили въезд в Москву, установив, однако, за ним негласный полицейский надзор.

1828—1831 — годы так называемого "затворничества" Чаадаева, в течение которых он работал над главным своим произведением — "Философическими письмами". С 1831 г. Чаадаев начинает появляться в московском обществе и в последующие годы предпринимает неоднократные по

пытки опубликовать свое произведение. В 1833 г. Чаадаев поселился во флигеле усадьбы Левашовых на Новой Басманной улице в Москве, где жил до самой смерти.

В сентябре 1836 г. в 15-м номере журнала "Телескоп" было напечатано (анонимно) первое "Философическое письмо". Письмо вызвало бурную общественную реакцию (в основном негативную); публикация сделалась известной императору Николаю I, по распоряжению которого издание журнала было прекращено, цензор А.В.Бодырев и издатель Н.И.Надеждин вызваны в Петербург для дачи показаний, а в доме Чаадаева был произведен обыск с изъятием всех бумаг, Дело кончилось тем, что по "высочайшему повелению" Бодырев был уволен с должности цензора и ректора Московского университета, Надеждин сослан на год в Усть-Сысольск (совр. Сыктывкар), а Чаадаев объявлен сумасшедшим. Кроме того, над ним был назначен медико-полицейский надзор, продолжавшийся до ноября 1837 г. Вопреки распространенному мнению (идущему от племянника и биографа Чаадаева М.И.Жихарева), что Чаадаев дал подписку ничего не печатать, но отказался дать подписку ничего не писать, — Чаадаев дал таковую.

"37-года Ноября 11-го дня я, нижеподписавшийся, даю сию подписку Господину Полицмейстеру Полковнику и Кавалеру Верещагину о том, что содержание Предписания Господина Московского Военного ГенералГубернатора об освобождении меня от медицинского надзора мне объявлено, и я на будущее время писать ничего не буду. — Отставной гвардии ротмистр Петр Яковлевич Чаадаев" (ЦГИАМ, ф. 16, оп. 31, д. 977, л. 78).

Остальные двадцать лет жизни Чаадаев безвыездно провел в Москве, Его писания приобрели характер частных записок и "замечаний" на то или иное произведение его многочисленных друзей. Несколько особняком стоят "Отрывки и разные мысли", которые Чаадаев продолжал писать до самой смерти и которые как по объему, так и по глубине содержания следует отнести к лучшим произведениям Чаадаева. Большое значение имеют также письма Чаадаева, некоторые из которых с полным правом можно рассматривать как небольшие трактаты на ту или иную тему. Таковы письма Чаадаева к А. де Сиркуру, Ф.И.Тютчеву, Шеллингу, некоторые письма к А.И.Тургеневу и некоторые другие.

Основная тема философии Чаадаева — историческая судьба России — судьба, понимаемая как синтез прошлого, настоящего и будущего. Философия Чаадаева явилась первым словом пробудившегося русского национального самосознания, на формирование которого в первой четверти XIX в. решающее влияние оказали победа России в войне с Наполеоном и поражение декабристов в декабре 1825 г. на Сенатской площади. Мировоззрение Чаадаева сложилось в равной степени под влиянием обоих этих событий, чем и объясняется причудливое сочетание в нем элементов опти

мизма и пессимизма. Из философских идей, имевших влияние на Чаадаева, особо следует отметить идеи французских традиционалистов (таких, как Ж. де Местр, Ламенне, Баллнш и др.) и немецких идеалистов (в основном Шеллинга, но в какой-то степени и И.Канта).

Анализ философского мировоззрения Чаадаева затрудняется, по крайней мере, двумя обстоятельствами. При жизни Чаадаева было опубликовано лишь первое "Философическое письмо", публикация остальных писем растянулась почти на целое столетие. Его письма носили в основном частный характер, и хотя некоторые из них в копиях получили широкое распространение, все же основной их массив мало был известен современникам, и поэтому их едва ли правомерно рассматривать как литературный факт эпохи, имеющий значимость для своего времени. Тем не менее, письма Чаадаева имеют огромное значение для уяснения мировоззрения их автора. Выход из противоречия между значением и значимостью философского творчества Чаадаева может быть найден либо путем его этернитатизации (т.е. рассмотрения его "под углом зрения вечности"), либо путем актуализации (Чаадаев — "наш современник" без каких-либо скидок на время), По-видимому, оба эти подхода имеют право на существование, и объективный исследователь должен их совместить, отсекая при этом присущие им односторонности и крайности.

В частности, в первом "Философическом письме" большего внимания заслуживает не критика России, а модель Запада, которую строит здесь Чаадаев. Исходя из принципа всеединства — принципа, который наподобие церковного купола венчает всю систему Чаадаева, будучи в ней своего рода "энтелехией", т.е. и причиной и целью, и идеалом, и стимулом одновременно, — Чаадаев констатирует, что Запад олицетворяет собой как бы тройственное единство: единство религии, единство культуры, единство нравственности. Исторические факты, противоречащие этой картине, Чаадаев отвергает либо осуждает (как например, протестантизм). Западная Европа — единственно правильная форма цивилизации, и Чаадаев утверждает, что идеалы Царства Божия на земле (основная цель социально-исторического развития, по его мнению) здесь в основном достигнута. С этой точки зрения все остальные цивилизации (если вообще правомерно применять по отношению к ним понятие "цивилизации") представляют собой более или менее извращенные формы цивилизации европейской, тупиковые линии ее развития. Исключение делает Чаадаев лишь для исламского мира, сохраняющего верность идее монотеизма. Россия же, по мнению Чаадаева, по причине принятия ею христианства от "презираемой всеми народами" Византии с самого начала своей истории оказалась как бы в промежуточном положении.

Не будучи цивилизацией ни европейской, ни азиатской, не будучи вообще "цивилизацией". Ее состояние можно сравнить с серединой магнита, которая не есть ни минус, ни плюс. В такой интерпретации исторического состояния России потенциально заложена возможность любой другой интерпретации, в том числе и противоположной. Один из вариантов такой интерпретации предложил впоследствии и сам Чаадаев, отчасти ее реализовали славянофилы, для окончательного формирования идеологии которых первое "Философическое письмо" сыграло роль мощного катализатора.

К частичному пересмотру своей концепции соотношения Запада и России Чаадаев приступил уже с начала 30-х годов. Пересмотр этот в большей степени касался его оценки Запада, чем оценки России (версия, которую он пытался навязать следствию в 1836 г.). Непосредственной причиной пересмотра послужила Июньская революция во Франции 1830 г. — событие, которое ошеломило Чаадаева. "У меня навертываются слезы на глазах, — писал он в сентябре 1831 г. А.С.Пушкину, — когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества". И в том же письме он так расценивает свою концепцию Запада: "Во мне это было верой, было легковерием бесконечным". "Запад Чаадаева, — проницательно заметил О.Э.Мандельштам, — нисколько не похож на расчищенные дорожки цивилизации... Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого исторического Запада" (Мандельштам О.Э. Собр. соч. Т. 2. М., 1991. С. 290).

Запад Чаадаева — это идеальная модель цивилизации. В первом "Философическом письме" эта модель была отождествлена им с реальным историческим Западом, в 1830 г. он убедился в их несоответствии, и еще раз, уже окончательно, убедился в этом в 1848 г., когда во многом соотношение России и Европы в его сознании поменялось местами. Однако в целом от "падения" Запада Россия мало что выиграла. Своей первоначальной оценке современного состояния России Чаадаев оставался верен до конца жизни. В одной из своих поздних статей он даже усугубил ее, считая, по-видимому, что Россия еще раз упустила свой шанс, не вмешиваясь в политические дела Западной Европы ("крутню Запада", по его собственному выражению), стать составной частью мировой цивилизации. Для этого России нужно только в ускоренном темпе, но вполне сознательно, повторить у себя дома все этапы, пройденные Западной Европой в ходе ее исторического развития. Только в этом случае Россия может занять достойное ее место в мире; более того — Россия призвана разрешить все про

блемы западноевропейской цивилизации. Легкая, почти невидимая грань отделяет подобные воззрения позднего Чаадаева от взглядов славянофилов. И тем не менее Чаадаев звал вперед и уповал на развитие, на движение. Славянофилы мечтой жили в прошлом и надеялись на неподвижность. Недаром Чаадаев окрестил их учения "ретроспективной утопией".

Но это — виды на будущее. А пока Россия по-прежнему определяется Чаадаевым лишь негативно. На вопрос, сформулированный по-кантовски: "Как возможна Россия?", Чаадаев мог бы ответить: "Как постоянное и повсеместное отсутствие идей долга, справедливости, права и порядка".

Собственно философские взгляды Чаадаева, изложенные им во II—V "Философических письмах" интересны гораздо меньше. В области гносеологии он пытался синтезировать идеи платонизма, картезианства и кантианства, поэтому здесь его взгляды с известной долей справедливости можно охарактеризовать как эклектику. Более плодотворной для будущего развития русской философии могла бы быть идея Чаадаева о синтезе философии, науки и религии, но поскольку эта его идея не была в полном объеме известна ни современникам, ни ближайшим по времени продолжателям, которые ставили перед собой подобную же цель, но решали ее вполне самостоятельно и независимо от Чаадаева, то и здесь приходится признать приоритет Чаадаева утраченным. Правда, это лишний раз подтверждает, что общее развитие мысли Чаадаева шло в правильном направлении.

Наибольший интерес представляет историософия Чаадаева, которую он развивает в VI—VII "Философических письмах". Здесь находим прообраз идеи "осевого времени", сформулированной в XX в. К.Ясперсом. Прогрессивный ход развития мировой истории, по Чаадаеву, представляет собой последовательную смену форм монотеизма: ветхозаветный Израиль — протохристианское учение Платона — европейское христианство (а именно: католичество). Близок к "осевому времени" мусульманский Восток, очень далеки Япония, Индия (застывшие формы "уклонения"); Россия — пока нигде. Конкретные (и зачастую несправедливые) характеристики тех или иных исторических деятелей, которые дает Чаадаев, коробили многих его современников (в том числе и Пушкина), но в целом историософия Чаадаева может быть усовершенствована и в деталях уточнена.

Историческая заслуга Чаадаева состоит в том, что он первым в России начал мыслить систематически, научил русских людей "западному силлогизму". Он автор первой в истории рус

ской мысли системы философии, которая синтезирует в себе религию, философию, историософию и то, что сегодня можно назвать социологией (в широком смысле слова). Эта система в отдельных своих пунктах подлежит критике, с ее частностями можно спорить и не соглашаться, но чтобы опровергнуть ее нужно построить другую систему. А это означает, что только после Чаадаева русская философия стала философией в подлинном смысле слова. Идеи Чаадаева, оставаясь в течение долгого времени неизвестными в полном своем объеме, оказали мощное влияние (хотя иногда довольно опосредованным путем) на идеи славянофилов и западников, почвенников, консерваторов и либералов. Одним из своих предшественников считали Чаадаева авторы сборника "Вехи" (1909). Многие идеи Чаадаева самостоятельно и в более развитой и систематической форме повторил В.С.Соловьев. "След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он по стеклу?" (О.Э.Мандельштам).

§ 2. СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА У П.Я. ЧААДАЕВА

Социологическая проблематика нигде не дана Чаадаевым в концентрированном виде. В каждом из восьми "Философических писем"* в большем или меньшем количестве можно найти различные высказывания Чаадаева об истории России и Запада, о соотношении западной и восточной цивилизации, о месте России в семье народов и т.п.

Весь этот эмпирико-социологический материал можно для удобства разделить на три категории:

1. "Социологические явления" или "явления первого порядка". К ним, прежде всего, относятся все материалы, характеризующие "мрачную действительность" современной Чаадаеву России. Заметим, что "социологическое явление" не следует путать с явлением эмпирическим. Социологическое явление — неочевидно, его нельзя представить в форме общезначимого логического суждения типа "все люди смертны", "солнце восходит с востока" и т.д. В суждении о социологическом явлении в той или иной степени всегда присутствует определенная оценка его, а эта последняя зависит от оценивающего субъекта, его мировоззрения, уровня

* Объем данной главы заставляет нас ограничиться в основном содержанием "Философических писем" П.Я. Чаадаева.

культуры и т.д., то есть от того, что можно условно назвать первоначальной установкой". Никогда ни одно социологическое явление не приобретало свою специфическую форму в результате определенной теоретической разработки, наоборот, к теории всегда и прибегают именно для того, чтобы обосновать или оправдать свое восприятие того или иного явления.

Сюда относятся, например, такие суждения:

"... одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас"; "Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя" [6, с. 109].

Таких суждений у Чаадаева, особенно в первом письме, можно найти немало. Их эмоциональная и идеологическая окрашенность бесспорна. Недаром Герцен назвал это письмо "мрачным обвинительным актом против России".

2. "Явления-объяснения" или "явления второго порядка". Это явления, предшествующие в плане исторического развития явлениям первого порядка и объясняющие их генетически. Легко заметить, что в зависимости от аспекта рассмотрения, явление второго порядка может стать при определенных условиях явлением первого порядка, и наоборот.

В свою очередь явления второго порядка находят свое объяснение в явлениях третьего, четвертого порядка и т.д. вплоть до истока российской и всемирной истории.

По существу, основные идеи первого письма не выходят за пределы явлений первого и второго порядка, здесь Чаадаев дает определенную трактовку русской действительности и намечает основные контуры своей социологической концепции. Эта концепция в свою очередь нуждается в теоретическом обосновании.

3. "Явления-обоснования", выраженные в форме теоретических суждений. Свою социологическую концепцию Чаадаев обосновывает при помощи:

1) философии истории;

2) философии (объективный идеализм);

3) теологии;

4) религиозной нравственности.

Эти элементы и образуют общий комплекс воззрений Чаадаева, в котором главенствующая роль принадлежит *социологии:* все элементы "системы" так или иначе поставлены ей на службу. Следует обратить внимание на отсутствие в рамках этой системы

такого важного раздела, как космология, и на определенную склонность Чаадаева к субъективному идеализму и агностицизму кантовского толка. Правда, эта его склонность нигде не представлена отчетливо и не проводится последовательно. Так, например, у Чаадаева можно найти мысли о том, что пространство, время и количество существуют не объективно, а как формы человеческого восприятия (созерцания) мира:

"Время и пространство — вот пределы человеческой жизни, какова она ныне. Но... откуда я почерпнул самую идею времени? — Из памяти о прошедших событиях. Но что же такое эта самая память? — Не что иное, как действие воли... Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения, бог времени не создал; он дозволил его создать человеку" [4, с. 34].

"Обратимся к пространству: но ведь всем известно, что мысль не пребывает в нем; она логически приемлет условия осязаемого мира, но сама в нем не обитает. Какую бы, следовательно, реальность ни придавали пространству, это факт вне мысли, и у него нет ничего общего с сущностью духа; это форма, пускай неизбежная, но все же лишь форма, в которой нам представляется внешний мир" [4, с. 35].

"... Количеств, собственно говоря, в природе не существует; если бы они там были, то аналитический вывод был бы равнозначащим творческому; Да Будет, ибо совершенная достоверность его не была бы ничем ограничена и, следовательно, была бы всемогуществом. (В таком случае уже не вера двигала бы горы, а Алгебра.)... Действительные количества, т.е. абсолютные единицы, имеются лишь в нашем уме; во вселенной находятся лишь числовые видимости" [4, с. 38].

Колебания Чаадаева между субъективным и объективным идеализмом, равно как и отсутствие в его системе космологии (что вызвано отчасти, судя по одному из его "отрывков" неудовлетворенностью эмпирическим характером астрономии того времени [6], на наш взгляд, лишний раз подчеркивают социологичность его мышления.

На первый взгляд, Чаадаев стоит на точке зрения весьма близкой к традиционному христианскому креционизму, который, обладая большей теоретичностью по сравнению с эмпиризмом астрономии, был в глазах Чаадаева и более научен. Но уже в своей трактовке откровения от отходит от ортодоксального христианства: откровение Чаадаев понимает не в буквальном библейском толковании, а вводит наравне с понятиями откровения Ветхого и Нового Завета понятие о первоначальном открове

нии [4, с. 27], играющее очень важную роль в его социологии и гносеологии. Это первоначальное откровение является, с одной стороны, некоторыми "всесильными и неизгладимыми идеями", которые творец сообщил человеку в тот день, когда его создал, и без которых человечество "давно бы заплуталось в своей свободе". А с другой — "сверхприродные озарения, просвещающие человеческий разум без его ведома", — своеобразные отблески первоначального откровения. Первоначальное откровение, в какой бы форме оно ни выражалось, передается от поколения к поколению. Так появляется понятие традиции, играющее большую роль в системе Чаадаева.

Традиция — понятие не только социологическое, но и гносеологическое (собственно говоря, оно превращает гносеологию в социологию познания). Традиция — не просто акт передачи знания от поколения к поколению, всегда равный самому себе. Человеческий разум свободен, поэтому возможны те или иные отклонения от традиции. Истинным хранителем традиций Чаадаев считает западное христианство.

Понятие традиции тесно связано с понятием исторического времени, которое в неявной форме присутствует у Чаадаева. Как отмечает А.Ф.Лосев, "среднее положение проблемы времени между теоретической философией и фактической историографией как раз и делает такую проблему весьма специфической и оригинальной, причем тут же становится ясной и связь этой проблемы с общей проблемой историзма" [7, с. 29].

Хранение и передача традиции совершается во времени, но мы уже знаем, что время, по Чаадаеву, существует не объективно, является своего рода "мысленным конструктором", поэтому правильнее было бы сказать, что традиция создает время. В этом смысле Россия существует вне времени. Ее история (о чем применительно к России можно говорить, по мнению Чаадаева, лишь условно) характеризуется постоянной прерывистостью, вечным становлением, которое так ничем и не может стать. У Чаадаева есть несколько ярких образов этого вечного становления России. Вот, например, один из них:

"Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно... Мы растем, но не созреваем; движемся вперед, но по кривой линии, т.е. по такой, которая не ведет к цели" [6, с. 112-113].

Однако объяснение Чаадаевым того факта, что Россия существует вне времени, на этом не останавливается, оно идет глубже.

Но прежде чем последуем за нашим философом, скажем несколько слов о гносеологическом смысле понятия "традиция". Этот смысл заключается у Чаадаева в решении вопроса о врожденных идеях. Врожденных идей, по мнению Чаадаева, у человека нет, но первочеловек все основные нравственные познания получил непосредственно от Бога. Затем эти истины стали передаваться от поколения к поколению по традиции. Поскольку же человеческий дух свободен (это его основное отличие от материального мира, в котором все строго детерминировано), то традиция индивидуализируется — "...нет ничего удивительного, — говорит Чаадаев в шестом письме (во втором — по изданию М.О.Гершензона), — в том, что существовал народ, в недрах которого традиция первых внушений Бога сохранилась чище, чем среди прочих людей, и что от времени до времени появлялись люди, в которых как бы возобновлялся первичный факт нравственного бытия. Устраните этот народ, устраните этих избранных людей, — и вы должны будете признать, что у всех народов, во все эпохи всемирной истории и в каждом отдельном человеке божественная мысль раскрывалась одинаково полно и одинаково жизненно, — а это значило бы, конечно, отрицать всякую индивидуальность и всякую свободу в духовной сфере, иными словами — отрицать данное. Очевидно, что индивидуальность и свобода существуют лишь поскольку существует разность умов, нравственных сил и познаний... (поэтому) одни народы и личности владеют известными познаниями, которых другие народы и лица лишены" [6, с. 127-128].

Итак, на традиционную передачу первоначального откровения влияют:

свобода воли человека;

наличие в мире множества индивидов;

неравенство личных способностей индивидов.

По мнению Чаадаева, Россия в самом начале своего исторического существования совершила роковую ошибку, приняла крещение от Византии, где истины первоначального откровения подверглись значительному искажению. Это привело Россию к международной изоляции, отделило ее от Востока, но не присоединило к Западу, привело к нравственному и культурному застою. Православие, считает Чаадаев, повинно в том, что на Руси, уже гораздо позже его появления, было введено крепостное право, в то время как на Западе католицизм, по его мнению, в немалой степени способствовал освобождению крепостных.

В поздней своей статье "L'Univers", написанной в 1854 году по случаю начала Крымской войны, Чаадаев утверждает, что за

крепощение сельского населения в России является следствием двух "элементов": элемента географического и элемента религиозного. К сожалению, понятие "географического элемента" только намечено, и поэтому мы можем лишь гипотетически указать основные его черты. По-видимому, этот элемент должен включать в себя факт огромного территориального простора России. Россия, по мнению Чаадаева, на всем протяжении своей истории развивалась не интенсивно, а экстенсивно, или другими словами, развивалась не во времени, а только в пространстве. Россия — вообще понятие географическое.

Во-вторых, территориальная обширность России имела следствием необычайную централизацию власти в России и одновременно ее бюрократизацию. Наконец, суровый климат страны в совокупности с православным аскетизмом привели к тому, что в России нет даже элементарных бытовых удобств, нет и самого быта (что некоторые русские умы склонны даже считать за достоинство — и совершенно напрасно, замечает Чаадаев, это не заслуга наша, а беда).

Но возможно, что географический элемент не возбуждает особого интереса у Чаадаева по той простой причине, что он неустраним. Что же касается элемента религиозного, то здесь он не жалеет красок и страниц, чтобы заклеймить реакционное православие и противопоставить его прогрессивному, на его взгляд, западному католицизму. Католицизм, как это было ясно уже Герцену, привлекал Чаадаева именно своей социальной стороной. Мы теперь очень хорошо знаем, что в этом пункте Чаадаев заблуждался, может быть, сильнее всего: по своей реакционной сущности православие ничем не хуже и не лучше католицизма. И тем не менее, без анализа "католических симпатий" Чаадаева нельзя сформулировать его социально-политический идеал.

Почти *в* самом начале первого "Философского письма" есть один весьма интересный отрывок, который Л.А.Филиппов называет социальным кредо Чаадаева: "... Учение, основанное на верховном принципе ЕДИНСТВА и прямой передачи истины в непрерывном ряду его служителей... всего более отвечает истинному духу религии; ибо он всецело сводится к идее слияния всех существующих на свете нравственных сил в одну мысль, в одно чувство и к постепенному установлению такой социальной системы или ЦЕРКВИ, которая должна водворить царство истины среди людей" [6, с. 107].

Анализ этого отрывка показывает, что социальное кредо Чаадаева заключается в следующем. Идеальной социальной си

стемой он считает церковь... водворящую царство истины на земле". Используя марксистскую терминологию, можно сказать, что базисом этой социальной системы является церковь, которая поглощает государство, надстройкой соответственно является истинное религиозное учение, основанное на верховном принципе единства. Таким образом, идеал Чаадаева — католическая (христианская) теократия, хотя ни о католичестве, ни о православии не сказано еще ни слова. Религия, по Чаадаеву, это некоторое теологическое учение, которое может быть как истинным, так и ложным. Однако истинному духу религии (т.е. адекватно соответствующее понятию религии) отвечает лишь одно учение, а именно — католицизм. Церковь — это уже определенная (политическая, а в идеале — государственная) религиозная организация, т.е. в отличие от религии нечто материальное.

На первый взгляд, социальный идеал Чаадаева выглядит весьма ортодоксально с христианской точки зрения: католическая теократия, царство Божие на земле; но вместе с тем это и — царство Истины, Свободы и Прогресса. Позиция Чаадаева весьма близка к христианскому социализму.

Вот что писал он в письме к Пушкину в 1831 году: "Смутное сознание говорит мне, что скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени. Быть может, на первых порах это будет нечто, подобное той политической линии, которую проповедует Сен-Симон".

А вот еще одна очень выразительная мысль (из неопубликованных афоризмов):

"Если новые претенденты на место под солнцем и не совсем учтиво заставят старых владык потесниться, то все же в этом они только последуют образу расправ, при помощи которых был водворен нынешний порядок" [цит. по: 5, с. 77].

Этот фрагмент принадлежит перу позднего Чаадаева, и мы можем с уверенностью утверждать, что революционные симпатии (правда, с оговорками против "крайностей" революции) не покидали его всю жизнь. Достаточно напомнить здесь о письме к брату от 25 марта 1820 года, где Чаадаев, в частности, пишет: "Еще большая новость — и эта последняя гремит по всему свету — революция в Испании закончилась, король принужден был подписать конституционный акт 1812 года. Целый народ восставший, революция, завершенная в 8 месяцев, и при этом ни одной капли пролитой крови, никакой резни, никакого разрушения, полное отсутствие насилий, словом ничего, что могло бы запятнать столь прекрасное дело...

Происшедшее послужит отменным доводом в пользу революции. Но во всем этом есть нечто, ближе нас касающееся, — сказать ли? Доверить ли сие этому нескромному листку? Нет, я предпочту промолчать." [6, с. 52].

Несомненно, Чаадаев "предпочел промолчать" о своих видах на революцию в России.

Задача Чаадаева состояла вовсе не в том, чтобы нарисовать мрачную картину российской действительности. Факт был слишком очевиден, и его понимали многие. Чаадаев ставил целью теоретически доказать правоту своего мировосприятия, и он это блестяще выполнил, хотя и с идеалистических позиций. Если же учесть, что большая часть культурной публики в России того времени была религиозной, то надо признать, что своим письмом Чаадаев убедил многих. Точнее, мог бы убедить, если бы его труд был полностью опубликован.

Печальные картины русской действительности и русской истории даны Чаадаевым с учетом явления, известного в социологии под названием "эффекта прогноза". Окончательный и страшный приговор России Чаадаев выносит на страницах своей поздней статьи "L'Univers". "В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении порабощения соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, но и в ее собственных интересах заставить ее перейти на новые пути"*.

Исследователь творчества Чаадаева Д.Шаховской в 1934 году призывал рассеять "то впечатление полной безнадежности", которое нередко возникает при чтении Чаадаева.

Во-первых, сам Чаадаев в "Апологии сумасшедшего" значительно смягчил свой приговор России, а от некоторых пунктов его отказался.

Во-вторых, изучение философского наследия П.Я.Чаадаева приводит к выводу, что все эти мрачные тона и пессимистические

* Интересно сравнить оценку России, которую находим у Чаадаева, с ее оценкой у Ф.Энгельса в его статье "Внешняя политика русского царизма" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т.22. — С.11-52). Приведем лишь несколько замечаний: "...царская Российская империя является главным оплотом, резервной позицией и вместе с тем резервной армией европейской реакции; потому что одно уже ее пассивное существование представляет для нас угрозу и опасность" (с.13); "... своим постоянным вмешательством в дела Запада эта империя задерживает и нарушает нормальный ход нашего развития..." (с.1Э) "... население (России) находилось в состоянии духовного застоя, было лишено всякой инициативы, но в рамках своего традиционного образа жизни было пригодно решительно на все..." (с.16).

прогнозы на будущее он сгущает нарочито. Если в России все будет идти, как идет сейчас, то дальше будет еще хуже. Такова мысль Чаадаева, угадываемая за его строкой. А это и есть расчет на эффект прогноза.

Если не принимать во внимание этого расчета Чаадаева, легко впасть в весьма распространенную ошибку: объявить все философское творчество мыслителя реакционным и антирусским. История в этом смысле оказалась не в меру придирчивой к Чаадаеву.

"Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног..."; "Что есть любовь к отечеству в нашем быту? Ненависть настоящего положения". Приведенные цитаты — отнюдь не из Чаадаева. Первая принадлежит Пушкину, вторая — Вяземскому. И что же, обвинял их кто-нибудь в антипатриотизме? Нет, потому что мы прекрасно понимаем, когда и почему написаны эти горькие слова. И когда Салтыков-Щедрин неистово избивает крепостническую Россию своей сатирической оглоблей, мы тоже прекрасно понимаем — зачем и почему. А вот Чаадаева по-настоящему не понимаем до сих пор. Подлинно героический мыслитель, он и от читателя требует бесстрашия; думаем, что время такого читателя пришло.

Закончить эту главу хотелось бы словами П.Сазонова: "Какая страна может представить личность более самобытную, благородную, смелую и всегда себе самой верную, как П.Я.Чаадаев... Придет время, Россия напишет действительно имя его на тех обломках, о которых пророчил Пушкин".

Литература

1. *Тарасов Б.* Молодой Чаадаев: книги и учителя // Альманах библиофила. - Вып. 18. - М., 1985.

2. *Селезнев Ю.* Чаадаев: Краткая литературная энциклопедия. — М., 1975. -Т. 8.

3. Звенья. М.-Л., 1934. - Кн.3-4. - С.385-386; А.И.Дельвиг. Мои воспоминания. — Т.1.

4. Литературное наследство. — М., 1935. — Т.22-24.

5. *Шкуринов П.С.* П.Я.Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. — М., Изд-во МГУ, 1960.

6. Сочинения и письма П.Я.Чаадаева / Под ред. М.О.Гершензона. — М., 1914. - Т.Н.

7. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. — М., 1977.

Глава вторая. В. С. Соловьев как критик Конта (Давыдов Ю.Н.)

В.С.Соловьев (1853—1900) представляет особый интерес в контексте нашего изложения с трех точек зрения: первая — как мыслитель, который много сделал для того, чтобы ввести учение Конта в обиход российского социально -философского сознания; вторая — как философ, подвергший проницательной критике конторский "закон трех стадий", а вместе с тем и всю контовскую версию позитивистской философии, и третья — как теолог, с особым интересом отнесшийся к контовской религии Верховного Существа, открыв путь для выработки особой позиции в отношении к западноевропейской "религии прогресса вообще.

§ 1. КРИТИКА "ЗАКОНА ТРЕХ СТАДИЙ"

В своей ранней работе "Огюст Конт о трех фазисах в умственном развитии человечества" [1]*, посвященной "предполагаемому закону" "трех фазисов" (или "состояний", или "стадий") "в умственном развитии человечества", В.С.Соловьев писал, что он, этот закон, "составляет главное, если не единственное, основание всей системы Контова позитивизма, которая на нем стоит и с ним же падает" [1, с. 145]. То же самое (и это, пожалуй, было бы точнее) можно сказать и о контовской *теории прогресса и целом,* включая "позитивную религию". Ведь в ней, как мы увидим, лишь обнажились, всплыв на поверхность, глубинные — не побоимся произнести слова, звучащие едва ли не кощунственно в применении к позитивизму: *спекулятивные* и даже *мистические* — основания этой "единственно научной" философии и социологии.

"Закон трех фазисов" был лишь *социально-философской формой,* в какую Конт облачил свою версию идеи прогресса. Сама же эта идея составляла *метафизическое* (в том смысле, какой придал этому слову сам Конт), т.е. эмпирически не верифицируемое *содержание* этого "закона", добытое *чисто умозрительным* способом. А содержание заключалось в абстрактном представлении о "*сущности"*** человечества, которая на разных этапах идеи

* Она была опубликована как специальное приложение к его диссертации "Кризис западной философии (против позитивистов)".

** Ничем, кстати, не отличающейся от всех прочих "метафизических сущностей", которые так критиковал основоположник позитивизма.

ной эволюции Конта представала перед ним в самых различных аспектах*. В одном случае на передний план выступал, оттесняя другие, *интеллектуальный* аспект Прогресса ("умственное" развитие человечества), в другом — *специфически социальный* (формы общения и деятельности), в третьем — *политический* (формы власти), в четвертом — *этический* (воспитание моральных чувств), в пятом — *религиозно-мистический* (самоутверждение человечества как чувственно-сверхчувственного "Верховного Существа"). И т.д.

Разумеется, Конт, человек поистине энциклопедической начитанности (подобно его учителю Сен-Симону или Гегелю), вовлекал при этом в свой научный оборот массу материала — исторического, "науковедческого" (пользуясь более поздним термином для определения соответствующей сферы его интересов) или естественнонаучного (взятого, однако, "из вторых рук"). Но это не мешало ему оставаться, подобно тому же Гегелю, мыслителем, организующим весь материал по преимуществу отвлеченно-умозрительным способом, "заталкивая" его в априорно сконструированные схемы. Хотя при этом, в особенности в тех случаях, когда Конт начинал чувствовать "сопротивление материала", протестующего против его слишком уж упрощенной схематизации и "систематизации", он мог сообщить своим слушателям и читателям весьма значительное количество интереснейших подробностей и соображений, которые, впрочем, не столько доказывали "эмпирическую адекватность" контовских схем, сколько скорее примиряли с ними**.** Чаще же всего читателя просто подавляло обилие самых разнообразных сведений, соответствующее грандиозности схем, завораживающих его интеллектуальное воображение, усыпляя (если не терроризируя) его критическое сознание.

Что касается В.С.Соловьева, который, получив прекрасное образование, уже в молодости отличался энциклопедизмом своих познаний, то он был как раз из тех людей, на которых подобная "эрудированность", взятая сама по себе, не могла произвести серьезного впечатления. Не могла она отвлечь его и от сути концепции, предлагаемой Контом, которая представляла собой диаметральную противоположность тому главному выводу, к которому пришел сам Соловьев в период работы над диссертацией, посвященной кризису западной философии. "В заключении предыдущего исследования, — пишет он, имея в виду эту диссертацию, — я показал, что универсальный синтез теологии, философской ме

* Не переставая от этого оставаться столь же отвлеченной, сколь и "метафизической".

тафизики и положительной науки является в результате философского развития как логическая и историческая необходимость. В противоположность с этим известная теория Огюста Конта определяет теологию, метафизику и положительную науку как три *преемственные* фазиса в умственном развитии человечества, причем окончательной степенью этого развития является только положительная наука, теология же и метафизика признаются лишь предварительными, переходными ступенями, — чем implizite отрицается возможность утверждаемого мною синтеза" [1, с. 145].

Однако "личная" затронутость Соловьева названным "предполагаемым законом" Конта была не единственным поводом для полемического пафоса молодого диссертанта. Не менее важным поводом была неуемность мировоззренческих притязаний позитивистов. "Притязания позитивистов на универсальность, — констатировал Соловьев, — заявляются французским позитивизмом более, чем какой-либо другой системой. По убеждению его представителей, позитивизм должен быть для всего цивилизованного мира единым общим мировоззрением, должен стать тем, чем был папизм в средние века" [там же]. Позитивизм, как отмечал далее молодой Соловьев, хотел даже быть чем-то большим, чем просто общим мировоззрением, от претендовал на мироизменяющую миссию. С самого начала, о чем свидетельствовали приведенные Соловьевым слова его основоположника, он претендовал на то, чтобы "служить единственной твердой основой для социальной реорганизации, которая должна прекратить то состояние кризиса, в котором так долго находятся наиболее цивилизованные нации" [5, с. 47. Цит. по: 1, с. 145].

"Пока отдельные умы не примут единодушным согласием известного числа (sic) общих идей, способных образовать общую социальную доктрину, — цитирует В.С.Соловьев О.Конта, — до тех пор народы, несмотря на всевозможные политические паллиативы, необходимо останутся в революционном состоянии, допускающем только временные учреждения. Столь же достоверно, что раз это соединение умов в едином общении принципов будет достигнуто — из него необходимо проистекут все потребные учреждения без всяких важных потрясений, так как величайший беспорядок уничтожится одним этим фактом" [5, с. 47-49. Цит. по: 1, с. 146]. Мы не случайно обратили внимание на эти цитаты из Конта, приведенные Соловьевым. Они лучше всего свидетельствуют не только об общем *характере* притязаний основоположника позитивизма, вызвавших общее неприятие. Соловьева, но и об их общественно-политическом *содержании.* Кроме того, на этом

основании мы можем прийти к заключению также о том, что молодому Соловьеву, даже в его ранний — "метафизический" — период совсем не чужд был интерес и к социологическому аспекту позитивистского учения, и его политическим импликациям.

Однако даже при этом В.С.Соловьев считает более логичным при общей оценке контовского позитивизма начинать с того, с чего начинал сам О.Конт, обосновывая свое учение (включая, в частности, и его социологический аспект). Подобно Конту, утверждавшему, что позитивизм является результатом общего "умственного развития человечества", а потому ссылался на него в целях обоснования своего учения, Соловьев полагает, что для понимания "истинной природы и характера" этой философии "необходимо сначала бросить взгляд" на это развитие и то, что его определяло. А определялось оно "основным историческим законом, составляющим величайшее открытие по мнению его самого и всех его последователей" [1, с. 147], — все тем же "законом трех стадий"*.

Соответственно контовской формулировке этого закона, которую также приводит Соловьев, "закон этот состоит в том, что каждое из наших главных понятий, каждая отрасль наших познаний проходит последовательно через три различных теоретических состояния: состояние *теологическое,* или состояние вымысла (etat fictif); состояние *метафизическое,* или абстрактное; состояние научное, или положительное. Другими словами, человеческий ум по своей природе употребляет последовательно в каждом из своих изысканий три методы, характер которых существенно различен и даже радикально противоположен: сначала методу теологическую, потом метафизическую и, наконец, положительную. Отсюда три рода философий, или общих систем, обнимающих явления в их целом и взаимно исключающихся: первая система есть необходимая точка отправления человеческого ума; третья — есть твердое и окончательное состояние; вторая же служит только переходом" [5, с. 2-4. Цит. по: 1, с. 146-147].

Начиная свой анализ этого закона с уяснения того, "в чем сущность последнего и окончательного состояния человеческого ума, т.е. в чем сущность позитивизма" [1, с. 147], Соловьев обращает особое внимание на следующие моменты. Прежде всего на то, что в "положительном состоянии" ум человеческий (а) "перестает искать начала и назначения мира", признавая невоз

* "Фазисов" — согласно первоначальному соловьевскому переводу, или "состояния" — согласно некоторым более поздним переводам.

можность абсолютного знания; (6) "отказывается познавать внутренние причины явлений и занимается исключительным открытием их действительных законов", толкуя последние как «неизменные отношения последовательности и подобия, открываемые путем "соединения" наблюдения с размышлением» [5, с. 2-4. Цит.по: 1, с. 147]. Объяснение фактов, освобожденное таким образом от всех посторонних привнесений, оказывается тождественным установлению "связи между различными отдельными явлениями и некоторыми общими фактами" (причем по мере развития науки число последних "постепенно уменьшается"). Задача "положительной системы" (которая, по-видимому, никогда не будет решена целиком и полностью) заключается в том, чтобы все "наблюдаемые явления" представить "как частные случаи одного общего факта, например, притяжения" [Цит. по: 1, с. 147].

«Итак, — подытоживает Соловьев свой анализ контовского метода, предложенного "как общий единственный" метод для "всякого научного познания", — вот те великие начала, которые должны создавать новый мир!» [1, с. 148]. Главное из этих позитивистских начал — *ограничение,* ограничение всей совокупности научного знания "положительными или естественными науками", их предмета — наблюдаемыми явлениями, их задачи — "познанием внешних соотношений" [там же]. Поскольку же Конт не признает никаких других наук, "кроме естественных", ограничивающихся изучением "явлений внешнего мира", он должен начать с "ликвидации" таких традиционных научных дисциплин, как *логики и психология.* Что же касается самих умственных и нравственных явлений", которыми они всегда занимались, то основоположник позитивизма относит их — под именем "умственных и нравственных явлений мозга" — исключительно к ведению "физиологии нервной системы" [там же]. Зато появляется новая наука — наука о человеческом обществе.

Она, пишет Соловьев, "является в позитивизме наукою внешнею или естественною, так как исследует общественные явления в их внешних отношениях сосуществования и последовательности". Вот почему «Конт и называет эту науку "социальной физикой", рассматривая ее в качестве альтернативы устраняемому позитивизмом "метафизическому" способу постижения человека и общества. Противополагая "социальную физику" социальной "метафизике", отжившей свой век, Конт рассматривает создание этой новейшей дисциплины, концентрирующей в себе весь дух, олицетворяющей собой вершину позитивистской *научности,* "важнейшей своей задачей, как окончательное завершение положитель

ных наук в цельную систему всех положительных знаний"» [1, с. 148].

Однако "что нужно для того, чтобы объединенные позитивизмом естественные науки действительно образовали единое всеобщее мировоззрение?" — задает вопрос Соловьев. И отвечает: "Очевидно, это возможно только в том случае, если объединение *наук* будет вместе с тем объединением всего человеческого сознания" [там же]. Иначе говоря, если такое объединение "замкнет" *горизонт* человеческого сознания, *табуировав* всякую попытку выйти за его "позитивно-научные" границы. Но что нужно сделать для этого? "А для этого нужно доказать, что все действительное содержание сознания совпадает с содержанием положительной науки, т.е. ограничивается внешними явлениями и их соотношениями, все же остальное, находящееся в сознании, не имеет и не может иметь никакой действительности, будучи только вымыслом или же бесплодною отвлеченностью" [там же]. И тогда уже не будет нужды действительно критиковать все то, что выходит за границы познания, установленные позитивизмом. Достаточно лишь *квалифицировать* это как "теологию" или "метафизику", — и задача "критики" будет решена. Ведь "позитивизм не должен опираться" на *фактическую* несостоятельность той или другой формы религиозного или философского воззрения — он должен опираться на общую неудовлетворительность религии и метафизической философии, *как таковых* [там же].

Так выглядит во вполне адекватном изложении В.С.Соловьева процесс "обратного превращения" критики, претендующей на "подлинную научность", в *чисто идеологическую* критику, а самой "позитивной" научности — в наукообразную *утопию* со всеми *тоталитарными* притязаниями, свойственными *утопическому* сознанию с его характерным *"наукообразием"*. Ведь речь идет о притязаниях позитивизма на то, что он *исчерпывает* "все действительное содержание сознания людей", живущих в "научную эпоху", всего "современного человечества". А то, что не умещается в этих столь же ограниченных, сколь и деспотических *рамках* сознания, заранее предписанных позитивистским толкованием научности, выбрасывается "на свалку истории" как неудовлетворительное в принципе, поскольку отражает "вчерашний день" (пройденную ступень) Прогресса. Как "подготовительные ступени развития человечества, которое, осознавши их неудовлетворительность (по недействительности или недоступности их предмета), переходит к научному или положительному мировоззрению как единственно достоверному и окончательному [1, с. 149].

Но таким образом все опять-таки сводится к одномуединственному вопросу — "верен ли этот закон" [1, с. 149], который постулирует, что именно позитивизм представляет "высшую и последнюю" стадию в развитии человеческого сознания? Согласно В.С.Соловьеву, "вопрос этот может быть разложен на два: 1) насколько верно понимается позитивистами религиозное и философское (метафизическое) воззрение..? и 2) находились ли между собой в действительной истории религия, метафизическая философия и положительная наука в том *преемственном* отношении, какое утверждается в законе трех фазисов?" [там же]. При этом характерен *метод критики,* какой подвергает Соловьев оба выделенных им аспекта этого закона, взяв каждый из них в собственном толковании Конта. В основе этого метода — акцентирование *существенных, качественных* различий между тремя формами сознания, выстроенными основоположником позитивизма в единый трехчленный ряд, в *линию* Прогресса.

И первое, на что обращает внимание Соловьев в этой связи, это именно *полное игнорирование* Контом упомянутых *различий* с целью приведения всех этих форм сознания к общему знаменателю, расположив их на одной плоскости. Знаменателем оказывается у него, как это становится очевидным уже на примере контовского анализа религии, чисто гносеологическая, *познавательная* модель. Причем модель познания, толкуемого по образцу *естествознания* Нового времени, взятого к тому же в его просветительском упрощении. "Для Конта, — констатирует Соловьев, — ...религия происходит и существует единственно для *объяснения* внешних явлений, как первоначальная их *теория,* теория неудовлетворительная и произвольная, которую поэтому человечество и отвергает по мере своего прогрессивного развития..." [1, с. 150]. Между тем, если даже считать, что этот момент и в самом деле присутствует в религиозном сознании, он явно не играет в ней главной и определяющей роли, так как не определяет ее специфику.

"Такое объяснение религии, — пишет Соловьев, — отличается несомненной простотою и ясностью и имеет лишь тот недостаток, что весьма мало относится к действительной религии. И, во-первых, когда утверждается, что религия *произошла* как некоторая теория или гипотеза для объяснения явлений, то в этом заключается нелепое предположение, что в те первобытные времена, к которым должно быть относимо происхождение религиозных представлений, человек был таким же абстрактным теоретиком, каковы современные ученые" [1, с. 151]. Однако, развивает Соло

вьев свою мысль, для древнего человека, как это несомненно доказывается языком и мифологией, естественных явлений в нашем смысле совсем не существовало, следовательно, и объяснять было нечего... он не только говорил, но и мыслил мифологически... То, что Конт называет фетишизмом и политеизмом, т.е. мифология, есть непосредственный способ воззрения..." [1, с. 151]. Кстати сказать, этот способ понимания "теологической" (по выражению Конта), а вернее — мифологической, формы сознания оказался гораздо ближе, чем контовский, именно к тому, какой утвердился в конце концов во французской социологии*. Оказалось, как это ни парадоксально, что контовское узко-сциентистское понимание сознания в особенности скорее уводит от его социологического понимания, чем подводит к нему. Но это не все.

В ходе дальнейшего анализа Соловьев с достаточной убедительностью показал, что "воззрение Конта ниже всякой критики" не только в "применении к элементарным мифологическим формам религии". Его несостоятельность стала для Соловьева "вполне очевидной" и "по отношению к религиям более совершенным" [там же]. И если речь при этом может идти пока только о "некоторых" религиях, то, как он утверждает, "эти некоторые суть именно самые важные и совершенные религии" [1, с. 152] — бархманизм, буддизм и христианство. Соловьев показывает, что эти религии «совсем не подходят под Контово "теологическое состояние"» [там же]. И не подходят именно потому, что озабочены совсем другими вещами, выполняют совсем иные функции, чем те, которые приписывает религии основоположник позитивизма. "Как ни различаются между собою три названные религии, но, — согласно Соловьеву, — они имеют то общее, что в принципе своем *отрицательно* относятся к наличной действительности и существенною своею задачей ставят *освобождение* человека от зла и страдания, необходимых в существующем мире, — все они суть религии спасения" [1, с. 152-153]. А это — *принципиально* иная задача, чем "объяснение явлений". И, кстати, выдвигая ее в противоположность контовскому — сциентистски-просветительскому — толкованию религии, Соловьев предвосхищает один из существенно важных "ходов мысли" другого крупнейшего *социолога* религии — Макса Вебера.

"Таким образом, — резюмирует Соловьев, — ни теоретический принцип, ни практическая задача этих распространеннейших

* В частности, в рамках социологической ориентации, восходящей к Конту (см., например, работу Леви-Брюля "Первобытное мышление").

религий ни в каком отношении не находятся к тому, что позитивизм полагает сущностью религии" [1, с. 153]. Причину же такого, мягко выражаясь, диссонанса между контовской трактовкой "теологического состояния" и *фактическим* "состоянием" крупнейших и наиболее развитых религий Соловьев усматривает в том, что Конт "просто игнорирует содержание действительных религий" [там же]. Что же касается "рассуждений позитивистов о метафизике", то здесь дело обстоит примерно так же, как и с их рассуждениями о религии. "... Всякому, сколько-нибудь знакомому *с* историей философии, эти рассуждения могут показаться только смешными" [1, с. 155]. И прежде всего — по той же причине не просто недостаточного знакомства, но прямо-таки полного игнорирования *фактической* стороны дела, что особенно странно именно в случае позитивистов, у которых место "метафизического" абсолюта занял именно *Факт.* "Возможность позитивных понятий о метафизике, — согласно Соловьеву, — объясняется только незнанием настоящей философии — незнанием, которое относительно Оr.Конта подтверждается как факт его учеником и биографом Литтре" [там же].

Касаясь второго "подвопроса", который, как мы помним, выделил Соловьев в связи с проблемой оценки "закона трех стадий", он *прежде всего* отмечает, что "позитивисты делают грубый промах уже в том, что ставят в один последовательный ряд воззрения — религиозное, умственное и научное как общие фазисы развития *всего* человечества" [там же]. При этом в качестве первого возражения против Конта он выдвигает возражение скорее уже *социологического* порядка. "... Религия и философия, — утверждает Соловьев, — несоизмеримы между собою в том отношении, что философия, будучи делом личного разума, всегда образовывала собою воззрения только отдельных лиц, ничтожного меньшинства, тогда как мировоззрения общественных единиц, целых народов и племен всегда имели только религиозный характер..." [там же].

Другое возражение касалось уже "несоизмеримости" совсем иного рода: "религия и философия (метафизика), с одной стороны, и положительная наука, с другой — несоизмеримы между собою в отношении предмета, ибо наука имеет дело только с миром видимости, тогда как религия и метафизическая философия... полагают своей задачей теоретическое и практическое познание того, что подлинно есть, а не кажется только" [1, с. 155-156]. Вот почему, согласно Соловьеву, "между религией, метафизикой и положительной наукой не может быть никакого преемственного отноше

ния, никакой замены, ибо такое отношение может быть только между предметами однородными" [1, с. 156]. А коль скоро они не образовывали преемственного развития в качестве "последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества", то, следовательно, "и основанный на этих понятиях закон Конта не имеет никакой действительности в смысле всеобщего исторического закона" [там же].

Не удовлетворившись, однако, этим общим выводом, Соловьев задается вопросом: если контовский "закон" не имеет всеобщего характера, то не имеет ли он какого-то "частного значения". И если все-таки имеет, то "что соответствует ему в действительном историческом развитии человеческого ума?" [там же]. Опираясь на "определения и пояснения самих позитивистов" Соловьев приходит к выводу, что если ограничиться областью одной лишь "положительной науки" ("начатки" которой "существовали с древнейших времен *рядом* с религиозными верованиями и философскими умозрениями") [там же] (выделено мной. — *Ю.Д.),* можно будет вычленить в ее рамках некий "пограничный район", где имела место своего рода "диффузия" науки с религией или метафизикой. Возникла она в связи с тем, что на первых порах развития научного знания "начатки положительного знания... ограничивались незначительной частью научной области, остальные же более сложные явления рассматривались не с точки зрения их закономерных отношений, а объяснялись *непосредственно* из других, уже готовых воззрений, и именно эти воззрения были первоначально воззрения религиозные" [1, с. 156-157].

Этот факт использования только еще *становившейся* наукой *уже готовых* воззрений религиозной сферы и дал основание О.Конту для вычленения его "теологической стадии" в развитии человеческого разума, придав *частному* явлению *всеобщий* характер. Это и было его ошибкой, ибо, во-первых, речь шла о *потребности объяснения,* возникшей в специфической сфере научного знания, где такая потребность действительно является определяющей, что и отличает науку от других названных областей. А вовторых, для того чтобы воспользоваться религиозными представлениями для объяснения тех или иных природных явлений, нужно, чтобы они: (а) были уже в наличии и (б) развились безотносительно к научной потребности в "объяснении". Иначе говоря, "этим предполагается уже существование этих явлений в уме первобытного человека *первее всякого отношения к явлениям* — существование в уме его религиозных представлений *как чего-то более несомненного для него,* чем сами явления" (выделено мной.

— *Ю.Д.*). То есть — "как предмета безусловной веры" [1, с. 157].

Но отсюда следует, что «"теология" в этом (контовском. — *Ю.Д.)* смысле никак не есть сама религия, а только известное применение религиозных представлений для объяснения частных явлений"» [там же]. А значит, и справедливое опровержение такого неправомерного применения религиозных представлений "еще нисколько не касается самой религии" [там же]. Она сохраняет вполне достаточное основание для продолжения своего существования, поскольку удовлетворяет не "гносеологическую", а совсем иную потребность — потребность в спасении (и вере в него). "Точно то же самое должно сказать, — согласно заключению В.С.Соловьева, — и о втором, метафизическом, фазисе. Действительное его значение состоит в том, что когда с развитием познания непосредственное объяснение частных явлений из религиозных представлений стало невозможно, а между тем положительная наука еще не развилась для того, чтобы обнять всю естественную область, то оставалось только объяснять отдельные явления непосредственно из общих понятий философской метафизики, т.е. тех или других метафизических систем" [там же].

Но все это — события в сфере научного знания, его история, а не история метафизики, судьба которой *не определяется* тем, в какой мере развивающаяся наука использует философские системы в качестве своих "костылей". Философская метафизика "не терпит никакого ущерба от того, что отвергнуты те <или иные> метафизические объяснения явлений" [1, с. 158]. Тем же, кто хотел бы "такой способ назвать вместе с позитивистами метафизическим состоянием", В.С.Соловьев напоминает и свой "социологический" аргумент: "Это было состояние только немногих философов, а никак не общее состояние человеческого ума, и оно очень скоро уступило место научному или положительному методу" [там же].

Впоследствии, в большой статье о Конте, специально написанной для Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А.Ефрона (1895), Соловьев найдет-таки сферу — не "частной", а именно "всеобщей" — применимости контовского "мнимо-всеобщего" закона. Хотя уже не там, где применял его сам автор. "В законе трех стадий, — пишет он, — сквозь неадекватные выражения К<онта> можно рассмотреть истинную формулу, относящуюся к истории всякой идеи, во всех сферах жизни. Всякая идея, имеющая историческое значение, является первоначально как выражение непосредственной уверенности (наития, вдохновения,

что соответствует теологической стадии у К<онта>; затем она становится предметом отвлеченного мышления (метафизической стадии К<онта> и, наконец, ставится как задача реального осуществления или воплощения (позитивная стадия К<онта>). Понимаемый таким образом, закон 3-х стадий имел бы действительно всеобщее применение, как одна из основных вариаций установленной Гегелем логической формулы всякого процесса" [4, 131]*.

§ 2. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ И СОБЛАЗН ЧЕЛОВЕКОБОЖЕСТВА

Говоря об отношении В.С.Соловьева к контовской религии Человечества, олицетворенного в образе Верховного Существа, нельзя не обратить внимание на то впечатление, какое произвело на русского мыслителя одно, казалось бы, совершенно несущественное обстоятельство. Речь идет на первый взгляд о чисто лингвистическом факте, связанном с тем, что обожествленное Человечество было у Конта существом женского рода. Между тем именно этот факт настолько поразил воображение Соловьева, что он, оставив в стороне очевидный моральный авторитаризм** Верховного Существа, счел — уже в поздний период своей эволюции — необходимым существенно скорректировать свою раннюю критику О.Конта. В своем докладе "Идея человечества у Августа Конта" (1898) он указывает на "зерно великой истины в его действительном, целом учении" *[3, с.* 225].

"Само собою напрашивается, — утверждает теперь В.С.Соловьев, — сближение между Контовой религией человечества, представляемого в Великом Существе женского рода, и средневековым культом Мадонны" *[3,* с. 238]. Аналогичный мотив он усматривает также и в "религиозном вдохновении русского народа еще в XI веке" *[3,* с. 240]. И это созвучие воодушевляет В.С.Соловьева тем более, что ведь и сам он, как известно, развивал учение о Софии, с помощью которого стремился ввести "вечно женственное" начало в самую сердцевину христианской (в особенности православной) догматики — в учение о Троице.

* До сих пор не опровергнута точка зрения, подвергающая сомнению авторство Конта именно и отношении этого закона, который он считал своим "великим открытием". И действительно: аналогичные формулировки можно найти как у Тюрго (и Кондорсе), так и (и особенности) у Сен-Симона, часто прибегавшего к способу схематизации исторического процесса, явно напоминавшему контовский "Закон".

** А подчас даже несомненный деспотизм, который должен был претить либеральному вкусу Соловьева.

Поводом для, так сказать, *экуменического* сближения (на почве его учения о Софии) контовской "идеи человечества", католического "культа Мадонны" и раннехристианского* "вдохновения русского народа" стал для Соловьева "главный образ" "в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого)". Здесь он обратил внимание на "женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева — св. Иоанн Креститель" *[3, с.* 240]. Эта фигура и есть, судя по названию образа, "София Премудрость Божия", которая, согласно Соловьеву, означает то же самое, что и Верховное Существо О.Конта.

"Это великое, царственное и женственное Существо, — развивает свою параллель Соловьев, — которое не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета (Иоанна Крестителя. — *Ю.Д.),* и от родоначальницы Нового (Богородицы), — кто же оно, как. не *само истинное, чистое и полное человечество***,* высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, *наполовину* почувствованный и *осознанный* Контом, *в целостности* почувствованный, но *вовсе не осознанный* нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов" [3, с. 241] (выделено мной. — *Ю.Д.*).

Аналогия, увлекшая Соловьева, заставляет его "забыть" о *самом существенном* в позитивистской религии. А именно — о полнейшем *обезличивании* человека, за счет которого осуществляется *гипостазирование* Человечества в виде Верховного Существа. "Существа", в котором человечество *"обладает собственным существованием"* [3, с. 238], *независимым* от каждой из составляющих его анонимных "человеческих единиц". Что же касается самих этих безликих "единиц", то каждая из них причащается Верховному Существу***, получая от него свои "личные" качества лишь после своей смерти. Реально же они существуют

* С точки зрения усвоения христианства древней Русью.

** В.Соловьев предпочитает переводить это словосочетание как "Великое Существо" — по-видимому, для того, чтобы приглушить "иерархизирующий" призвук, который несло с собою слово "Верховное". Впрочем, соловьевский вариант перевода не укоренился в русской литературе о Конте.

*** Которое олицетворяет Человечество за счет своеобразной "экспроприации" лица (личности) у каждого отдельного человека.

лишь у Человечества, "олицетворившегося" (а наибуквальнейшем смысле слова) в Верховном Существе, *лишившем* людей, его составляющих, даже подобия личности. Этого-то, весьма тревожного обертона контовской религии Человечества как раз и не расслышал В.С.Соловьев — прекраснодушный христианский либерал, которому в "вечной женственности" "Великого Существа" слышался лишь небесный голос *всеобъединяющей* Любви.

«Ясно, — продолжает он свою параллель, — что речь идет не о понятии, а о существе, совершенно действительном, и если не совсем личном, в смысле эмпирической особи (а имеет ли вообще эта "эмпирическая особь" свою личность? — *Ю.Д.),* то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо — *сверхличное,* а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а *Принципиальное Лицо,* или *Лицо-Принцип,* не олицетворенная идея, а *Лицо-Идея» [3,* с. 238].

Однако наиболее важное здесь для самого О.Конта заключается в том, что вообще нет других лиц, кроме одного этого Лица. И нет — "принципиально", точно так же, как, согласно интерпретации В.С.Соловьева, по Конту, *принципиально* существует только *"Лицо-Принцип", "Лицо-Идея".* (Тогда как для Соловьева, напомним, оно — лишь одно из трех (или даже четырех! — ведь София — также одно из них) Лиц божественной Троицы — "нераздельных и неслиянных".) Иначе говоря, согласно О.Конту, на все Человечество — *одно* Лицо; люди же, фактически составляющие или составлявшие Человечество (как и те, кому предстоит войти в его состав в будущем), *сами по себе* предполагаются совершенно безликими. Контовское Верховное Существо, в отличие от христианского Бога, не озаботилось тем, чтобы наделить человека личностью, присущей ему *до того,* как она *растворилась в* Человечестве.

И это вовсе не случайно. Ведь, по вполне благожелательному свидетельству Соловьева, "Конт, *как основатель социологии,* не упускает заметить, что человечество разлагается сначала на общины, потом на семьи, но *никогда на отдельные лица"* [3, с. 234] (выделено мной. — *Ю.Д.).* Иначе говоря, если за первыми и вторыми еще предполагается некоторая субстанциальность и, соответственно, конкретность, то за третьими же не предполагается ни того, ни другого*. Каждый из них — абстрактная пустота, ожидающая своего наполнения извне, от конкретных форм социальности. *Пансоциологизм,* получивший свое завершение в соот

* И в этом отличие контовской версии аристотелевской социальной философии от той, что предложил Аристотель в своей "Политике".

ветствующей — "социологической" — религии, превращает контовское Человечество в начало, исключающее индивидуально определенную личность. Таков логически последовательный результат контовского социологического реализма, суть которого, как видим, выявляется *во всех его последних экспликациях* лишь в "социологической религии" О.Конта.

Индивид — это нечто, аналогичное геометрической "точке", говорит Соловьев, иллюстрируя контовское воззрение. И даже если эту точку представить себе на минуту как центр шара", то "все-таки и этот центр, по природе своей, не существует сам по себе, а создается лишь пересечением линий..." [3, с. 233]. Ну совсем как у Маркса: человек — "совокупность всех общественных отношений". И только. Не имея собственного "лица" (личности), индивид имеет вместо него его "представителя" — "Лицо-Принцип", "Лицо-Идею" Человечества, которое считать "своим" (да и то с великой натяжкой) он мог бы лишь *после своей смерти,* когда можно было бы сказать, что он действительно, т.е. без остатка, "растворился" в "Верховном Существе", отдав тому все лучшее, чем обладал по природе и по своей деятельности.

В какой же мере этот "растворившийся" заслуживает упоминания в системе общего культа Верховного Существа, об этом знает лишь его "Верховный Жрец". То есть все тот же О.Конт — кстати сказать, заранее позаботившийся о том, чтобы отвести себе главное место среди удостоенных права если не на личность, то по крайней мере на *имя.* На запись в поминальном перечне достойных служителей Бога. А ведь за исключением самого "Верховного Жреца" и ряда "великих людей" (главным образом мыслителей), включенных в составленный им ритуально-поминальный список, никто не удостоился не то что "лица необщего выражения", но даже имени.

И, не так уж трудно заметить, что культ этого "земного" — "мироимманентного" — Бога, истолкователем Воли которого и, так сказать, "управляющим делами" самолично назначил себя О.Конт, таил в себе немалые возможности своего превращения в культ самого этого "Жреца". Во всяком случае он не содержал в себе ничего, что препятствовало бы такому его перерождению*. Слишком уж много было субъективизма (и даже капризного произвола)

* Точно так же, как уже в первоначальной версии (первом "наброске") "Социологической религии" Сен-Симона ничто не мешало превращению культа Ньютона (восседавшего по правую руку Бога), который был провозглашен им еще в "Письмах женевского обитателя", в культ самого автора этих писем. Что и сделали фактически сен-симонисты — правда, уже после смерти пророка "Нового христианства".

как в самом этом культе, так и — что здесь главное — в контовском истолковании самого Верховного Существа.

В.С.Соловьев видит источники противоречивости и субъективизма контовской "позитивной религии" главным образом в половинчатости и недодуманности ее философски-теологических основ. "Конт, — пишет он, имел лишь половинное, не додуманное и не договоренное до конца понятие об истинном Великом Существе", хотя и "безотчетно верил в его полноту и невольно свидетельствовал о нем" *[3,* с. 241]. Ловя на слове основоположника "новой религии", решительно и неоднократно утверждавшего общеметодологический принцип, согласно которому высшее не может быть адекватно понято, исходя из низшего, Соловьев обращал внимание на то, что Человечество как Великое Существо не может рассматриваться как нечто высшее. Оно не творит природный материал, из которого выстраивает себя, тем самым одухотворяя его ("снимая" в себе, как сказал бы Гегель), а лишь *преднаходит* его. А потому оно должно быть понято, исходя из еще более высокого — воистину Высшего — существа.

Это — Наивысшее — существо *(тео)логически* необходимо (коль скоро Конт уж встал на почву теологии) считать также и творцом бытийного материала его собственного творчества, а не только его *форм.* И лишь отправляясь от этого — воистину абсолютного — начала, можно правильно понять и само человечество. «Основатель "позитивной религии", — критикует В.С.Соловьев О.Конта, — понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть такое существо. Но Конту, как и многим другим мыслителям, не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечно-сущее, так как иначе само это "становление" абсолютным (из не-абсолютного) было бы самопревращением меньшего в большее, т.е. возникновением чего-нибудь из ничего, или чистейшею бессмыслицей. Не нужно даже понимать философского вопроса об относительной природе времени, чтобы видеть, что становиться абсолютным можно только через усвоение того, что по существу и вечно *есть* абсолютное. Инстинкт, угадывающий истину, был у Конта, когда он приписал Великому Существу женственный характер. Как стоящее между ограниченным и безусловным, как причастное тому и другому, оно по природе есть начало двойственности, пифагорейцев — самое общее онтологическое определение женственности. Человечество есть именно та высшая форма, через которую и в которой все существующее становится абсолютным, — форма соединения материальной природы с Божеством. Великое Существо есть все

мирная природа, как *воспринимающая* божественное, — еще другое основание присваивать ей характер женственный» [3, с. 241].

Здесь не место обсуждать, правильно ли поступает Соловьев, толкуя понятия Человечества сквозь призму своего (еретического, с точки зрения ортодоксального православного вероучения) учения о "Софии Премудрости Божией" как "четвертом" (?!) лице Троицы. Важно другое: рафинированная философская культура, позволила Соловьеву в ходе критического анализа контовского понятия Человечества мобилизовать тончайшие пифагорейские и платоновские различения (заставляющие вспомнить о "Тимее"). А они в свою очередь сыграли здесь плодотворную эвристическую роль, дав возможность артикулировать непроясненность "статуса" этого понятия в *позитивистской теологии* Конта. "Ясно, — заключает свое рассуждение Соловьев, — что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с Божеством, или форма восприятия Божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия. Оно не может быть *просто* Человечеством, так как это значило бы быть воспринимающим без воспринимаемого, формою без содержания, или *пустою формой* [там же].

Но увлеченный стремлением представить своим союзником основоположника позитивизма, пользовавшегося непререкаемым авторитетом у российских "позитивно-научно" ориентированных социологов, В.С.Соловьев не делает в своем докладе о Конте главного вывода, который не замедлят сделать наиболее талантливые из его последователей. (Тем более, что этот вывод должен был лишь подчеркнуть глубину пропасти, разделяющей Соловьева и Конта.) Речь идет о том, что С.Н.Булгаков назовет, придавая новый смысл соловьевской терминологии, *человекобожеским* характером контовской религии, которая парадоксальным образом остается *атеистической,* поскольку фактически хочет быть религией без Бога. Ибо — как осторожно намекал еще В.С.Соловьев в своем докладе — человечество, даже обожествленное (Контом), — это еще не Бог. И речь, стало быть, должна идти не о *самообожествлении* человечества (устами его Первосвященника — Конта), а совсем о другом. О том, что божественность человечества *раскрывается* именно благодаря тому началу, которое запредельно ("трансцендентно") ему: благодаря Богу. "В горизонте" отношения к Богу, и как *путь* к Нему.

Это — пункт, в котором, как покажет вскоре С.Н.Булгаков, христианская идея *Богочеловечества* радикальным образом противостоит, контовской идее *Человекобожества,* — о чем так и не решился со всей определенностью сказать сам В.С.Соловьев. И не решился, быть может, именно потому, что тогда ему самому пришлось бы ревизовать свою излюбленную идею софийности, с помощью которой Соловьев хотел перебросить мост от собственной версии *христианства** к контовской — религиозно-атеистической — версии позитивизма.

* Не лишенной еретических моментов.

§ 3. НА ПУТЯХ К НЕПОЗИТИВИСТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Идея человеческого рода, взятого в его историческом развитии как Богочеловечество, была* положена Соловьевым в основание его понимания общества в частности и социальной философии вообще. Это понимание он изложил, отдав тем самым вольную или невольную дань социально-философской традиции XVIII века**, в самой крупной своей работе "Оправдание добра. Нравственная философия" [2]***. В основе соловьевской концепции общества (как "собирательного человека" [2, с. 210]), развернутой в этом фундаментальном исследовании, лежат три идеи:

1. Идея "исторического явления Христа, как богочеловека"****, которое связано — в глазах Соловьева — "со всем мировым процессом" настолько неразрывно, что "с отрицанием этого явления падает смысл и целесообразность мироздания" [2, с. 291].

2. Идея *единства* личности и общества, согласно которой "общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное общество" [2, с. 216].

3. Идея общественного прогресса, понятого как переход "от низших форм собирательной жизни к высшим", в котором "личность в силу присущей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему, является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории)" [2, с. 217].

* Это произошло гораздо раньше того, как Соловьев вновь вернулся к "проблеме Конта", отдав дань его идее человеческого рода, понятого в качестве Верховного Существа.

** Тогда учение об обществе представляло собой раздел нравственной философии.

*** См.третью часть книги "Добро через историю человечества".

**** "Явление", в концепции Соловьева противополагаемое «духовному крушению "языческого мира", который "созерцал свое крушение в лице мнимого человекобога-кесаря, бессильно корчившего из себя божество» [2, с. 291].

Идея общественного (точнее было бы сказать — личностнообщественного)* прогресса, который представляется Соловьеву тождественным нравственному, конкретизируется им в виде схемы трех "главных степеней или формаций", последовательно сменяющих одна другую в историческом процессе: "родовая, национально-государственная и универсальная" [2, с. 217]. При этом он спешит подчеркнуть, что вычлененные им "степени или формации" "связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев" [там же]. А главное — "высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненною частью" [там же].

В том, каким образом соподчиняются низшая и более высокие стадии социально-исторического процесса, нельзя не почувствовать влияния гегелевской диалектики с ее "снятием" низшего в высшем. Правда — при более бережном, чем это было у Гегеля, отношением к "снимаемому". "Так, — иллюстрирует Соловьев свою мысль, — родовой союз с возникновением государства становится подчиненным частным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не упраздняется, а скорее углубляется нравственно, изменяя только свое социологическое и правовое значение, переставая быть основанием независимой власти (власть "старейшины", т.е. старшего в роде. — *Ю.Д.)* или собственной юрисдикции" [там же].

Общественный прогресс предстает в изображении Соловьева как процесс поступательного "лично-общественного развития" [2, с. 218]. прежде всего и главным образом потому, что его "стадия" — это этапы на пути "собирания" человеческого рода, на пути углубляющейся и расширяющейся *солидарности* людей**. Однако главное в этом "прогрессе солидарности" заключается, согласно Соловьеву, в том, что она достигается не за счет нивелировки личности, а, наоборот, благодаря ее самоутверждению, самоосуществлению — в противоположность "статически"-консервативному давлению "среды".

* "Исторический опыт, — пишет Соловьев, — застает человека уже восполненным некоторою общественной средой, и затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней лично—общественной жизни" [2, с. 217].

** С этим своим постулатом автор "Оправдания добра" органически включается в тот общий поток идейного развития, в русле которого двигалась западноевропейская мысль 2-й половины XIX в. от Конта до Дюркгейма. То есть вплоть до первого кризиса социологии, наступившего, кстати, именно в связи с мощной волной *антипрогрессизма,* которая достигла, наконец, ее (этой социологии) социально-философской сердцевины.

"Прогресс общества не есть дело безличное, — со всей решительностью утверждает Соловьев. — Столкновение предприимчивой личности с ее ближайшей общественной средой приводило к основанию более значительного отечества" [2, с. 224]. И здесь "носители *сверхродового* сознания" — это, для Соловьева, практические выразители "полусознательного стремления к более широкой нравственности и общественности" [там же]. А "окончательная единица человечества, — резюмирует он конечный результат всего этого хода мысли, — есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т.е. перехода от узкоограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям" [2, с. 225]*.

В этих рассуждениях В.С.Соловьева нельзя не усмотреть своего рода *"предвосхищающий* корректив" к тому "отступному", какое он даст некоторое время спустя контовскому социологическому реализму** (как плату за возможность истолковать контовскую религию Верховного Существа в духе идеи "софийности"). Сообщая своей идее единства личности и ее "социальной среды" по возможности более либеральный (если даже не радикальный)*** поворот, он курсивил свой принципиально важный — и по существу антиконтовский — тезис: "*... Личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною и нераздельною с общественной средою не в ее ограничениях, а только в ее бесконечной целости, которая проявляется по мере того, как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются.* Личный *подвиг* плодотворен только в обществе, но в *обществе подвижном. Беззаветно* отдаться какой-нибудь ограниченной и неподвижной форме общежития человек не только не обязан, но и *не имеет права,* ибо он мог бы это сделать лишь в ущерб человеческому достоинству" [там же].

Таков соловьевский ответ на пресловутое "среда заела!" — способ аргументации, сложившийся в сознании российской "прогрессивной общественности" как раз в эпоху интенсивного освое

* Как видим, личности в рамках соловьевской версии социологического *реализма* отводится гораздо больше места, чем в пределах контовской.

** С его ярко выраженным авторитаризмом, вылившимся в идею "социократии", которую О.Конт так лелеял и холил на заключительном этапе своей творческой биографии.

*** Не случайно Н.И.Бердяев, освобождавшийся из-под влияния марксистских догм не без помощи идей В.С.Соловьева, смог развить некоторые из них в духе "мистического анархизма" и (столь же мистического) революционизма.

ния ею позитивистской социологии. Ф.М.Достоевский, одним из первых начавший в России войну с подобного рода *социологическим фатализмом,* пришел, как известно, в итоге к отрицанию социологии и социологического способа мышления вообще. В.С.Соловьев же решил преодолеть опасность "свинцового" детерминизма позитивистской социологии иначе, а именно на путях расширения понятия социальной среды (взятой в ее бесконечной целости", а также "расширении", "возвышении и совершенствовании", т.е. *поступательном развитии)* вплоть до отождествления его с идеей *прогрессирующего Человечества.* И, конечно, так понятая "среда" никак уж не могла не то что "заесть" человека, но и вообще как-либо ограничить его творческие устремления.

Развивая свою мысль в очевидном противоречии с тем, что он одобрит* впоследствии у Конта — Первосвященника религии Верховного Существа, Соловьев умозаключает; "Но если таким образом предприимчивый член рода нравственно прав, восставая против родового консерватизма и содействуя образованию государства, в силу которого прежние самостоятельные общественные группы превращаются в элементарные клеточки нового обширного целого, то отсюда же следует, что и этот новый государственный строй не имеет *безусловных* прав над прежними родовыми (отныне только *семейными)* связями. Представляя *сравнительно* высшую, но никак не абсолютную форму человеческого общежития, государственный порядок имеет лишь *относительное* преимущество перед родовым бытом. А этот, будучи лишь преходящей ступенью общественного развития, заключает в себе, однако, и некоторый безусловный нравственный элемент, который сохраняет свою силу и в государстве, должен быть священным и для него" [2, с. 226].

Но, как видим, и "права личности", утверждаемые при этом в противоположность "родовому консерватизму", с одной стороны, и "небезусловности" *принципа государственности* — с другой, тоже не рассматриваются у Соловьева в качестве безусловных. Они утверждаются лишь на основании постулата, согласно которому предполагается, что личность реализует себя как бы в "междумирии", "расщелине" между двумя разными "принципами", каждый из которых оказывается столь же безусловным, сколь и условным по отношению к другому. Тем более, что условность второго из них — государственно-национального — утверждается

* Или в лучшем случае оставит безо всякой критики (или хотя бы "остранения").

не только в отношении к принципу, предшествующему ему, — как исторически, так и логически, но и в отношении к *последующему,* который должен прийти ему на смену (обнаружив всю его "переходность"). А именно по отношению к наивысшему — в системе Соловьева — принципу "всечеловечности", в котором должны, по его убеждению, разрешиться все коллизии социального развития.

Однако подтвердив "небезусловность" национально-государственного принципа, он вовсе не подкрепил, а скорее, наоборот, ослабил в его притязаниях на безусловность личностный принцип, противостоящий национально-государственному. При всем либерализме Соловьева, утверждавшего права личности в ее неприятии консервативных, "исчерпывающих" себя форм, принцип *всечеловечности,* им утверждаемый, оказывался настолько "тотальным" в своем глобализме, что личность рисковала просто-напросто утонуть в его абстрактном универсализме. И это — несмотря на все оговорки Соловьева.

'Задача воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества встречается здесь — кроме личных страстей и пороков — с закоренелыми формами зла собирательного, действующего эндемически. Это зло как проявлялось в древности, так, несмотря на бесспорный, хотя и медленный, прогресс человеческого общежития, проявляется еще и теперь в троякой вражде, в трояком безнравственном отношении: между различными народами, между обществом и преступником, между различными общественными классами" [2, с. 288]. Увы! — перед лицом этой борьбы титанов" личность опять-таки рискует оказаться исчезающе малой величиной.

И в самом деле, "прежде, чем осуществить в себе идеал всечеловечества, нации должны были сами сложиться и определиться в своей самостоятельности" [2, с. 299]. А когда нация поглощена этой своей "задачей", ей, естественно, не до личности индивида. И это — несмотря на оговорку Соловьева, согласно которой, "настоящие патриоты" "не считали истинным и прекрасным утверждать себя и свою национальность, а они *прямо* утверждали себя в истинном и прекрасном" [2, с. 300]. Задача-то — всемирно-историческая! — заключалась ведь в другом, и ее нельзя было решить, не сосредоточивая на ней основных (не "попутных") человеческих усилий. Так что способом истинного самоутверждения личности могло здесь быть лишь ее *самопожертвование* — в самом точном и "прямом" смысле .

* Идея, которая вообще часто мелькает у Соловьева, когда он заговаривает о задачах русского человека и русского народа вообще.

Однако основная антиномия соловьевского нравственнофилософского построения возникает даже не там, где идет война между сверхличными титаническими силами (класс, нация, государство), в которой личность не находит своего места, а там, где возникает проблема нравственной гармонии — общечеловеческой солидарности. Первоначально, согласно Соловьеву, личного участия людей в установлении такой солидарности не требовалось просто потому, что тогда существовала *естественная* организация человечества". А она "имеет тот смысл, что различные человеческие единицы и группы поставлены по природе в необходимость такого взаимодействия, при котором их частные потребности и деятельности уравновешиваются в результатах общего значения, ведущих к относительному совершенствованию целого" [2, с. 419]. Однако после того как "в срединный момент истории" в явлении Христа "Добро открылось в своей безусловности и полноте", в своем *Всеединстве,* положение вещей коренным образом изменилось. Отныне "требуется нравственная, сознательная и добровольная организация человечества" [там же]. По словам Соловьева, такая "нравственная организация человеческой жизни", имеющая своей задачей "осуществление безусловных норм добра, или деятельного (практического) совершенства, и определяться должна соответствующим образом — "как *совершенствование" [2,* с. 420]. То есть как нравственный прогресс.

И вот тут-то "с логическою необходимостью возникает прежде всего вопрос: *кто совершенствуется?"* То есть вопрос о субъекте "нравственной организации" [там же]. И на него тут же следует в высшей степени показательный ответ: "Действительный субъект совершенствования или нравственного прогресса (как и исторического, вообще) есть единичный человек *совместно и нераздельно с человеком собирательным* или обществом" [там же]. Возникает, однако, новый вопрос: почему Соловьев курсивит именно отмеченные слова, не удостаивая курсива два предшествующие — "единичный человек"? А потому, спешит он предупредить наш вопрос, "что мы знаем, что *лица в отдельности* не существуют, а следовательно, и не совершенствуются" [там же]. Но дело даже и не в этом трюизме, скорее *скрывающем* реальную проблему, чем обнажающем ее. А в том, что, опираясь на него, Соловьев тут же забывает об этом "единичном человеке" (как о "лице в отдельности"), сосредоточивая все свое внимание на судьбах и нравственной миссии "собирательного человека", малопомалу приобретающего в соловьевском изображении черты контовского "Верховного Существа".

"Естественные группы, реально расширяющие* жизнь личности, суть: семья, народ, человечество — три пребывающие степени воплощения собирательного человека**, чему в порядке историческом соответствуют ступени: кровно-родственная, народнополитическая и духовно-вселенская. Последняя может открыться только под условием двух первых" [2, с. 420]. Об индивидуальной личности, взятой в ее "отдельности" (т.е. специфичности), речи уже нет. Ведь личность и общество — едины: мы говорим — личность, а *подразумеваем* — общество. Мы говорим — общество, а *подразумеваем* — личность...

И дальше если она и "поминается всуе", то и качестве абстракции — как исчезающе малый *момент* глобального процесса поступательного развития "собирательной" личности (общества), взятого в различных его — и опять-таки "глобальных" — аспектах. "То самое безусловное значение человеческого существа (его способность быть носителем вечной жизни и причастником божественной полноты бытия), которое мы религиозно чтим в отошедших, мы нравственно воспитываем в грядущем поколении, утверждая связь с теми, как проявляющуюся через торжество над временем и смертью" [2, с. 433]. Складывается такое впечатление, что вместе со "смертностью" (конечностью) "человеческое существо" вообще утрачивает (во всяком случае, в соловьевском изложении) изначальную неповторимость своего "лица" [там же]. Осталась лишь *"нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к Царству Божию и к воскресению всех"* [4, с, 433] (курсив В.С.Соловьева), "В воскресении всех" исчез величайший смысл воскресения *каждого.*

И так все время: *индивидуальное* начало вспоминается как будто лишь для того, чтобы тут же исчезнуть*** в начале "собирательном" — все равно, идет ли при этом речь об индивидуальной личности или о том или другом *народе.* Как будто только для того, чтобы лишний раз напомнить: "Если народ есть *действительный факт,* а не отвлеченное родовое понятие, если внутренний *органический* характер связи, соединяющей народы друг с другом во всемирной истории, есть тоже *действительный факт,* то таким же фактом должно признать и *человечество в его целостности,* ибо *действительные и живые органы* могут быть только органами *действительного и живого тела,* а никак не отвлеченные понятия.

* Как видим, вплоть до утраты ею *индивидуального* начала.

** То есть, согласно соловьевскому уточнению, *общества.* *** Раствориться в *экстазе самопожертвования.*

И та самая безусловная нравственная солидарность в Добре, которая связывает человека с его предками, образуя нормальную семью, — она же через эти первые и ближайшие освободительные узы связывает его и с тем *всемирным целым,* которое сосредоточено в человечестве. *Полное собирательное подлежащее,* или *"воспринимающее"* совершенного Добра, *полный образ и подобие Божества,* или носитель действительного нравственного порядка (Царства Божия) есть человечество" [2, с. 439] (выделено мной. - *Ю.Д.).*

О.Конт со своим — позитивистским! — гипостазированием абстракции человечества, превращенной в "действительный факт" в качестве живого *организма:* "действительного и живого тела" со своими "действительными и живыми органами" (в данном случае — "народами"), в конце концов все-таки одолел В.С.Соловьева*. Контовский образ Человечества оказался определяющим и в миросозерцании В.С.Соловьева, *отказавшего* индивидуальной личности в праве *не быть* исчезающе малой "каплей" этой — Всечеловеческой — *телесной массы.* А тем самым отказал ей и в своем собственном — *личном* — бессмертии, фактически сделав с нею то же самое, что сделал Конт в своей религии Человечества.

Судя по предложенной здесь соловьевской версии толкования христианства, не *человека* создал Бог по своему образу и подобию, а Человечество. И вдохнул бессмертную душу не в тело человека, а в тело Человечества. А следовательно, и обессмертил он не человеческую душу, а душу "Всечеловечества". Впрочем, — при условии, если всечеловеческое объединение *фактически* состоится и, воплотившись в действительность, перестанет быть только идеалом. Таков общий итог нравственной философии В.С.Соловьева**, развернутой в связи с его "Оправданием добра".

Литература

1. *Соловьев В.С.* Теория Огюста Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Соловьев В.С. Собр.соч. Т.I. СПб., б/г. С.145161.

* Отсюда — вся недостаточность его поздней критики Конта, в которой возобладал в конце концов мотив извинения за свою раннюю критику, грозивший затушевать радикальную противоположность соловьевского и позитивистского подходов.

** В соответствии с традицией, восходящей к XVII—XVIII векам, она включала и себя и соловьевское учение об обществе.

2. *Соловьев В.С.* Оправдание добра: Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр.соч. Т.VII, СПб., б/г. С.1-484.

3. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Собр.соч. Т.VIII. СПб.. б/г. С.225-245.

4. *Соловьев В.С.* Конт // Энциклопедический словарь. Т.XVI. СПб., 1895. С.121-136.

5. *Comte A.* Cours de philosophie positive, vol.1. Paris, [б/г.]

Глава третья. Сравнительно-историческая социология М. М. Ковалевского (Ковалев А. Д.)

Максим Максимович Ковалевский (1851—1916) родился в старинной и богатой дворянской семье. После окончания юридического факультета Харьковского университета (1873) продолжал образование в Берлине, Париже, Лондоне. К годам учебы в Харькове восходит первое знакомство с позитивистской социологией О.Конта. Во время пребывания в Лондоне встречался с К.Марксом, знакомство с которым, по словам Ковалевского, "определило до некоторой степени направление моей научной деятельности" [2, с. 22], английским юристом и историком Г.Мэном, одним из инициаторов сравнительноисторических исследований сельских общин равных народов и эпох, Г.Спенсером, У.Беджготом и другими видными обществоведами, преимущественно позитивистами и эволюционистами. Впоследствии, во многом разойдясь с Мэном во взглядах на историю и характер общины, Ковалевский все же называл себя его учеником. Под влиянием Мэна сложился сравнительноисторический метод и написана первая работа Ковалевского "Очерк истории распадения общинного землевладения в кантоне Ваадт" (1876), изданная понемецки в Цюрихе (Швейцария). Зародившийся во время его пребывания в Англии интерес к происхождению и истории деревенской общины и первобытной организации сохранился у него на протяжении всей научной деятельности.

По возвращении на родину Ковалевский 10 лет (1877—1887) читал курс и был профессором государственного права и сравнительной истории права (истории иностранного законодательства) в Московском университете, где в 1880 г. защитил докторскую диссертацию "Общественный строй Англии в конце средних веков". И другие его ранние работы относились к истории позднесредневековых и первых капиталистических правовых, судебных и административных институтов в Англии и Франции. В этих трудах Ковалевский ввел в научный оборот новый большой документальный материал: так называемые рентали, описи земельного состава имений и т.п. Данные, собранные

Ковалевским-историком, ценили не только историки-компаративисты, но и эволюционные социологи, этнографы, а также основоположники марксизма. В 80-е годы он несколько летних сезонов посвятил личным полевым исследованиям (в сотрудничестве с лингвистом В.Ф.Миллером) "правовых обычаев", неписаного обычного права горских народов Кавказа (осетинов, сванов и др.), которые проанализировал в историко-сравнительной перспективе.

Университетский курс сравнительной истории конституционного права, читанный им, знакомил слушателей со становлением западных демократических институтов и оказывал косвенную поддержку антисамодержавным движениям. Уже тогда, по позднейшим воспоминаниям Ковалевского, он выработал единый взгляд на прогрессивный ход развития общественно-политических форм в их главных и существенных характеристиках. Сама постановка вопроса об эволюции государственно-правовых учреждений в направлении всенародного представительства, связи Ковалевского с либеральным журналом "Юридический вестник" и его редактором С.А.Муромцевым, впоследствии известным думским деятелем, вызвали недовольство властей и стали причиной его увольнения из университета в 1887 г.

Поселившись во Франции и часто выезжая по приглашению для чтения лекций, Ковалевский за 20 лет эмиграции опубликовал свои основные работы на французском, английском и немецком языках.

Большинство их параллельно выходило и на русском языке. Ряд этих трудов представлял собой систематизированные курсы лекций, читанных в европейских и американских университетах (Стокгольме, Оксфорде, Брюсселе, Чикаго, Калифорнии и др.). Стокгольмские лекции вылились в книгу [см.: 4], которая несколько десятилетий считалась важнейшим трудом мировой эволюционной социологии и была среди основных источников Ф.Энгельса в работе над вторым изданием "Происхождения семьи, частной собственности и государства". (В лекциях содержались сведения о новейших тогда достижениях в сравнительно-исторических исследованиях семьи, эволюции собственного, и патриархальной общины.) Значение этого труда Ковалевского оказалось связанным не столько с обоснованием и развитием моргановской схемы эволюции общества, сколько с введением в мировую социологию русских этнографических материалов и русских исследований общины, до того малодоступных европейским авторам.

Главными историческими работами Ковалевского в эмигрантский период, позднее составившими фактологическую базу его эволюционных социологических обобщений, стали исследования "Происхождение современной демократии" (Т. 1-4. М., 1895—1897) и "Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства" (Т. 1-3. М., 1898—1903).

Революция 1905 г. вернула Ковалевского в Россию. Он возобновил преподавательскую деятельность, возглавил первую в России кафедру социологии в частном Психоневрологическом институте, основанном В.М.Бехтеревым,

издавал и редактировал "Вестник Европы", активно включился в политическую и общественную жизнь: избирался в I Государственную Думу, основал конституционно-монархическую партию демократических реформ, представлял русский университет и высшую школу в Государственном Совете (второй думской палате), славясь как либеральный оратор и инициатор буржуазнодемократических по духу законодательных актов. Итоговые чисто социологические работы Ковалевского вышли в это последнее десятилетие его жизни. Смерть его русская общественность восприняла как большую потерю [см.: 9].

§ 1. ПОНИМАНИЕ ПРЕДМЕТА СОЦИОЛОГИИ

В глазах современников Ковалевский был историком среди социологов и социологом среди историков. Он принадлежал к тому типу ученых, которые стремятся сочетать конкретноисторические исследования с общим социологическим анализом и синтезом. По оценке другого известного русского историка и социолога Н.И.Кареева, Ковалевский строил систему социологии, идя не от философских умозрений, а от фактического материала, доставляемого этнографией, историей и исследованиями древнейших форм общественной жизни [см.: 1, с. 171]. Поэтому для него было важно разграничить сферы социологии и конкретных общественных наук, определить специфические задачи, область и методы социологии.

Считая родоначальником социологии О.Конта, Ковалевский принимал и контовское определение социологии как науки о порядке и прогрессе человеческих обществ. Социология в отличие, например, от истории "необходимо отвлекается от массы конкретных фактов и указывает лишь общую их тенденцию, никогда не теряя из виду основной своей задачи — раскрытия причин покоя и движения человеческих обществ, устойчивости и развития порядка в разные эпохи в их преемственной и причинной связи между собой" [7, с. 9]. Но поиск "общей тенденции" не означает тождества социологии с философией истории (известная точка зрения Пауля Барта в книге "Философия истории как социология". — СПб., 1902). Последняя не покрывает даже первой части социологии — контовской социальной статики, т.е. науки об условиях, при которых устанавливается порядок в обществе. Философия истории "не задается вопросом о том, что нужно, чтобы элементы, из которых слагается общество, находились в гармоническом между собою сочетании" [там же]. Эту задачу Ковалевский оставляет за социологией, и в ней нетрудно узнать одну из

основных проблем современного западного функционализма — проблему порядка.

В поздних работах Ковалевский соглашается с более нейтральным, "американским", толкованием социологии как науки об организации и эволюции обществ по тем соображениям, что вряд ли можно отождествлять любую социальную организацию с порядком, а эволюцию с прогрессом, но суть контовского определения, по его мнению, при этом сохранялась [см.: 7, с. 57-58].

Вопрос об отношении социологии к этнографии, политэкономии, статистике и т.д. Ковалевский решал в том смысле, что "конкретные науки об обществе, поставляя социологии материал для ее умозаключений, в то же время должны опирать свои эмпирические обобщения на те общие законы сосуществования и развития, какие призвана установлять социология как наука о порядке и прогрессе человеческих обществ" [7, с. 30]. Только социология может ставить себе целью раскрытие элементов, необходимых для блага общества, т.е. для его порядка и прогресса, и раскрытие всех многообразнейших биосоциальных причин, от которых они зависят, в их взаимодействии [см.: 7, с. 14]. Но, опираясь в своих обобщениях на материал конкретных наук, социология "как общая наука, призванная объяснить прошлое и настоящее разнообразнейших форм человеческой солидарности и самую природу последней", тем не менее "не должна заимствовать у конкретных дисциплин свои основные посылки, а вырабатывает их сама, принимая во внимание разнообразие человеческих чувствований и потребностей" [6, с. 286].

Понимание предмета социологии Ковалевским отражает тот факт, что он складывался как ученый в эпоху расцвета глобальных теорий эволюции и прогресса. Это была признанная сфера социологии (и не только позитивистской). Но в отличие от многих эволюционистов XIX в., интересовавшихся преимущественно мировой эволюцией человеческого общества в целом, что часто лишало их писания конкретности и отбрасывало к старым спекуляциям социальной философии, Ковалевский перенес центр тяжести на анализ относительно завершенных циклов развития отдельных институтов и сфер общества — хозяйства, политикоправовых учреждений и пр. Его огромное научное наследие, как мы видели, содержит и документированные исследования по общей и экономической истории Европы и отдельных стран, и историю избранных учреждений и институтов у разных народов и т.д. Для более наглядного пояснения общих соображений Ковалевского о взаимоотношениях социологии с конкретными науками

ближе посмотрим, как он мыслил такие взаимоотношения на примере его излюбленной области исторических исследований — сравнительной истории учреждений и права. Попутно это прольет дополнительный свет на принципы и цели социологии, на те методологические указания, которые она дает другим общественным наукам, на сущность прогресса, по Ковалевскому.

Сравнительная история учреждений и права, чтобы быть полезной, должна отправляться от "основного закона социологии, закона прогресса" и усвоить ее руководящую мысль, во-первых, "основное положение социологии о внутреннем соответствии всех элементов, из которых слагается общественный порядок того или другого народа"; и, во-вторых, что "нет порядка без прогресса, и что прогресс слагается из последовательной смены известных общественных и политических состояний в связи с развитием знания, с ростом населения, с изменениями, происходящими в производстве, обмене и т.д." [7, с. 58-59]. Только при таких условиях сравнительная история учреждений и права сумеет понять те перемены в общественном и политическом укладе, в которые выливается прогресс, и те причины, которыми он обусловлен. Эта история способна найти свои эмпирические обобщения относительно связи между переменой общественных форм и быта и изменениями в политическом укладе государств, вывести, например, что родовой быт является общей начальной стадией общественного развития у разноплеменных народов, но, продолжает Ковалевский, "если мы захотим дать себе отчет в том, почему происходят все эти перемены, почему, например, гражданское равенство сменяет собой феодальный порядок, то на эти вопросы мы не в состоянии будем ответить иначе, как обратившись к той науке, которая разъясняет условия поступательного развития общества, смену одних общественно-политических устоев другими по мере развития знаний, уплотнения населения, изменения в условиях техники и т.д., и т.д." [7, с. 59-60], т.е. к социологии.

§ 2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Переходя к характеристике методологии Ковалевского, обратим внимание, что первый из вышеназванных руководящий принцип социологии о внутреннем соответствии всех элементов полностью отвечает основному методологическому правилу функционального анализа. На основании собственного опыта Ковалевский не раз предостерегал других исследователей против скороспелых обобщений, доказывая, что в подкрепление любой гипотезы о

существовании некоего явления на данной реконструируемой стадии общественной эволюции "недостаточно привести большое число данных", а "надо еще показать, что утверждаемое нами явление теснейшим образом связано со всей совокупностью условий переживаемой стадии развития общества" [7, с. 96]. И этого еще недостаточно. Всякая сравнительная дисциплина, будь то сравнительная история права и учреждений или сравнительная этнография должны "оперировать впредь лишь с фактами, прочно установленными и изучаемыми в тесной связи со всем прошедшим и всем настоящим тех народов, у которых они встречаются" [7, . с. 104]. Это означает, между прочим, что метод истории есть в то же время и метод социологии, и он должен быть не просто сопоставительным, сравнивающим культуры разных времен и народов, как это было при его зарождении у Монтескье, но и сравнительно-историческим, принимающим в расчет изменения в учреждениях и разные порядки в разное время у одних и тех же народов. Таким образом, анализ функциональной соположенности явлений должен быть дополнен их сравнительно-историческим анализом. И только сравнением ряда параллельных эволюции, к примеру, данного учреждения (института) в разных местах и в разное время можно установить законы его эволюции, т.е. необходимые, независимые от местных особенностей, климата, расы и т.д. взаимоотношения явлений, составляющих эволюционный процесс. При этом мало уловить общий характер обнаруженных фактов путем их сопоставления с другими, столь же всесторонне изученными, проверенными на внутреннее соответствие с целым и пр. Надо еще так "объяснить причины, которые мешают этим фактам проявляться в известных условиях" чтобы исключения только подтверждали общее правило [см.: 7, с. 104]. Пока несогласные с ним факты не найдут объяснения в причинах исключительного характера, даже очень частые повторения данного явления еще не доказывают его всеобщности,

Отсюда вытекает, по Ковалевскому, подчиненная, вспомогательная роль статистического метода в социологии и этнографии. Метод статистики имеет для них лишь ту цену, что напоминает о необходимости основывать свои заключения на возможно большем числе фактов [см.: 7, с. 92], но вовсе не предохраняет от "величайшей опасности", подстерегающей сравнительного исследователя, — придать тому или иному факту более общий характер, чем он имеет в действительности. Так, из относительной распространенности у современных примитивных племен проживания небольшими группами родичей поспешно выводили общее заключение,

что человечество начало свою эволюцию с патриархальной и моногамной семьи. По частоте случаев заключали о всеобщности тотемизма и т.п. [см.: 7, с. 87].

Описанные методологические процедуры прежде всего нужны для реконструкции того отрезка эволюции, который совершился задолго до появления письменности, остался недокументированным и который составляет предмет изучения генетической социологии, охватывающей "ту часть науки об обществе, его организации и поступательном ходе, которая занимается вопросом о происхождении общественной жизни и общественных институтов..." [8, с. 1]. Пользуясь своими методами, Ковалевский оценивал возможность сосуществования изучаемых явлений в предполагаемой картине данной стадии эволюции и определял их наиболее вероятную хронологическую последовательность. Так, у народа, не знающего обмена, не может быть договорного права. По тем же соображениям Ковалевский отвергал доводы многих своих современников (обычно сторонников патриархальной теории), будто частная собственность явилась ранее общинного землевладения. Чтобы опровергнуть это мнение, стоит только достаточно полно изучить вопрос (и на современном этнографическом материале, и по древним свидетельствам), соответствует ли понятие о земельной собственности или об исключительном и наследственном праве на землю умственному состоянию примитивного человека, который стремится удовлетворить лишь непосредственные потребности, не имеет понятия о сбережениях на будущее и верит в магическую связь между человеком и употребляемыми им вещами, что порождает распространенный обычай уничтожать вместе с умершим его вещи. "Раз никакая реальная потребность, — заключает Ковалевский свое рассуждение, — не побуждала к признанию исключительного права на возделываемую землю, не могло существовать и понятия о собственности" [7, с. 58 и 94-97].

Взгляды Ковалевского на происхождение частной собственности на землю как результат последовательных разделов земли, первоначально находившейся во владении отдельных родовых кланов, принял Г.Спенсер. До Ковалевского в древнейших английских землевладельцах изначально видели земельных собственников. На него же ссылался французский философ и социолог Фулье, оспаривая теорию своего соотечественника, знаменитого историка Фюстель де Куланжа, о доисторическом происхождении частной собственности. По словам Ф.Энгельса, после работ Ковалевского "речь идет уже больше не о том...", соответствовала ли родовому

строю "общая или частная собственность на землю, а о том, какова была *форма* общей собственности..." [12, с. 140].

Итак, классифицировать явление во времени или относительно точно определить эпоху его происхождения помогают, по Ковалевскому, не только письменные свидетельства, проанализированные сравнительно-историческим методом, и живые, современные исследования в сравнительной этнографии, фольклористике, сравнительном языкознании, правоведении, религиоведении и пр., но и установление связи этого явления "с коллективной психологией, свойственной тому или иному периоду общественной эволюции" [7, с. 105], со всей совокупностью условий народной жизни, народного быта в данный период. Этот второй, вполне "системный" и "функционалистский" элемент своего метода Ковалевский считал естественным развитием идей основателя социологии Конта о взаимодействии и зависимости друг от друга всех сторон общественной жизни. Широкое и умелое применение функционального анализа Ковалевским показывает, насколько пристрастной была критика классического эволюционизма со стороны раннего функционализма, а также обоснованность мнения тех историков социологии, которые утверждают, что функциональный и системно-генетический анализ был изначальным способом мышления социологии, существовавшим задолго до появления самого слова "функционализм", а не изобретением первых десятилетий XX в. или еще более позднего времени.

К тем же контовским мыслям о взаимозависимости общественных явлений, о том, что ни одно явление нельзя считать объясненным научно, пока не указан закон его связи (сосуществования) с другими явлениями, возводил Ковалевский и свою плюралистическую концепцию причинности, принцип множественности факторов в объяснении социальных явлений и эволюционного процесса. Ею он боролся с еще сильными в его время однофакторными теориями, стремившимися свести все разнообразие факторов эволюции к одному основному (географическому положению и климату, расе и т.п.). Позаимствовав известное алгебраическое сравнение у Ф.Энгельса, Ковалевский доказывал, что вся будущность социологии и сравнительной этнографии зависит от того, откажутся ли они "от несчастного стремления сводить все подлежащие решению задачи к уравнению с одним неизвестным..." [7, с. 104], т.е. от неправомерного упрощения задач исследования. Сам вопрос о важнейших факторах общественных изменений он относил к категории метафизических. По его убеждению: "В действительности мы имеем дело не с факторами, а с

фактами, из которых каждый так или иначе связан с массою остальных, ими обусловливается и их обусловливает. Говорить о факторе, т.е. о центральном факте, увлекающем за собою все остальные, для меня то же, что говорить о тех каплях речной воды, которые своим движением обусловливают преимущественно ее течение... Будущее представит собою не решение, а упразднение самого вопроса о факторах прогресса..." [6, VIII].

Взгляды Ковалевского на этот "вопрос" развивались, в основном, параллельно общей эволюции позитивизма в понимании проблемы причинности. От онтологического, субстанциального толкования "фактора" как силы, по самой природе своей вызывающей более или менее определенные социальные последствия, ограничиваемые или искажаемые лишь другими "факторамисилами", он все более склонялся к методологической трактовке фактора как условно выделенного "факта", исполняющего роль независимой переменной или точки отсчета и функционально связанного с социальными фактами другого порядка, прежде прямолинейно относимыми к следствиям воздействия данного фактора. Понятно, что при этом исследователя интересует уже не абсолютное различение главных и второстепенных факторов, а относительная продуктивность изучения данной связи, ее теоретическая значимость и богатство выводимых из нее следствий. Итоговая, "заветная точка зрения" Ковалевского хотя и не решает вопроса, но достаточно определенно указывает желаемое направление поисков для единственной целиком "абстрактной науки об обществе" — социологии: "... Социология в значительной степени выиграет от того, если забота об отыскании фактора, да вдобавок еще первичного и главнейшего постепенно исключена будет из сферы ее ближайших задач, если в полном соответствии со сложностью общественных явлений она ограничится указанием на одновременное и параллельное воздействие и противодействие многих причин" [6, XIV].

Ковалевский понимал скрытые опасности такой методологической установки, могущей при буквалистском толковании оставить исследователя в хаосе бесконечных воздействий и противодействий, без всяких ориентиров. К тому же часто нельзя определить "с каким темпом действовали", когда выступали на передний план и как изменялись в ходе истории все эти согласные и несогласные между собой причины [см.: 6, XI]. Чтобы преодолеть подобные трудности, он разработал особые приемы.

Во-первых, монографическое изучение той или другой эпохи все же позволяет в общих чертах определить господствующую

потребность эпохи и соответствующее преобладание в ней политических, экономических или религиозных факторов. Так, в эпоху Александра Македонского или Наполеона I первенствовала политика. В современную эпоху, начавшуюся заменой несвободного труда вольнонаемными отношениями, преобладающее значение, повидимому, принадлежит экономике. И это уже дает отправную точку, хотя более глубокий анализ всегда убеждает, что в эпохи перевеса определенных общественных феноменов "рядом с ними происходила столь же глубокая эволюция и всех других сторон народной жизни в прямом или обратном отношении к господствующей тенденции, но всегда в тесной зависимости от нее" [6, XII]. Экономизм Нового времени, по мнению Ковалевского, обеспечил особенно благодатное поле деятельности школе исторического материализма, основанной К.Марксом и Ф.Энгельсом. Заслуга ее в концентрации внимания историков, политиков и экономистов на взаимодействии порядков производства и распределения с государственным укладом. Преимущественно влиянием Маркса и Энгельса объясняет Ковалевский то, что его время "так богато экономическими историями отдельных стран и эпох", что "сделаны даже попытки построения общей истории экономического развития" (в каковые области сам он внес немалый вклад), наконец то, что во всеобщей истории "экономическим фактам отводится несравненно большее место, чем прежде" [6, с. 240]. Однако для полноты представления об отношении Ковалевского к историческому материализму оговоримся здесь, что он считал теорию Маркса обоснованной лишь на истории одного периода — капиталистического, но не на всем ходе человеческого развития. Поэтому он отказывался видеть в положениях исторического материализма законы истории, систему законченных формул, а смотрел на него только как на метод интерпретации еще продолжающегося исторического движения [см.: 6, с. 239]. Такой взгляд хотя и опирается на известное возражение Маркса* Н.К.Михайловскому, пытавшемуся истолковать "Капитал" в духе глобальных формул философии истории или плоского эволюционизма, но все же неполон и явно недооценивает Маркса как макросоциолога.

* *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.19. [С.120: "Ему <Михайловскому> непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются... Но... это было бы одновременно и слишком лестно и слишком постыдно для меня".]

Во-вторых, Ковалевский признавал и сам искал некоторые устойчивые причинные отношения между определенными сферами общественной жизни.

Наиболее постоянным стимулом экономического развития казался ему "наипростейший факт размножения человеческой породы" — рост населения в связи с возрастающей его густотой. Влияние этого факта, наиболее сильное на ранних стадиях экономической эволюции, на разделение труда, замену первобытных промыслов земледелием, сокращение размеров общинного землепользования и замену системы открытых полей системой огороженных участков, далее на замену поместного и домашнего производства мануфактурами, на позднейший переход от мануфактур к машинофактурам, на дальнейшую дифференциацию групп производителей и т.д. Ковалевский в разных контекстах исследовал в уже упомянутых трудах по истории хозяйства. Если под прямым влиянием этого "демотического фактора" находится экономическая эволюция, то под влиянием последней изменяются политические институты (уже в Древней Греции, в которой "положены были основы индустриального строя и тех новых политических порядков, которые связаны с переходом руководящей роли от духовного и военного сословия к производительным классам, высказывались мысли о необходимости поставить учреждения в непосредственную связь с экономикой" [6, с. 225]), а весь общественный прогресс обусловлен "накоплением знания и практического опыта или техники".

Важно подчеркнуть, однако, что несмотря на "сознательную и добровольную односторонность" [6, с. 291] своих трактатов об экономическом росте Европы Ковалевский не считал себя монистом и отвергал сомнительные лавры основателя еще одной, на этот раз "демографической" школы в социологии, которые складывали к его ногам многие современники. Даже такой биологический по своей природе фактор, как рост населения, ускоряет или замедляет свое действие в разные моменты истории под влиянием массы чисто социальных и психических причин, в том числе случайных: истребительных войн, эпидемий вроде "черной смерти" средних веков, отсутствия общественной гигиены, добровольного воздержания, вызванного религиозно-этническими представлениями или личным и классовым эгоизмом и т.д. Не только биологическая, но и социальная природа "демотического фактора" достаточно обнаруживается уже в постоянном численном росте человечества — явлении, не имеющем аналога в мире живых существ [см.: 6, XIII]. Вообще же, детерминирующую роль отдельных

факторов никогда не надо толковать как абсолютную, ибо с ходом времени всегда возможно вторжение новых причинных элементов, часто случайных, и сдвиги в соотношении прежних причин. Всякая эволюция допускает вариации, и изучение действия этих элементов в конкретных обстоятельствах — дело конкретных наук. Одними абстрактными законами социологии невозможно объяснить все общественные явления определенной конкретной среды. Социолог не может ограничиться указанием на одну природу первичных факторов социальности, но должен проследить за их комбинациями в определенных общественных группах: семье, роде и т.д. [см.: 6, с. 59]. Впрочем, все это еще не делает его науку конкретной, ибо здесь подразумевается раскрытие указанных комбинаций для всех стран и эпох, безотносительно к месту и определенному моменту истории.

В конце концов вопрос о важности той или иной связи между общественными явлениями, а на другом языке — о "факторах", включаемых в круг исследования, каждый раз решается конкретным историческим анализом и самой постановкой проблемы, диктующей необходимые ограничения и упрощающие редукции хотя бы потому, что человек в состоянии одновременно работать лишь с относительно небольшим числом исторических "переменных". Строго говоря, даже вышеупомянутые устойчивые связи между определенными комплексами причинных отношений (экономикой и политикой и т.д.) как руководящие указания не универсальны. В социальном мире обычны круговые причинные цепи, когда одно условие вызывает другое, это — еще другие, которые в свою очередь сами могут рассматриваться как причины сохранения или усиления первого условия. Допустим, мы считаем рычагом всего дальнейшего движения изменение техники производства. Но оно "само стоит в тесной зависимости от раскрытия законов природы, что, очевидно, входит в задачу науки, а следовательно психического фактора". И в зависимости от задач исследования возможен перенос внимания на разные звенья этой причинной цепи, прослеживаемой с разной степенью подробности. Поэтому признавая себя сторонником "широкого хотя и не исключительного пользования экономическими объяснениями в области истории" [6, с. 293-294], Ковалевский в одних случаях мог оспаривать более тесную связь политических и правовых институтов с экономическими явлениями, чем, например, с накоплением знания, а в других — напротив, дополнять односторонние теории анализом реальных экономических интересов.

Так, он признает недостаточными "идеалистические" поиски ближайших причин упразднения рабства, освобождения крестьян от крепостной зависимости и т.п. в альтруистических чувствах, порожденных христианской моралью, догматом вечного спасения и равенства всех перед Богом, хотя без сомнения, христианство — это то нравственное движение, которое веками формировало лицо всей европейской цивилизации. В многотомном трактате "Экономический рост Европы" Ковалевский старался раскрыть действительные экономические интересы, побуждавшие к освобождению крестьян. Это, в первую очередь, давление того могучего экономического фактора, каким становится увеличившаяся плотность населения при невозможности произвольного расширения хозяйственно используемой земельной площади. При этих условиях оплачиваемый земельным наделом, подневольный и потому малопроизводительный труд крестьянина делается со временем убыточным для землевладельца, приобретающего возможность получать большую ренту при сдаче своих земель в свободное и срочное держание. Тогда-то землевладелец соглашается, наконец, продать крестьянину свободу и обратить его во временного арендатора, приносящего возрастающую из года в год ренту. В исторических грамотах об освобождении крестьян нередки упоминания о христианском сострадании, которым будто бы руководствовался сеньор. Но сплошь и рядом это только риторические упражнения, не мешавшие требовать высокой платы за "свободу". Разумеется, импульсы первоначального христианства продолжали действовать, так что и в ортодоксальной церкви, и в сектантских и еретических движениях не переводились ревнители христианского равенства и свободы. Но, как показывает Ковалевский, пока не сложились вышеуказанные условия, рабство не казалось противоречащим слову божьему даже в глазах последователей самых передовых сект протестантизма, которые, по теперь почти всеобщему в западноевропейской социологии мнению, внесли наибольший вклад в формирование "духа капитализма", а если несколько сузить и уточнить этот веберовский термин, — в торжество "духа наемного труда". В качестве историка английской революции Ковалевский приводил в этой связи пример индепендентов Кромвеля, силою меча укреплявших крепостную зависимость ирландцев, еще недавно свободных общинных собственников, в пределах захваченных англичанами поместий. Все это поневоле рождает подозрение, что моральная проповедь и великодушные порывы начинают давать заметные результаты, когда перестают противоречить "верному эгоистическому расчету". Новое отношение к рабству было подго

товлено массою взаимодействующих причин и обусловлено эволюционным повышением сложности всей общественной организации, интенсификацией культуры в целом: "Успехами знания и техники, в связи с ростом населения, вызваны были те условия, при которых потребовалась одновременно более интенсивная культура и обнаружилась невозможность достигнуть ее при сохранении рабства и крепостной неволи" [6, с, 217].

Методологический плюрализм отчасти объясняет и такую характерную черту Ковалевского, как признание им взаимодополнительности различных научных теорий, широту и системность его мышления. Уже в то время он встал над спором диффузионизма и эволюционизма, признав тесную связь и равноважность обоих путей объяснения социального изменения: "мирового процесса подражания и заимствования", выдвигаемого на первый план диффузионизма (который, подобно Г.Тарду, сводил всякий процесс развития к двум первопричинам — изобретению и заимствованию); и внутреннего, имманентного сходства в экономических условиях, гражданских отношениях и уровне знаний, которое, согласно эволюционистской точке зрения, объясняет, почему "разноплеменные и разновременные народы открывают свое общественное развитие с аналогичных стадий". По Ковалевскому, "отрицать заимствование как фактор прогресса нет никакой возможности", но и сводить прогресс к нему одному нельзя [см.: 7, с. *43]*. Дополнительную к диффузионизму эволюционистскую идею прогресса Ковалевский называл "единством истории", т.е. допущением общности культурного развития, допущением "факта поступательного движения человечества и при отсталости тех или других народов, так как последние рано или поздно принуждаются к восприятию высшей культуры..." [6, *с.* 14]. Это самое "единство истории", предполагающее прогрессивность общей эволюции человечества, нужно Ковалевскому, чтобы объяснить нередкие сходства между обществами, культурами, общественными структурами, прямо не воздействующими друг на друга, разделенными пространственно и исторически и не связанными общностью происхождения.

Здесь можно заметить известное противоречие в позиции ученого. С одной стороны, как мы видели, он допускал широкую вариативность, доходящую до непредсказуемости, эволюции некоторых конкретных социальных явлений, определенных во времени и географическом положении, и не раз критикуя органические теории общества, указывал на отличия социальной эволюции от единообразного повторения стадий в развитии биологического ор

ганизма, а с другой — признавал высшим руководящим принципом социологии единый для всего человечества закон прогресса. Выходит, что вариации допускаются только в рамках этого закона, которого не может изменить никакой плюрализм факторов.

В поздних социологических работах Ковалевского все многообразные элементы его методологии, в том числе и "функционалистские", подчинялись главной цели — нахождению закономерных стадий социальной эволюции. В анализе исторического и современного взаимодействия общественных институтов он все же больше интересовался их происхождением и источниками изменения, чем объяснением структурных принципов их сосуществования, порядка, интеграции, т.е. проблем, относящихся к контовской статике. Что все стороны общественной жизни тесно связаны между собою и воздействуют друг на друга — общий трюизм. "Раскрыть это взаимодействие в прошлом и объяснить зарождение верований и учреждений и составляет ближайшую задачу всякого социолога, всего же больше того, кто посвятил свой труд генетической социологии" [8, с. 19]. Как же Ковалевский представлял себе основные стадии общественной эволюции?

§ 3. СТАДИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ И ПРОГРЕСС

При определении самых ранних стадий Ковалевскому пришлось решать вопрос о критериях первобытности. Мы уже говорили, что некоторые из них могли быть найдены функциональным анализом, по согласованности между собой результатов исследования. Нельзя признать первичными такие порядки, которые стоят в прямом противоречии с низким уровнем психической деятельности и с материальными условиями жизни исторического или современного общества, на базе которого делается обобщение. Другим условием первобытности тех или иных порядков, выводимым из соображений непрерывности биосоциальной эволюции, была для Ковалевского "их близость к тем, которые существуют в общественной жизни высших пород животного царства" [8, с. 18]. Априорно можно судить, что ближе всего к порядкам животного царства будет общественный и "политический" быт племен, у которых отсутствует всякая или почти всякая земледельческая, пастушеская и промышленная деятельность, которые, следовательно, самим характером добывания пищи поставлены в необходимость иметь ограниченное число членов и жить изолированно. Это в свою очередь влечет отсутствие правил в брачных союзах: "таким

племенам недоступны понятие кровосмешения и широко распространенное правило... экзогамии, — иначе говоря, обязательство избегать союзов внутри собственной группы" [8, с. 51]. Единственное ограничение в таких внутригрупповых союзах — это запрет половой связи с матерью. Весь вопрос в том, известны ли такие племена в действительности.

Сам Ковалевский полагал, что отыскивать расы и племена, которые по своему общественному развитию находились бы на одинаковом уровне с высшими животными, совершенно бесполезно. Даже самые отсталые из известных человеческих обществ имеют зачатки религии и управления. При таких условиях "архаический характер того или другого верования или обычая можно установить только тогда, когда он встречается в виде пережитка у исторических народов" [7, с. 86]. Пережиток — это остаток прошлого, потерявший смысл и значение в современной среде. Их происхождение было бы трудно отнести к той или иной определенной эпохе, если бы аналогичные обычаи и обряды не встречались у некоторых варварских народов. По Ковалевскому: "Только при помощи этнографии пережитки могут послужить нам материалом для восстановления прошлого нашей расы" [7, с. 83], Но, хотя этнографический метод и более надежен, чем реконструкция прошлого по уцелевшим обломкам, его одного недостаточно, ибо ничто не дает нам права смотреть на то или иное племя, имеющее такую же долгую историю, как наша, — сколь бы дики ни казались его верования, нравы и учреждения, — как на воспроизведение того, чем были наши отдаленнейшие предки. Лишь совместным применением метода пережитков и этнографической проверки в сравнительно-исторической перспективе можно относительно надежно реконструировать прошлое. (При этом не следует забывать, что сходство фактов у нескольких народностей может быть результатом не только общности их культурных условий, прохождения ими одинаковых стадий развития солидарности, но и унаследования от общего предка, и плодом заимствования.)

По всем описанным соображениям Ковалевский считал наиболее примитивной и архаичной формой общественной организации "первобытные банды или человеческие стада" [8, с. 102], внутри которых развивается материнская семья. Если последняя кажется древнее, чем семья, основанная на признании отца, то это потому, что она оставила много пережитков в патриархальных обществах и в античном мире, и у германцев, описанных Тацитом, и в средние века, и т.д. И по критерию близости к семейным союзам животных, у которых "мать играет первенствующую роль,

... напрашивается мысль признать связь по матери и счет родства в женской линии более старинными, чем связь ребенка с отцом и счет родства по отцу... В пользу ее говорит также невозможность указать на примеры народов, которые от счета родства по отцу перешли бы к счету родства по матери, и наоборот, обилие примеров зарождения отеческого рода в обществах, ранее живших началами материнства" [8, с. 54].

Следующая стадия общественной организации — родовая. "Род", по Ковалевскому, есть «первобытное человеческое стадо, понемногу преобразовавшееся благодаря действию экзогамии и применению системы запретов или "табу" одинаково к бракам и к осуществлению кровной мести. Благодаря этому род становится очагом мира. Внутреннее спокойствие, которое царит в отношениях его членов, позволяет ему стать сильным союзом и сделаться центром анимистической религии в одной из двух ее форм — культа тотема или культа эпонима» [8, с. 106]. Понимание рода Ковалевским отвергало распространенный еще в XIX в. взгляд на род как на разросшуюся семью, доведенную до необходимости разделиться. Этой по сути "библейской" теории придерживались и его учитель Г.Мэн, и Фюстель де Куланж. По мнению же нашего ученого, теория, производящая род от естественного размножения семьи, так же баснословна, как и "объяснения" дикарей, приписывающих основание рода-то тема животному или растительному предку. Главное в роде, с точки зрения Ковалевского, то, что он представляет собой замиренную среду, не допускающую мести к своим сочленам даже в случае убийства. Последнее влечет лишь изгнание нарушителя мира. В род путем "усыновления" могли приниматься люди, не связанные с другими кровными узами. Доказательства этому Ковалевский черпал как в своих прямых исследованиях правовых обычаев народов Кавказа, так и в сравнительно-историческом анализе древнего права славянских, германских и других народов. Стремлением избежать внутренних раздоров, вызываемых похищениями невест, объясняется и запрещение браков внутри рода, и принуждение искать жен на стороне, притом не беспорядочно, а путем правильного обмена невестами с определенными группами, считающими взаимность для себя обязательной [см.: 8, с. 104]. Именно этим вызывается к жизни правило экзогамии, а не заботой об упрочении союзов с соседними кланами, как полагал крупнейший этнолог-эволюционист Э.Б.Тайлор. Подобные политические соображения вряд ли соответствуют той отдаленнейшей эпохе.

Подчеркнем, что признание Ковалевским родовых отношений, основанных на счете родства по матери, более или менее исходным моментом социальной эволюции вовсе не означало принятия им концепции матриархата и первобытной гинекратии, идущей от Бахофена. Ее он полагал окончательно отброшенной еще в XIX в. Если же отвлечься от вопроса о началах родства, на которых построен род, то связь между членами родовых союзов держится, согласно Ковалевскому, даже не общностью территории (ведь речь идет об охотничьих и кочевых племенах), а или единством культа, или обладанием общим действительным или мнимым родоначальником или родоначальницей.

Последующая эволюция рода связана с переходом от бродячего состояния к оседлому, который вызван ростом населения и его плотности внутри рода. От собирательства и охоты последний вынуждается перейти к одомашниванию животных и к первым опытам земледелия, вначале еще бродячего. По мере дальнейшего роста народонаселения род заменяет систему нераздельности земель и хозяйства с последующим выделом отдельным своим очагам неравных участков сообразно их численному составу и достоинству, признанному сородичами. Так с укреплением оседлого образа жизни род начинает распадаться на большие семьи-очаги, сперва когнатические (собирающие близких и отдаленных родственников по матери), а потом и агнатические (объединяющие такой же большой и малый круг родственников, живущих у одного очага, но уже по отцу). На долю таких семей падает отныне право кровной мести, поддержание культа предков, содержание и погребение родственников и другие обязанности, прежде относившиеся ко всему роду [см.: 8, с. 107-110].

Эту гипотезу Ковалевского (с относящимися к ней историческими исследованиями) о большесемейной общине как промежуточной стадии эволюции между родовой и сельской соседской общиной Ф.Энгельс считал крупнейшим вкладом в пользу моргановской схемы социальной эволюции [см.: 12, с. 61]. Применительно к большой семье Ковалевский опровергал ошибочное смешение некоторыми современными ему этнографами пары — муж и жена — с семейным очагом и личной собственности — с собственностью, принадлежащей всей семье, а также вытекающее отсюда ложное убеждение в первичности частной собственности (см.выше). Между тем видный советский историк средневековья А.И.Неусыхин говорит, что большая семья не прослеживается по Варварским правдам, и смена форм общины была, видимо, еще сложнее, чем по представлениям Ковалевского. Впрочем, этим не

исключена возможность существования такой семьи в более раннее время, уже не отраженное в "Правдах" [см.: 10, с. 41]. Словом, вопрос требует дальнейших исследований.

В связи со стадиями всечеловеческой эволюции рода Ковалевский изучал и один из своих любимых объектов — сельские общины в разных странах, их эволюцию и распад. В исследования общин и родовых институтов он внес дух научной объективности, критицизма и опоры на факты (документальные и собранные прямыми наблюдениями). Заявляя на первые же страницах одного из своих ранних трудов, что пришло время избавиться от прежней сентиментальности в изучении общины и перейти к позитивному подходу [см.: *3, с.* 1], он спорил с социально-философской традицией (начатой славянофилами и подхваченной народнической социологией) истолкования русской общины как чистейшего воплощения духа и особых антииндивидуалистических ценностей русской культуры. С точки зрения Ковалевского-эволюциониста, община как реликт прежних фаз общечеловеческой эволюции обречена на повсеместное и неизбежное исчезновение. Небезынтересно отметить, однако, что как политический деятель он противился последовательно буржуазным столыпинским земельным реформам на том основании, что они ускорили бы процесс распада общины, обнищание и пролетаризацию крестьянства. Это, конечно, говорит об известном внутреннем конфликте между Ковалевским-ученым и Ковалевским-политиком, но объясняется, вероятно, не желанием нажить политический капитал, подыгрывая популярным романтическим взглядам на общину как на воплощение древнего народоправства, а все той же эволюционистской точкой зрения, настаивающей на постепенности прогресса и бесполезности политических скачков, несогласующихся с состоянием общества в целом. В качестве этнографа-позитивиста, непосредственно изучавшего много вредных для общественной и личной жизни обычаев, Ковалевский был не очень-то склонен идеализировать общину и безоговорочно преклоняться перед "народной мудростью", выступая убежденным оппонентом немецкой исторической школы права, защищавшей превосходство обычая в законодательстве.

По Ковалевскому, распад рода в известном смысле определяет содержание всемирно-исторического процесса в целом. Послеродовая большая семья эволюционирует в малые семьи, что связано с постоянным ростом индивидуализма. "Науке сравнительного правоведения известно ныне, — писал он, — что в процессе своего разрушения, часто длящегося не века, а десятки столетий, род все более и более заменяется в отправлении своих

функции семьей-группой, составленной из одного или нескольких очагов. В свою очередь эта семья исчезла только медленно в силу внутренних несогласий и по мере размножения обменов и развития той подвижности населения, которая ими вызывается к жизни. Упадок родовых порядков определяет собой рост индивидуализма и принуждает государство взять на себя обязанности, некогда выполняемые кланами или родами" [8, с. 111]. Есть народности, которые так и не доросли до родовых порядков или задержались на них в процессе самостоятельного развития, но нет таких, у которых дальнейшее развитие общественных (правовых, политических и пр.) учреждений (институтов) не было бы связано с разложением и преобразованиями этих родовых порядков [см.: 7, с. 44-45].

Родовой сепаратизм сменяется клановым и феодальным. Клановый строй — это разложившийся на иерархические пласты род-племя, в который входят и покоренные инородцы. Феодальный порядок отличается от кланового только отсутствием представлений о действительном или мнимом родстве, связующем членов одного феода, который в сущности есть видоизменившийся род-клан. Кровные отношения вытесняются в нем договорными. Обязательства "младших" перед "старшими" покоятся здесь уже *не* на чувстве естественного подчинения, а на взаимности: за верность и добровольную покорность по отношению к главе местного ополчения, поместья и патримониального суда в одном лице этот последний также обязан своим клиентам и вассалам защитой, земельными пожалованиями и т.д. Феодализм — это строй, при котором нет понятия о людях, не имеющих определенного отношения к земле. В среде свободных всем открыт доступ к земле, но через строгую иерархию отношений. В условиях самодовлеющего или натурального хозяйства земля есть главная ценность. Движимая собственность, кредит, обмен и т.п. — все в зачаточном состоянии. Поэтому всякого рода услуги оплачиваются земельными пожалованиями. Феодальные порядки рисуются Ковалевским в виде пирамиды, во главе которой стоят земельные собственники, получившие свои земли в вознаграждение за службу от представителя высшей феодальной иерархии (короля, императора и т.п.). Они используют свою землю как в виде наследственной аренды, которую берут на себя свободные люди под условием несения военной и другой службы, так и путем эксплуатации труда несвободных крестьян (барщина, натуральные и денежные ренты и

пр). В результате, "...за сменой родовых порядков феодальными *обладание землей и служба,* связанная с нею, являются таким же

общественным цементом, каким в эпоху родовых порядков было действительное или мнимое родство..." [7, с. 50].

Феодальные порядки заменились отношениями всесословности (изополитии) или бессословности, при которых возможны только классовые различия, когда не закон, а хозяйственный уклад поддерживает обособленность людей. Причина неравенства между ними лежит уже не в юридических правах, а в материальных возможностях. И это, по Ковалевскому, "последняя известная нам стадия в развитии общественности". В таком смысле он и говорил о смене общественных порядков: родовых — феодальными, а феодальных — порядками общества, построенного на началах равенства всех перед законом. Прогресс в гражданских и политических учреждениях состоит здесь в замене гражданского неравенства равенством всех перед законом, судом, налогом, государственной службой и т.д., а также в процессе замены внешнего руководительства и правительственной опеки личной и общественной самодеятельностью, развитию которой способствует, в ущерб началу авторитета и традиции, рост народной психики по мере накопления знаний и перехода к позитивному мышлению. Измеряется прогресс увеличением взаимодействия и взаимозависимости индивидов, групп и обществ [см.: 5, с. 258].

Эти характеристики прогресса и сказанное ранее показывают, что Ковалевский двигался в основном русле западноевропейской социологии, когда-либо пытавшейся осмыслить эпохальные исторические сдвиги. Начиная с контовского различия теологического и позитивного, военного и индустриального порядков, через Спенсера, Дюркгейма и Зиммеля с их идеей эволюционной дифференциации всех аспектов общественной жизни и вплоть до популярного в наши дни деления на традиционные и современные общества европейские социологи старались уловить качественно новое усложнение общественных отношений, которое несли капиталистические порядки, в гигантском росте разделения труда, а следовательно, и взаимозависимости людей, потребовавшей принципиально другой координации деятельности и социальной организации, в росте индивидуализма и самодеятельности, рациональности и т.п. Ковалевский тоже отмечал тесную близость родовых и феодальных порядков по характеру личных отношений между людьми, по традиционному отношению к земле и описывал порядки индустриального общества как такие, где наиболее разрушены традиционные общинно-родовые начала. Но он гораздо сильнее подчеркивал преемственную историческую связь новых аспектов капиталистических отношений с предыдущими фазами развития. В отличие от некоторых буржуазных апологетов, называя капитали

стические порядки последней известной нам стадией, он вовсе не имел в виду, что они — вершина развития, а просто, что они пока самое позднее известное науке звено эволюционной цепи.

Каждой из указанных стадий общественных порядков соответствует и свой особый политический строй: родовой стадии — племенное княжество, феодальной — сословная монархия и республика, иногда дополняемые формами прямого народоправства в виде референдумов и законодательных починов, исходящих от избирателей.

Эволюция форм политического устройства от сословного представительства (или сословных сеймов) при средневековой "готической" (выражение Монтескье) монархии к буржуазной демократии составляет главный объект изучения упомянутой многотомной работы Ковалевского-историка "Происхождение современной демократии". Он доказывал, что западноевропейский феодализм всюду вел к развитию сословного представительства (однако особая крестьянская камера существовала только как исключение в Швеции и Финляндии). Во всех сословных монархиях Запада признавался принцип контроля общества за законодательством и финансами: генеральные штаты и верховные палаты имели право отказывать в исполнении законов, не внесенных ими добровольно в свои протоколы. Борьба с политическими притязаниями дворянства и высшего духовенства заставила монархии Европы содействовать материальному подъему и юридической правоспособности закабаленного крестьянства и подчиненной земельной аристократии буржуазии, чтобы создать себе опору в борьбе с дворянством. Сословная рознь от этого только возрастала. В результате сами сословные камеры были вынуждены согласиться на создание постоянного, независимого от их вотума налога, который шел на содержание столь же постоянного войска. С момента замены феодальных ополчений наемным войском начался упадок сословной представительной монархии и рост абсолютизма или демократического цезаризма. Пользуясь благоприятным для него столкновением сословных интересов (нежеланием одних поступиться привилегиями и требованием другими равенства перед судом, законом и налогом), он силой положил конец сословному представительству. С победой всесословности складываются условия, благоприятные возрождению традиции представительства в законодательстве и налоговом обложении, но уже не от сословий, а от всего народа. По убеждению Ковалевского: "Знаменитое учение о разделении властей, будто бы выведенное Монтескье из наблюдений над английской жизнью, в действительности имеет

свои корни в этой исконной традиции и в недовольстве, порожденном ее временным перерывом". Так что "современная гражданственность Европы, построенная на системе народного представительства, с одной стороны, и бюрократической централизации, с другой", была развитием, "при косвенном только воздействии английского и американского образца, тек политических основ, какие заложены были еще в эпоху сословной монархии" [6, с. 36-37]. Английский образец имел влияние на устройство палат континентальной Европы именно потому, что в Англии полно уцелели черты общей некогда всей Европе сословной представительной монархии, которая к тому же исторически первой стала перерастать во всенародно представительную или конституционную монархию.

Однако континент сумел усвоить только внешний облик английского парламентаризма, но не его самобытные основы, состояние в принципе самоуправления и местного, и общего, тогда как в большинстве буржуазных республик держится административная централизация и бюрократическая система [см.: 6, с. 28]. Таким образом, и в эволюции политических учреждений и права Ковалевский в первую очередь видит момент исторической преемственности и "самопроизвольного" развития при вторичной роли заимствования подражания, моды и т.п. По его мнению, успех имеют лишь "органические заимствования", в сущности тождественные приспособлению, но не общества к заимствуемым порядкам, а этих порядков к потребностям будто бы только подражающего им общества. В масштабе же ' большой" эволюции для него несомненно, что в конечном итоге "государственные порядки вместо того, чтобы быть предметом свободного выбора, оказываются обусловленными всем предшествующим ходом общественного развития, в свою очередь стоящего в тесной связи с ростом знаний, техники и происходящими отсюда переменами в народном хозяйстве" [7, с. 57].

Литература

1. *Кареев Н.И.* М.М.Ковалевский как историк и социолог // См. 9.

2. *Ковалевский М.М.* Две жизни //Вест. Европы. 1909. № 7. 3. *Ковалевский М.М.* Общинное землевладение: причины, ход и последствия его разложения. Т.1. М., 1879.

4. *Ковалевский М.М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939.

5. *Ковалевский М.М.* Прогресс // Вест. Европы. 1912. № 2.

6. *Ковалевский М.М.* Современные социологи. СПб., 1905.

7. *Ковалевский М.М.* Социология. Т.1. Социология и конкретные науки об обществе. СПб., 1910.

8. *Ковалевский М.М.* Социология. Т.2. Генетическая социология или учение об исходных моментах в развитии семьи, рода, собственности, политической власти и психической деятельности. СПб., 1910.

9. М.М.Ковалевский; ученый, государственный и общественный деятель и гражданин //Памятный сб. / Под ред. К.К.Арсеньева. Пг., 1917.

10. *Неусыхин А.И.* Возникновение зависимого крестьянства в Западной Европе VI-VIII веков. М., 1956.

11. *Сафронов Б.Г.* М.М.Ковалевский как социолог. М., 1960.

12. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства //Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.21.

13. *Timasheff N.S.* The sociological theory of Maksim M.Kovalevsky //An introduction to the history of sociology / Ed. by H.E.Barnes. Chicago

(Illinois), 1950. Ch.XXIII. P.441-457.

Глава четвертая. П. А. Сорокин: российский период творчества (Сапов В. В .)

Питирим Александрович Сорокин (1889—1968) относится к тому редкому типу ученых, чье имя становится символом избранной им науки. На Западе он давно уже признан как один из классиков социологии XX столетия, стоящий в одном ряду с О.Контом, Г.Спенсером, М.Вебером. Возможно, в этом есть известная доля преувеличения. Однако бесспорно, что к началу 1960-х, когда он уже около сорока лет был "американским" социологом, забытым, а точнее: преданным на своей родине забвению, казалось, уже навсегда, он прочно занимал место в первой "десятке" ведущих социологов мира. Взлет на вершины науки уроженца зырянской деревушки, не знавшей даже замков на дверях, был стремителен и чем-то напоминает жизненный путь Ломоносова. В этой главе речь пойдет только о российском периоде творчества Сорокина, начавшемся в 1910-х гг. и закончившемся в 1922 г. высылкой ученого из страны. Этот период имеет для нас особый интерес: он менее всего известен на Западе и в Америке и, по-видимому, совсем "не участвовал" в становлении всемирной известности Сорокина. Для "американского" социолога П.Сорокина русский период творчества является своего рода инкубационным периодом, годами учения, очень замечательными и по-своему продуктивными, но — не более того.

Однако именно за эти десять лет у Сорокина созрели замыслы всех дальнейших его тем и, что особенно важно, наглядно обозначились те этапы

его творческом эволюции, которые он и проделал в течение своей последующей жизни, хотя эта эволюция и растянулась на сорок с лишним лет.

В самом общем и схематичном виде эту эволюцию можно охарактеризовать типично русской формулой "от марксизма к идеализму", хотя и с целым рядом оговорок. И все же, несмотря на эти оговорки, эволюция Сорокина представляет собой, может быть, самое замечательное явление в истории русской социальной мысли и позволяет яснее понять общий путь ее развития.

Трудно сказать, какие факторы оказались решающими для творческой эволюции П.Сорокина. Но, несомненно, сильнейшим "фактором", приведшим к своего рода "перерождению убеждений" у Сорокина явилась революция. В 1918 г., — пишет в одной из своих книг П.А.Сорокин, — правители коммунистической России объявили на меня охоту. В конце концов я был брошен в тюрьму и приговорен к расстрелу. Ежедневно в течение шести недель я ожидал смерти и был свидетелем казни моих друзей и товарищей по заключению. В течение следующих четырех лет, пока я оставался в коммунистической России, мне довелось испытать многое; я был свидетелем беспредельного, душераздирающего ужаса от царящей повсюду жестокости, смерти и разрушения. И именно тогда я занес в свой дневник — в качестве "ума холодных наблюдений и сердца горестных замет" — следующие строки:

"Что бы ни случилось со мной в будущем, я уверен, что три вещи навсегда останутся убеждениями моего сердца и ума. Жизнь, как бы ни тяжела она была, — это самая высшая, самая прекрасная, самая чудесная ценность в этом мире. Превратить ее в служение долгу — вот еще одно чудо, способное сделать жизнь счастливой. В этом я также убежден. И наконец, я убежден, что ненависть, жестокость и несправедливость не могут и никогда не смогут построить на земле Царство Божие. К нему ведет лишь один путь: путь самоотверженной творческой любви, которая заключается не в молитве только, а прежде всего — в действии" [1, V].

Нравственный переворот, пережитый Сорокиным, по своей сути тот же самый, который пережили в свое время авторы "Вех" (разумеется, с учетом как личных особенностей первоначального мировоззрения и индивидуального темперамента, так и обстоятельств времени и места). До революции и в короткую пору безграничных демократических свобод отношение П.А.Сорокина к веховцам и вообще к представителям русской религиозно-идеалистической философии было в лучшем случае ироничным. В статье "Национальность, национальный вопрос и социальное равенство" он приводит дефиниции "национального" ив сочинений С.Л.Франка, П.Б.Струве и Е.Н.Трубецкого. Все эти дефиниции он признает бессмысленными: "Читатель! Вы понимаете! — Я, каюсь, — нет. Впрочем, я понимаю одно, что в эти фразы можно всунуть любое содержание: и Бога, и Сатану. Так пишут философы" [2, с. 245].

Теперь же, после пережитого нравственного переворота, Сорокину предстояло в конце концов занять место в одном ряду с ними. Но "убеждения

сердца" не сразу пришли в гармонию с "убеждениями ума". Еще и в 1920 г. П.А.Сорокин предлагал изгнать философию из области социологии.

Он еще много книг написал словно по инерции, как верный ученик своих учителей — М.М.Ковалевского и Е.В. де Роберти (чему в немалой степени способствовал его переезд из Европы в США, где почва для русской религиозно-идеалистической философии была гораздо менее благоприятной, чем, скажем, во Франции, и где она, тем более на английском языке, пожалуй, только и могла пробиться в "социологической" упаковке).

Однако вернемся к началу 1910-х гг., когда научная деятельность П.Сорокина только начиналась. Выберем точки отсчета: начальная — книга "Преступление и кара" (1913); конечная — 1922 г., речь на митинге Петербургского университета "Отправляясь в дорогу". Многие детали придется, разумеется, опустить. Уже в то время П.Сорокин был автором чрезвычайно плодовитым, и проанализировать все его наследие, хотя бы даже только русское, во всем его богатстве и разнообразии удастся разве лишь в специальном исследовании.

§ 1, СОЦИАЛЬНЫЙ УТОПИЗМ МОЛОДОГО П. СОРОКИНА

Книга "Преступление и кара, подвиг и награда"* занимает исключительное место в жизни и творчестве П.А.Сорокина. Этот объемный и весьма значительный по богатству мыслей труд был написан 24-летним *студентом* и сразу же вывел его если не на вершину, то все-таки на весьма высокую ступень российского социологического "олимпа". Одну из рецензий написал не кто иной как В.М.Чернов, "большой человек" в партии эсеров, в которой состоял и Сорокин. Рецензия в целом была отечески-благожелательной, Чернов только посоветовал автору поскорее освободиться от схоластического влияния его учителей — М.М.Ковалевского и Е.В. де Роберти.

Преступление, по Сорокину, есть конфликт разнородных шаблонов поведения. Например, когда одна страна в результате победоносной войны захватывает другую, так что они отныне образуют одну "замиренную группу", в рамках единого теперь государства возникает конфликт двух разных шаблонов поведения. Резко возрастает амплитуда колебаний кар и наград. Через однодва-три поколения шаблоны выравниваются, необходимость в слишком суровых карах и слишком высоких наградах отпадает.

* На титуле 1914 г., книга фактически вышла в 1913 г.: опечатка, как увидим впоследствии, весьма знаменательная.

И вот, считает Сорокин, когда мир будет составлять единую замиренную группу, когда, по словам поэта, "народы, распри позабыв, в единую семью объединятся", — тогда надобность в карах и наградах исчезнет, преступлений и подвигов больше не будет, тогда, считает Сорокин, возникнет сверхчеловек, стоящий по ту сторону права и морали.

Истоки этой утопии надо искать в общем мировоззрении Сорокина тех лет. Уместно здесь сказать о том, что в своей автобиографии, написанной уже на склоне лет, Сорокин скрыл одну немаловажную деталь: собственное участие в масонском движении. Для ученика Е. де Роберти и М.Ковалевского* в этом нет ничего удивительного. Добавим, что и примечательного в том смысле, какой ищут в подобных фактах нынешние обличители "всемирного заговора", здесь тоже не найти. Существеннее, что масонство учителей Сорокина было своего рода предельной точкой европейского Просвещения с его верой в бесконечный линейный прогресс и возможность земного рая.

Наверно, ни одна утопия не разрушалась так быстро под натиском жизни, как эта. Прошло чуть больше полугода после выхода в свет "Преступления и кары", как разразилась первая мировая война, которая поставила свой кровавый крест на утопиях "вечного мира", и на теориях прогресса, и на наивно-сентиментальных верованиях в человека — что он якобы ' по природе добр".

С этого рокового года началось вообще "озверение человечества", и пройдет совсем немного времени, и сам П.Сорокин будет скрываться в северодвинских лесах от жаждавших его крови "сверхчеловеков", которые поставили себя по ту сторону права и морали.

"Конфуз" получился столь сильный, что его... никто не заметил. По-видимому, его не сразу осознал и сам П.Сорокин. Понадобилось пережить революцию, угрозу расстрела, пожить под "красным террором", увидеть голод 1921 г., чтобы в сердце образовались новые убеждения.

§ 2. СОЦИОЛОГИЯ РОССИЙСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Многое, написанное Сорокиным в 1919—1922 гг., написано, как уже отмечалось, как бы по инерции. Несомненной заслугой

* Об участии всех троих и отечественном масонском движении начала века см.: *Н.Н.Берберова.* Люди и ложи. Русские масоны XX столетия. New York, 1986 (см. страницы по именному указателю).

Сорокина-социолога является глубокое осмысление русской революции, которой он посвятил книгу "Современное состояние России" (Прага, 1923) и статью "Россия после НЭПа". Но и в них он все еще стоит, по-видимому, на позициях просветительского гуманизма. Рассмотрим, однако, его "социологию революции" подробнее. Наиболее краткую ее версию Сорокин дал в своей автобиографии.

"Всякая революция, — пишет он здесь, — описывая полный цикл своего развития, проходит три типичных фазы. Первая фаза, как правило, быстротечна. Она отмечена радостью по поводу освобождения от гнета старого режима и великими надеждами на реформы, которые обещают все революции. Эту первоначальную стадию можно назвать лучезарной: ее власть гуманна и великодушна, действия мягки, нерешительны и довольно бессильны. В человеке начинает просыпаться "звериное начало". Эта короткая увертюра сменяется обычно второй, разрушительной фазой. Революция превращается теперь в неистовый ураган, который разрушает все без разбору на своем пути. Он безжалостно выкорчевывает не только устаревшие, но и полнокровные институты, которые он разрушает наравне с мертвыми или отжившими свое ценностями; он убивает не только паразитарную старорежимную властвующую элиту, но также и множество творческих личностей и групп. На этой стадии революционная власть безжалостна, тиранична и кровожадна. Ее действия в основном разрушительны, ее методы — насилие и террор. Если ураганная фаза не разрушит нацию до основания, революция постепенно перерастает в третью, конструктивную фазу. Все контрреволюционные силы уничтожены, начинается строительство нового порядка, новой культуры, нового человека. Этот новый порядок создается не только на основе революционных идеалов, но предусматривает и реставрацию наиболее жизненных дореволюционных институтов, ценностей и тех особенностей быта, которые на время были разрушены во второй фазе революции и которые оживают и восстанавливаются независимо от желаний революционной власти. Таким образом, послереволюционный порядок обычно представляет собой, смешение новых порядков и нового образа жизни со старыми, жизненными и продуктивными порядками дореволюционного времени. Примерно с конца 20-х годов начался переход русской революции к этой продуктивной фазе, которая в настоящее время достигла своего полного развития" [7, с. 105-106].

В теоретическом плане с приведенными соображениями трудно не согласиться. "Три фазы" действительно просматривают

ся в любой великой революции, если она проходит полный цикл своего развития. Но попытаемся применить эту абстрактнотеоретическую схему к конкретной ситуации — русской революции 1917 г.

По мнению Сорокина, ее первую фазу нужно отсчитывать с событий февраля-марта, в результате которых к власти пришло Временное правительство, большевистский октябрьский переворот знаменует наступление второго этапа, и, наконец, начало третьей фазы совпадает с введением нэпа.

Однако такая периодизация вызывает возражения. Из истории великих революций, описавших полный цикл своего развития, мы знаем, что переход от второй фазы к третьей обязательно связан с победой контрреволюции и более или менее длительным периодом реставрации, коим нэп, конечно же, не являлся. Вместе с тем Сорокин чутко уловил подлинный парадокс русской революции, парадокс столь же знаменательный, сколь и актуальный. "История, — пишет он, — поистине сыграла злую шутку с коммунистами. Она заставила их собственными руками вводить снова капитализм, так усердно разрушавшийся ими, И они увидели наконец, что коммунизм привел к полному развалу всей хозяйственной жизни, и им стало понятно, что коммунистическая система не в состоянии возродить хозяйство, и что без капитализма нет спасения" [8, с. 130].

В марксистской историографии (особенно "перестроечного" периода) годы нэпа оценивалась преимущественно со знаком плюс. Мрак и ужас последующих лет списываются на произвол Сталина, который "свернул голову" новой экономической политике и направил историю совсем в другую сторону. Логика рассуждений при этом такова: если бы те экономические возможности, которые открылись перед страной, не были пресечены насильственной коллективизацией, победа и процветание "гуманного социализма" были бы обеспечены. Сорокин с самого начала отчетливо видел внутреннюю антиномичность нэпа, который, с одной стороны, был провозглашен "всерьез и надолго", а с другой — определялся как "временное отступление". (Вспомним В.В.Маяковского: "Прищурился Ленин: — Чинитесь пока чего... / Коммуна — столетия, что десять лет для ней? / Вперед — и в прошлом скроется нэпчик".) В результате такой политики, с полным на то основанием считает Сорокин, «на месте погибшего коммунизма оказался введенным не настоящий капитализм, а хозяйственносоциальный строй, представляющий смесь всех отрицательных сторон капитализма <...> без его положительных организационнопроизводственных функций и всех отрицательных сторон деспотического коммунизма (тирания, опека, бесправность, подавление

стимулов к инициативе, труду и т.д.), без его положительных (уничтожение неравенства, эксплуатации и т.д.). Этому "монстру" было дано громкое название "государственного капитализма"» [8, с. 181].

Оценка Сорокина находит свое подтверждение в таком, на первый взгляд неожиданном, источнике, как "Краткий курс истории ВКП(б)". Здесь читаем: "Свобода торговли, указывал Ленин в своем докладе, приведет к некоторому оживлению капитализма в стране. Придется допустить частную торговлю и разрешить частным промышленникам открывать мелкие предприятия. Но не надо этого бояться. Ленин считал, что некоторая свобода товарооборота создаст хозяйственную заинтересованность у крестьянина, повысит производительность его труда и приведет к быстрому подъему сельского хозяйства, что на этой основе будет восстанавливаться государственная промышленность и вытесняться частный капитал, что, накопив силы и средства, можно создать мощную индустрию — экономическую основу социализма, и затем перейти в решительное наступление, чтобы уничтожить остатки капитализма в стране" [9, с. 245].

Это описание "сущности" нэпа чуть ли не дословно совпадает, говоря словами Сорокина, со "сказкой про белого бычка, логически вытекающей из аргументации гг. коммунистов". «Введя нэп, — пишет он, — гг. коммунисты продолжали упираться и стали бормотать о "передышке". Нэп — "капитализм" — это передышка, она нужна для восстановления хозяйства. "Когда оно будет восстановлено — мы снова перейдем к коммунизму", так говорили они. Поистине архистранная логика и политика! На обычном языке она гласит: "для восстановления хозяйства нужен капитализм, и мы его вводим. Когда хозяйство возродится — мы введением коммунизма снова разрушим его. По достижении полного развала для восстановления снова введем капитализм, как передышку. По восстановлении снова заменим его коммунизмом, то есть разрушением; потом опять будет капитализм, за ним — опять коммунизм" и т.д...» [8, с. 130-131].

Описав так четко и однозначно сущность нэпа, Сорокин тем не менее считает, что именно отсюда берет начало третья стадия революции, которая "предусматривает реставрацию наиболее жизненных дореволюционных институтов, ценностей". Но, как нам хорошо известно, ничего подобного в результате "временной передышки" не произошло. «Уже через год после введения нэпа, — с явным удовлетворением отмечается в "Кратком курсе", — на XI съезде партии, Ленин заявил, что отступление кончено, и выдвинул лозунг: "Подготовка наступления на частнохозяйственный капитал"» [9, с. 245].

Явное противоречие между реалистической оценкой нэпа и связанными с ним же упованиями на скорое падение власти большевиков можно, конечно, объяснить сугубо "психологическими" причинами, которые побуждают порой принимать желаемое за действительное. Но была еще одна (причем, капитальная) причина такого обольщения. Дело в том, что оценка Сорокиным общего состояния России тоже может показаться если не противоречивой, то, по крайней мере, двойственной, если не сказать — двусмысленной.

С одной стороны, он рисует картину полной разрухи, деградации и одичания России, с другой — подмечает каждый, пусть даже самый незначительный, росток "нового", переносит на него все свои упования, предсказывая скорое падение большевизма и возрождение России. Хотя с расстояния семи десятков лет эти предсказания кажутся утопичными, тем не менее их стоит рассмотреть.

§ 3. ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ СИСТЕМА СОЦИОЛОГИИ

У Сорокина мы находим, по сути дела, три варианта (или, если угодно, сценария) будущего развития России. Первый: власть "еще несколько лет просуществует, но при условии дальнейшей эволюции в сторону капитализма и правового строя. Иначе — она будет сброшена насильственно", — и второй: "Если эта революция будет — в конце ее власть ожидает тоже падение, но более мягкое". Оба эти сценария предусматривали крах большевизма. Что касается третьего варианта — описанной выше ситуации "белого бычка", когда "капитализм" и "коммунизм" попеременно сменяют друг друга, — то его сам Сорокин считал, повидимому, лишь теоретической моделью, неосуществимой на практике.

Вероятно, худший вариант развития Сорокин отвергал в силу присущей гуманистическому сознанию веры в социально-экономический прогресс. Согласно гуманистической (точнее, позитивистской) иллюзии прогресса, худшее — позади, а лучшее — впереди. Проистекает эта иллюзия не столько от прекраснодушной наивности (в данном случае о ней и вовсе не может быть речи), сколько от того, что гуманизм в первую очередь озабочен судьбой Добра. Зло же рассматривает как своего рода математический минус, или, если воспользоваться формулой В.С.Соловьева, "естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра". Такой тип сознания способен самое большее персонифицировать Зло, которое в конечном счете все

равно функционирует по законам Добра. Между тем законы функционирования Зла принципиально отличны от аналогичных законов Добра. Кажется, впервые на это указал декабрист Н.И.Тургенев в одном из писем к П.Я.Чаадаеву: "... Зло, чтоб не погибнуть, должно, так сказать, быть осуществлено, с одной мысли оно жить не может; добро же, напротив того, живет не умирая, даже и в свободной идее, независимо от власти человеческой" [10, с. 414]. Отсюда проистекает и другое фундаментальное различие: Добро в качественном отношении статично. То, что было Добром тысячу лет назад, то и сейчас Добро и останется таковым, пока стоит мир. Зло, напротив, должно постоянно разнообразиться, постоянно наращивать свою мощь.

Будучи очевидцем революции, гражданской войны, голода, разрухи, Сорокин, вероятно, считал, что всякую меру зла большевики уже превзошли: большего быть не может. Новая экономическая политика, как бы половинчата и непоследовательна она ни была, привела к относительному оживлению экономики страны и без чудовищного насилия над народом не. может быть сломлена. Для этого понадобится уничтожить несколько десятков миллионов человек, а страна и без того обескровлена, обезглавлена и разорена дотла. Мало кто из современников Сорокина мог предвидеть в то время, что способность большевиков к насилию безгранична, что для сохранения и распространения своей власти они готовы уничтожить не только половину населения всей России, но и всего мира.

Но писал все это о революции уже другой Сорокин, не тот, или, по крайней мере, не совсем тот — автор "Преступления и кары" (1913).

В феврале 1922 г. Сорокин выступил на торжественном собрании в честь 103-й годовщины Петербургского университета. Обращаясь к молодежи, он заявил, что "вера отцов" оказалась банкротством. «... Их опыт в форме традиционного мировоззрения интеллигенции оказался недостаточным, иначе трагедии бы не было. От берега этого мировоззрения волей-неволей Вам приходится оттолкнуться: он не спас нас, не спасет и Вас. Он надолго исчез в зареве войн, в грохоте революций и в темной бездне могил, все растущих и умножающихся на русской равнине. Если не мы сами, так эти могилы вопиют о неполноте опыта "отцов" и ошибочности их патентованных рецептов» [5, с. 245].

Советуя молодежи обрести "новую веру", Сорокин прежде всего рекомендует ей "взять с собой в дорогу" знание, чистую науку, любовь и волю к производительному труду.

"Но мало и этого. Нужно запастись Вам еще и другими ценностями. В ряде их на первом месте стоит то, что я называю

религиозным отношением к жизни. Мир не только мастерская, но и величайший храм, где всякое существо и прежде всего всякий человек — луч божественного, неприкосновенная святыня. Homo homini deus (а не lupus) est* — вот что должно служить нашим девизом. Нарушение его, а тем более замена его противоположным заветом, заветом зверской борьбы, волчьей грызни друг с другом, заветом злобы, ненависти и насилия, не проходило никогда даром ни для победителя, ни для побежденных. Оправдалось это и в наши дни. Что выиграло человечество от войны? Что пожинаем мы от своей ненависти и кровавого мира? Ничего, кроме жатвы смерти, горя и океана страданий. Распиная других, мы распинаем себя. Так случилось теперь, так было и в прошлом. Пора это усвоить. Пора усвоить и другое: одно насилие никогда не ускоряло движение к далеким вершинам идеального. Вместо ускорения оно лишь замедляло его. Примером такой истории может служить эпоха Петра, не давшая ничего, кроме пышного фасада, закрепостившая сильнее народ и погрузившая его на полтора столетия в бездну невежества и бесправия" [5, с. 246].

«... Отправляясь в путь, запаситесь далее *совестью, моральными богатствами.* Не о высоких словах я говорю: они дешевы и никогда в таком изобилии не вращались на житейской бирже, как теперь, а говорю о моральных поступках, о нравственном поведении и делах. Это гораздо труднее, но это нужно сделать, ибо я не знаю ни одного великого народа, не имеющего здоровой морали в действиях. Иначе... смердяковщина и шигалевщина потопят Вас. Иначе Вы будете иметь те вакханалии зверства, хищничества, мошенничества, взяточничества, обмана, лжи, спекуляции, бессовестности, тот "шакализм", в котором мы сейчас захлебываемся и задыхаемся.

Придется подумать Вам и о том, кого взять с собой в *спутники и руководители.* Настало время от ряда былых спутников отказаться: они завели нас в пропасть. Я бы взял в качестве таковых таких лиц, как Нил Сорский, Сергий Радонежский — носители идеала старца Зосимы; как Толстой и Достоевский. Такие "спутники", по моему Мнению, не обманут.

Позволю обратить Ваше внимание и еще на один факт: на семью. Вы знаете, что она разлагается. Но должны знать и то, что без здоровой семьи невозможно здоровое общество. Слишком далеко зашел здесь развал и духовный и биологический, через половые болезни ускоряющий вымирание и вырождение русского народа. Пора остановить это бедствие. Оздоровление семьи, улучшение ее организации в том направлении, чтобы она, как первый

* Человек человеку бог (а не волк) (лат.).

скульптор, лепящий socius'a из биологической особи, создавала и выпускала из своих рук индивидов со знаниями, с волей, с энергией, полагающихся на самих себя, — эта задача доступна каждому из Вас и составляет Вашу основную обязанность.

И каждый из Вас сам должен стать настоящим socius'ом, индивидуальностью, чуждой и эгоистического шакализма, и невежественно слепой стадности...

Таковы те главные ценности, которыми Вы, с моей — быть может, весьма несуразной — с точки зрения, должны запастись, пускаясь в великий путь и подготовляясь к великому экзамену. Я не знаю, выдержите ли Вы это тягчайшее из тяжких испытаний. Но надеюсь, что "сим победиши". Хочу верить и всем сердцем желаю Вам полного успеха. Ваш успех будет означать спасение 100-миллионного народа от физической и духовной смерти» [5, с. 247-248].

Такую речь мог произнести П.И.Новгородцев, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой... Но Сорокин?.. По-видимому, он и сам был удивлен и обескуражен не меньше, чем иные из его слушателей, отчего и назвал свою новую точку зрения ' быть может, весьма несуразной"...

Уезжая навсегда из России, П.А.Сорокин увозил с собой и тот внутренний разлад, который образовался у него между сердцем и разумом. *Знал* он одно, *верил в* другое... Привести свой внутренний мир в гармоничное состояние, прийти к выводу о том, что Истина неотделима от Добра и Красоты, предстояло уже другому Сорокину — американскому социологу.

Литература

1. *Sorokin P.A.* The Ways and Power of Love. Chicago, 1967.
2. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество, М., 1992.
3. *Сорокин П.А.* Политическая программа Временного правительства // Ежемесячный журнал. 1917, № 2-4.
4. Минувшее. Исторический альманах, 1. М., 1990.
5. *Сорокин П.А.* Дальняя дорога, М., 1992.
6. *Сорокин П.А.* Заветы Достоевского // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881 — 1931 годов. Сб. статей. М., 1990.
7. *Sorokin P.A.* A Long Journey. New Haven, 1963.
8. *Сорокин П.А.* Россия после НЭПа // Вестник Российской академии наук. 1992. № 2.
9. Краткий курс истории ВКП(б). М., 1945.
10. *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и набранные письма. Т.2. М., 1991.

Раздел шестой. ПРЕДВЕСТНИКИ ГРЯДУЩЕГО ОБЩЕСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Глава первая. Метасоциологические истоки социологического кризиса

§ 1. ГЕНЕЗИС КРИЗИСНОГО СОЗНАНИЯ. ОБЪЯВЛЕНИЕ ВОЙНЫ ПРОГРЕССУ

В последней трети XIX в. — как раз по мере того как начала распадаться "социологическая империя", созданная титаническими системосозидательными усилиями О.Конта*, — возникали предпосылки "грядущего кризиса социологии" — первого из двух больших кризисов, которые пришлось — уже в нашем, XX веке

— пережить науке об обществе в целом. Одной из важнейших предпосылок такого кризиса было формирование так называемого *кризисного сознания.* Речь идет, конечно же, не об эсхатологическом сознании, которым мы обязаны еще библейским пророкам и Новому Завету. И не просто о революционистском сознании, получившем со времен Французской революции леворадикальную

— причем именно социально-политическую — окраску. Речь идет о типе сознания, который, с одной стороны, не так универсален в своем эсхатологизме и апокалиптизме, как христианство с его ощущением конца света (хотя и не лишен аналогичных черт), а с другой — все же не так партикулярен и локален, как по преимуществу социально-политически ориентированное революционистское сознание. В этом смысле он находится посредине между двумя названными полюсами. Это — во-первых.

А во-вторых, это сознание иррелигиозное, более того — *воинственно* атеистическое, богоборческое (во всяком случае — изначально и в своем *основном* устремлении). В качестве такового оно претендует на то, чтобы занять место отвергаемой им положительной религии, но уже как *анти*-религия (скажем, "религия" Сатаны или Антихриста). В отличие от революционаризма, кризисное сознание отрицает не ту или иную конкретную социальнополитическую форму, не тот или иной *"тип* цивилизации", а "цивилизацию вообще" (или "культуру вообще"), противополагая

* Процесс, получивший форму борьбы "диадохов" — последователей Конта, каждый из которых норовил утвердить свою версию истолкования социологии, противополагая ее своим соперником в рамках того же пространства, объявленного социологическим в контовской "системе наук".

ей разные варианты "естественного состояния". В этом случае оно не столько аполитично, сколько, так сказать, "над-" или "сверх"партийно и претендует на преодоление различий "левого" и "правого" радикализма и экстремизма, сочетая в себе черты как того, так и другого.

Восходя в своих истоках к древнегреческой софистике и кинизму, а также к руссоизму* с их антикультурной и антицивилизационной направленностью, кризисное сознание оформляется окончательно в середине прошлого века как сознание коренной несостоятельности западного типа общества, его культуры и цивилизации вообще. Как противоположность *стабилизационному сознанию* оно кристаллизуется в качестве *второго* из двух полюсов, к которым тяготеют отныне основные противоборствующие устремления общественного сознания Запада, все более далеко идущим образом определившие общую направленность и ритмику его эволюции по мере исчерпания буржуазнореволюционистского импульса XIX в. Естественно, что противостояние этих двух полюсов, в свою очередь, накладывает печать и на развитие теоретической социологии, разлагая ее *метатеоретические* предпосылки,

У истоков кризисного сознания стоят композитор и мыслитель Р.Вагнер с идеей "гибели богов" индивидуалистической западной культуры и *Ф.Ницше* с идеей культурного "декаданса" Запада, выражавшегося, по его убеждению, во все дальше заходящей "рационализации" жизни (символом последней он считал "сократизм"). Свое развитие (и популяризацию) ницшеанская идея получила у О.Шпенглера, выдвинувшего концепцию "заката Европы". Ее же мы встречаем у *М.Хайдеггера,* превратившего идею Ницше с теорию ("метафизического") "забвения бытия". С нею же сталкиваемся и во французском ницшеанствующем *экзистенциализме* (Камю и Сартр), пришедшем к выводу о "конце человека". Она же звучит в неомарксизме (М.Хоркхаймер, Т.В.Адорно), попытавшемся "привить" ницшеански-вагнеровский, а отчасти и экзистенциалистский комплекс идей к стволу "классического марксизма" с его выводами об "исторической исчерпанности" капиталистической формации. Здесь кризисное сознание нашло свое выражение в тезисе о "поражении" западной культуры и "неудаче" западной цивилизации, которая живет, якобы, уже "после заката Европы". И, наконец, последней по времени манифестацией кризисного сознания стал постмодернизм с его тезисом о "конце современности" как таковой — этой атеистической версией христианской идеи "конца времен".

"Ритмика" периодической смены кризисного и стабилизационного типов сознания, наложившая свой отпечаток и на развитие теоретической социологии Запада (в особенности на философию истории, с которой ей так и не удалось размежеваться, несмотря на неоднократные попытки), в общих чертах выгля

* В той мере, в какой он возрождал эти традиции применительно к Новому времени.

дит следующим образом. К ее ближайшей *предыстории* относится поляризация революционистской и антиреволюционистской тенденций, с которой Европа вошла в XIX в. на "исходе" Французской революции. В области общемировозвренческой этот исход сопровождался своеобразной "деполитизацией" революционистского импульса и "возгонкой" его в сфере метафизики, философии истории и социальной философии. С одной стороны, именно этот процесс привел в конце концов к появлению контовской социологии и (косвенно) марксистской "науки об обществе". Но с другой — он же породил и противоположную — антисциентистскую тенденцию социокультурной мысли, представлявшую собой реакцию на просветительски-рационалистическое политиканство.

Возникнув на "излете" послереволюционного кризиса 10— 20-х годов прошлого века, кризисная тенденция окончательно сформировалась к концу XIX столетия. С начала нашего века она явно доминировала, оттеснив на "периферию" общественного сознания противостоящую ей *стабилизационную тенденцию.* Однако в 40—50-е гг. нашего века на передний план общественного сознания Запада выдвинулась стабилизационная тенденция*, чтобы затем — в 60-е — первой половине 70-х гг. уступить место кризисной. Последняя, в свою очередь, снова сменилась стабилизационной. Вновь выдвинувшись на передний план к концу 70-х гг., она лидирует до сих пор, хотя вместе с *постмодернизмом* явно начинает набирать силу кризисное сознание.

В теоретической социологии кризисное сознание, отправляющееся от идеи глобального кризиса современного общества и его культуры, с неизбежностью приходит в конце концов к той или иной версии идеи "кризиса" самой социологии вообще, предполагающего необходимость радикального пересмотра ее оснований. Причем, идея эта, выдвигаемая, как правило, представителями "оппозиционных" направлений, которым поначалу отказывают в праве считаться социологическими в точном смысле (например, неомарксизм, феноменологическая социология и т.п.), в конце концов ассимилируется и теоретиками "традиционных" социологических ориентации, идя на компромисс с ними.

В связи с этим в теоретической социологии происходит обычно общее смещение акцентов: от "деидеологизации" социологии — к "гиперидеологизму"; от озабоченности научными проблемами методики и техники — к социально-философским проблемам, к вопросу о "вненаучных предпосылках" социологии и ее "онтологических допущениях". От конкретно-социологической методики —

* Начавшаяся в середине 30-х гг. общая стабилизация западного сознания была нарушена 2-й мировой войной.

к общей методологии, от методологии к социальной онтологии; от микросоциологии к макросоциологии, от макросоциологии к социальной философии, от социальной философии к политике — таков путь, проделываемый социологией под знаком господства кризисного сознания.

Признаки "разочарования в Прогрессе". Едва ли не самой характерной чертой кризисного сознания, каким оно предстало уже к концу прошлого века, предвещая грядущий кризис социальной науки в целом, стало теоретическое "размежевание" идеи общественного Прогресса, разработанной Просвещением и положенной в свое основание как контовской социологией, так и марксистской наукой об обществе. Участившиеся нападки на идею Прогресса явно выстраивались в целую "серию" и даже "линию" наступления на нее — *войну с Прогрессом,* которая очень скоро обнаружила характер "тотальной" войны на уничтожение. Прежде всего понятие социального Прогресса как поступательного развития общества и человечества, предполагающего моральное совершенствование составляющих его индивидов, подверглось известному "остранению" у историков социальной мысли. Они начали расходиться друг *с* другом уже по вопросу о том, когда возникла сама идея Прогресса, поскольку далеко не все из них удовлетворились утверждениями О.Конта, ограничивавшего ее историю Новым временем.

Одна часть историков социальной мысли довольно быстро пришла к убеждению, что эта идея *изначально* присуща человечеству, чему способствовало, кстати, довольно широко распространенное в первой половине XIX в. *обоготворение* Прогресса (которому, как мы помним, отдал дань и сам основоположник новой религии *прогрессирующего* Человечества как "Верховного Существа"). Другая же часть обнаружила склонность рассматривать ату идею как специфичную именно для *западной* культуры, но опять-таки для *всей* этой культуры, включая и античную. Наконец, те ив историков социальной мысли, которые по-прежнему придерживались контовского представления об истории идеи прогресса, попытались несколько модернизировать ее, относя ее генезис к временам перехода общества от *традиционного* ("военного") типа к *современному* (промышленному, индустриальному), а содержательно жестко связывая ее именно с этим последним. Впрочем, эта третья точка зрения закрепилась уже в XX в*.

* Вопрос же о *принципиальной возможности* существования идеи Прогресса в рамках сознания традиционного типа решался в конечном счете в зависимости от того, в какой мере надежда на постепенное улучшение человеческого бытия, осуществляемое благодаря целенаправленным усилиям людей, сочеталась с представлением о "золотом веке" человечества, оставшемся в прошлом, или о "цикличности" его развития. С представлениями, которые свойственны этому типу сознания и фиксируются как на обыденно-мифологическом, так и на

Но даже считая идею Прогресса свойственной западной культуре в целом (точка зрения, например, Р.Нисбета или рассматривая ее в качестве одной из изначальных идей человеческого рода, представители которой сопрягают с ней свое стремление к самосовершенствованию, нельзя не видеть *качественных различий,* позволяющих отграничить понимание Прогресса, характерное для традиционных обществ, с одной стороны, и современных — с другой. Традиционное представление, со свойственным ему тяготением к "мере" и "заранее установленному ограничению" [1, т. 46, ч. I, с. 476], необходимо отличать от того, что составило ведущую идею современного (т.е. в конечном счете *индустриального)* общества, которое в отличие от того, что планировал О.Конт, обнаружило тенденцию к безграничному развитию, "свободному" (К.Маркс) от каких бы то ни было заранее постулированных рамок и мер*.

Если в случае традиционного типа сознания в центре внимания оказывается именно нравственное развитие человечества — установка, ориентирующая на то, чтобы искать меру Прогресса вне его — в сфере этических ценностей, рассматриваемых в качестве неизменных (абсолютно связанных с изначальными условиями возможности человеческого существования и очерчивающих границы, в которых оно представляется возможным), то в случае не- или даже антитрадиционного сознания моделью Прогресса становится в конце концов научный, а точнее, научно-технический Прогресс (НТП) с характерной для него тенденцией к отбрасыванию всех возможных "мер" и "ограничений", включая им же самим полагаемых**. Во втором случае молчаливо постулируется, что НТП ведет "куда следует" — к общему совершенствованию человечества, т.е. ко *всеобщему* Прогрессу, обеспечивая, *о частности,* и моральный его Прогресс. Последний же оказывается, таким образом, ничем иным как "оптимальным" приспособлением человека и всех его институтов к требованиям НТП (изменяющимся на каждом новом его этапе).

Моральный прогресс, следовательно, либо "снимается" в лоне НТП, задающего модель всеобщего Прогресса, либо выталкивается на периферию последнего в качестве "рудимента" предшествующего развития. Во втором случае он (моральный прогресс) оказывается в оппозиции к всеобщему Прогрессу именно в силу этой рудиментарности: ретроспективной ориентации, отсталости и прочих элементов традиционализма (и патриархальности). Попытки представить такого рода Прогресс в качестве основной цели человеческого развития в условиях антитрадиционного общества в

эстетическом (Гесиод, Эсхил) и философски-метафизическом (Платон, Аристотель) уровнях.

* В этом отношении Маркс и Энгельс придерживались традиции Кондорсе. ** Тем более, что и эти последние с самого начала выдвигаются им как условные и относительные: связанные с "данным состоянием" знаний, науки и техники, которое как раз и предполагается преодолеть.

конце концов квалифицировались как шиллеровское "прекраснодушие", или "утопические мечтания", коль скоро защитники "этической модели" Прогресса не могли указать на "реальную" — научно удостоверенную — силу, которая могла бы гарантировать успешность такого рода Прогресса: факт, лишний раз демонстрировавший доминирование "научной", в конечном счете опять-таки научно-технической модели Прогресса.

Об эту "модель" и раскололись в конечном счете также и все попытки "гуманизировать" и "этизировать" Прогресс, которые были предприняты как самим О.Контом (уже в "Системе позитивной политики" и не без противоречия с "Курсом позитивной философии"), так и теми из его последователей, которых не устрашил поворот основоположника позитивизма к религии "Верховного Существа". Правда, они оказались в явном меньшинстве — чем лишний раз подчеркивалась слабость позитивистских надежд на возможность морального регулирования Прогресса. Что же касается Прогресса, "освобожденного" от моральных регулятивов, то он рисковал остаться уязвимым по причине своей "однобокости" и, следовательно, *не*универсальности.

§ 2. А. ШОПЕНГАУЭР: СОЦИАЛЬНОФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ КРИЗИСНОГО СОЗНАНИЯ

Содержательный анализ кризисного сознания нам придется начать с ближайшего предшественника и (во многих отношениях) фактического учителя Ницше — Артура Шопенгауэра (1788— 1860), от которого он, впрочем, отрекся (подобно тому, как О.Конт отрекся от Сен-Симона), но без которого нельзя понять не только *генезис* важнейших ницшеанских идей, но и их внутреннюю структуру*. Идеи этого философа-волюнтариста сыграли значительную роль в формировании как кризисного сознания вообще, так и антиинтеллектуалистской линии социологии в частности.

Шопенгауэр — один из основоположников *иррационалистического* направления в западной философии, ведущего к *эстетизации* философского знания и превращению его в род *интеллектуальной романистики***; виднейший основоположник *элитарной концепции культуры.* Трансформируя кантовскую филосо

* Тем более, что способом самоутверждения Ницше как мыслителя (и здесь он также очень похож на О.Конта) была столь же яростная, сколь и изнурительная война против его учителей, растянувшаяся на долгие годы.

** Мотив этот, вообще играющий важную роль в формировании кризисного сознания, проник, как мы увидим, и в область социологии.

фию в своем основном труде "Мир как воля и представление" (т.1-2, 1819— 1844) [1], Шопенгауэр истолковывает "вещь в себе" как Волю — бессознательное стремление к жизни, существованию, бытию, — не знающее никакой иной цели, кроме самоутверждения (Воля хочет только самой себя). Мир предстает при этом как *явление* этой самоустремленной Воли, не имеющее, однако, никакого отношения к ее собственной *сущности* и неизменно выступающее в построении Шопенгауэра как "фантасмагория", "покрывало Майи" и т.д.

Познавательная способности человека, помещенная у Шопенгауэра как бы "между" Волей, с одной стороны, и ее "представлением", многообразием индивидуальных явлений, имеющих форму индивидуализированных объектов, — с другой, оказывается *радикально раздвоенной.* Одна часть интеллектуальных сил уходит на обслуживание "воли к жизни", что означает в данном случае постижение индивидуумом многообразных вещей, в конечном счете под утлом зрения их отношения к его телу — индивидуальному воплощению Воли. Другая часть этих сил — по причине так и не объясненного у Шопенгауэра *попустительства* Волн — оказывается свободной от служения ей, а потому получает возможность незаинтересованного созерцания объектов и объективности (самой "формы представления") вообще.

Эстетизм как элемент кризисного сознания. С этой второй частью интеллектуальной способности — со способностью чистого, незаинтересованного созерцания, из которой, по Шопенгауэру, проистекают не только искусство, поэзия, но и философия — сопряжено у него то, что можно назвать эстетикой в широком смысле слова. Она покоится на решительном отграничении *чисто созерцательного* постижения объектов — их "объективности", "представленности" как таковой, которое никогда не покидает *стихии образа* (с нею Шопенгауэр связывает истинное познание), — от познания, подчиненного "закону основания" и таким его "модификациям", как время, пространство и причинность. Созерцательное, т.е. "гениальное" (слово, которым у Шопенгауэра целиком покрывается понятие *эстетического)* постижение объекта — это вневременное и внепространственное его познание. Оно не подыскивает причин для постигаемого им и не ищет для него оснований, каковые, по Шопенгауэру, неизменно привели бы к установлению отношения этого объекта к нашему телу и нашей воле, а через это и к Воле вообще. Такой (эстетическисозерцательный, философски-"воззрительный") способ постижения обеспечивает, согласно Шопенгауэру, проникновение — через индивидуальную вещь (объект) — в ее *идею,* которая представляет собой "непосредственную объективность воли" — в отличие от самой этой вещи, чья "объективность" опосредована еще и "принципом основания" (он же — "принцип индивидуации", расщепления первоначально единого на бесконечное многообразие эмпирических вещей).

Шопенгауэр отличает идею от вещи как всеобщее от частного, бесконечное от конечного, вечное от временного, т.е., в конечном счете, как истинное и прекрасное — от неистинного и безобразного (точнее — безобразного,

ибо образ, созерцаемый во всей его чистоте, и Красота — для Шопенгауэра одно и то же). Это обстоятельство, в свою очередь, и обеспечивает непреходящую ценность — вечность — произведениям как истинной философии, так и подлинного искусства, одинаково представляющим собою творения "эстетического", или, что то же самое, "гениального способа созерцания" — единственного, имеющего знамение для сферы философско-художественного знания. *Гениальный* способ созерцания Шопенгауэр резко противополагает "разумному", который полностью подчинен "закону основания" и имеет своим результатом не *идею,* обладающую бесконечным содержанием, а *понятие,* содержание которого неизменно ограничено, ибо ' все понятия и все мысли — это только отвлечения, — то есть — частичные представления из непосредственного восприятия..." [1, т. И, с. 462],

Культ гения. Элитарность кризисного сознания. Противоположение "гениального" и "разумного" способов восприятия расшифровывается у Шопенгауэра не только в гносеологическом, но и в физиологическом, и даже *социологическом* аспектах. В аспекте физиологическом Шопенгауэр сводит эту противоположность к избытку "мозговой деятельности — а вместе с нею и самого мозга" у людей определенного типа, способных освободиться от всевластия Воли, от служения ей и познавать бескорыстно, стремясь к одному лишь наслаждению, доставляемому чистым созерцанием чистых образов вещей, которых (в отличие от "уродов по недостатку") можно было бы назвать "уродами по избытку" [1, т. II, с. 479], так как мозг у них "ведет свою жизнь паразита в организме решительно, вполне обособленно, энергично и независимо" [там же]. В аспекте, так сказать, социологическом Шопенгауэр противопоставляет людей этого типа в качестве "людей гения" — своекорыстным "людям пользы", органически неспособным к незаинтересованному познанию.

Тем самым он, философски гипостазируя идею немецких романтиков, противополагавших "гениального художника" — "косной толпе", выстраивает целую *социальную философию,* предполагающую радикальную противоположность "массы" и "элиты". Так намечается перспектива разработки философски фундированного варианта *элитарной концепции искусства* — и познания, *культуры вообще,* — сторонники которой неизменно апеллировали и апеллируют в конце концов если не к "физиологическим", то к социально-, точнее, эстетико-философским построениям Шопенгауэра.

Гений — "аристократ духа", — согласно Шопенгауэру, является представителем *бесполезного* в мире, подчиненном принципу воли, пронизанном утилитаризмом и своекорыстием: "... именно тот факт, что гений состоит в творчестве свободного, — то есть

освободившегося от власти воли, — интеллекта, ведет к тому результату, что произведения гения не служат ни для каких полезных целей, — будет ли это музыка, философия, живопись или стихотворение. Дело гения — не предмет практической пользы. Бесполезность — это один из характерных признаков гениального произведения, — это его дворянская грамота. Все остальные произведения человека предназначаются для сохранения или облегчения его существования; только те, о которых мы говорим теперь, — нет; только они существуют ради самих себя; в этом смысле на них можно смотреть как на цветы или как на чистую прибыль бытия..." [1, т. II, с. 474].

Неспособный вразумительно объяснить *необходимость* появления бесполезного в этом мире, где господствует принцип полезности (превращенный Шопенгауэром под псевдонимом воли в универсальное, метафизическое начало мира), философ столь же мало способен объяснить *необходимость* возникновения бесполезных "людей гения" в обществе, состоящем из "людей пользы". И эту неспособность дать решение возникшей проблемы Шопенгауэр вуалирует тем, что истолковывает появление "людей гения" как отклонение от нормы, как парадокс, как своего рода ошибку природы. Формулируя важнейший — "чисто физиологический"! — признак, качественно отличающий "людей гения" от "людей пользы", Шопенгауэр пишет: "... там... где представляющая сила мозга дает такой избыток, что воссоздает чистый, ясный и объективный образ внешнего мира, который бесполезен для целей воли (это философ не устает повторять. — *Ю.Д.),* который на высших ступенях мешает воле (почему воля попустительствует этому — так и остается необъяснимым. — *Ю.Д.)* и даже может быть вредным для нее, там уже существуют по крайней мере задатки той ненормальности, которая мыслится в понятии гениальности; а это намекает на то, что здесь, по-видимому, начинает действовать нечто чуждое воле..." [1, т. II, с. 460]*.

* Развертывая дальше свое "физиологическое" обоснование гениальности, он пишет: "Поэтому, строго говоря, с точки зрения физиологии такой избыток мозговой деятельности — а вместе с нею и самого мозга — можно отнести до некоторой степени к monstris per excessum (уродам по избытку), который физиологии, как известно, сопоставляет с monstris per defectum (уродами по недостатку) и per situm mutatum (по измененному положению). Итак, гениальность состоит в ненормальном излишке интеллекта, который поэтому может найти для себя применение только в том, что обращается на общие черты мирового существования..." [1, т. II, с. 460-461]. Решительно отказав в гениальности женщинам ("потому что они всегда остаются субъективными"), Шопенгауэр пишет далее о физиологических особенностях "гениев": "...церебральная система у них должна быть сполна и строго, путем полной изоляции, отделена от системы гениталий — так, чтобы она состояла в полной противоположности с нею; в силу чего мозг и ведет свою жизнь паразита в организме решительно, вполне обособленно, энергично и независимо" [1, т. II, с. 479].

Как видим, дело принимает опасный для философской конструкции Шопенгауэра оборот: метафизическое первоначало оказывается под угрозой со стороны "гениальной бесполезности". И единственное, что может спасти волю от сомнения в ее всемогуществе, — это тезис об абсолютной случайности, уникальности и, главное, ненормальности гения.

Поскольку гений, согласно Шопенгауэру, представляет собой не только случайное и уникальное явление, но и решительное отклонение от среднечеловеческой нормы, поскольку он как бы заброшен в этот чуждый ему мир полезности и своекорыстия в качестве носителя совершенно иного принципа — принципа бесполезности (и потому оказывается в этом мире странником, не находящим себе пристанища у обыкновенных "людей пользы"), — постольку проблема *взаимопонимания* между "людьми гения" и "людьми пользы" оказывается вообще *неразрешимой* внутри шопенгауэровской системы. Причем, как это часто случается с автором трактата "Мир как воля и представление", именно неразрешимость той или иной проблемы Шопенгауэр объявляет некоторой нормой, приписывая причину этого обстоятельства не своей собственной философии, не порокам своего теоретического мышления, а изначальной "порочности" самого мира. Так, "миру", сконструированному по системе Шопенгауэра, приходится расплачиваться за недостатки и ограниченность теоретического мышления философа. И чем больше последних у философа, тем более мрачным, порочным и противоречивым оказывается живописуемый им "мир как воля и представление".

Однако неспособности Шопенгауэра не только правильно решить, но хотя бы правильно поставить проблему взаимоотношения между "людьми гения" и "людьми пользы" имеет и другую сторону. Превратив разрыв между первыми и вторыми в некоторую извечную характеристику человеческого бытия (дав этому разрыву "метафизическое" оправдание), Шопенгауэр выступил как философский *апологет* этого разрыва, как *создатель нового варианта элитарной концепции искусства* (и философии), *культуры* как таковой.

"... Гений в сущности живет одиноко, — пишет Шопенгауэр, — он является слишком редко, чтобы легко встретить в жизни подобного себе, и он слишком отличается от других, чтобы быть их товарищем. У них преобладает воля, у него познание; поэтому их друзья — не его друзья, а его друзья — не их друзья. Ход мыслей такого, отрешившегося от материнской почвы — то есть от воли — и только периодически возвращающегося к ней интеллекта скоро обнаружит все свое различие от хода мыслей нормального интеллекта, твердо держащегося за свой корень. Поэтому, в силу неодинаковости шага, первый неспособен к мышлению сообща — то есть к собеседованию с другими; в нем и в его подавляющем превосходстве они найдут так же мало удо

вольствия, как и он в них; поэтому они будут чувствовать себя гораздо удобнее с им подобными, а он будет предпочитать общение с подобными себе, — хотя обыкновенно это возможно только посредством оставшихся от них произведений" [1, т. II, с. 472].

Мы не будем здесь касаться вопроса о том, насколько правомерно, как это делает Шопенгауэр, выдавать описание обывательских представлений о гении за философское рассмотрение проблемы гениальности. Нам важно только констатировать, что развитие исходной предпосылки с необходимостью ведет Шопенгауэра к "изъятию" гения из его собственной эпохи, обрекая его на чисто "спиритуалистическое" общение с гениями иных эпох: "... гений, даже в своих стремлениях и работах, стоит в большинстве случаев в противоречии и антагонизме со своим временем. Просто талантливые люди всегда приходят в свое время, ибо они, возбужденные духом своего времени и вызванные его потребностями, всегда способны удовлетворить этим потребностям и жить в ладу с веком... А гений вторгается в свое время, как комета в круг планет, правильному и очевидному порядку в движении которых совершенно чужд его эксцентрический бег. Поэтому он не может войти в уже существующий и нормальный процесс образования времени, но бросает свои труды далеко вперед на предлежащий путь — как посвящающий себя смерти император бросает свое копье в ряды врагов, — до какого только времени он может докинуть свои создания" [1, т. II, с. 477].

Ход мысли Шопенгауэра здесь ясен и определенен: нет и не может быть никакого контакта между гением и его эпохой, ибо последняя живет по законам, диктуемым волей, тогда как гений руководствуется иным законом. Непонятно только одно: почему гений рассчитывает на приятие его произведения иными эпохами, на признание в будущем времени, — ведь и это время будут населять люди, живущие по законам, диктуемым волей, и копье императора снова попадет "в ряды врагов". В общем, и в будущем гений может рассчитывать опять-таки лишь на понимание со стороны "людей гения", а не "людей пользы".

Собственно говоря, к этому выводу и склоняется Шопенгауэр в конечном итоге, утверждая, что "люди пользы" и в отдаленном будущем не поймут произведения "гения", а только примут **их** "на веру": " *Талант* может сделать то, что превышает способность других в работе, но он не переходит за границы восприимчивости других, поэтому он тотчас же находит своих ценителей; а создание гения выходит не только за пределы нормальных сил его современников, но и за пределы их способности восприятия; поэтому другие не в состоянии и заметить его деятельности. Талант похож на стрелка, который попадает в ту цель, в которую другие не могут попасть; а гений попадает в такую цель, до которой еще

ни разу не мог проникнуть взор других, поэтому только посредственно, — следовательно, значительно позднее, — получают об этом известия, и даже эти известия принимают только в кредит — на веру" [1, т. II, с. 477-478].

Итак, гению в шопенгауэровском понимании не следует рассчитывать на его понимание в будущем "людьми пользы". Он может надеяться только на будущих "людей гения", которые окажутся такими же странниками, заброшенными в совершенно чуждый им мир своекорыстия и пользы, каким он был в свое время. И в этом выводе из своих посылок Шопенгауэр был вполне последователен.

Однако — и здесь Шопенгауэр вступает в чуждую ему сферу социологии — складывающиеся при этом отношения между будничными "людьми пользы" и праздничными "людьми гения" не столь идилличны, как это может показаться на первый взгляд. Приняв на веру мнение о том или ином гениальном создании, не понятом ими, "люди пользы" не перестают относиться к нему как к чему-то чуждому и враждебному, ибо оно не становится от этого понятнее. Более того: отношение "людей пользы" к гениальному произведению тем подозрительнее и враждебнее, чем менее понятно им принятое на веру высокое мнение о нем. "...Самые прекрасные творения каждого искусства, благороднейшие создания гения для тупого большинства люден навеки остаются книгой за семью печатями и недоступны для него, отделенного от них глубокой пропастью, как недоступно для черни общение с королями. Правда, и самые пошлые люди, опираясь на чужой авторитет, не отрицают общепризнанных великих творений, для того чтобы не выдать своего собственного ничтожества; но втайне они всегда готовы вынести им обвинительный приговор, если им только подадут надежду, что они могут сделать это не осрамясь, — и тогда ликуя вырывается на волю их долго сдерживаемая ненависть ко всему великому и прекрасному, которое никогда не производило на них впечатления и этим их унижало, и к его творцам" [1, т. I, с. 242].

В общем, Шопенгауэр был бы гораздо более последователен, если бы, подобно Ницше (исправившему его в этом пункте), апеллировал не к человечеству, а к "сверхчеловечеству, состоящему из "немногих избранных", считающих, что человечество — это то, что "должно преодолеть", — к этому неудержимо влекла Шопенгауэра объективная логика его собственных предпосылок. Однако Шопенгауэр, сформировавшийся в Германии первых десятилетий XIX в., в атмосфере полного господства немецкой идеалистической философии, еще недостаточно созрел для такого вывода. Он остановился на полпути к нему.

В числе важных причин, обусловивших непоследовательность Шопенгауэра в этом пункте, было то обстоятельство, что он оказался *связанным немецкой философской традицией* гораздо больше, чем казалось ему самому. Гуманизм, рационализм и оптимизм, внутренне присущие этой традиции, вставали в вопиющее противоречие с шопенгауэровским пессимизмом, эстетизмом и "элитарностью". Влияние этой традиции сказалось в глубоко противоречивом стремлении этого философа-пессимиста и антиинтеллектуалиста спасти хоть какие-то — пусть иллюзорные — "права" истины и красоты в мире, который, согласно его же собственной концепции, был "изначально" враждебен и той, и другой и "не хотел" ни истинного, ни прекрасного.

§ 3. Р. ВАГНЕР: ОТ РЕВОЛЮЦИОНИСТСКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ УТОПИИ К МЕТАФИЗИЧЕСКОМУ ПЕССИМИЗМУ

Чтобы более конкретно представить роль философии Шопенгауэра в формировании кризисного сознания с его вполне определенными социально-философскими импликациями, целесообразно обратиться к характеристике одного из важных моментов идейной эволюции Р.Вагнера, который известен не только как композитор и драматург, напряженно размышлявший о *социальной миссии* искусства. Дело в том, что эти размышления очень рано привели его к попытке выстроить *социально-философскую концепцию,* в рамках которой получили бы свое решение две проблемы, одинаково волновавшие его: проблема *Искусства и Революции,* которую он толковал в духе популярной в Германии в его молодые годы идеологии немецкого "истинного социализма".

Но в ходе последующей духовной эволюции, произошедшей под влиянием событий "внешнего" (политического) порядка, преломленных, однако, глубоко "внутренним" образом — в частности с помощью философии А.Шопенгауэра, "открытого" интеллигенцией с большим запозданием, — Р.Вагнер отказывается и от "истинного социализма" (с его эстетическим революционаризмом), и от мысли о возможности "усовершенствования" человечества, от идеи социального прогресса вообще. Этим "поворотом" Р.Вагнер предвосхитил тот перелом, а вернее — "слом", который произошел в западном прогрессистском сознании вообще, вызвав, в частности, первый общетеоретический кризис в социологии, — чем

лишний раз подтвердилась внутренняя связь между идеями "социальной науки" и социализма в XIX столетии.

Уже в 1850 г., через год после выхода в свет его брошюры "Искусство и революция", он пишет своему другу Листу: "Если нельзя разорвать с действительностью, если нельзя, несмотря на все напряжение воли, перенестись ни в какое другое время, мы должны позаботиться только об одном: сохранить наше достоинство, нашу свободу, и в чисто человеческом, и в чисто художественном смысле этих слов" [2, т. IV, с. 4]. Еще через два года эта мысль приобретает уже более категорическую форму — в письме Рекелю: "Как и ты, я только отречением от мира могу сохранить верность моей истинной природе" [2, т. IV, с. 167]. А спустя еще несколько лет Вагнер так определяет свою социальную позицию: "Теперь я вижу явления не в том освещении, в каком они рисовались мне раньше. Теперь я желал бы заниматься только искусством, совершенно не соприкасаясь с полем мышления чисто политического характера" [2, т. IV, с. 123].

Несмотря на то, что в ходе этой эволюции Вагнер совершил поворот на 180 градусов, с точки зрения его собственных теоретических предпосылок она не представляет собой ничего удивительного: в ней есть своя логика. В период революции 1848 г. Вагнер полагал, что сама действительность ведет к реализации "извечных" идеалов искусства; и он приветствовал это движение, призывал к единению искусства и революции. Но оказалось, что его надежды были преждевременными, что действительность пошла какими-то своими путями, не теми, какие предуказывал ей эстетический идеал; более того, она следовала тенденциям, враждебным этому идеалу, а вместе с тем и всей идеологии Прогресса. Тогда Вагнер отвернулся от этой не оправдавшей его ожиданий действительности. И если раньше он стремился слить искусство с революционной действительностью, то теперь он стремится отделить, обособить его от действительности, видя в этом единственное средство спасения искусства и самого себя как художника от ее растлевающего влияния.

Теоретически здесь произошло сравнительно небольшое смещение акцента; художник-мыслитель отказался от элементов непоследовательности, которые характеризовали его раннее эстетико-социологическое построение; его точка зрения в известном смысле стала более монистичной. Ведь раньше при всем предпочтении, которое Вагнер отдавал *эстетической* реальности, в его теоретических представлениях существовали *две* реальности: искусство (мир эстетического идеала), с одной стороны, и революция (мир преобразующейся действительности) — с другой. Причем эта вторая реальность не имела цели в себе; в конечном счете она выступала лишь как *средство,* как *орудие, с* помощью которого предстояло выполнить чисто негативную задачу — освободить искусство от власти чуждого ему — "своекорыстного", "частно

собственнического" — интереса. Остальное ложилось на плечи самого искусства, которому надлежало стать самостоятельно развивающейся ячейкой общества будущего.

Практически же ни революция, ни общество будущего, ни коммунистический человек не имели, согласно вагнеровской концепции, цели и смысла в самих себе. И то и другое они получали от искусства, от эстетической реальности, которая одна только и была самодовлеющей, самозаконной и самоцельной. Революция волновала Вагнера как *эстетическая революция,* общество будущего — как общество художников, коммунистический человек — как художник, а все это вместе — как воплощение вековечных идеалов искусства (т.е. как разрешение противоречий искусства вагнеровских времен). Но тем не менее, эта *социальная* реальность все время имелась в виду, и перспектива развития искусства — высшей реальности — связывалась с перспективой общественного развития, политической борьбы, с перспективой революции.

Теперь же Вагнер целиком и полностью порывает с общественной реальностью и окончательно замыкается в "вечно юной" реальности искусства, эстетического идеала. Как он полагает теперь, только таким образом художник сможет "изъять" себя из потока времени, спасти свой талант, сохранить верность самому себе. Перспектива сближения искусства с обществом, намеченная в вагнеровской брошюре "Искусство и революция", так и не реализовалась, и именно по той причине, что социальная реальность при ближайшем рассмотрении оказалась довольно непривлекательной, во всяком случае, далекой от идеала. Искусству же, коль скоро оно разочаровывается в действительности и не видит никаких перспектив ее изменения, ее сближения с идеалом, ничего не остается, кроме как замкнуться в самом себе. И оно считает себя тем более правым в своем недовольстве действительностью, чем больше оно уверено, что истинную реальность оно несет в себе самом, в своем сердце.

Так почти тот же способ рассуждения, к которому молодой Вагнер прибег при обосновании необходимости ликвидации "эстетической рамки" и полного растворения "эстетической реальности" в реальности социальной, мира искусства — в действительном мире, идеала — в общественной жизни, теперь применяется для того, чтобы обосновать необходимость обособления искусства от действительности, его замыкания в эстетическую рамку. Так теория растворения искусства в социальной действительности превращалась *в теорию внутренней эмиграции искусства, внутренней эмиграции художника.*

Правда, во всем этом способе рассуждения таился некоторый логический изъян. И более последовательный мыслитель — скажем, такой, как Гегель, — мог бы возразить Вагнеру: если искусство — это единственно истинная, высшая реальность, если она вечна и довлеет себе, то стоит ли бояться растлевающего влияния на нее неистинной, временной и преходящей социальной действительности?! А если эта последняя при всей ее "вторичности" все-таки способна оказать подобное влияние на эстетическую реальность, то не следует ли усомниться в истинности и действительности этой последней?! В самом деле: так ли уж истинно то, что боится соприкосновения с неистинным и спасается от него бегством? Так ли уж "самозаконно" то, что боится утвердить свой закон в борьбе с неистинной реальностью?! И не свидетельствует ли тот факт, что искусству приходится страшиться соприкосновения с неистинной действительностью, скорее против него, чем за него?!

Но так мог рассуждать лишь мыслитель, для которого истинность совпадала с могуществом, знание с силой, толкающей человечество по пути Прогресса: с "хитростью" мирового разума.

Глава вторая. Первое прощание с прогрессом

§ 1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ПЕССИМИЗМ И ЭЛИТАРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Психологический механизм эволюции вагнеровских воззрений на взаимоотношение искусства и действительности, искусства и общества, искусства и народа, как он складывался на основе личного опыта Вагнера-художника, очень тонко (и весьма достоверно) воссоздал Ф.Ницше в одной из своих ранних работ — "Рихард Вагнер в Байрейте". В этой работе, которая сама представляет собой один из важных этапов эволюции элитарной концепции искусства*, остро схвачены реальные противоречия общественной позиции Вагнера-художника, из которых должно было вырасти стремление поставить проблему взаимоотношения искусства и народа иначе, чем она формулировалась в брошюре "Искусство и революция".

Согласно Ницше, Вагнер-композитор "начал свое дело с... огромного заблуждения, и... необдуманно и чистосердечно отдался самой возмутительной форме искусства" [3, т. II, с. 371]: той

* И культуры, и общества.

форме искусства, которая видит свою цель только в том, чтобы "сорвать успех у публики", и все свои художественные средства" приноравливает к этой цели [3, т. II, с. 371]. Однако именно на этом пути Вагнер пришел к осознанию своего заблуждения, ибо "понял, в своем отчаянии от осознанной им ошибки, основы современных успехов, современную публику и всю современную ложь искусства" [там же].

Чувство разочарования и раскаяния привело Вагнера к воззрениям, характерным для *"промежуточной ступени"* его духовного развития, которую Ницше, "в отличие от предыдущего и последующего периодов", обозначает "двумя словами": "Вагнер становится *революционером общества,* Вагнер признает в лице *народа поэта* единственного бывшего до настоящего времени художника" [3, т. II, с. 371-372]. "Из сострадания к народу, — пишет Ницше, — он стал революционером. С этой поры он возлюбил народ, тосковал по нему, как он тосковал по народному искусству, ибо — увы! — только в нем, исчезнувшем, едва чуемом, искусственно оттесненном народе, он думал обрести единственного достойного зрителя и слушателя, которому была бы по плечу мощь того художественного произведения, о котором он мечтал" [3, т. II, с. 372-373].

Считая, что подлинная стихия народного духа, народного художественного сознания — это *миф,* Вагнер стремится вернуть ему прежнюю мужественность, соединив его с музыкой, а музыка, обретя в мифе Слово, освобождается "от завороживших ее чар" и получает возможность заговорить. И здесь Вагнер поистине находит самого себя как художника: он сбрасывает стеснявшие его оковы для драматического творчества, композитор и поэт утверждает свое господство "над еще не открытым промежуточным царством между мифом и музыкой" [3, т. II, с. 373-374].

И этот великолепный творческий синтез Вагнер предлагает тому, кто вдохновил его на творчество, кто подвигнул его на этот художественный подвиг, открывший новые горизонты в искусстве, — народу: «Свое новое художественное создание, в котором он соединил воедино все, что знал могучего, действенного, несущего блаженство, он поставил теперь пред людьми с великим, мучительно острым *вопросом.* "Где вы, страждущие тем же, чем страдаю я, и жаждущие того же? Где та множественность, в которой я жажду увидеть народ? Я узнаю вас потому, что у вас будет общее со мной счастье и общее утешение: по вашей радости я узнаю, в чем ваши страдания!" "Тангейзером" и "Лоэнгрином" задан был этот вопрос; он искал себе подобных, — одинокий жаждал множественности» [3, т. II, с. 374].

Здесь с великолепной проникновенностью подмечена противоречивость поисков Вагнера, который представлял народ как

множественность подобных ему интеллигентов-одиночек и в народе видел проекцию самого себя, свое "я", умноженное на несколько миллионов "единиц", — художника-изгоя из "образованного общества, увеличенного в миллион раз. Видя в мифе "порождение и язык народной нужды" [3, т. II, с. 373], а в собственном музыкально-драматическом творчестве нечто аналогичное историческому процессу мифотворчества, Вагнер "имел право заключить, сколь родственна его нужда нужде народа в пору его возникновения и что народ вновь восстанет, если в нем будет *много* Вагнеров" [там же]. Так совершалась эстетическая мифологизация идеи Прогресса.

Но *такого* народа не было в действительности; он существовал лишь в воображении композитора и драматурга Вагнера, который осознавал собственное творчество, свои художественные искания в условиях общественного подъема и стремился внутренне связать их с массовым движением. Это стремление в высшей степени плодотворно сказалось на самом музыкально-драматическом творчестве Вагнера, натолкнув его на идею синтеза музыки и драмы. При этом, однако, свою *реальную* связь с революционным движением Вагнер осмыслял неверно, что и послужило источником многих недоразумений и разочарований.

Голос Вагнера не был услышан народом, а те, кто его услышал, принадлежали к презираемой композитором "образованной публике"; и "поняла" эта публика в вагнеровских произведениях совсем не то, что хотел сказать автор. Художник оказался в своеобразном вакууме. "... Что ему пришлось испытать? Ни от кого он не услыхал ответа; никто не понял его вопроса. Не то чтобы последовало молчание, — напротив, отвечали на тысячи вопросов, им не поставленных... Его вопрос остался не понятым, его страдания не встретили отклика, его произведения были обращены к глухим и слепым; народ, о котором он мечтал, оказался химерой" [3, т. II, с. 374].

В итоге Вагнер (которому ко всему прочему пришлось после революции 1848 г. изведать участь политического изгнанника) оказался в полной изоляции: "Он — одинок; время для него больше не имеет значения; он потерял надежду. Охватывающим мир взором он вновь измеряет глубь и на этот раз проникает до дна ее. Там видит он страданье, заложенное в основе вещей, и с этого времени, как бы отрешившись от самого себя, спокойнее несет свою долю страданий. Жажда высшей власти, это наследие прошлых состояний, всецело переходит в художественное творчество. В своем творчестве он обращается теперь только к самому себе, а не к публике или народу и полагает все силы на то, чтобы придать этому творчеству отчетливость и силу, достойные такого могучего диалога" [там же].

Нетрудно заметить, что ницшевское описание той духовной ситуации, в какой оказался Вагнер в итоге предшествующей эво

люции, дается в ключе шопенгауэровской философии. Это описание воспроизводит не только пессимистический лейтмотив философии Шопенгауэра — о "страдании, заложенном в основе вещей", но и шопенгауэровское представление о художественном гении. Образ Вагнера предстает здесь простой иллюстрацией концепции художника, изложенной в философском тракте "Мир как воля и представление".

Однако это описание отнюдь не плод фантазии Ницше, созревший под влиянием шопенгауэровской философии. Дело в том, что Ницше имел право осмыслять духовное состояние Вагнера рассматриваемого периода в терминах шопенгауэровской философии, ибо именно в это время Вагнер "открыл" для себя философию Шопенгауэра и заключил, что в прочитанном содержится многое из того, к чему он уже пришел на собственном опыте. "Сознание призрачности мира, так сказал он мне, — рассказывает Вагнер, вспоминая свою беседу с Гервегом о шопенгауэровской философии, — составляет основную тему каждой трагедии и интуитивно присуще великому поэту, великому человеку вообще. Я еще раз прочел поэму о Нибелунгах и, к великому изумлению, понял, что с этим мировоззрением, вызвавшим во мне такое смущение при чтении Шопенгауэра, я давно уже освоился в своем собственном творчестве" [2, т. III, с. 65]. Так происходил отказ от революционизма и от питавшего его "подспудной" идеи Прогресса.

Это было написано в 1855 г. Потребовалось всего несколько лет жизни в условиях общеевропейского разочарования, наступившего после 1848 г., чтобы от революционного оптимизма прийти к шопенгауэровскому пессимизму, от "истинного" социализма — к безысходному индивидуализму.

Этот поворот, вполне объяснимый, если прослеживать его по внутренней — мировоззренческой — линии, представлялся настолько неожиданным с точки зрения внешней, что Вагнеру пришлось выдержать не одно драматическое столкновение с друзьями своей революционной молодости. Вспоминая впоследствии разговор с одной из своих старых знакомых — Мальвидой Мейзенбуг, состоявшийся в Лондоне в 1855 г., Вагнер рассказывал: "...Она была полна тех желаний и планов относительно *совершенствования человеческого рода*,* которые я сам же исповедовал, но от которых, познав, под влиянием Шопенгауэра, глубокий трагизм мира и ничтожность его явлений, отвернулся *почти с раздражением.* Мне было неприятно в споре с этим вдохновенным

* Вот она — идея Прогресса.

другом видеть, что я не понят и являюсь в его глазах ренегатом благородной идеи" [2, т. III, с. 165-166] (выделено мной. — *Ю.Д.).*

Но слишком уж удобной была та "философическая" форма отречения от революционных идеалов, которую давала система Шопенгауэра, чтобы от нес можно было отказаться под влиянием этических сетований друзей туманной юности. И это тем более, что Вагнер глубоко "обжил" эту идею, придав ей в высшей степени эстетизированную форму (которая, впрочем, была почти готова у Шопенгауэра).

Искусство продолжало оставаться "высшей реальностью" и в системе новых воззрений Вагнера. Правда, теперь эта реальность уже не сближается с фейербаховской "истинной чувственностью" — она уже гораздо ближе к шопенгауэровской "идее", понятой как "объективация воли". Что же касается музыки — высшего из искусств, то у Вагнера (так же как у Шопенгауэра) она выступает как *воплощение* внутреннего ритма этой воли, как его доступная слуху манифестация.

Для того чтобы выполнить свою задачу, искусство уже не нуждается, по мнению Вагнера, в апелляции к массам. Ломать "эстетическую рамку" теперь уже нет необходимости. Искусство снова получает свое теоретическое обоснование как искусство "избранных" — трагически одиноких гениев и тех "немногих", которые способны понять гения. Так рождалась элитарная концепция культуры.

§ 2. ПРОГРЕСС НАОБОРОТ: НИЦШЕАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ НИГИЛИЗМА

Фридрих Ницше (1844—1900) — немецкий философ-иррационалист и волюнтарист, превративший шопенгауэровскую философию Воли в философию жизни; социальный философ, превративший философское знание в разновидность интеллектуальной лирики и романистики. Он оказал большое влияние на западную философию культуры и социологию XX в., в особенности на *антропологическое направление* в социологии (как в "право-", так и в "лево"радикалистском вариантах). К философии пришел из классической филологии под влиянием Р.Вагнера, заразившего его интересом к философии А.Шопенгауэра. Итогом противоречий и извилистой философской эволюции Ницше была концепция "волн к власти", как фундаментального устремления всего живого (включая и человеческую жизнь), возникшая в результате переосмысления в активистско-радикалистском духе шопенгауэровской идеи первичности Воли. Он перенес акцент с безвольного философского созерцания, которое Шопенгауэр рассматривал как высшее духовное состояние избранных натур, на активное волевое действие "Сверхчеловека".

Шопенгауэровская дихотомия "Воли" и "представления" превратилась у раннего Ницше в противоположность "дионисийского" и "аполлоновского" начал человеческой культуры. Последняя не подчинена закону прогресса, но развивается по принципу "вечного возвращения одного и того же". Идея, таившая в себе возможность замены идеи Прогресса, господствовавшей на Западе во времена Ницше, идеей замкнутых "жизненных циклов" в эволюции отдельных культур. Замены, которую осуществил впоследствии О.Шпенглер.

Эстетизм молодого Ницше нашел свое афористическое выражение в его утверждении, согласно которому мир имеет свое оправдание лишь как "эстетический феномен". В связи со сложившимся на основе этих предпосылок *эстетическим пониманием истории,* важнейшие эпохи в развитии искусства — возникновение искусства "классического стиля" и его распад ("декаданс") — отождествляются у Ницше с главнейшими этапами человеческой эволюции.

Соответственно этому возникновение и развитие музыкальнофилософской трагедии Р.Вагнера, с которой молодой Ницше связывал перспективу возрождения "классического" (трагического") человека, истолковывалось по аналогии с рождением — "из духа музыки" — древнегреческой трагедии, в которой нашел свое ("эстетическое") оправдание древний грек. По мнению раннего Ницше, "дионисийское искусство" должно было давать "метафизическое утешение" людям, познавшим изначальный трагизм жизни и жизнеобразующих начал, объединяя их в споем лоне и позволяя забыть в "вакхическом упоении" болезненное чувство разобщенности и одиночества. Что же касается "аполлоновского" искусства, эстетизирующего иллюзорное многообразие мира*, то его задача, согласно Ницше, заключалась в том, чтобы помочь людям, пробудившимся от "вакхического экстаза", преодолеть (похмельное) отвращение к этому миру, возродить их волю к деятельности и борьбе за ее хрупкие дары и скоропреходящие радости.

Эта отправная точка зрения, которую сам же Ницше характеризовал впоследствии как пессимистическую, подверглась решительному пересмотру в его поздних работах. Поскольку она оформилась в значительной мере под влиянием Р.Вагнера, ее позднейший пересмотр коррелировался у Ницше с изменением отношения к вагнеровскому философско-теоретическому и художественному творчеству. Однако даже и критикуя впоследствии свою раннюю концепцию за ее апологию романтического "пессимизма слабых" (которому противополагается "пессимизм сильных", "героический пессимизм" и т.д.), за ее "метафизичность" (ей противопоставляется все более поверхностный позити

* Мир "как представление", по Шопенгауэру.

визм и физиологизм со свойственным им редукционизмом и *вульгарным натурализмом),* Ницше по-прежнему считает своим достижением лежащую в ее фундаменте идею оправдания мира в качестве "эстетического феномена".

И хотя поначалу этой идее сопутствовало представление о боге, отвергаемом теперь самым категорическим и язвительным образом, Ницше утешает себя тем, что это был особый, нехристианский бог — "совершенно беззаботный и неморальный бог-художник", одинаково стремящийся "ощутить свою радость" и свое величие как в созидании, так и в разрушении, как в добре, так и в зле. Мир уже там фигурировал в качестве грандиозной иллюзии, хотя и обожествленной "вечно новым видением" бога, в котором тот избывает страдание от переполняющей его Воли — страсти, столь же творческой, сколь и разрушительной. Тем самым определяется пункт, соединяющий вагнеровскишопенгауэровский пессимизм молодого Ницше, взыскующий "искусства метафизического утешения", с "героическим пессимизмом" ницшеанского "сверхчеловека" (поздний период), ищущего для себя искусства, которое "имело мужество" оставаться «на поверхности явлений, искусства, которое доставляет радость телу, а не душе ("ведь души никакой нет", как утверждалось в памфлете "Ницше против Вагнера")» [4, т. VI, с. 174-175]. Эстетика такого искусства, согласно позднему Ницше, "непрерывно связана с биологическими предпосылками", более того: сама — "не что иное как прикладная физиология" [4, т. VI, с. 43].

Разрыв с Р.Вагнером, который был в такой же мере следствием, в какой и причиной перехода Ницше — автора "Рождения трагедии", на позиции Ницше — автора книг "Веселая наука" (1882), "Так говорил Заратустра" (ч.1-3, 1883—1884), "По ту сторону добра и зла" (1886) и др., был осмыслен им в *культурно-историческом* аспекте. "Пессимизм слабых", характеризующий, по его мнению, музыкальное творчество Р.Вагнера, как и философию А.Шопенгауэра (равно как и •буддийскую философию, которой вдохновлялся этот философ), Ницше квалифицирует теперь как явление *декаданса и нигилизма.* Анализу этого феномена, взятого на фоне "восстания масс" (понятие, введенное в культурносоциологический оборот именно самим Ницше) и тенденции "омассовления" культуры вообще, были посвящены и антивагнеровские памфлеты Ницше*, и наброски запланированной (но так и

* В связи с этим Ницше выдвинул ряд идей эстетико—социологического порядка, которые легли впоследствии в основу концепции массового общества и массового искусства, с одной стороны, у либерального социального философа Ортеги-и-Гассета, а с другой — у лево-радикалистски настроенных неомарксистов (в особенности у неомарксистов Франкфуртской школы, и прежде всего у Т.Адорно, использовавшего ницшеанскую критику Р.Вагнера при разработке своего "Введения в социологию музыки").

не завершенной им) серии книг под общим названием "Воля к власти"*.

Нигилизм Ницше толкует предельно широко: как любую форму утверждения самозаконности *идеального измерения человеческого существования:* религиозную (в особенности — религиозно-этическую), философскую (философский идеализм), моральную и т.д. веру в существование *нравственных абсолютов,* облагораживающий смысл идеалов и ценностей и пр. Однако и *результатом разочарования* во всем этом является, по Ницше, опять-таки все тот же нигилизм — "пессимизм слабых" (буддийский, шопенгауэровский, вагнеровский, толстовский и т.п.), неспособных примириться с бесчеловечностью жизни и потому стремящихся уйти или уклониться от нее. Наконец, и сама *борьба с* этой формой нигилизма, по Ницше, опять-таки предполагает нигилизм, но это уже "дионисийский", "классический" нигилизм (в числе его представителей Ницше называет, как правило, только себя самого), который — осуществляя переоценку всех ценностей и утверждая принцип "воли к власти" как наивысший — расчищает почву для появления "сверхчеловека", окончательно преодолевающего нигилизм.

В "истории европейского нигилизма" Ницше выделяет четыре периода: 1. "Период НЕЯСНОСТИ", когда предпринимаются всякого рода попытки "консервировать" старое (веру в нравственные абсолюты) и не допустить "продвижения нового" (разложения морального сознания). 2. "Период ЯСНОСТИ", когда люди уже понимают, что "старое и новое" — это "фундаментальные противоположности"; что старые моральные ценности рождены *нисходящей,* а новые (аморальные, имморальные) — *восходящей* жизнью; "что все старые идеалы суть идеалы, враждебные жизни (декадансом рожденные и декаданс обусловливающие...)". Но, "понимая старое", люди долго еще "недостаточно сильны для нового" [5, с. 313]. 3. "Период ТРЕХ ВЕЛИКИХ АФФЕКТОВ" — презрения, сострадания и разрушения [там же]. В отрывке, непосредственно предшествующем рассматриваемой схеме истории европейского нигилизма, эти аффекты — "великое презрение", "великое сострадание и "великое разрушение" — характеризуются как симптомы "совершенного нигилизма" [5, с. 312]. 4. "Период КАТАСТРОФЫ", совершающейся под знаком "учения, которое отсеивает людей... которое побуждает слабых

* Из этой серии была подготовлена к изданию одна лишь книжка "Антихристианин".

принимать решения точно так же, как и сильных" [5, с. 313]. Создателем этого учения, одно лишь возникновение какового уже знаменует "катастрофу", Ницше считает самого себя.

Расшифровывая смысл двух из "трех великих аффектов" немного времени спустя, немецкий философ связывает с "великим отвращением", как именует он теперь "великое презрение", "нервозно-католически-эротическую литературу", "французский литературпессимизм" (Флобер, Золя, Гонкуры, Бодлер)" и, наконец, "обеды у Маньи" [5, с. 317]; а с "великим состраданием" — Толстого, Достоевского и оперу Вагнера "Парсифаль" [там же]. Так в рамках нигилизма, предстающего здесь как целая эпоха истории человечества, эпоха, кульминация которой ("совершенный нигилизм") пришлась на вторую половину XIX в., оказались противопоставленными две линии: линия "великого отвращения", "отчасти страдающего от этого, отчасти порождающего себя (в качестве такого отвращения. — *Ю.Д.*)" [там же], и линия "великого сострадания", персонифицированная, кроме Шопенгауэра, в основном "русским пессимизмом", т.е. Толстым и Достоевским.

Следует подчеркнуть, что Ницше толкует понятие "нигилизм" и в более узком, и в более широком смыслах. В более узком смысле нигилизм — это та ситуация обесценения высших ценностей, которую "интеллектуальная Европа" осознала во второй половине XIX в. — в итоге запоздалого "шопенгауэровского ренессанса". Результат этого "ренессанса" — вагнеровская идея "гибели богов", под которой понимались абсолюты европейской цивилизации, — она-то и была воспринята Фридрихом Ницше.

Продумывая эту идею с позиций своей — как мы видели, *физиологически* ориентированной — "философии жизни", Ницше приходит к выводу, что, ограничиваясь узким смыслом понятия "нигилизм", его современники не смогли понять истинной сути этого явления. Ибо суть эта может быть понята лишь на фоне широкого всемирно-исторического толкования нигилизма. Взятый в таком толковании, нигилизм — это "внутренняя логика декаданса, и объем соответствующего понятия, следовательно, настолько же широк, сколь и объем понятия декаданса.

Что же касается "европейского декаданса", то он, согласно Ницше, уходит своими корнями в "европейскую мораль" и возникает вместе с нею. Последняя возникает, по мнению философа, как христианская мораль, т.е. вместе с появлением *Христа как нравственного символа,* "по поводу" которого и родилась в общине, окружавшей эту символическую фигуру, новая религия —

христианство. *Так* вот, "европейский нигилизм", по Ницше, и был выражением логики "европейского декаданса", имевшего вид европейской" (т.е. христианской) морали: логики, каковая изнутри определяла всю европейскую историю, пока, наконец, не прорвалась на поверхность исторической сцены во второй половине XIX столетия.

Чисто теоретически эта логика схематизируется в виде следующих ее моментов.

Первый момент. Утверждение "слабыми", т.е. "добрыми", т.е. "маленькими", людьми своей собственной системы моральных ценностей и вознесение ее над налично существующим миром "воли к власти" в качестве некоего особого — идеального — мира, истинность и неизменность, словом, абсолютность которого гарантируется христианским богом.

Второй момент. Прогрессирующее обесценение налично существующего мира (живущего под знаком "воли к власти"), углубляющееся по мере того как "мир идеального" — "второй мир", по ницшеанской терминологии — получает все большую и большую ценность в глазах людей, становясь в конце концов не просто самоценным, но и единственно ценным.

Третий момент. Возникновение пессимизма как логического следствия прогрессирующего обесценения налично существующего мира; поскольку обесценение это произошло во имя "второго мира", т.е. — по Ницше — "иллюзорного" мира, т.е. "чистого ничто", постольку оно могло иметь, согласно ницшеанской дедукции, только форму абсолютного неприятия всего налично существующего, превращенного в "абсолютное зло" (точка зрения, получившая свое последовательное выражение в шопенгауэровском пессимизме).

Четвертый момент. Возникновение нигилизма в узком смысле. Коль скоро налично существующий мир "воли к власти" предстает как нечто "злое", т.е. "бессмысленное" (не имеющее этического смысла), обесценивается и "второй мир" высших ценностей, обнаруживших свою полнейшую неспособность утвердить свой закон в реально существующем мире, заставив его развиваться по пути добра. Нигилизм в узком смысле возникает как сознание того, что существующий мир не таков, каким он *должен* быть, тогда как "мир должного" ("второй мир") не заключает в себе ничего реального, представляет собой "чистое ничто". Нигилизм — это сознание "ничтожества" идеального мира при одновременной неспособности понять и принять мир "воли к власти" как единственную, последнюю и окончательную реальность.

С точки зрения немецкого философа, нигилизм как внутренняя логика декаданса" заслуживает лишь одобрительного отношения. Дело здесь не только в том, что в этой "логике" выражается судьба Запада, а судьбу, по убеждению Ницше, нужно любить, какова бы она ни была (пресловутое amor fati). Суть в том, что — для автора "Заратустры" — эта логика ведет к полной ликвидации не только всех ненавистных ему ценностей "маленького", т.е. доброго", человека, но и *самой сферы, где они утверждались в качестве абсолютных,* гарантированных самим богом: сферы *идеального измерения человеческого существования.*

В итоге триумфального шествия нигилизма, ликвидирующего идеальное "как таковое", человеку уже некуда будет деться. Он должен будет осознать, наконец, свое реальное положение в этом мире, где все покорно "воле к власти". Затем окажется вынужденным определить, кто он (в силу своей физиологической структуры): господин или раб? Тогда только он будет вести себя сообразно этому "статусу", не питая никаких иллюзий ("второй мир"), но и никаких надежд (если ты обречен быть рабом, то обречен — в силу закона "вечного возвращения одного и того же" — быть им абсолютно: во веки веков).

При такой ситуации, считает Ницше, неизбежно найдутся те, кто скажет "да!" этому единственно реальному миру, сколь бы кошмарным он ни выглядел с моральной точки зрения. Это те, кого судьба "обрекла" на господство, т.е. на высший род счастья. Это прежде всего "гении", Что же касается неудачников, тех, кто обречен на вековечное рабство, то им тоже придется смириться со своей судьбой. Это произойдет не только потому, то их принудят к этому люди, призванные господствовать, но и потому, что у них не будет самой возможности мыслить себе иное положение вещей. Усилиями до конца последовательных нигилистов "мир идеального" будет разрушен окончательно и бесповоротно и вместо иллюзорной идеи "искупления" в головах людей утвердится единственно реалистическое убеждение в вечности возвращения "одного и того же", самому себе равного порядка вещей.

Нигилисты, как видим, призваны сыграть в основном служебную роль. Ницше и не предполагает, что среди них найдется так уж много тех, кто, исчерпав "до дна" возможности Преступления, перешагивания через любую меру", любую "норму, любой "закон", вынырнет "по ту сторону" этой "бездны зла" (согласно терминологии Достоевского): здесь также много званых, но мало избранных. И все вместе они должны, согласно проекту Ницше, выполнить *общую миссию нигилизма* — избавить мир от "второго"

измерения, столь же иллюзорного и фантомального, сколь "вредного" и "злокозненного". Ведь уже простая вера в существование этого намерения отвращала мир от той перспективы, какую автор "Заратустры" считает единственно "нормальной" и "благотворной". В идее "сверхчеловека" находит свое логическое завершение *элитарная концепция* Ницше, имевшая поначалу скорее эстетические истоки, а затем (особенно в поздний период) обраставшая уже чисто позитивистской и даже "биолого-физиологической" аргументацией, заставляя вспомнить не только физиологизм Шопенгауэра, но и "френологизм" Конта. Поначалу права элиты на привилегированное существование обосновывались ссылкой на ее уникальную эстетическую восприимчивость и связанную с нею болезненную чувствительность к собственным (не чужим!) страданиям. Впоследствии же к элите причисляется особый социальный тип "жизнелюбов" — людей, которым судьба отвела участь господствующей касты и которые уже в силу одного этого положительно относятся к жизни, несмотря на все страдания, причиняемые ею (как правило — "другим"). В конце концов оказывается, что истинно художественный вкус — это "вкус жизни", взятой в любых ее проявлениях — как высоких, так и гнусных, как благородных, так и отвратительных. И причина возникновения столь утонченного (подлинно эстетического, по Ницше) вкуса — принадлежность к "касте господ", обеспечивающей людям, к пей принадлежащим, повседневные житейские удобства и чисто физиологическое здоровье. Эта идея была ассимилирована так называемым националсоциалистическим мировоззрением и положена в основу политической идеологии гитлеризма, равно как и их политики в отношении к культуре и в отношении к искусству.

Эпилог. Итоги и перспективы (судьбы идеи прогресса и метаморфозы социологической теории)

Возникновение *антипрогрессистской* версии кризисного сознания (в противоположность прогрессистски-революционистской, унаследованной марксистской "подлинной наукой об обществе от французских просветителей и якобинцев) нарушило прежнюю структуру размежевании между приверженцами и противниками

Прогресса. В соответствии с системой координат прогрессистского сознания *нетрадиционного,* т.е. современного, общества (прогрессизм), в западной культуре возникает новая расстановка общественно-политических сил и раскладка идеологических оценок.

1. Либерально-прогрессистский центр, который образует специфическую равнодействующую различных тенденций, связывающих себя с НТП и его идеологией или противостоящих им.

2. "Правая" (ретроспективно ориентированная) оппозиция этому центру, которая первоначально имела по преимуществу моральнорелигиозный оттенок, но с начала прошлого века (романтики) начинает включать в себя и специфически эстетические, а с его середины — также и иррелигиозные и аморалистские (Ницше) элементы. 3. "Левая" (радикалистски-революционаристски ориентированная) оппозиция стабилизующему центру, предлагающая свою версию Прогресса, альтернативную либеральной. Причем — и это здесь едва ли не самое существенное, — по мере разочарования леворадикальной интеллигенции в идее безусловной благотворности НТП возникает тенденция сближения "левой" и "правой" оппозиции Прогрессу.

Соотношение сил в рамках идеологического противоборства вокруг идеи Прогресса во многом предопределяло его судьбу, обеспечивая преимущество сперва прогрессистским, а затем — мало-помалу — и антипрогрессистским устремлениям в культуре Запада. По мере того как обнаруживались и *внутренние* (связанные с ее теоретическим обоснованием), и *внешние* (связанные с попытками ее "практической реализации") противоречия идеологии Прогресса, ориентированной на НТП (и стимулируемой его успехами), описанная система координат и сопряженных с нею оценок общественно-политических и идеологических сил, сталкивающихся по поводу идеи Прогресса, начинает изменяться, причем явно не в пользу этой идеи.

В общем наступлении на идею Прогресса отчетливо прослеживаются две фазы, отмеченные двумя кризисами и соответствующие двум этапам в развитии западной социологии. *Первая* фаза имеет своим эпицентром первый кризис западной социологии, который, огрубляя хронологию, можно датировать концом XIX — началом XX вв. (хотя "волны" от этого кризиса расходились на протяжении всей первой трети нашего столетия). "Девятый вал" второй фазы кризиса пришелся на рубеж 60—70-х годов, тогда как в целом на этот кризис (включая период его нарастания и время "выхода" из него) ушло не меньше двух десятков лет.

Уже в первой трети XX в. в рамках радикалистски-революционаристской оппозиции либерально-прогрессистскому центру нарастает *антисциентистская* и *антитехницистская* тенденция (с начала 30-х гг. представленная неомарксизмом Франкфуртской школы), в принципе направленная против НТП и сближающаяся — в этом пункте — с правой оппозицией этому центру. В прежней триаде — центр, левые и правые, в рамках которой преимущество обеспечивалось силам, ориентированным на Прогресс (во всяком случае, на идею Прогресса в ее "современном" понимании), — намечаются изменения: в самом существенном пункте левые оказываются гораздо ближе к правым, чем к центру (как это было прежде). Эти изменения свидетельствовали о возрастающем влиянии кризисного сознания на социально-философскую мысль и его дальнейшем наступлении на идею Прогресса.

Описанная тенденция предстала как политико-идеологическая реальность Запада в 60-е гг., главным образом в русле движения "новых левых" и идеологии "контркультуры", где окончательно откристаллизовались антисциентистская и антипрогрессистская версии левого радикализма, приверженцы которого ассимилировали значительную часть *праворадикалистских* аргументов, выдвинутых против НТП. И хотя само движение "новых левых" зашло в конце 60-х гг. в тупик левого экстремизма, а идеология "контркультуры" потеряла кредит в первой половине 70-х гг., обнаружив свой культур-нигилистический подтекст, реакция на НТП и научно-техническую модель Прогресса продолжалась как бы по инерции, захватывая теперь уже не столько радикалистски, сколько лево-либерально ориентированные слон западной общественности.

В 70—80-х гг. нашего века эта тенденция находит свое отражение не только в многочисленных концепциях, отмеченных стремлением их авторов зафиксировать "пределы роста" современной научно-технической цивилизации, т.е. определить границы ее Прогресса, но и в теориях, фиксирующих внутреннюю несостоятельность "идеологии" Прогресса (ее предпочитали теперь называть "мифом о Прогрессе", мифом развития"), на основе которой осуществлялось развитие западного общества, его самосознания и культуры вплоть до настоящего времени. Эта идеология, владевшая сознанием "мастеров" Прогресса — ученых и техников (классики этой идеологии чаще всего представляли научный и технический аспекты Прогресса в одном лице), которая лежала уже в основании "научной революции XVII в.", рассматривается теперь как главная *виновница* того, что Прогресс, какому она дала

“бесконечный толчок”, так и не стал всеобщим, вопреки мечтаниям и обещаниям его идеологов. Богатые страны, классы, социальные группы и т.д. стали богаче, и пропасть, отделяющая их от пассивного "материала" Прогресса, лишь углубилась.

Обнаружилось также, что один аспект Прогресса, и прежде всего научно-технического (равно как и экономический прогресс тех сил, которым удалось теснее связать с ним свои интересы), неизменно развивался за счет других аспектов, и прежде всего морального, этического (да и духовно-культурного вообще) аспектов человеческого существования. Символом глобальной неудачи Прогресса стали три кризиса — энергетический, экологический и тот, что поставил человечество под дамоклов меч угрозы атомного самоубийства, возможность которого связывается сегодня не только с угрозой войны с применением ядерного оружия. Наиболее полная реализация "установок" идеологии Прогресса, которой удалось добиться именно в наш век, привела к тому, что современное человечество обнаружило себя сегодня в ситуации глобального риска, угрожающего самим условиям возможности его существования на земле.

Итогом развития названной тенденции на Западе явилось то, что сегодняшние — весьма и весьма умеренные защитники НТП (в том числе и вполне либерально настроенные) получили от западной общественности наименование неоконсерваторов, поскольку любую форму апелляции к науке и технике они склонны квалифицировать как выражение консервативной установки на поддержание (консервацию) сил, господствующих в современном обществе. В результате вчерашним прогрессистам (наиболее умеренной их части) грозит вполне реальная опасность оказаться отброшенными — антисциентистски настроенной общественностью — в консервативный (а то и вовсе "реакционный") лагерь, причем как раз на том самом основании (ориентация на НТП), на каком еще не так давно (в 40-е — первой половине 50-х гг.) их зачисляли в "лагерь прогресса".

Иначе говоря, вместе с переоценкой ценности Прогресса в западном общественном сознании начала вообще утрачивать рациональный смысл оппозиция "прогрессивный — реакционный"; основополагающей дихотомией стала другая: "консервативный — радикальный", в рамках которой название консерватора рискует получить всякий, кто не мыслит себе Прогресса *безотносительно* к развитию науки и техники (сколь бы антиномично противоречивым он его не считал), а название радикала — любой, кто хотел

бы "остановить Прогресс", поскольку последний оказался сегодня немыслимым иначе как по модели НТП.

Прежняя "триада", характерная для периода стабилизации антитрадиционного ("современного") типа общества на Западе, — "прогрессивный — революционный — реакционный" — обнаружила вполне определенную тенденцию превращения в диаду: консервативный (прогрессизм, хотя бы даже и совсем умеренный) — радикальный (антипрогрессизм) — факт, свидетельствующий об исчерпании альтернативы "традиционного" и "современного" типов общества (по крайней мере, в современном западном сознании), взывающем к новой альтернативе, в рамках которой "традиционное" уже не ассоциировалось бы с понятием "реакционного", а "современное" — с понятием "прогрессивного". И эта новая альтернатива явно предполагает не только преодоление антиномии "традиционного — прогрессивного", но и утверждение совершенно новой идеи Прогресса, которая не находилась бы ни в позитивной, ни в негативной зависимости от модели научно-технического Прогресса.

Нетрудно заметить, что в русле этой "новой волны" антипрогрессизма, возникшей уже "на излете" второго кризиса социологии, за которым прорисовывались очертания новой стабилизации социологии, ясно складываются предпосылки нового ее кризиса. Впрочем, обо всем этом речь пойдет особо. Здесь же, возвращаясь к обсуждаемой нами теме первого кризиса социологии, важно обратить внимание на тот факт, что даже в нем можно отметить черты, роднящие его и со вторым кризисом социологии, и даже с третьим (хотя тот еще только начинает возвещать о себе своими отдаленными предвестниками, так или иначе тяготеющими к интенсивно складывающейся на рубеже 70—80-х гг. идеологии *постмодернизма).*

Дело в том, что и в первом, и во втором, и в (только еще "грозящем") третьем кризисе социологии в различных вариантах и с различной степенью разработки фигурирует — в общем — один и тот же комплекс идей, восходящих к одним и тем же "основоположникам *кризисного сознания* и бойцам против идеи Прогресса — Фридриху Ницше и Освальду Шпенглеру, а также к идеям ряда других ранних представителей этого общего умонастроения.

Литература

1. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Полн.собр.соч. Т. 1-II. М., 1902.

2. *Вагнер Р.* Мемуары. Письма. Дневники (в 4-х т.). Т. IV, 1911. Т. III, 1912.

3. *Ницше Ф.* Полн.собр.соч. Т.II. М., 1909.

4. *Ницше Ф.* Собр.соч./Изд. М.В.Клюкина, (б/г). Т. V-VI.

5. *Nietzsche F.* Werke, Kritische Gesamtausgabe / Hrsg. G.Colli u.M.Montinari. Abt.VIII. Bd.2. Berlin; N.J., 1974.